

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FOUCAULT VE HEİDEGGER'İN İNSAN ANLAYIŞI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan
Önder YALÇINTAŞ**

**Tez Danışmanı
Doç.Dr. Veli URHAN**

Ankara-2007

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FOUCAULT VE HEİDEGGER'İN İNSAN ANLAYIŞI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan
Önder YALÇINTAŞ**

**Tez Danışmanı
Doç.Dr. Veli URHAN**

Ankara-2007

ONAY

Önder YALÇINTAŞ tarafından hazırlanan “***Foucault ve Heidegger’in İnsan Anlayışı***” başlıklı bu çalışma, 05 Kasım 2007 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda *oybirliği/oyçokluğu* ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe Anabilim* dalında *Yüksek Lisans* tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Nurten GÖKALP(Başkan)

Doç. Dr. Veli URHAN

Doç. Dr. Emel KOÇ

ÖNSÖZ

İnsanın başlangıçtan bugüne kadar geçirmiş olduğu tarihsel süreçte “İnsan nedir?” sorusu sürekli sorulmuş ve bu soruya farklı cevaplar verilmiştir. Bu cevapların geleneksel felsefede ortak özelliği, insanla ilgili tek ve değişmez olanı araştırmak, aynı zamanda tanımlamaktır. İnsan, kendini merak etmesinden dolayı hem bu soruyu sormaktan geri kalmamış hem de verdiği cevaplarla, insan konusunun felsefe tarihi içinde yerini korumasını sağlamıştır. Önceleri insan ve insana ait olan her türlü problem, doğrudan felsefenin konusu olmamış; insan, bu problemlerin özel alanlarına indirgenerek tanımlanmaya çalışılmıştır. “İnsan Felsefesi” diye nitelendirilen bir alanın varlığı ise ancak 20’nci yüzyılda kendini göstermeye başlamıştır.

Bu araştırmanın amacı da; 20’nci yüzyıl filozoflarından Michel Foucault ve Martin Heidegger’in insan anlayışlarını incelemektir. Çalışmaya, Heidegger ve Foucault’nun ele aldığı konu ve kavramların tespit edilip incelenmesiyle başlanmıştır. Böylelikle her iki filozofun varlık ve insan anlayışlarının benzer ve farklı yönlerinin göz önüne serilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada tarihî arka planın ortaya konulması bakımından, Heidegger ile Foucault’nun felsefi düşüncelerinin oluşumunda etkili olan olay ve yaşantılar üzerinde durulmuştur. Ayrıca, Heidegger ve Foucault’nun tarihsel varlık olarak insan anlayışları, farklı zamanlarda ve özellikle 20’nci yüzyılda insanın içinde bulunduğu duruma yaklaşımları, insana verilen değer çerçevesinde insanla ilgili olarak ele aldıkları konu, kavram ve özellikler de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çağımızın önemli ve önemli olduğu kadar da anlaşılmaları zor olarak nitelendirilen filozoflarından Heidegger ve Foucault’yu daha iyi tanımama katkı sağlayan, bu konuyu araştırmam için yönlendiren, araştırma süresince beni destekleyen hocam ve tez danışmanım Doç.Dr. Sayın Veli URHAN’a teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	iii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	4
HEİDEGGER VE FOUCAULT’NUN DÜŞÜNME BİÇİMLERİ.....	4
I. Temel Kavramlar ve İnceleme Alanları	4
II. Varlığın Yeniden Yorumlanması	14
A. Metafiziğin Sonu ve İnsan.....	22
B. Tarihsel Analiz ve İnsan.....	26
C. Episteme ve Zaman Bağlamında İnsan.....	34
İKİNCİ BÖLÜM	43
İNSANIN ANALİZİ	43
I. Dasein, Hayat-Emek-Dil Bağlamında İnsan	43
A. Dilin Gücü ve İnsan	45
B. Ontoloji ve Antropoloji Bağlamında İnsan	51
C. Şiirin Gücü.....	54
II. Dünyaya Fırlatılmış Tasarı Olarak İnsan.....	62
A. İnsan Varlığın Çobanıdır.....	68
B. Biyoloji-İktisat-Filoloji Bilimleri ve İnsan	77
C. Ölümlü Varlık Olarak İnsan.....	87
III. Yakın Tarihli İcat; İnsan.....	108
SONUÇ.....	112
ÖZET	121
ABSTRACT	123

SİMGELER VE KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
p.	: Page
s.	: Sayfa
v.d.	: Ve diğerleri
yay.	: Yayınevi/yayınları

GİRİŞ

“İnsan nedir?” sorusu felsefenin başlangıcından itibaren filozoflarca sorulmakta ve bu soruya her defasında yeni yeni cevaplar verilmektedir. Antik Çağda; “İnsan akıl sahibi bir varlıktır.”, “İnsan düşünen bir varlıktır.”, “İnsan toplumsal bir varlıktır.” şeklinde tüm insan türüne mal edilen özellikler, Orta Çağ ve sonrasında yerini, bireyi merkeze alan insan görüşlerine bırakır. 20’nci yüzyıla gelindiğinde ise modern bireyin doğuşuna şahit olunmaktadır. Bu yüzyılda insan, bireyselliğinin getirdiği özel alan içinde bir bütün olarak ele alınmaya başlanır ve insanın yapıp etmeleri, kullandığı dil, yaşadığı hayat; varoluşunu belirlemeye başlar. Böylece 20’nci yüzyıldan itibaren, insanın tanımlanmasına yönelik yeni bir anlayış doğar. Bu anlayış tarihsel varlık olarak insanın bütünlük içinde ele alınmasıdır. Fakat yüzyılın getirdiği bilimsel ve teknolojik gelişmeler ister istemez bu bütünlüğü bozmakta, hatta insanı ve insanla ilgili olan her ne varsa parçalayarak geçmişe götürmektedir. Bu çerçevede Heidegger ile Foucault da insan sorununa kayıtsız kalmayıp, insanın içine düştüğü duruma dikkat çeker ve “İnsan nedir?” sorusuna cevap ararlar.

Araştırmanın birinci bölümünde Heidegger ve Foucault’nun felsefi düşünceleri, kullandıkları terminoloji ele alınıp incelenmiştir. Sonrasında varlık kavramı yeniden yorumlanarak, tarihsel varlık olarak insanın çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda hem Heidegger, hem de Foucault’nun kendinden önceki düşüncelere bakışları, eleştirileri, etkilendikleri düşünür ve felsefi görüşler göz önüne serilmeye çalışılmıştır. Örneğin; Descartes’ın “Düşünüyorum öyleyse varım.” ifadesine ve beraberinde Kartezyen görüşe karşı çıkmaları açıklanmıştır. Diğer yandan Husserl ya da Nietzsche’den gelen etkiler de irdelenmiştir. Heidegger ve Foucault için insanın Cogito temelli ele alınması, insan ve varoluş kavramları alanını daraltmaktadır. Araştırmada bu konu üzerinde durularak, her iki filozofun insan anlayışları açıklanmaya çalışılmıştır.

Heidegger ve Foucault için metafizik düşüncenin terk edilmesi gerekir. Heidegger'e göre Batı metafiziği, özne yerine bilim ve teknolojiyi ön plana alarak "*Dasein*"ı fark edememiştir. Bu sebeple Batı felsefesinde, Heidegger'in anladığı manada bir varlık anlayışı temellendirilememiştir. Foucault'da ise Batı düşüncesinde meydana gelen karmaşık bir olay yani Modern Çağda insanın ortaya çıkması, metafiziğin sonu olarak nitelendirilir. Her iki filozofta da insanın yeri bu bağlamda ele alınmış ve incelenmiştir.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise Heidegger ve Foucault'nun düşünceleri çerçevesinde insanın analizi yapılmıştır. Foucault, Rönesans ve Klasik Çağlarda ortada görünmeyen insanın, Modern Çağda kendini göstermeye başladığını ileri sürer. Bu sebeple insanın ne olduğu araştırılırken aynı zamanda varoluşunun sebepleri ve sınırları sorgulanmaya çalışılır. Foucault için insan; yaşadığı, çalıştığı ve konuştuğu sürece var olur. Fakat Modern Çağın koşulları bunları sağlayarak insanı yaratmış olsa da sonuçta insan tahakküm altına girmekten kurtulamamış ve doğduğu andan itibaren ölüme mahkûm edilmeye yüz yüze kalmıştır. Bu çalışmada, Modern Çağda ortaya çıkan insanın varolma şartları ile onu tahakküm altına alan unsurlar da ortaya konulmuştur. İnsanı bu dünyaya "*fırlatılmış*" olarak nitelendiren Heidegger, bu durumu "*insanın yurtsuzluğu*" olarak ifade ederken; Foucault için bu "*fırlatılmışlık*" özellikle Modern Çağda tahakküm kavramı altında ele alınmaktadır. Heidegger'e göre insan pozitivistin beraberinde getirdiği teknolojik gelişim ile birlikte yavaş yavaş varlıkla olan bağıni yitirmekte, hem kendisinden hem de varlıktan uzaklaşmaktadır. Heidegger'e göre bu değişimin aşılması için geleneksel düşünme formlarının dışına çıkmak ve yeni düşünce tarzları geliştirmek gerekir.

Foucault, insanın ve insan bilimlerinin parçalanmışlığından söz ederek, hakikat isteğinin ya da insanın hakikata ulaşma çabasının bir şekilde engellendiğini vurgular. Örneğin, insanın bu çabası Foucault'ya göre "söylem"i gizleme, örtbas etme özelliğinden dolayı her dönem sonuçsuz kalmaktadır. Modern Çağda ise bu durum değişik biçimlerde ortaya çıkar.

Foucault için insan yaşayan, çalışan ve konuşan bir birey olarak bilgisinin, biyoloji, ekonomi ve filoloji kanunlarıyla doğrudan bir uyum içinde olduğunu keşfeder. Fakat insanın sonluluğu bir organ ya da bir malın sonluluğu gibi düşünülmektedir. Modern öznenin bireyselliğinin kurulduğu Modern Çağda kendi bedeninin farkına varması, insanın yıkımını da beraberinde getirir. Yani ölüm, insanın sonluluğunun kaynağı olan biyolojik bedenin varlığıyla ortaya çıkmaktadır. Araştırmanın son bölümünde de bu problem her iki filozofun düşünceleri çerçevesinde irdelenmiştir.

Bu araştırmanın sonucunda “İnsan nedir?” sorusuna, olabildiğince Heidegger ve Foucault’nun düşünceleri çerçevesinde cevap vermeye çalışılmıştır. Sonuç olarak, metafizik, ontoloji, antropoloji, tarih, dil ve zaman bağlamında Heidegger ile Foucault’nun insanla ilgili düşünceleri, “*İnsan nedir?*” sorusu, insan ve varlık arasındaki ilişki, dünyaya fırlatılmış ölümlü varlık olan insanın hayat, emek ve dil bağlamında bu dünyadaki yeri araştırılıp cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER VE FOUCAULT'NUN DÜŞÜNME BİÇİMLERİ

I. TEMEL KAVRAMLAR VE İNCELEME ALANLARI

İnsanın ne olduğu sorusunu cevaplamak için, tek tek insandan başlamak koşuluyla, insanın tarihsel olarak ortaya koyduğu tüm değerlere bakmak gerekir. Elbetteki bu inceleme “İnsan nedir?” sorusuna tam bir cevap olmaz. Bu sebeple, böyle bir soruyu cevaplamak için yaşayan insandan hareketle, insanın içinde bulunduğu çağı da dikkate alarak, bu güne kadar gelinen sürede her ne varsa dikkatle incelemek gerekir. İnsan sorunu Heidegger ve Foucault tarafından ontolojik ve antropolojik bağlamda ele alınarak incelenmiştir. Her iki filozofun da insana bakışı farklı olmasına karşın, bazı noktalarda benzerlikler görülmektedir. Genel olarak, Heidegger insan sorununu ontolojik bağlamda ele alırken; Foucault, insanı antropolojik varlık olarak düşünür. Heidegger insanın yurtsuzluğundan hareketle varolmanın ve varoluşun sınırlarını Dasein ile temellendirirken; Foucault Modern Çağda ortaya çıkan insanın biyoloji, ekonomi ve filoloji bağlamında varolduğunu ileri sürer. Filozoflarımız, farklı kavramlardan hareketle insanı açıklasalar da, felsefeleri, insanla ilgili doğru bilgilere ulaşma ve bu bilgileri temellendirme girişimi olarak dikkat çeker.

Heidegger'in felsefesi insanın varlıkla, varlığın da insanla olan ilişkisi üzerine kurulmuş bir felsefe olarak ortaya çıkar ve metafiziği, çetrefilli derin düşünmeleri de beraberinde getirir.¹ Heidegger, felsefesinde güç anlaşılır tümce kuruluşları ve kendine özgü anlamlar verdiği sözcükler kullandığından,

¹ Nejat Bozkurt, **Çağdaş Felsefelerden Kesitler**, 1. baskı, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1990, s.123.

düşüncelerinin anlaşılmasında zaman zaman zorluk çekilir. O da kendi anlatım biçiminin karışık ve rahat olmadığını bilir; fakat araştırmakta olduğu konuların derinliğinden dolayı, bunun bir zorunluluk olduğuna işaret eder.²

Heidegger, son metafizikçilerden biri olarak, Alman filozofların olduğu gibi, çağdaşı ve kendisinden sonraki Fransız filozoflarının da bir düşünme ustası olmuştur. Ona karşı, eleştiri yönelten “analitikçi” filozoflar dahi onun felsefesiyle ilgilenmişlerdir. J. P. Sartre, Heidegger’in bazı temel konularını roman ve tiyatrolarında işlemiş, Albert Camus ve Simone de Beauvoir gibi yazarlar da onun düşüncelerine ilgisiz kalmamışlardır. O kendisini bir metafizikçi olarak tanıttığından felsefesi “*metafizik üzerine bir refleksiyon*” olarak değerlendirilir.³ Heidegger’e göre metafizikçi her şeyden önce “*sıradan insanı, yağın insanı*” içine itildiği uyumsuzluklardan çekip çıkarmasını ve sorgulama sıkıntısına sırtını dönen bu insan için “*hakikat*” in kendisine örtük kalmasından onu kurtarmasını bilen bir kimsedir. Sıradan insanı uyumsuzluğa çeken ise “*günübirlik yaşam*”dır.⁴

Heidegger; Platon ve Aristoteles gibi varlığın metafiziğini ortaya koymaya çalışırken, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Husserl, Scheler ve Simmel gibi çağın düşünürlerinin özgün fikirlerini özümser ve düşüncelerinin merkezine onları koyar.⁵ Bunların dışında, Presokratikler, Platon, Pavlus, Augustinus, Meister Eckhart, Thomas Aquinas, Suarez, Luther, Dostoyevski, Trakl, Rilke gibi ilahiyatçı, filozof ve edebiyatçılar Heidegger’in düşüncelerini temellendirmesinde etkili olmuşlardır.⁶ Bununla birlikte, düşünsel gelişimiyle ilgili kaleme aldığı “*Fenomenolojiye Giden Yolum*” başlıklı yazısında kendisini fenomenolojiye götüren yolda Edmund

² Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe**, 6. baskı, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1994, s. 214.

³ Nejat Bozkurt, **20 nci Yüzyıl Düşünce Akımları**, 1. baskı, İstanbul, Morpa Yayınları, 2003, s. 126.

⁴ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 126.

⁵ Harold John Blackham, **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara, Dost Kitabevi, 2005, s. 91.

⁶ Kaan H. Ökten, **Heidegger Kitabı**, 1. baskı, İstanbul, Agorakitaplığı, 2004, s. 20.

Husserl, Franz Brentano, Carl Braig ve Emil Lask'tan da söz eder.⁷

Bunun yanı sıra Heidegger kendini varoluşçu felsefenin dışında değerlendirir; çünkü kendisinin kişisel varoluş ya ahlaki unsurlar ya da buna benzer insani koşullarla değil, varlık problemi ile ilgilendiğini söyler.⁸ Fakat felsefe dünyasında o, varoluşçular kategorisinde değerlendirilir; düşünceleri ve terminolojisiyle, Kierkegaard'dan etkilenmesi ve sonrasında Sartre üzerindeki etkilerinden dolayı da varoluşçu olarak anılır.⁹ Heidegger'in korku, kaygı, kuşku konuları üzerindeki düşünceleri, yığına karşı çıkışı, yalnızlık üzerinde duruşu bakımından Kierkegaard'a bağlılığı öylesine büyüktür ki, düşüncelerini birbirinden ayırmak oldukça güçtür.¹⁰ Kierkegaard, bilginin modern çoğalışına karşı felsefi bir duruş alır ve ne pahasına, nasılı vurgulamak ve ilgili kriterler için üstün ahlaki kararlar almak yoluyla ilk şeylere geri dönmeyi amaçlar. Heidegger bunu Batılı felsefe geleneğinin sınırları içinde, teknik sorunlarla mevcut uğraşları ve bilimin mevcut iddialarını parçalamayı amaçlayan bir şekilde ve Batı uygarlığını yeniden canlandırmak üzere, onun kaynağı ile olan ilişkisini onararak, varlık sorusunu yeniden yöneltmek yoluyla gerçekleştirir.¹¹ Sartre ise kendisi ateist olmasına karşın felsefesinde, Heidegger ve Kierkegaard'a bağlıdır. Kullandığı dil ve temalarda bu özellik kendini gösterir. Onun tüm felsefesi bilinç olan yaşanmış tasarı üzerine inşa edilmiştir. İnsan herhangi bir öz ya da doğanın içinde değil, kendi durumu, ilişkileri ve tasarıları içinde çözülür.¹²

Heidegger'in düşüncelerinin gelişmesinde ve felsefesinin olgunlaşmasında etkili olan filozoflardan ilki Franz Brentano'dur. Fenomenolojinin kurucusu Husserl'in hocası olan Franz Brentano'nun, ruhsal-zihinsel fenomenler üzerine yürüttüğü çalışmalar, fenomenolojinin temellendirilmesinde etkili olmuştur. Heidegger'in Brentano'dan

⁷ Ökten, **a.g.e.**, s. 19.

⁸ Blackham, **a.g.e.**, s.92.

⁹ Blackham, **a.g.e.**, s. 92.

¹⁰ Akarsu, **a.g.e.**, s. 193.

¹¹ Blackham, **a.g.e.**, s. 109.

¹² Blackham, **a.g.e.**, s. 148.

etkilenmesinin sebebi ise ruhsal fenomenlerin çözümlenmesiyle ilgili düşünceleri olmayıp, Brentano'nun Aristoteles'le ilgili kitap hâlinde yayımladığı doktora tezidir.¹³ Franz Brentano ile Heidegger'in yollarını kesiştiren en önemli nokta, Aristoteles'in bu varlık kategorisi olmuştur. Onun Brentano'dan öğrendiği şey, Yunancadaki *on*'un iki farklı anlamda kullanılabilirliğidir. Birincisi bağ fiil (copula) anlamında "*olmak*", büyük olmak, küçük olmak gibi, ikincisiyse bir isim olarak "*varolan*" büyüklük, küçüklük vs. Heidegger bunların Almanca karşılıklarının *Sein* ve *Seiendes* olduğunu bu incelemesi sonucunda anlar.¹⁴ Heidegger "*Varlık ve Zaman*"ın girişinde Platon'un "*Sofist*" adlı eserinden alıntı yapmasının sebeplerinden biri de budur. Platon'un varlık kavramı için kullandığı *ov* (*on*) teriminin, Almanca karşılığı olan *seind* teriminin kullanılmasıdır. O, bu alıntı ile çalışmasının ve sorgulamasının amacının "*Seind*" olmayıp "*Sein*" olduğunu anlatmak ister. Sorgulanan Varlığın, Yunan düşünürlerinin sorguladığı varlıktan farklı olduğunu "*Varlık ve Zaman*"ın ilk girişinde ifade eder. Platon'u diğer filozoflardan farklı kılan, bireysel insan varlığından hareketle gerçek ve değişmez metafizik varlıklara ulaşmış olmasıdır. O da Platon gibi kendi varlık yorumunda ve gündelik yaşamın varoluşsal farkındalığı içinde birliğe ulaşma çabasını gösterir.¹⁵

Bu tezinde Brentano, Aristoteles'in kategoriler öğretisini sistematik biçimde inceler ve onun dağınık bir sunum olmaktan ziyade sistemli ve eksiksiz bir sunum olduğunu ileri sürer.¹⁶ Özellikle varlık konusunda o, Aristoteles'in töz kategorisini ele alarak varolanın çeşitli anlamlarının nasıl mümkün olabildiğini araştırır. Brentano'ya göre Aristoteles, töz kategorisinin en temel kategori olduğunu, bu temel kategorinin, diğer kategorilerle ilişkisinin benzeşim çerçevesinde kurulduğunu savunur. Dolayısıyla temel kategori töz kategorisidir. "Varlık" kavramının çok çeşitli anlamlarda dile

¹³ Ökten, a.g.e., s. 22.

¹⁴ Ökten, a.g.e., s. 23-24.

¹⁵ Abdülkadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 3. baskı, Bursa, Asa Kitabevi, 2003, s. 36.

¹⁶ Ökten, a.g.e., s. 23.

getirilebilmesinin nedeni de bu kategorik ilişkiler bütünüdür.¹⁷ Bu konuyla ilgili olarak Heidegger şöyle der:

“Brentano’nun tezinin harekete geçirdiği sorular konusunda Husserl’in ‘Logical Investigations’larından (Mantıksal İncelemelerinden) kesin bir yardım umdum. Ancak doğru olarak araştırmamış olduğumdan, çabalarım boşa gitmişti. Bunu çok daha sonra anladım. Buna rağmen Husserl’in yapıtına öylesine hayran kalmıştım ki beni büyüleyen şeyin ne olduğunu yeterince anlamaksızın sonraki yıllarda bu yapıyı tekrar tekrar okudum. Yapıttan fıskıran büyü, tümce yapısının dış görünüşüne ve baş sayfaya yayıldı.”¹⁸

Çağdaş felsefenin önde gelen isimlerinden Michel Foucault da Heidegger gibi, felsefi anlamda ileri sürdüğü yeni düşünceler ve daha önce söylenenlere getirdiği eleştiriler dikkate alındığında özgün bir düşünür olarak ortaya çıkar. Foucault sıra dışı bir filozoftur. Onu sıra dışı yapan da ele aldığı konular ve kullandığı terminolojidir. Felsefesi o kadar çok yönlü ve renklidir ki, onun düşüncelerinde, tek bir genel açıklama geliştirilebilecek metodolojik ve teorik bir birlik bulunmaz.¹⁹ Foucault’ya göre insan kendisini öznel olmasıyla konumlandırılmalıdır. Ona göre:

“Kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler, kimlik ilişkileri değildir; bunlar, daha ziyade, farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır. Her zaman aynı olmak çok sıkıcıdır.”²⁰

Foucault’nun bu düşünceleri hem özel hayatına hem de felsefi görüşlerine yansır. Aykırı yaşantı biçimi, felsefenin problemlerini alışılmadık bakış açılarıyla ele alıp göz önüne sererek, ilginç konu, kavram ve bir o kadar da değişik örneklerle süslemesi, Foucault’yu farklı kılar. Buna, onun kendini ifade etme anlamında yazarlık kurumunu bütünüyle reddetmesi örnek verilebilir. O, kendisinden kaçıp kurtulmak, olduğundan başka birisi olmak için yazdığını, belli bir ben konumuna yerleştirilmeyecek kadar çehresiz biri

¹⁷ Ökten, a.g.e., s. 23-24.

¹⁸ Martin Heidegger, **Zaman ve Varlık Üzerine**, çev. Deniz Kanıt, Ankara, a Yayınevi, 2001, s. 86.

¹⁹ Reyhan Atasü Topçuoğlu, “Foucault ve Entelektüeller”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, sayı 37, Mayıs, Haziran, Temmuz 2006, s. 221.

²⁰ Michel Foucault, **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 276.

olarak yazmaya özen gösterdiğini ifade eder²¹ ve bir öneri ileri sürerek, Fransa'da yazarlara bir yıl boyunca kitaplarını imzasız yayımlamalarını teklif eder.²² Ona göre okurlar, kitapları ön yargısız ve ideolojik saplantılardan arınmış bir şekilde okumalıdır. Kitaplar, yazarları için okunmamalı ya da yazarları yüzünden okumadan mahrum kalmamalıdır. Böylece okuyucuları özgürleştirmek ister.²³

20'nci yüzyılda, ampirizmin etkileriyle, Russell, Wittgenstein, Ayer, Ryle, Austin ve Quine gibi düşünürler tarafından gerçekleştirilen felsefe, çözümleyici bir dil felsefesi niteliğini taşıırken; Kıta Avrupasında özellikle Almanya ve Fransa'da teoriye, tarih ve edebiyata yönelmiş bir felsefi yaklaşım söz konusudur. Özellikle Husserl ve Bergson tarafından başlatılan çağdaş felsefe Sartre'da edebî bir üsluba kavuşur. Fransız felsefesinin özgürlükçü tutumu, Foucault'yu çözümleyici felsefenin katılığından uzaklaştırarak, Bergson ve Nietzsche'nin canlılığı işleyen felsefelerine yaklaştırır.²⁴ Foucault, Almanya'daki Hegel, Husserl, Heidegger felsefe geleneğini izleyerek bu çizgiyi Nietzsche, Marx ve Freud'un bazı düşünceleriyle besleyerek, özgün bir bilimler ve düşünceler tarihi kazısı yapar. Bu sebeple Fransa'da Bergson, J. P. Sartre, Bachelard geleneğinin son büyük temsilcisi olmaya hak kazanmıştır.²⁵

Foucault, Marksizme ve Fransız Komünist Partisine ilgi gösterse de, zamanla Sartre kuşağına sırt çevirmiş ve daha radikal bulduğu düşünürlerden Nietzsche ile Heidegger'i incelediği gibi, burjuva hayatına karşı düşmanlıkları daha estetik ve psikolojik formlar alan yazarları, özellikle de sürrealistleri incelemiştir.²⁶ Foucault'nun, felsefe çalışmalarına ilk

²¹ Duccio Trombadori, **Marx'tan Sonra**, 1. baskı, çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Chiviyazıları, 2004, s. 15.

²² Nesrin Canpolat, "Bilginin Arkeoloğu Michel Foucault", **Kadife Karanlık** (içinde), 2. Baskı, Der. Nardoğan Rigel v.d., İstanbul, Su Yayınevi, 2005, s. 75.

²³ Canpolat, **a.g.m.**, s. 76.

²⁴ Veli Urhan, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, 1. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 7.

²⁵ Bozkurt, **Çağdaş Felsefelerden Kesitler**, s.176.

²⁶ Mark Lilla, **Pervasisiz Dahiler**, 2. baskı, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006,

başladığı yıllarda Fransız düşünce hayatında Sartre ekolü ve varoluşçuluk akımı hâkimdir. Foucault 1960'lı yıllarda bu akıma karşı durup Hegel, Nietzsche ve Heidegger'i yeniden okuyan, keşfeden kanat içinde yer alır.²⁷

Öğrencilik yıllarında Husserl'i, Sartre'ı Merleau Ponty'yi okuduğunu ifade eden Foucault, bir Fransız için Heidegger'i anlamının zor olmadığını söylerken, Heidegger'in *"Varlık ve Zaman"* adlı eseri için *"zor bir kitap"* ifadesini kullanır.²⁸

Kendisiyle yapılan bir söyleşide "Sizi etkileyen fikir adamları kimlerdi?" sorusuna verdiği cevapta, Berkeley'deki iki dostunun Foucault hakkında yazdıkları kitapta, Foucault'nun Heidegger'den etkilendiğini söylediklerinde çok şaşırdığını ifade eder ve şöyle der:

*"Bu saptama hiç kuşkusuz tümüyle doğrudur, ama nedense Fransa'da kimse bunu anlamamıştı."*²⁹

Foucault postmoderniteyi de benimsememiştir. Bir mülakatında, *"Postmodernite olarak adlandırdığınız şey nedir? Ben gündemi takip edemiyorum."* der. Başka bir söyleşide de *"Sahi biz neye postmodern demekteyiz?"* ifadesini kullanır. Bu onun postmodernizmin ne olduğunu bilmediği anlamından çok, postmodernizme soğuk bakışının bir göstergesidir.³⁰

Yine yapısalcılık ve postyapısalcılık üzerine yaptığı bir söyleşide, kendisine yöneltilen bir soruya şöyle karşılık verir:

"Hiçbir zaman bir Freudyen olmadım, hiçbir zaman bir

s. 160.

²⁷ Topçuoğlu, **a.g.m.**, s. 224.

²⁸ Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H.Hutton, **Kendini Bilmek**, 4. baskı, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Om Yayınevi, 2003, s. 16.

²⁹ Foucault, Gutman, Hutton, **a.g.e.**, s. 16.

³⁰ Canpolat, **a.g.m.**, s. 97.

Marksist olmadım ve hiçbir zaman bir yapısalcı olmadım.”³¹

Foucault postyapısalcılığa da sıcak bakmaz. Yine bir görüşmesinde postyapısalcılıkla ilgili bir soruya şu cevabı verir: “*Şu anda yapısalcılık olarak bilinen şeyin yeni bir tanımını yapmaya kalkışmanın ne kadar ilginç olacağından emin değilim.*” Ayrıca postmodern ya da postyapısalcı diye adlandırılan insanların ne çeşit bir sorunu olduğunu anlamadığından da bahseder.³²

Foucault’nun bu sözleriyle, hangi felsefi ekolün temsilcisi olduğu, modern-postmodern, yapısalcı-postyapısalcı olup olmadığı sorularına en yetkin ağızdan, yani kendisi tarafından cevap verilmektedir. O bu yaklaşımlardan herhangi birinin temsilcisi olmayan, farklı bir düşünce adamıdır.

Foucault’nun çalışmaları değerlendirildiğinde, düşüncelerinin belli problemler ve kavramlar üzerinde yoğunlaştığı görülür. Felsefi açıdan bakıldığında çalışmaları dört grupta toplanır: Heidegger ekolündeki dönem, arkeolojik ve yarı yapısalcı dönem, geneolojik dönem ve etik dönem.³³ Foucault’nun çalışmalarının tümü dikkate alındığında üç büyük çözümleme alanı dikkati çeker. Bunlar; bilginin analiz edildiği *arkeoloji*, iktidar biçimlerinin analizi *geneoloji* ve bireyin kendi kendisiyle ilişkisinin ele alındığı benlik teknolojileri ve özgürlüğün incelendiği *etik dönemdir*.³⁴ 1960’lı yıllarda Foucault düşüncelerini bilgi sistemleri üzerine yoğunlaştırır. 70’li yıllar da iktidar tipleri üzerinde çalıştığı dönemdir. 80’li yıllar ise, soykütüğü yöntemiyle belirlenen benlik teknolojileri, etik ve özgürlüğün üzerinde odaklaştığı yıllar olarak dikkat çeker.³⁵

Konu ve alanları kendi içinde farklı olsa dahi, bu üç dönemde

³¹ Michel Foucault, **Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık**, 2. baskı, çev. Ümit Umaç, Ali Utku, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2001, s. 18.

³² Canpolat, **a.g.m.**, s. s. 97.

³³ Topçuoğlu, **a.g.m.**, s. 221.

³⁴ Urhan, **a.g.e.**, s. 10.

³⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 5. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 430.

birbirleriyle ilişkili olarak, eserlerine damgasını vuran “*iktidar*”, “*temsil*”, “*söylem*”, “*arkeoloji*”, “*episteme*”, “*tarih*”, “*süreksizlik*”, “*emek*”, “*hayat*”, “*dil*” terimleri ön plana çıkar. Bu terimlerin analizi ve temsil ettiği anlamlar Foucault’nun düşüncelerinin de bir nevi analizi olmaktadır. Gündelik ve geleneksel anlamlarının dışında kullanılan bu düşünce malzemeleri, onu zor anlaşılır bir filozof yapar ve düşünceleri üzerinde spekülasyonlara yol açar.

Foucault delilik, cinsellik, klinik, iktidar, cezaevi, episteme, söylem, süreksizlik gibi felsefesinin temel konu ve kavramlarını, felsefenin içine değişik anlamlar yükleyerek aktarır ve bunlara farklı yorumlar getirir.³⁶ Örneğin “*Kliniğin Doğuşu*” adlı eserinin giriş bölümünde şöyle der:

*“Bu kitap, kesin olarak, bir tıp için, diğerine karşı ya da tıbbı karşı, bir tıp yokluğu için yazılmadı. Burada da, diğerlerinde olduğu gibi, söylemin derinliği içinden tarihinin koşullarını çıkarmayı deneyen bir çalışma söz konusudur.”*³⁷

“*Kliniğin Doğuşu*”nda söylemsel oluşumlar çerçevesinde hastane görünen, tıp bilgisinin kendisi de söylenendir. Yine “*Gözetlemek ve Cezalandırmak*” adlı eserinde hapisaneler görünen olarak nitelendirilirken, ceza hukuku söylemsel oluşumlardır.³⁸ O daima görünenden önce söylenene öncelik verir ve görünen ile söylenen arasındaki ilişkisizlik ilişkisini araştırır. Bu sebeple, Foucault’nun düşüncelerini anlayabilmeyi kolaylaştırmak maksadıyla, söylemin analizinden hareket etmek en doğru yol olacaktır.

Heidegger ise Foucault’dan önce 20’nci yüzyılda, “*Varlık nedir?*”, “*Varolmak ne demektir?*”, “*Varlığın ve varolmanın anlamı nedir?*” gibi soruları sorar ve varlığı temele alan bir düşünme tavrı sergiler.³⁹ Filozofumuz, felsefenin temel sorunu olarak gördüğü varlık felsefesine yönelerek, varlığı varoluşta arar. Varlığın araştırılması gereken yer varoluştur. İnsanın özü de

³⁶ Bozkurt, a.g.e., s.178.

³⁷ Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, 2. baskı, çev. İnci Malak Uysal, Ankara, Epos Yayınları, 2006, s. 18.

³⁸ Urhan, a.g.e., s. 15.

³⁹ Bozkurt, a.g.e., s.128.

varoluşunda olduğundan, varoluştan öz çıkarılmalıdır. Bu sebeple; varoluştan hareket ederek varlık sorunu yeniden düzenlenmeli ve varoluş felsefesi oluşturulmalıdır.⁴⁰

Heidegger bu bağlamda, “*Varlık ve Zaman*” adlı eserinin ön sözünde Platon’un “*Sophistes*” adlı diyalogundan alıntı yaparak varlık sorununu Platon’a kadar geri götürür. Bu diyalogda Platon özetle, filozof, devlet adamı ve sofist diye üç ad olduğuna göre, bunların ayrı şeyler olarak görüldüğüne şüphe yoksa da, ne olduklarını belirtmek kolay değildir, der. Devamında ise, “insanlar yalnız sofist kelimesi üzerinde anlaşıyor; bu addan herkes kendisine göre bir şey anlıyor” demektedir. Ona göre doğru olan, kelime üzerinde değil, o şey üzerinde anlaşmaktır.⁴¹ Heidegger de varlığın anlamı konusuna Platon gibi yaklaşır. Günümüzde de “Varlık nedir ve varlığın anlamı nedir?” sorularına tam bir cevap verilemediğini ifade eder ve şöyle der:

*“Varlığın anlamına ilişkin soru yeniden sorulmalıdır. Ama bugünlerde giderek bir de ‘varlık’ anlatımını anlamama gibi bir sıkıntı içinde miyiz? Hiçbir biçimde. Öyleyse her şeyden önce yine bu sorunun anlamı için bir anlayış uyandırmalıyız. ‘Varlığın’ anlamı sorusunun somut olarak geliştirilmesi, bu incelemenin amacıdır. Zamanın genel olarak yorumu bu incelemenin geçici hedefidir.”*⁴²

Heidegger, genelde Platon ve Aristoteles’ten başlayarak kendisinden önceki felsefeye, özelde ise aşmaya çalıştığı metafizik ontoloji kuramlarına sadece “varolan”ı göz önünde bulundurmaktan kaynaklanan bir tür “varlığı unutulmuşluk” suçlaması yapar. Ona göre, daha önceki filozoflar “varlık nedir?” sorusunu sormamışlar ve “varlık” ile “varolan” arasındaki “ontolojik ayrım”ı görmemişlerdir.⁴³

Heidegger “*Varlık ve Zaman*”da, tek tek bilimlere temel oluşturacak ve

⁴⁰ Akarsu, a.g.e., s. 214.

⁴¹ Fatma Paksüt, **Platon ve Platon Sonrası**, 2. baskı, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 290.

⁴² Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, 1. baskı, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 19.

⁴³ Martin Heidegger, **Nedir Bu Felsefe?**, çev. Ali Irgat, İstanbul, Afa Yayınları, 1995, s. 7-8.

insani ilişki ve tutum tarzlarının bir düzenini mümkün kılacak bir “varlık bilimi” ortaya koymak ister. Heidegger varlık sorununu varlığın “anlam”ına ilişkin bir sorun olarak ele alır ve bu sorunu Aristotelesçi veya Skolâstik doğrultuda düşünmez. O, tersine Yeni Çağ transendental felsefesinin bilme tarzına göre düşünüp, sorunu transendental felsefe zemininde ele alır.

II. VARLIĞIN YENİDEN YORUMLANMASI

Heidegger’in amacı, kartezyen geleneğe bağlı olan epistemoloji temelli düalist varlık anlayışını yeniden yorumlayarak, yerine ontoloji temelli varlık kuramı geliştirmektir.⁴⁴ Kartezyen gelenekle başlayan *cogito* merkezli felsefe ve bilim anlayışı 20’nci yüzyılın başlarına kadar devam etmiş ve *Cogito* merkezli felsefe, bu düşünceleri derinden etkilemiştir. *Cogito*, Spinoza’da *Bir*, Leibniz’de *monad*, Locke ve Hume’da içi boş levha olan *özne*, Berkeley’de *ruh*, Kant’ta *transendental özne*, Hegel’de ise *Mutlak Tin*’dir.⁴⁵ *Cogito*’nun değişik formlarını kullanarak felsefe yapan bu filozoflar, matematiğin kesinliğini, değişmezliğini ve evrenselliğini kendi felsefelerinde kullanarak bilgi kuramsal bir ontoloji ile *cogito*’nun açıklanmasına girişirler. Ancak onlar da, Descartes gibi *cogito*’yu temellendirirken zamanı göz ardı ederler. Bu sebeple Heidegger, Descartes ile başlatılan modern felsefe anlayışına karşı çıkar. Burada Heidegger için temel bir sorun kendini açığa vurur. Bu sorunu da Heidegger, “*Varlık ve Zaman*”da şöyle dile getirir:

“*Cogito sum’un açığa çıkarılışı ile modern felsefi soruşturmanın başlangıcı için temeli sağlamış olmakla onurlandırılan Descartes ‘ego’nun ‘cogitare’sini araştırır. Buna karşın ‘sum’u hiç tartışmadan bırakır, üstelik ‘cogito’ ile eşit ölçüde kökensel görülse bile. Bizim Analitiğimiz ‘sum’un varlığına ilişkin varlıkbilimsel soruyu getirir. Eğer bu belirlenmişse, ancak o zaman ‘cogitationes’in Varlık türü*

⁴⁴ Çüçen, a.g.e., s. 15.

⁴⁵ Çüçen, a.g.e., s. 15.

kavranabilir olur.”⁴⁶

Heidegger’e göre tüm modern felsefe aslında *cogito* felsefesinden ve epistemolojik felsefeden başka bir şey değildir. Bu felsefeler *cogito*’yu temele aldıkları hâlde bir şeyi unutmuşlardır. Unutulan bu şey ise “*zaman*”dır. *Cogito*’nun tüm formlarında zaman ya göz ardı edilmiş ya *cogito*’nun içine ya da *cogito*’nun dışına konulmuştur. Hiçbir biçimde, zaman ve *cogito* birlikte kavranılmamıştır. Heidegger’e göre ilk defa Kant, *cogito*’yu zamanla birlikte ele alır, fakat kartezyen geleneğe bağlılığı yüzünden zamanın “Varlık’ın anlamı” olduğunu görmez. Bu bir eksiklik, bu Dasein’in kendisini gizlemesi, üstünü örtmesi ve kendisini yanlış yorumlamasından başka bir şey değildir. O hâlde varlığın anlamı yeniden sorgulanmalıdır.⁴⁷

Heidegger Dasein terimini belirli bir türden varoluşu, insan bireylerinin varolma tarzını tanımlamak amacıyla kullanır. Bu türden varoluşun temel ve ayırtedici özelliği, onun varlığın kendisi için bir problem olduğu, varolmanın ne anlama geldiği sorusunu soran bireyin varoluşu olmasıdır. Heidegger için, insani varoluş dünyada olma, insanın kendisini çevreleyen nesnelerle ve içinde bulunduğu toplumun üyeleriyle, onlarla ilgilenme ve onlara dikkat etme anlamında, özel bir ilişki içinde bulunması durumuyla belirlenir.⁴⁸

Heidegger’i yorumlayanlar Dasein terimini genelde çevirmeden kullanırlar. İki terimden oluşan Dasein Almancada günlük dilde, insan varlığı anlamına gelir. Fakat sözcük parçalara ayrılacak olursa, “oradaki-varlık”, “orada-olma” anlamındadır. Heidegger sadece bu anlamıyla kullanmadığı Dasein’a felsefi bir anlam yükleyerek onu felsefesinin temel kavramı hâline getirir. Felsefi anlamını kavrayabilmek için; terimin etimolojik çözümlemesini yapmak gerekir. “*Da*” ve “*Sein*”dan oluşan Dasein, iki terimin birlikteliğini içeren anlama sahiptir. “*Da*” Almancada “*hier*” ve “*dort*” anlamına gelmektedir. “*Hier*” burada “*dort*” ise orada demektir. “*Sein*” ise varolmak,

⁴⁶ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 78.

⁴⁷ Çüçen, **a.g.e.**, s. 15.

⁴⁸ Cevizci, **a.g.e.**, s. 245.

Varlık veya varoluş anlamlarına gelir. “*Dasein*”, burada veya orada varolan varlıktır. Genellikle Heidegger yorumcuları “*Dasein*”ı orada varolan varlık olarak tanımlarlar.⁴⁹

Bu bağlamda Heidegger “Ben”i tarihsel insan olarak görür. Bu insanı, sorularını ancak içinde bulunduğu olgusal durum ve tarihsellik içinde sorabilen bir şey, yani *Dasein* (orada varlık) olarak kabul eder. Böylelikle varlık, tarihsel olarak oluşmuş olanın eylemleriyle, tarihsel bir durum içinde anlaşılan varlıktır. Heidegger düşüncelerini ortaya koyarken genelde insan sözcüğü yerine “*Dasein*” sözcüğünü kullanır. Bunun sebebi ise sözcüğün taşıdığı anlamda yatar. İnsan sadece bir türü dile getiren varlık olarak anlaşılabileceğinden, o sadece tek bir insanın varoluşunu ele almak ister. Heidegger varlığı anlamlandırmaya çalışırken öznelerden veya kişilerden ya da zihinlerden veya bilinçten hareket etmez. Bilinçli olarak “*Dasein*” sözcüğünü kullanmayı tercih eder. *Dasein* sözcüğünü, tıpkı insan varlığı gibi, hem genel bir var olma tarzına hem de tek bir insan varlığına işaret edecek şekilde kullanır. O, *Dasein*’i bir yönüyle paylaşılan duruma kendini tümüyle kaptırmış varlık olarak nitelerken, bazen de olup bitenleri gözlemleyen bir birey olarak tarif eder.

Bu açıdan bakıldığında Heidegger’e göre *Dasein*, bazı durumlarda insan değildir; çünkü Descartes’ın “*Düşünüyorum öyleyse varım.*” (*cogito ergo sum*) önermesiyle başlayan modern felsefe, yalnızca “Ben”in (öznenin veya ego’nun) düşünme içerikleriyle ilgilenir. Buna karşılık, “sum” yeterince tartışılmamış ve “Ben”in gölgesinde kalmıştır. Bu açıdan ele alındığında *Dasein*’in analitik olarak ortaya serilmesi, “sum”un varlığının yeniden sorgulanmasına yol açar.⁵⁰

Foucault da insan ve insan bilimlerini yorumlarken, Klasik Çağın epistemesinde görülen tabiat ile insan tabiatının birbirlerine olan zıtlığından

⁴⁹ Çüçen, a.g.e., s. 39.

⁵⁰ Abdülkadir Çüçen, “Martin Heidegger’de İnsan Problemi” **Felsefe Dünyası**, sayı 31, 2000/1, s. 25-31.

bahseder. Bu zıtlıklara rağmen onlar birbirlerinin içine girmekte ve birbirleriyle ilişkili iseler, bunun sebebi Klasik Çağın bilgi anlayışıdır. Bu anlayışta Klasik epistemenin Batı kültürüne yansımış olan özelliği yatar. Bu özellik her şeyi tablo hâline getirmek ve klasik anlayışın varolduğu sürece insanın varoluşunun da sorguya çekilmesi imkânsızlaşır. Klasik söylem devam ettiği sürece *Cogito*'nun içinde yer alan “*varım*” hakkındaki bir sorgulama hiçbir şekilde gündeme gelemez. Bu da *Cogito*'nun tükenişi anlamına gelir. Bu sebeptendir ki Batı felsefe geleneğinin bıraktığı eski insan modelinin yeni yeni doğmakta olan insan bilimleri tarafından geçersiz kılınması, sağduyunun ortaya çıkardığı bir sonuçtur.⁵¹ Hem Heidegger, hem de Foucault Kartezyen görüşe karşı çıkarken, insanın varoluşunun sadece tek bir bakış açısıyla; yani *Cogito* temelli ele alındığı konusunu vurgulamaktadırlar.

Varlığın zamansallığı veya geçiciliği her ne kadar unutulsa da, Heidegger'e göre ilk defa Kant, zaman fenomenine varlıkla olan gerçek biçimde eğilir, fakat Kant'da zaman fenomeninin varlıkla olan temel ontolojik ilişkisini göremez. Çünkü Kant, öncelikle Descartes'ın varlık görüşüne inanır ve varlık problemini zaman fenomeni çerçevesinde düşünmez. O, zamanı özneye ait bir fenomen olarak görür. Buna rağmen Heidegger için Kant yine de zaman ve varlık konusunda belirsiz kalmaya devam etmiştir.⁵² Heidegger'in ontolojisinde ise varlık ve zaman birlikte anlaşılır. Çünkü ona göre evreni ve insanı anlamak için zamanı anlamak ve kavramak zorunlu olduğu kadar, zamanı anlamak için de varlığı anlamak gerekir.⁵³ Heidegger için zaman, gündelik yaşantıda dile getirilişten farklı bir anlamı içinde barındırır. Zaman sadece saat dilimine indirgenen süreç olmayıp; varlıkla olan ilişkide anlam kazanır. Heidegger, bu konuda şöyle der:

“Zaman Varolmadır. Varolma benim şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda, gelecekte olmaktadır şu andalık olabilir. Varolma her zaman bir olanaklı zamansal olma

⁵¹ Urhan, a.g.e., s. 67.

⁵² Çüçen, Heidegger'de Varlık ve Zaman, s. 111.

⁵³ Çüçen, a.g.e., s. 111.

*tarzı içindedir. Varolma zamandır, zaman zamansaldır. Varolma zaman değil, zamansallıktır.”*⁵⁴

Heidegger bu bağlamda, geleneksel felsefenin öne sürdüğü zaman kuramını eleştirir. Ona göre zaman bilen öznenin transendental içeriğine ilişkindir. Dasein ne bir birey ne de öznedir. Çünkü varlık zamanda olandır. Varlık orada bulunmaktır. Başka bir deyişle dünya içinde olmaktır. Bu açıdan bakıldığında “zaman”, varlığı ya da Dasein’in kendisini içinde bulduğu bir şey olmayıp, aksine “Varlık zamandır”. Zaman varlığa giden yol olarak nesnelerin varlığının da anlaşılmasını sağlar.⁵⁵

Zamanın bu belirlenimi varolmaya işaret eder ve zaman, “metafizik düşünme”nin henüz düşünmemiş olduğu ve hiçbir zaman da düşünemeyeceği bir şeydir. Çünkü Heidegger’in, yaşanarak öğrenilebileceğini belirttiği ve beklediği “varlığın hakikatine verilmesi gereken ilk ad” olarak zaman, ancak, “varolma”dan geçerek anlaşılabilir bir şeydir ve onun varoluşsal-ontolojik niteliği de bundan ileri gelmektedir. Böylece, “*Varlık ve Zaman*”da somut şekilde işlenmesi amaçlanan “varlığın anlamı sorusu”nda sorulan varlığın anlamının, “varlığın hakikatinin ilk adı” olarak “*Zaman*” olduğu görülmektedir. Demek ki zaman, varlığın “var”ı, yani aydınlanması olan açıklığa, hakikate, yani “varolma”ya, tarihleşme (tarihi oluşturma) bağlamında verilen bir addır. Bu noktada, zamanın bu varoluşsal-ontolojik kavranışı ve bunun “varolma” ile ilgisinin *tarihsellik* olarak belirlenmesi üzerinde durmak Heidegger’in insan anlayışının temelini görmede yardımcı olacaktır.⁵⁶

Foucault da Heidegger gibi zaman kavramı üzerinde durmuştur. O, zamanla ilgili olarak “*Kelimeler ve Şeyler*” adlı eserinin “*sınıflandırma*”yı ele aldığı bölümünde, doğanın varlıklarını sürekli bir tabloda tasnif etmekle yetinen bir “sabitçilik” düşüncesi ile varlıkların sürekliliğini dile getiren bir

⁵⁴ Aristoteles, Augustinus, Heidegger, **Zaman Kavramı**, 1. Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 1996, s. 97.

⁵⁵ Çüçen, **a.g.e.**, s. 111.

⁵⁶ Sevgi İyi, **Martin Heidegger’de İnsan Sorunu**, 1. baskı, Bursa, Asa Kitabevi, 2003, s. 76.

anlayışla, “evrimcilik”i birbirleriyle çarpışan iki farklı kanaat olarak görmenin yüzeysel bir bakış açısı olduğunu söyler.⁵⁷ Foucault’ya göre Klasik düşüncede böyle bir evrimcilik veya bir dönüşümcülük olmadığı gibi, böyle bir düşüncenin izi bile yoktur. Çünkü zaman, canlı varlıkların içindeki gelişme ilkesi olarak kavranmamıştır. Zaman yalnızca, bunların içinde yaşadıkları dış mekânın içindeki mümkün dönüşüm olarak algılanmıştır.⁵⁸

Foucault’daki zaman kavramında, zamanın işlevi canlı varlıkların içindeki gelişme ilkesi olarak kendini gösterir. Bu ilke Heidegger’de ise, Dasein’in kendisini içinde bulduğu süreçten ziyade, Dasein’in varolmasıyla anlam kazanan bir süreç olarak ortaya çıkar.

Modern felsefi düşünceyi Kant’la birlikte başlatan Foucault’ya göre cogitoyu bireysel öznenen soyutlamaksızın ele alan ve bireyin bu gücünü kendisinin dışındaki başka her şeye empoze ettiğini düşünen ilk filozof Kant’tır.⁵⁹ Kant insanın kendini evrensel özne olarak tanıtmayı gerektiğini söyler. Bu da evrensel kurallara uyumlu hâle gelerek, evrensel bir özne olarak eylemlerimin her birisini kendi kendime oluşturmamla mümkündür. Eski sorular tekrar gündeme getirildiğinde, ahlakın bir öznesi olarak kendimi nasıl oluşturabilirim? Kendimi böyle nasıl tanıtabilirim? sorularını sorar.⁶⁰ Foucault için Kant, “Ne bilebilirim?”, “Ne yapabilirim?”, “Ne umabilirim?” den ibaret üç kritik sorusunu da içine alacak biçimde öne sürdüğü dördüncü bir soru olan “İnsan nedir?” (Was ist der Mensch?)⁶¹ sorusu ile modernliğin sınırlarını çizer.⁶² Ona göre:

“Kant’tan itibaren bilgi artık kendini bir mathesis’in birleşik ve birleştirici zemini üstünde sergilemektedir. Bir yandan, biçimsel alan ile aşkın alan arasındaki ilişkiler sorunu ve öte

⁵⁷ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, 2. baskı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2001, s. 222.

⁵⁸ Foucault, **a.g.e.**, s. 222.

⁵⁹ Orhan Tekelioğlu, **Michel Foucault Sosyolojisi**, 1. baskı, çev. İbrahim Sirkeci, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1999, s. 14.

⁶⁰ Paul Rabinow, **The Foucault Reader**, England, Penguin Books, 1991, s. 372.

⁶¹ İmmanuel Kant, **Logik Werke**, c.VIII, s. 343, yay. Cassirer’den naklen, Foucault, **a.g.e.**, s. 474.

⁶² Foucault, **a.g.e.**, s. 474.

yandan amprilik alanı ile bilginin aşkın temeli arasındaki ilişkiler sorunu ortaya konulmaktadır.”⁶³

Foucault Kant’ın temsilin metafiziğini yerinden ettiğini ifade etmesinin ardından onun 19’uncu yüzyılda eleştirinin ortaya çıkmasıyla söz, irade ve yaşam felsefelerine olanak tanıyan ve temsilden öte, temsilin köken ve kaynağını sorgulayan modern metafizik için bir alan açılmıştır. Foucault, Kant ile birlikte ortaya çıkan bu değişikliği, “*fenomen*” ile “*numen*”in ayırımına bağlar. Kartezyenlerin *Cogito*’su artık numeni bilemez ancak düşünebilir. Varlık *Cogito*’dan, temsilden bağımsızlığını kazanarak ortaya çıkmaktadır. Foucault, Modern Çağın ortaya çıkışı olarak adlandırdığı hayat, emek ve dilin yasalarının sonlu insan anlayışını da beraberinde getirdiğini ifade eder. Bu da Modern Çağ insanını ortaya çıkarır. Fakat insan nasıl konuşan, yaşayan ve çalışan varlık olabilir? sorularına da cevap vermek o kadar kolay değildir. Bu sorulara verilen cevaplar aynı zamanda insanı bilginin konusu hâline getirir. Heidegger de Foucault’dan önce ama Foucault’nun düşüncelerine benzer biçimde Kant’ın “Düşünüyorum”u çözümlemesinin “Ben” demeyi başlangıç noktası olarak mümkün olabileceğini ifade eder. Ona göre:

“ ‘Ben’ bir yalın bilinçtir ki, tüm kavramlara eşlik eder. Onunla düşüncelerin aşkın öznesinin ötesinde hiçbir şey tasarılanamaz. Bilinç kendinde bir tasarım olmaktan çok, genel olarak tasarım biçimidir. ‘Düşünüyorum’ her deneyime bağlanan ve onu önceleyen tam algının biçimidir. Kant, ‘Düşünüyorum’ anlatımında ya da ‘Eylemde bulunuyorum.’ anlatımında haklı olarak ‘Ben’in fenomenal içeriğini kavrar. ‘Ben deme’ Kant’ın anlamında ‘düşünüyorum’ deme olarak alınmalıdır. Kant ‘Ben’in fenomenal içeriğini res cogitans (düşünen varlık) olarak saptamaya çalışır. Eğer burada bu bene mantıksal özne diyorsa, bu genel olarak Benin yalnızca mantıksal yolda kazanılan bir kavram olması demek değildir. Ben daha çok mantıksal davranışın, ‘bağlanma’nın öznesidir. ‘Düşünüyorum’, ‘Bağlıyorum’ demektir.”⁶⁴

Klasik Çağda sonsuzluk bağlamında yer alan insan, Modern Çağda biyoloji yasalarının, üretim ilişkilerinin, dil ve anlama sistemlerinin içinde

⁶³ Foucault, **a.g.e.**, s. 348.

⁶⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 452-453.

sonluluk bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Böylelikle insan Modern Çağda dilin, çalışmanın ve hayatın içine kapatılmıştır. Foucault bu tepkisini de *Kelimeler ve Şeyler*” adlı eserinin *“İnsan ve İkizleri”* adlı bölümünde şu sözleriyle dile getirir:

“Sonluluğun farklı bilgiler düzeyinde, hep somut insandan ve onun varoluşuna yüklenebilen amprik biçimlerden itibaren işaret edildiği doğruysa da; bilgilerin her birinin tarihsel ve genel apriorisini keşfeden arkeolojik düzeyde, modern insan-bedensel, çalışan ve konuşkan varoluşu içinde saptanabilen şu insan-ancak sonluluk biçimi olarak mümkündür. Modern kültür insanı, sonluluğu ondan itibaren düşünebildiği için düşünebilmektedir. Bu koşullarda Klasik düşünce ve onu önceleyen bütün düşüncelerin beden ve ruhtan, insandan, onun evrenin içindeki çok sınırlı yerinden söz edebilmiş olmaları; ama bunlardan hiçbirinin insanı hiçbir zaman, modern bilgiye sunulduğu hâliyle tanıyamamış olması anlaşılmaktadır. Rönesans’ın ‘hümanizma’sı, klasiklerin ‘rasyonalizm’i, insanlara dünya düzeninde istedikleri kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olsunlar, insanı düşünememişlerdir.”⁶⁵

Heidegger için Dasein’ı gözardı eden ve zamanı unutan Descartes’cı anlayış ve kartezyen felsefe, Foucault’ya göre de insana hakkını tam olarak teslim etmez. Bu sebeple Foucault, Descartes’ın Modern Çağı başlatan felsefi düşüncenin önderi olduğu hakkındaki yaygın görüşe katılmaz. Kartezyen düşüncenin, bireyin kendisinden bağımsız olarak var olan bir bilinci temsil ettiğini düşünür. Ona göre Descartes penceresinden dışarıya baktığında, büyük bir olasılıkla, gözleriyle gördüğü insanların “sahte insanlar”, ama aklıyla gördüğü ve söyleminde gösterdiği insanların ise “gerçek insanlar” olduğunu düşünür.⁶⁶ Bu çerçevede hem Heidegger hem de Foucault Kartezyen düşünceyi eleştirirken aynı zamanda metafiziği ve metafizik düşünceleride eleştirmektedir.

⁶⁵ Foucault, *a.g.e.*, s. 444.

⁶⁶ Urhan, *a.g.e.*, s. 67.

A. Metafiziğin Sonu ve İnsan

Heidegger'e göre, Descartes'ın dünya kavramı basitçe verilmiş nesnelerden oluşmuştur. Descartes'ın dünyayı nesnelerin toplamı olarak görmesi, onun geleneksel varlıkbilime bağlılığından gelmektedir. Çünkü, insan varlığını, yayılıma sahip madde ve onunla ilişkisini kuramadığı ruh ile açıklamaya çalışan Descartes, iki ayrı ve farklı tözü insanda birleştirir. Heidegger için Descartes bu birleştirmenin felsefi temelini açıkça ortaya koyamamıştır.⁶⁷ Descartes'cı anlayış ve geleneği ilk defa tartışan ve reddeden son Batı metafizikçisi de Nietzsche'dir.⁶⁸ Kendisinden önceki filozofların insan görüşlerini değerlendiren Nietzsche'nin filozoflarda gördüğü en büyük eksiklik tarih duygusunun olmayışıdır. Filozofun yapması gereken, insanı sadece sahip olduğu akıl yetisine ve sırf iyi-kötü anlayışına göre değerlendirmek değil, onu her zaman geçmişten kalanlarla bağlantılı olan bugünkü, gerçek yaşamı içinde bütün yapıp etmelerine göre anlamaya çalışmak ve bunu yaparken insanlar arasında fark gözetmemek olmalıdır.⁶⁹ Nietzsche'nin Batı metafiziğini eleştirmesi Heidegger ve Foucault'yu da derinden etkilemiştir. Nietzsche'nin "Batı metafiziği gerçeği buharlaştırmaktan başka bir şey değildir"⁷⁰ düşüncesi Heidegger'in yeniden varlık tarihine yönelmesini sağlar. Heidegger için bu buhardan, bu sisten, hiçbir düzenli çok çeşitlilik çıkmaz. Modern insan düzenli birçok çeşitliliği garanti eden şeyin ne olduğunu bilmez hâldedir. Bu insan, "Bu bir sıradağ'dır", "Devlet'tir", "Resim'dir" demeye devam etmekle birlikte buradaki "dir"nin anlamını bilmemektedir.⁷¹ Bu konuyu "*Varlık ve Zaman*"da şöyle dile getirir:

"'Varlık' ne demektir, bilemeyiz. Ama 'varlık' nedir? Diye sorduğumuzda bile, 'dir'in neyi imlediğini kavramsal olarak saptayamasak da anlamı ondan ayırımsamamız ve

⁶⁷ Çüçen, a.g.e., s.126-127

⁶⁸ Çüçen, a.g.e., s. 14.

⁶⁹ Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi; İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, 1. baskı, Ankara, Bilim ve Sanat, 2006, s. 300.

⁷⁰ Çüçen, a.g.e., s. 20.

⁷¹ Otto Pöggeler, Beda Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, 2. baskı, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma, 2001, s. 43.

saptamamız gereken çevre hakkında hiçbir şey bilemeyiz. Bu sıradan ve bulanık varlık anlayışı bir olgudur.”⁷²

Heidegger için “dir” ifadesi basit bir ifade değildir. Onun anlamı da belirsiz bir sis içinde durmamaktadır.⁷³ Modern insan bir düzenden yoksun varolanlar çokluğu içinde, hiçbir şeyin tam olarak ne olduğunu bilemez hâle düşmüştür. Çünkü böylesi bir buharlaştırma, “*Sıradan insan*”ı, “*günübirlik insan*”ı, “*gerçekliğe sırtını dönen insan*”ı ortaya çıkarır. Bu sebeple Heidegger varlık sorununu anlamak için metafiziği ve tarihini yıkmanın zorunlu olduğunu öne sürer. Fakat bu tutum da metafizik yapmaktan başka bir şey değildir.

Heidegger “*Metafizik Nedir?*” adlı eserinde insanın kendisinden başka bir şeye açılıp dağılan bir varlık olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

“Metafizik, Varlığın hakikati üzerine düşünme ile aşılmıştır. Metafiziğin, ‘Varlık’ ile olan taşıyıcı bağı yönetmek ve Varolan olarak Varolanla girilen tüm ilişkiyi esasen belirlemek iddiası geçersiz hâle gelmektedir. Fakat yine de ‘metafiziğin aşılması’, metafiziği saf dışı bırakmaz. İnsan animal rationale olarak kaldıkça animal metaphysicum’dur (Düşünen hayvan kaldıkça metafizik hayvandır). İnsan kendini akıllı canlı olarak gördükçe, metafizik; Kant’ın deyimiyle insanın doğasına özgüdür. Ama buna karşılık düşünme, metafiziğin temeline geri dönmeyi başarabildiği zaman, insanın özünün değişmesine yol açabilir ve bununla da metafiziğin değişimi başlayabilir.”⁷⁴

Bu sebeptendir ki; metafizik, varlığın kendisini dile getirmeyi görev edinmekten çok, varlığın hakikatinin ortaya çıkarılmasında yardımcı olan bir düşünme biçimidir; çünkü varlığın özü tam olarak dile getirilmemiştir. Hatta Anaximandros’tan Nietzsche’ye kadar uzanan tarihi boyunca metafizik için, Varlığın hakikati örtük kalır.⁷⁵ Çünkü metafizik varlığın hakikati hakkındaki soruyu yanıtlamadığı gibi o, bu soruyu da sormaz. O, varlığı sadece, varolanı

⁷² Heidegger, **a.g.e.**, s. 24.

⁷³ Pöggeler, Alleman, **a.g.e.**, s. 43.

⁷⁴ Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, 2. baskı, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1991, s. 9-10.

⁷⁵ Heidegger, **a.g.e.**, s. 11.

varolan olarak düşünür. Bütününde varolanı kasteder ve varlıktan söz eder. Varlıktan söz ederken de varolan olarak varolanı kasteder.⁷⁶

Heidegger'e göre, bu yaklaşımıyla metafizik, şimdiye kadar, varlık ile insanın neliği arasındaki ilişkiyi görebilme yolunu insana kapatmıştır⁷⁷. Çünkü Heidegger insanın diğer varolanlar gibi bir varolan, şeyler arasında bir şey olarak düşünölemeyeceğini vurgular. İnsan, varlığını soruya vuran, kendi varlığının kendisi için bir problem oluşturduğu tek varolan olarak varlık ile özel bir bağıntı içine girer. Bu bakımdan, Heidegger'e göre, insanın neliği varlık ile ilişkisinde ortaya çıkar. İnsan, kendi öz varlığı kendisi için problem olan bir varolan olarak "burada" vardır (Dasein). Diğer bütün varolanlar ise, "kaya, ağaç, at" sadece... "dır" (ist) ve yukardaki anlamda Dasein mevcut değildir. Ancak, Heidegger bununla "yalnızca insanın gerçek bir varolan olduğunun, diğer varolanların ise gerçek dışı, salt bir kuruntu (Schein) ya da insanın tasarımları olduklarının asla düşünölmemesi" gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda gösterilmek istenen, insanın ancak kendi varlığı ile kurduğu ilişki yoluyla anlaşılabilen bir varolan olduğudur. O nedenle Heidegger, "*Varlık ve Zaman*" adlı temel yapıtında, insanı "kendi varlığının sorumluluğu kendisine verilmiş bir varolan" olarak tanımlar⁷⁸ ve şöyle der:

*"Oradaki varlık kendi kendisini her zaman varoluşundan, kendi kendisinin bir kendisi olma ya da kendisi olmama olanağından anlar."*⁷⁹

Bundan dolayıdır ki, insan imkânlar dünyasında yaşayan bir varlıktır ve bu anlamda imkân, gerçeklikten daha yüksek bir yerde bulunmaktadır".⁸⁰ İnsan, Heidegger'e göre, her zaman belli bir imkânın içindedir.⁸¹

⁷⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 11.

⁷⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 12.

⁷⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 16.

⁷⁹ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 32.

⁸⁰ Güven Savaş Kızıltan, "Heidegger'de 'Das Man' Kategorisi" **Yazko Felsefe Yazıları**, sayı 5, 1983, s. 66-82.

⁸¹ Kızıltan, **a.g.m.**, s. 66-82.

“İnsan bir varoluşsaldır ve kökensel fenomen olarak oradaki varlığın olumlu yapılanışına aittir.”⁸²

Heidegger insanın özüne ulaşılabilmesi için, düşünmeyi ön plana alarak, özüyle ilgili belirlemeyi metafizik bir teknikle başarabileceği sonucuna varır. Böylelikle insan, varlık karakterindeki somutlaşmasının değişik imkânlarını taşıdığından, oradaki varlık insana yönelir ve insanın kendisini bulmasına yardımcı olur.

Foucault'da Rönesans ve Klasik Çağ boyunca öteki varlıkların arasındaki herhangi bir varlık konumunda bulunan insan, Modern Çağla birlikte dünyanın nesnelerinin arasında kendi aklını kendi geleceğiyle ilgili olarak kullanma ve karar verme cesaretini göstermek suretiyle aydınlığa çıkmış ve öznelliğine kavuşmuş bir varlık olarak kendisini gösterir.

Foucault da insanın ortaya çıkışıyla birlikte metafiziğin değişmeye başladığını ileri sürer. Yalnız Foucault'da insanın ortaya çıkışı, tarihsel ya da antropolojik anlamda olmayıp; Modern Çağ diye nitelendirdiği dönemde emeğin, hayatın ve dilin içerisinde insanın kendisini göstermesidir. Bu konuda şöyle der:

“Metafiziğin sonu, Batı düşüncesinde meydana gelen çok daha karmaşık bir olayın negatif çehresinden ibarettir. Bu olay, insanın ortaya çıkmasıdır.”⁸³

Bu ortaya çıkış modern düşünmeyle birlikte kendini göstermekte ve insanın sonsuz bir varlık olduğu anlayışını değiştirmekte, yerini sonlu varlık anlayışına bırakmaktadır.

“Eskiden bir temsil ve sonsuz metafiziği ile canlı varlıkların, insanların arzularının ve insanın dilinin kelimelerinin çözümlenmesi arasında korelasyon bulunan yerde, şimdi bir sonluluk ve insan varoluşu analitiği ile, onunla zıtlık içinde olan (ama bağlantılı bir zıtlık), bir hayat, bir çalışma ve dil metafiziği

⁸² Heidegger, **a.g.e.**, s. 192.

⁸³ Foucault, **a.g.e.**, s. 443.

oluşturma konusundaki sürekli bir eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir... Sonluluğun farklı bilgiler düzeyinde, hep somut insandan ve onun varoluşuna yüklenebilen ampirik biçimlerden itibaren işaret edildiği doğruysa da; bilgilerin her birinin tarihsel ve genel apriori'sini keşfeden arkeolojik düzeyde, modern insan (bedensel, çalışkan ve konuşkan varoluşu içinde saptanabilen şu insan) ancak sonluluk biçimi olarak mümkündür.⁸⁴

B. Tarihsel Analiz ve İnsan

Heidegger'e göre de, ilk felsefe problemi varlıktır. “*Varlık ve Zaman*” adlı eserinde varlığın yapısı ile anlamını açıklamaya çalışırken, insan varlığının ciddi bir analizi ile varlığın gerçek yüzünü tanımanın mümkün olacağına inanır. “*Daseininsananalitik*” adını verdiği bu insan varlığının analizi yöntemi, fenomenolojik bir yöntemdir. Bu sebeple felsefe, Heidegger’de “fenomenolojik ontoloji” hâlini alır. Böyle bir yöntemde de hiç kuşkusuz Husserl’in etkisi göz ardı edilemez. Çünkü Heidegger’de fenomenoloji ile soyut formüllerin, verimsiz kavramların ve sahte soruların ortadan kaldırılacağı ve vasıtasız deneyin verilerine dönülerek, bunların ilk çıktığı hâliyle tasvir edilebileceği düşüncesi hâkimdir.⁸⁵

Heidegger, Platon’un “*Sofist*” adlı eserine gönderme yaparak, varlık problemini Batı felsefesi sınırları içerisinde sorgulama ve şimdiye kadar söylenmiş ya da kurgulanmış varlık anlayışını değiştirme çabası içine girer. Heidegger’e göre tarihsel varlık anlayışında geçmişle hesaplaşmak gerekir ve o da bunu yapar.⁸⁶ “*Varlık ve Zaman*”da Oradaki varlık ile tarihsel olaylar arasında ilişkiyi tarihi ve geçmişi irdeleyerek ortaya koyar. *Tarih* ve *geçmiş* kullanılmaları bakımından göreceli anlamlar doğuran terimlerdir. Bazen tarih geçmiş olsa da etkisini sürdürebilir. Mesela bir kalıntı geçmişten günümüze gelmiş ve şimdinin bir parçası olmuştur. Bununla birlikte geçmiş olan geri

⁸⁴ Foucault, **a.g.e.**, s. 445.

⁸⁵ Frank Magill, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, 2. baskı, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1992, s. 49.

⁸⁶ Çüçen, **a.g.e.**, s. 37.

alınamayacak, daha önceki zamana ait olandır, yani şimdinin üzerinde etkisi olmayandır. Geçmişe ait olanlar bir şekilde tarihin parçasıdır. İşte bu bağlamda Heidegger Platon'un varlık problemini Batı felsefesi içerisinde yeniden ele alır. Ona göre:

“Tarih bir olaylar ve etkiler bağlamını işaret eder ki ‘Geçmiş’, ‘Şimdi’ ve ‘Geleceğin’ içinden geçer. Bu durumda Geçmişin hiçbir özel önceliği yoktur.”⁸⁷

Heidegger ve Platon için varlık sorunu, varolmanın ortaya konulmasıyla aydınlatılabilecek bir konudur. İki filozof için de incelenmemiş ve sorgulanmamış yaşam değersizdir. Platon'un ifade ettiği gibi, bu problemi soracak ve araştırarak kişi sofist değil, ancak kendisini filozof ya da düşünür olarak adlandıran bireylerdir.⁸⁸ Heidegger bir filozof olarak bu sorumluluğu taşır ve insan yaşamını sorgular. O, varolanı biçim ve öz ayrımı ile tanımlama girişiminin Batı düşüncesinde Platon'la birlikte başladığını ileri sürer. Varolanın görüntüsü onun “idea”sı ile birlikte kavramlaştırılır. Ona göre, biçim öz ilişkisi modernliğin yükselişi içinde ortaya çıkan sanat kuramı ve estetik alanı içinde kullanılan kavramsal bir çerçeve oluştururken; sanat yapıtı, duyularımızla elde ettiğimiz bir deneyimin nesnesi hâline gelir. Heidegger için bilim ve teknoloji ile birlikte bu estetik anlayış Modern Çağın en önemli fenomenlerinden biridir.⁸⁹

Heidegger düşünmenin yokluğu sorunu ile varlığın unutulmuşluğu sorununu Antik Yunan'a dönerek anlama ve açıklama çabası içine girer.⁹⁰ Bunu yaparken de modern yaşam diye nitelendirilen hayat tarzının insani görüntüsü altında yatan tehlikelere, toplumda oluşturduğu etkilere Foucault gibi dikkat çekerek Batı metafiziğinin özne yerine bilim ve teknolojiyi ön plana alarak “*Dasein*”ı fark edememesine ya da nesnelleştirmesine dikkat çeker.

⁸⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 535.

⁸⁸ Çüçen, **a.g.e.**, s. 37.

⁸⁹ Belkıs Ayhan Tarhan, “Heidegger’le Özne Üzerine” **Defter**, sayı 25, Sonbahar, 1995, s. 92.

⁹⁰ Devrim Sezer, “Modernliğin Egemenlik Kurma Etiğine Bir Bakış”, “Heidegger’le Özne Üzerine” **Patikalar** (içinde), Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu, 1. baskı, Ankara, İmge Yayınevi, 1997, s. 64.

“Tarih, ancak geçmiş olduğunda nesnel olur. Tarihsel açıklamanın kendisine dayanarak tarihte eşsiz olan ile tarihte başka çeşitleri olanı hesapladığı geçmişte kalıcı olan; zaten hep orada olan, karşılaştırılabilir olandır.”⁹¹

Heidegger’e göre, Batı düşüncesine özgü varlık anlayışının arka planında, nesnelleştirici bilince dayanan ve teknoloji biçiminde dışa vuran iradecilik ve onun yol açtığı varlığı unutuş yer alır. İradeciliğin belirlediği bilinç her şeyi kavramlaştırmaya, varlığı nesnellik kategorisiyle kavramaya çalışır. “Varolan subjektiftir” ile “Varolan objektiftir” aynı anlama gelir. Yeni Çağ teknolojisinin iradeciliğinden bu kararlı uzaklaşış Heidegger’in ontolojisi bağlamında yalnızca süje kavramının ve onunla birlikte transendental felsefe ile Descartesci dünya anlayışına özgü bütün ontolojik yapının yıkılması anlamına gelmekle kalmaz; kendisinin meydana getirdiği teknolojik ürünler dünyasında insanın kendini anlamasına ilişkin yeni bir yönelişi de beraberinde getirir.⁹² Benzer yöneliş, Foucault’da Modern Çağ içinde görülür. Hayatın, emeğin ve dilin ortaya çıkmasıyla, insan kendini göstermeye başlar. Heidegger için insan, kişi olarak eylemin bir aktörü ise, bu görüşler bir bütün olarak insanı beden, akıl ve ruh birliğinde ele almak zorundadır. İnsan varlığının bu tür ontolojik yorumu ise açıklanamayan bazı varsayımlar üzerine kurulur:

Birinci varsayıma göre, insan akıllı bir hayvandır. Burada hayvan göz önünde hazır bir varlık iken, akıl ise doğuştan gelen bir yetenektir. Böyle bir varlık tanımında, tanımı oluşturan parçaların ne olduğu tam olarak bilinmezken, tanımın kendisi olan insan daha da tanımlanamaz bir karanlığa gömülür.⁹³ Heidegger’in işaret ettiği bu karanlık Foucault’da tahakküm unsurları içerisinde Modern Çağ’da insanı boyunduruğu altına almaktadır.

⁹¹ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Kitabevi, 2001, s. 72.

⁹² Hans Köchler, “Heidegger’in Ontolojisinde Süje Kavramı”, çev. Akın Etan, *Felsefe Dünyası*, sayı 29, 1999/1, s. 3.

⁹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 82.

İkinci yanlış varsayım da, insanı, varlığının doğasını ve özünü teolojik bir yaratılış kuramına bağlamasından kaynaklanır. Yaratılış kuramına göre, Tanrı kendisine öykünerek, insanı kendi zihninde yaratmıştır. Bu tür dinsel antropolojik insan tanımı, insanın varlık probleminden önce asıl gerçeklik olan Tanrı'nın varlık problemini gündeme getirir. İnsanın ontolojik varoluşu ikinci planda kalır. Bu ise Dasein'in varlığını açığa çıkartamaz.⁹⁴ Burada bir tür belirsizliğe değinen Heidegger, oradaki varlığın, varlıkbilimsel olarak hiçbir zaman yaşam olarak ve bunun dışında başka bir şey olarak belirlenemeyeceğinden bahseder ve şöyle der:

*“Bizim kendimiz olan bu varolan şeylerin varlık türüne ilişkin soruya insanbilimde, ruhbilimde ve yaşambilimde varlıkbilimsel olarak yeterince temellendirilmiş bir yanıtın eksikliğini göstermekle, bu disiplinlerin pozitif çalışmaları üzerine hiçbir yargıda bulunmuş olmuyoruz.”*⁹⁵

Heidegger'e göre eğer var olanın çeşitli anlamları varsa, varolanların temel anlamı nedir? İşte bu soru Heidegger'in insani deneyim alanında varolanları var olduranın ne olduğunu sormaya yöneltmiştir.⁹⁶ Böylelikle varlığın ne olduğu problemi belirginleşmeye başlarken, Heidegger'in bu soruya verdiği cevap, adım adım bizi “Dasein”a yaklaştırır. Özellikle insanın ne anlama geldiği ve Dasein ile ilişkisini “Varlık ve Zaman”da ele alır. Filozofumuz varlığın anlamını zaman kavramı içinde “Dasein” kavramının analitik ve varoluşçu bir yaklaşımla açıklanabileceğini iddia eder. Böylece felsefeye yeniden varlığın önemini getirip, varlığın anlamını da olgubilimsel yöntemle, varoluşçu bir açıdan açıklamaya çalışır.⁹⁷

Varlık ve Zaman, Husserl'in “Olguların kendisine dönelim!” çağrısını çıkış noktası yaparak, “varlığın anlamı sorusu”nu gündeme getirir. Bu soru aynı zamanda “orada varlığın” (Dasein) sorgulamasına dönüşür; çünkü

⁹⁴ Çüçen, “Martin Heidegger’de İnsan Problemi” s. 25-31.

⁹⁵ Heidegger, **a.g.e.**, s. 91.

⁹⁶ Ökten, **a.g.e.**, s. 25.

⁹⁷ Abdülkadir Çüçen, “Heidegger Felsefesinde ‘Varlık’ın Anlamı Üzerine” **Felsefe Dünyası**, sayı 14, 1996, s. 36-41.

varlığı anlayan, hem de kendi var oluşundan ötürü anlayan, varlığın anlamını kendi varlığında bulan yalnızca orada varlık olarak tanımlanan insandır.⁹⁸

“Varlık ve Zaman”da “orada varlığın” özünü şu cümleleriyle tanımlar:

“Oradaki varlığın özü varoluşunda yatar. Bu varolan şeyde sergilenebilir olan karakterler buna göre şöyle ya da böyle ‘görünen’ ve el önünde bulunan özellikleri değil, ama her durumda onun için olanaklı varolma yollarıdır. Bu varolan varlığı birincil olarak varlıktır. Buna göre bu varolan şeyi onunla gösterdiğimiz ‘oradaki varlık’ terimi onun ‘Ne’sini (masa, ev, ağaç) değil, ama varlığını anlatır.”⁹⁹

Heidegger için, varoluşsal olarak dünyadaki varlık, hiçbir zaman dünyada yer alan şeylerin birarada varlıkları gibi bir şey değildir. Çünkü orada varlık olarak adlandırılan varolan şeyin “dünya” denilen bir başka varolan bir şey ile “yan yana” olması söz konusu değildir. El önünde bulunan iki şeyin bir arada olması sadece dilde anlatım bulabilir. Bu da bir alışkanlıktır. Örneğin; “Masa kapının yanında durur.” Ya da “İskemle duvara değer.” Varolan şey dünyanın içinde bulunan bir varolan şeye ancak içinde varlığın varlık türünü taşıyorsa değebilir. Aksi takdirde ikisinin bir arada olması mümkün değildir. Dünyanın içerisinde kendilerinde dünyasız olan iki şey birbirlerine değemez ve birbirlerinin ortasında olamaz.¹⁰⁰

Heidegger, felsefesini Batı metafiziğinin eleştirisi üzerine kurarken; Michel Foucault da Batı’nın felsefi anlamda geçirdiği düşünce değişikliğini inceler. Heidegger için modernizmle birlikte dünyanın bir “resim” olarak düşünülür olması ve bu şekilde kavranması her şeyin ölçülebilir deney alanına indirgenmesi tarih anlayışını değiştirme girişimidir. Bu yaklaşımda özne dışlanmakta, nesnellik te öznenin tanımlamasıyla sınırlı kalmaktadır ve Kartezyen felsefenin de yöntemi budur. Böylece *Cogito* ile başlayan süreç modernizmle devam eder. Kartezyenleri eleştiren Heidegger dünya resmi için şöyle der:

⁹⁸ Önay Sözer, “Yeniden Varlığın Anlamı Üzerine” **Bilim ve Ütopya**, Şubat 2002, s. 53.

⁹⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 73.

¹⁰⁰ Heidegger, **a.g.e.**, s. 92-93.

“Nedir bu dünya resmi? Dünyanın bir resmi olduğu kesin. Ama burada ‘dünya’ ne anlama gelir? Resim ne demektir? Dünya burada, bütünlüğünde varolanları adlandırır. Bu ad evren ile doğa ile sınırlı değildir... Resim sözcüğünde, öncelikle, bir şeyin kopyası düşünülür. Buna göre, dünya resmi, bütün varolanların resmi gibi bir şey olsa gerek. Oysa ‘dünya resmi’, daha çok şey demektir.”¹⁰¹

Foucault’nun tarih anlayışı ise Heidegger’e göre biraz daha kişiseldir. Çünkü o tarihçi olmamasına rağmen genel tarih yazıcılığından ziyade özel alanların tarihi ile ilgilenir. *“Kelimeler ve Şeyler”* adlı eserinde tarihin insan bilimlerinin kurulmasından çok daha önce varolduğunu ifade eder. Fakat bu varoluş esnasında insanla ilgili her ne varsa aynı tekdüzelikte tarihin konusu olur. Fakat bu tekdüzelik 19’uncu yüzyılın başından itibaren Batı *episteme*’sinin büyük altüst oluşunun içinde kırılır.¹⁰² Ona göre tarih insanların nasıl düşünmeden hareket ettiklerinin, düşünce tarihi ise insanların nasıl hareket etmeden düşündüklerinin hikâyesidir.¹⁰³ Foucault, genelde varoluşçu fenomenolojiyle, özelde ise Heidegger’le karşılaştırıldığında çarpıcı bir değişiklik dikkat çeker. Heidegger’de öznenin ya da Dasein’in tarihselliği temel tez iken, tarihin kendisi, varoluşsal çözümlemenin dışında kalan Dasein’in tarihselliğinin bir tür uygulaması olarak ancak ikinci sırada yer alır. Aksine Foucault için de, tarihin problematiği merkezdedir. O, tarihselliğinden dolayı tarihin temelinde olan Dasein ya da özne kaygılarından yoksundur. Foucault’nun pozitivizmi onu doğrudan doğruya temel yapıları kendilerinde ortaya koyduğu tarihsel olgulara götürürken; tarihsellik problemi bu temel yapılarda özetlenir.¹⁰⁴

Kendisi bir tarihçi olmamasına karşın, Foucault’un amacı şimdiki zamanın tarihini yazmaktır. Yalnız şimdinin sürekli bir dönüşüm içinde olduğu unutulmamalı ve geçmişin tarihi yazılırken de onu geçmişin terimleriyle

¹⁰¹ Heidegger, **Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, s. 76.

¹⁰² Foucault, **a.g.e.**, s. 512.

¹⁰³ Topçuoğlu, **a.g.m.**, s. 222.

¹⁰⁴ Jozef Van de Wiele, “Michel Foucault’da Tarih: Arkeolojinin Anlamı”, **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi** (içinde), Derleme ve Tercüme Veli Urhan, 1. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 162.

anlayamayız. Bu sebeple geçmiş sürekli olarak yeniden ele alınıp değerlendirilmelidir. Bu yapılmadığı sürece geçmiş bugüne getirilmekte ve geçmişin kavramları ile şimdi anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu da kopuklukların göz ardı edilmesine ve sürekliliğe yol açar. İşte bu tarih anlayışıyla o, deliliğin, hapishanenin, cinselliğin tarihini yazma girişiminde bulunur. Tarihi bu şekilde araştırma ve yazma yöntemine de arkeoloji adını verir.

Tarihin insan bilimlerinin kurulmasından çok daha önce var olduğunu söyleyen Foucault, tarihi eski Yunan Çağından beri Batı kültüründe etkileri görülen, bellek, efsane, söz ve örnek aktarımı, geleneğin taşıyıcısı, insanlığın kaderinin şifresinin çözümleyicisi, geçmişe ve geleceğe ait vaatlerin bir bütünü olarak nitelendirir.¹⁰⁵ Özellikle Rönesans ve Klasik Çağlardaki bu tarih anlayışı insanı baskı altına almaya, onu kalıplaşmış düşüncelere, dinin dogmalarına ve yersiz inanışlara mahkûm kılar. Nietzsche ve Foucault'nun karşı çıktığı gibi Heidegger de geleneksel temsil edici anlamda tarih yazımını baskıcı bir şey olarak nitelerken bugünün sahipsiz olduğunu düşünür.¹⁰⁶

Foucault'ya göre modern dönemden yani 19'uncu yüzyıldan itibaren yaşayan, çalışan ve konuşan tarihsel insan ile birlikte tarihin bütün içeriği, psikolojiye, sosyolojiye ve dil bilimlerine yöneliktir.¹⁰⁷ Batı epistemesinin altüst oluşuyla kırılan süreklilik anlayışı, doğaya özgü bir tarihselliği doğurur ve insan kendisini daha özgün hissetmeye başlar. İnsanın artık tarihi yoktur; insan konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için, kendine özgü varlığının içinde ne ona bağımlı ne de türdeş olan tarihlere tamamen dolanmış olarak bulunur. Klasik bilginin kesintisiz olarak yayıldığı mekânın parçalanmasıyla özgürleşen insan 19'uncu yüzyılın başından itibaren tarihsizleşir.¹⁰⁸ Foucault'ya göre, tarih, başka hiçbir şeyin değil, fakat çatışmayla kavganın tarihidir; başka bir deyişle, toplum varlığını ancak çatışma ve kavga temelinde sürdürür.

¹⁰⁵ Foucault, **a.g.e.**, s. 511.

¹⁰⁶ Canpolat, **a.g.m.**, s. 115.

¹⁰⁷ Foucault, **a.g.e.**, s. 516.

¹⁰⁸ Foucault, **a.g.e.**, s. 512-513.

Foucault'ya göre, işte bundan dolayıdır ki, toplumsal ya da insanı eylem taktik ve stratejik olmak durumundadır. Doğanın boşluktan nefret ettiği genel kuralının sosyal dünya için de geçerli olduğunu söyleyen filozof, bilgiyle gücün bir araya geldiği yerin söylem olduğunu söyler. Toplum bir söylemler evrenidir. Toplumda, söylemlerin üretimi, aynı anda hem kontrol altında tutulur ve hem de belli sayıda üretici arasındaki bir rol dağıtımıyla gerçekleşir.

Söylem veya söylemlere hayatiyet kazandıran şey, hakikat isteği ve doğruluk tutkusudur. Foucault'ya göre, hakikat isteği, yaşamı tanıdıktan başka, kontrol altında tutan bir bilgi formudur. Hakikat isteğinin, ideal hakikat görünümü altında yeniden ortaya çıkmak üzere, kendisini tahrif ettiğini söyleyen Foucault'nun gözünde söylem, son çözümlemede bir gizleme, örtbas etme formundan başka bir şey değildir.¹⁰⁹

İnsanların kanaat ve tutkularını, aynı zamanda akıl yürütmelerini de bölen büyük münakaşaları, bu sorunlar ve yol açtıkları tartışmalar boyunca yeniden oluşturmak, tarihçiler için bir oyundur¹¹⁰ diyen Foucault'a göre süreklilik postulatına bağlı bulundukları öne sürülen gelenek, etkileşim, gelişme, teleoloji ve evrim kavramlarının oluşturduğu bu kavramlar oyunundan bir an önce kurtulmak gerekir.¹¹¹ Ona göre tarihin temel problemi artık gelenek ve iz sürme değil, kopma, sınır ve dönüşümlere ilişkin kopuklukları, iniş ve çıkışları, dengeleri gözden geçirmek ve arkeolojik bir çözümlemeye tâbi tutmaktır. Foucault'ya göre tarihin sürekliliğini ileri sürmek son derece saçma bir düşüncedir.

Ona göre tarihin akışı kopuşlar ve süreksizliklerle kesilir. Belirlenmiş olan geçmişe ait şimdinin tarihi diye dayatılan kurgulanmış tarih anlayışına karşı çıkan Foucault, Nietzsche gibi mevcut tarihi reddederek, yeni bir tarih anlayışı oluşturma düşüncesini benimser.

¹⁰⁹ Cevizci, **a.g.e.**, s. 431.

¹¹⁰ Foucault, **a.g.e.**, s. 189.

¹¹¹ Urhan, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, s. 110.

C. Episteme ve Zaman Bağlamında İnsan

Düşünce tarihinin değişken ve genellikle mantık dışı çizgisi üzerindeki vurgusunda, Foucault tıpkı kendinden önceki Nietzsche gibi, Batı uygarlığı tarihini birleştiren bir entelektüel süreklilik bulunduğu anlayışına meydan okur. Foucault, tutarlı entelektüel sistemlerin yıkıcısıdır; bunu karşıt savlarla dolaysız saldırı yoluyla değil, bu sistemlerin atalarını, titizlikle ve derinlemesine parçalara ayırmak ve böylece entelektüel soy çizgilerinin kökenine ilişkin iddiaların sahte olduğunu ortaya çıkarmak yoluyla yapar.¹¹²

Foucault eylemsel tarih yazıcılığının en güzel örneğini *“Kelimeler ve Şeyler”* ile verir. Bu eser, Avrupa’da Orta Çağdan beri devam edip gelen düşünce tarihinin büyük bir kısmını içine alan ve her biri Rönesansa, Klasisizme ve Modernizme tahsis edilmiş olan üç büyük tablo sunar. Foucault’nun anlaşılabilirliği bakımından bu üç döneme uygun düşen üç büyük epistemeyi irdelemek gerekir. Rönesans epistemesinin temel karakteristiği benzerlik üzerine kurulur. Klasik Çağın epistemesi düzene, evrensel tasnife ve evren tablosuna ilişkin gereklilikleriyle ön plana çıkar.¹¹³ Bu dönemde bilgi, büyük bir varlıklar zincirinden oluşmuş bulunan tablonun içinde birbirleriyle yakından ilişkili nesneler arasındaki benzerlik ya da yakınlık çerçevesinde nitelendirilir. Bilginin konusu olan nesneler kendi aralarında birbirlerine kıyaslanacak şekilde farklılaştırılır ve bu farklılaştırılma sonunda da bilginin oluşumu kesintisizlik ve sürekliliğin egemenliği altına girer.¹¹⁴

Modern dönemin epistemesi zamana ve tarihe egemen olan rolüyle belirginleşir. Ayrıca insanın (yani sonlu öznenin) ortaya çıkışı da modern dönemin bilgi kuramsal düzeninin içinde olur.¹¹⁵ Buna karşın, Klasik dönem epistemesinin karakteristiği olan süreklilik yerini süreksizliğe bırakır.

¹¹² Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H.Hutton, **Kendini Bilmek**, s. 121.

¹¹³ Wiele, **a.g.m.**, s. 164.

¹¹⁴ Urhan, **a.g.e.**, s. 59.

¹¹⁵ Wiele, **a.g.m.**, s. 164.

Rönesans döneminden Klasik döneme geçiş bir epistemik dönüşüm olarak değerlendirilse bile Foucault'ya göre, tarihin hiçbir döneminde kesintisizlikten süreklilikten söz edilemez. Bu sebeple epistemeler arası ilişkilerde egemen olan yasa süreksizliktir. Bu tür dönüşümlerde başka bir yasanın etkisinden ya da herhangi bir ilkenin varlığından da bahsetmek mümkün değildir.¹¹⁶

*“Kelimeler ve Şeyler”*de, Foucault Orta Çağdan 16'ncı yüzyılın sonlarına kadar süren Rönesans döneminin epistemesi, 17'nci yüzyıldan 18'inci yüzyıla kadar egemen olan Klasik dönemin epistemesi, 18'inci yüzyılın sonundan 20'nci yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdüren modern dönemin epistemesi, 20'nci yüzyılın başından (yani 1950'lerden) bu yana varlığını hissettirmeye başlamış olan postmodern dönemin epistemesi olmak üzere dört episteme arasında varolan “bilmece niteliğindeki süreksizlikleri” çözümlemeye çalıştığı ve düşüncelerini özellikle Klasik ve Modern dönemin epistemeleri üzerinde yoğunlaştırdığı görülür.¹¹⁷

İnsanlar 16'ncı ve 20'nci yüzyıllar arasında var olan dört ayrı tarihsel dönemin ya da epistemenin her birinde hiç farkına varılmaksızın pratikler ve söylemler olarak bilgi kümeleri oluştururlar. Foucault'ya göre, her bir episteme Batı düşüncesinde hukuk, ekonomi, biyoloji, tarih gibi çeşitli disiplinleri ya da bilgi alanlarını niteleyen düşünce soyutlamalarından oluşur. Bunlar Klasik Çağda *“Deliliğin Tarihi”*nde psikiyatrik söylem, *“Kliniğin Doğuşu”*nda tıbbi söylem, *“Kelimeler ve Şeyler”*de biyoloji, ekonomi ve filolojiyle ilgili söylemler olarak belirginleşir.¹¹⁸

*“Kelimeler ve Şeyler”*in İngilizceye çevirisine yazdığı ön sözde, Foucault'nun kendi düşünce evreninin en önde gelen kavramlarından birisi olan *epistemeyi* şöyle tanımlar:

“Belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü

¹¹⁶ Urhan, a.g.e., s. 61.

¹¹⁷ Urhan, a.g.e., s. 59.

¹¹⁸ Urhan, a.g.e., s. 23.

içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel aprioridir.”¹¹⁹

Bu tanıma dikkatlice bakıldığında, Foucault’nun *epistemesinin* tarihsel süreç içerisinde Platon’un *episteme* anlayışına göre bir anlam değişikliğine uğramış olduğu görülmekle birlikte, insanın kavrayışı üzerinde belirleyicilik niteliği taşıması ve *apriori* olması bakımından, ondan önemli ölçüde etkilenmiş bulunduğu söylenebilir. “*Bilginin Arkeolojisi*” adlı eserinde de *episteme* hakkında şu tanımı verir:¹²⁰

“Episteme her türlü bilimlerin ötesine geçtiğinden bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya rasyonellik tipi değildir; söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, bilimlerin arasında, belirli bir çağ için keşfedilebilecek olan ilişkiler bütünüdür.”¹²¹

Yine aynı eserinde epistemeyi şu şekilde tanımlar:

“Dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postulatları empoze edecek olan bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanlarının kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı - genel bir el tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı-gibi bir şey.”¹²²

Foucault’da “*episteme*”nin bilgi felsefesindeki kullanılışı, Platon’a kadar geri gider. Bu bakımdan Antik Felsefe kökenli olan sözcük, Sofistlerin algılarımızdan kaynaklanan, bundan dolayı da görelî olan, duyusal bilgiyi dile getirmek için kullandıkları “*doxa*”nın (sanı) karşıtıdır. Episteme Platon’da

¹¹⁹ Michel Foucault, *The Order of Things, an Archeology of the Human Sciences*, (Par Alan Sheridan-Smith), New York, Rondon House, 1970, p. XXII’den, J.G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, PUF, 1986, s. 38’den naklen, Urhan, **a.g.e.**, s. 46.

¹²⁰ Urhan, **a.g.e.**, s. 46.

¹²¹ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, 1. baskı, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999, s. 245.

¹²² Urhan, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, s. 46.

akıldan kaynaklanan, bundan dolayı da kesin, zorunlu ve genel geçer olan, akılsal bilgi anlamına gelir.¹²³

Varlık kuramı bakımından ide, bilgi kuramı bakımından da epistem olarak Platon'un düşünce sisteminin merkezinde yer alan episteme Foucault'da daha farklı bir anlama kavuşur. Batı düşüncesinin Klasik ve Modern olmak üzere, iki büyük döneminin bilgi sistemlerini birbirinden ayırmaya ve onları betimlemeye büyük bir özen göstermiş olan Foucault'ya göre, bu iki dönemden her birinin belirleyici kodu durumunda bulunan iki episteme organik olarak birbirlerinden doğmadıkları gibi, birbirleriyle zıtlaşmalarının ortaya çıkaracağı bir diyalektik sürecin içinde gerçekleşen düşünce devrimleri olarak da nitelenemez. Tam tersine, onlardan her birisi belirli bilgi koşullarından boşalmış olan bir alanın eş zamanlı olarak birden bire ve kendiliğinden başka bilgi koşullarıyla dolmuş olması suretiyle ortaya çıkar.¹²⁴

Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelere bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncenin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını arkeolojik olarak belirlemeye girişir. Karakterleri bakımından evrensel ve değişmez olmayıp, tarih içinde değişen ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilen bu kurallar, belirli bir tarihsel dönemin deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen epistemeyi ya da bilginin biçimini inşa eden "bir kültürün temel kodları"nı oluştururlar. Foucault 16'ncı ve 20'nci yüzyıllar arasında var olduğunu söylediği söz konusu üç ayrı tarihsel dönemin ya da epistemenin her birinde bilinçsizce kendiliğinden oluşmuş birbirinden bağımsız bilgi sistemlerinin ortaya çıktığını öne sürer ve insan bilincine egemen olan söylemsel yapılar arası süreksizliklere dayanan

¹²³ Urhan, **a.g.e.**, s. 45.

¹²⁴ Urhan, **a.g.e.**, s. 47.

bir tarihten yana çıkararak, epistemeler arası doğrusal tarihsel nedenselliği reddeder.¹²⁵

Gerçekten, episteme düzeyinde yapı ve yapıyla birlikte farklı epistemeler arasındaki süreksizlik, benzerliğin süreksizliği, düzenin süreksizliği ve tarihin süreksizliği vardır. Fakat söylemsel oluşumların düzeyinde de yapı ve süreksizlik vardır. Genel Dilbilgisi ile Filoloji, Doğa Tarihi ile Biyoloji, Zenginliklerin Çözömlenmesi ile İktisat Politikası gibi, bir yandan Klasik Çağa öte yandan da Modern döneme özgü büyük söylemsel bloklar arasındaki kopuşun altını büyük bir kararlılıkla çizmek gerekir. Her defasında birbirini izleyen bu bloklar arasındaki kopuş, tabiatları bakımından daha çok genel ve belki de daha az derin olan bu ardışık epistemeler arasındaki kopuş kadar temellidir.¹²⁶ Foucault için Batı düşüncesindeki her bir episteme hukuk, ekonomi, biyoloji, tarih gibi çeşitli disiplinleri ya da bilgi alanlarını niteleyen düşünce soyutlamalarından oluşur.

Belirli bir düşünce biçimini gerekli kılanın tarihini ifade etmek için arkeoloji sözcüğünü kullanmış olan Foucault'ya göre, episteme her çeşit bilimin ötesine geçtiğinden, bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya bir akledilebilirlik tipi değil, söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, belirli bir çağ için, bilimlerin arasında bulgulanabilecek olan ilişkilerin tümüdür. Bir kültürde ve belirli bir zamanda, her bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen ancak bir tek epistemenin olabileceğini söyleyen Foucault, epistemenin bilimler, epistemolojik biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin toplamı olduğunu ileri sürer. Episteme, Platon'un düşüncesinden farklı olarak, bilginin eş anlamlısı değil, herhangi bir bilimsel çaba tarafından gerçekleştirilmiş bir söylemin düzene sokuluşundan ve söylemden bağımsız

¹²⁵ Urhan, **a.g.e.**, s. 47.

¹²⁶ Wiele, **a.g.m.**, s. 166.

olarak bulunan bilgilerin tarihsel bir düzenin içine konuluşundan önce var olan ilkenin ifadesidir.¹²⁷

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce ön sözünde, bilginin epistemolojik düzeyi ile arkeolojik düzeyi arasındaki ayrımı fark etmenin zorluğundan bahsederken şöyle der:

*“Kişi, bilim ve onun tarihini bilim adamının referansı olmaksızın konuşabilir mi? Ben onun uygun bir isim tarafından kişisel somut olarak sunulmuş değil, aynı zamanda onun düşüncesinin belli formunda ve işinin hakkında konuşuyorum... Tanımlamaların, konuların, teorilerin tarihinin mümkünlüğü veya zihinsel biyografilerinin geçerliliğini inkâr etmeyi dilemiyorum. Basitçe böyle tanımlamaların kendi başlarına yeterli olup olmadığını merak ediyorum.”*¹²⁸

“Kelimeler ve Şeyler”de Foucault dikkatleri, yukarıda da ifade edildiği gibi, her biri ayrı bir epistemolojik dönemin yani bilinç dışı bir yaşam dünyasının belirleyicisi olan epistemeler arasındaki dönüşümler üzerinde toplamaya çalışır. Foucault'nun kastettiği anlamda, dönüşüm bir önyargılar birliği yerini bir başka ön yargılar birliğine bıraktığı zaman meydana gelir. Epistemolojik dönüşümler, ona göre, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın birbirlerini izleyen bu epistemeler genellikle birbirlerinden temelde farklılık gösteren bilgi blokları oluştururlar. Epistemeler arası ilişkilere egemen olan yasa mutlak süreksizliktir. Bilginin düzenli birikimi ya da aklın tedrici ilerlemesi olarak ortaya konulmuş bulunan geleneksel tarih anlayışına karşı çıkmak ve bilginin biçimlenmesinde beklenmedik anlık değişimlerin gün yüzüne çıktığını göstermek için bu süreksizlik söylemini benimserken, Foucault tarihsel ilerleme ve süreklilik konusundaki geleneksel teorilerin egemenliğini kırmak için tarihsel kopuşların önemini zaman zaman abarttığını da kabul eder. Ona göre, süreksizlik bir tarihsel dönemden bir başka tarihsel döneme geçişte

¹²⁷ Urhan, a.g.e., s. 50.

¹²⁸ Michel Foucault, *The Order of Things, An Archaeology Of The Human Sciences*, London, Tavistock Publications, 1970, XIII-XIV.

şeylerin artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması gerektiği gerçeğini gösterir.¹²⁹

Foucault, insanın 18'inci yüzyıla kadar ortalıkta görülmediğini, iki yüzyıl önce bilginin evreni düzenleme çabasıyla kendiliğinden ortaya çıkmış yeni bir varlık olduğunu ileri sürer. Foucault'ya göre Klasik dönemde insan yaşayan yönüyle *“Doğa Tarihi”*ne, çalışan yönüyle *“Zenginliklerin Çözülmesi”*ne, konuşan yönüyle de *“Genel Dilbilgisi”*ne inceleme ve araştırma konusu olurken; Modern dönemde ise disiplinlerden birincisi biyolojiye, ikincisi iktisat politikasına, üçüncüsü filolojiye dönüşür. Foucault'ya göre bu dönüşümler, her çağın bilgi biçimlerini yöneten *“episteme”*lerin değişmesiyle olanaklı hâle gelir. Tarihsel değişim de bu epistemeler arasında ortaya çıkan çöküş ve altüst oluşlardan ibarettir.¹³⁰

“İnsanın artık tarihi yoktur veya daha doğrusu, konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için, kendini kendine özgü varlığının içinde, ne ona bağımlı, ne de türdeş olan tarihlere tamamen dolanmış olarak bulmaktadır. Klasik bilginin kesintisiz olarak yayıldığı mekânın parçalanmasıyla, böylece azad olan her alanın kendi oluşu üzerinde dolanmasıyla 19'uncu yüzyılın başında ortaya çıkan insan ‘tarihsizleşmiş’tir.”¹³¹ diyerek insana ve tarihe olumsuz yaklaşan Foucault, insanın 19'uncu yüzyıla kadar bilimsel bir incelemeye tabi olmadığını altını çizer.

İnsanın tarihsizliğinden bahseden Foucault'ya karşın Heidegger, Dasein'in analizinde zaman kavramını tarihsel bir sürece yayarak inceler. Ona göre zaman tarihsel ve tarihî olmak üzere ikiye ayrılır. Dasein, önce tarihsel, sonra da tarihîdir; çünkü Dasein zamansallaştığı ölçüde varolan dünyanın durumuna benzer. Tarih, “bu dünya içinde olma” olayı olduğuna göre, Dasein'in bu olayın yapısını ortaya çıkarması tarihselliğin kavranılmasını gösterir. Heidegger'in felsefesi, bir varolan'ın felsefesi, yani insan varoluşunun felsefesi değil, ama bir varolan olarak varlığın felsefesidir.

¹²⁹ Urhan, **a.g.e.**, s. 48.

¹³⁰ Canpolat, **a.g.m.**, s. 89.

¹³¹ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 514.

Varolan olarak varlığın felsefesi demek, “varlık olarak bütünlüğü içindeki varlık” demektir.¹³²

Heidegger’e göre ise insan varlığının ontolojik yapısıyla ilgili üç temel özellik vardır; bu yapı özellikleri de kendilerine uygun üç zamana kök salarlar: Bunlar, geçmiş, gelecek ve şimdiki zamandır.¹³³ Bu üç yapı zamanın üç boyutuna karşılık gelir. Existans geleceği, olgusal geçmiş, düşmüşlük ise şimdikiyi gösterir.¹³⁴ Bu anlamda Heidegger modern zaman kavramını “insandaki biricik birlik” olarak değerlendirir. Ona göre hiçbir bitki ve hayvan, hatta Tanrı bile, “zamansallık” a sahip değildir.¹³⁵ Bu aynı anda da zamansallaşma sürecini dile getirir. Zamansallık, Dasein’in çabası ve uğraşısı sayesinde, geçmişinin ve geleceğe yönelen tasarımın birbirine bağlanması ve iş birliğidir. Varlık, zaman ile; zaman da varlık ile anlaşılır. Varolan’ın kendine uygunluğu, “ölüm için varlık”ın (zum tode sein) durumunun kabullenilmesidir, bu duruma boyun eğilmesidir. İnsan, nesnelerin varlığını öne çıkarır, şeyleri tasarımlar; varolan’ın örtüsünün kaldırılması yani, günlük varoluşun uğraşlarıyla saklanmış, gizlenmiş olmaktan kurtulan ve gün ışığına çıkan Varolan’ın kendini göstermesi söz konusudur.¹³⁶ Zaman önem kazanınca zorunlu olarak ölüm gündeme gelir. Heidegger için varlık sorusunu ortaya atmak, varlığın anlamını kavramak için, insan olmanın çeşitli tarzlarını, yapaylığı, bırakılmışlığı, dünya içindeki varlığı ve tarihselliği çözümlmek anlamına gelir.¹³⁷

Dünyaya kendi kendisine sorulmadan, önceden fırlatılmış, dünyada önceden bulunan insanın olgusal özelliği olan bu özelliklerden ilki olan geçmiş, Dasein’in bir geçmişten gelerek, “önceden dünya içinde” bulunduğunu gösterir. İkinci olarak varoluşsal özellik ise, insanı olduğu ve

¹³² Bozkurt, **20 nci Yüzyıl Düşünce Akımları**, s. 125.

¹³³ Ahmet Demirhan, “Sofia’sını Arayan ‘Varlık’: Heidegger ve ‘Tanrı’ ”, **Heidegger ve Din** (içinde), Ed. Ahmet Demirhan, 1. baskı, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 31.

¹³⁴ Cevizci, **a.g.e.**, s. 486.

¹³⁵ Paul Hühnerfeld, **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman**, 1. Baskı, çev. Doğan Özlem, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1994, s. 80.

¹³⁶ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 124.

¹³⁷ Cevizci, **a.g.e.**, s. 486.

olabileceği bir olanaklar bütünü olarak görür, onun benliğinden ileri atılması eğilimine sahip, yönelimi olan biri olarak betimler. Üçüncü eğilim ise “eksilme”dir; insan, dedikodu merak ve kaypaklık huyları yüzünden, olanaklarının önemli bir kısmını eksilterek, dünya içinde yalnızca şimdiki zamanda bulunma eğilimindedir. Dasein, gündelik yaşam ilgileri içinde, geleceğin olanaklarından kendini soyutlayarak yitip gitme eğilimini taşır; geçmişinden ve geleceğinden koparak sadece şimdide yaşar. İnsan varlığının olgusal özelliği “geçmişe”, varoluşsal özelliği “geleceğe”, eksilme özelliği de “şimdiye” karşılıktır.¹³⁸

Foucault da insanı Arkeolojik dönemler ve epistemik kırılmalar çerçevesinde ele alır. Üç dönemi kapsayan bu süreçte Klasik Dönemin, Rönesans Döneminin ve özellikle insanın ortaya çıktığı Modern Dönemin arkeolojik çözümlemesini yapar. Foucault’daki bu arkeolojik dönemler, Heidegger’in düşüncesindeki varlığının ontolojik yapısıyla ilgili üç temel özelliğin üç zamana kök salmasını çağırıştırır.

Heidegger, felsefenin temel sorunu olarak gördüğü varlık felsefesine varlığı varoluşa arayarak yönelir. Varlığın araştırılması gereken yeri varoluştur. Bu sebeple varoluştan öz çıkarılmalıdır. İnsanın özü de varoluşundadır.¹³⁹ Varoluş nesnel olarak ele alınamaz. Nesnel olarak ele alınması demek, onu klasik bir varlık anlayışına geri götürmektir. Varlığın ne olduğu problemini ancak insan tarafından sorgulanabilecek bir problem olarak değerlendirir. Sadece insan ne olduğunu sorgulayabilir. Kendini sorgulama, varolanı sorgulama, ne olması gerektiğini sorgulama ancak insanla gerçekleştirilebilen bir eylemdir. İnsanı bu özelliği diğer varlıklardan ayırmaktadır. Heidegger’de bu sorgulamanın başlangıcı bir yönüyle Aristoteles’e diğer bir yönüyle Brentano, Husserl ve Nietzsche’ye kadar dayanır. Hatta varoluştan hareketle varoluşçu anlayışa kadar devam eden insan temelli bir felsefedir.

¹³⁸ Bozkurt, **Çağdaş Felsefelerden Kesitler**, s. 63.

¹³⁹ Akarsu, **a.g.e.**, s. 214.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSANIN ANALİZİ

I. DASEİN, HAYAT-EMEK-DİL BAĞLAMINDA İNSAN

Heidegger'de insan sorunu “İnsan nedir?” sorusuyla doğrudan ilgili olmayıp, insanın çağımızda içine düştüğü durumdan dolayı ele alınan bir sorundur. Foucault için de, insanın ortaya çıkışı ya da Modern Çağa kadar çıkamamış olmasının sebepleri tarihsel ve arkeolojik bir yöntemle sorgulanır. Heidegger, özellikle Yeni Çağdan bu yana Batı insanının içine girdiği durumu her türlü bilimsel, teknik etkinliği ve felsefi düşüncüsüyle birlikte bir sorunun göstergesi sayar. Descartes'la birlikte başlayan ve insanı nesneleştiren bu sorun onun için “insanın tehlike içinde” olması anlamına gelir.¹⁴⁰ Heidegger'e göre insanın belirleniminde en önemli nokta, “İnsan nedir?” veya “İnsan kimdir?” şeklinde metafizik düşünme tarzında yapıldığı gibi insanı “nesneleştiren” veya “kişileştiren” sorular değil, “insanın, özünü nasıl sürdürdüğü” sorusudur. Heidegger'in anlayışındaki insanın yeni ve en doğru belirlenimi ancak bu şekilde mümkündür.¹⁴¹ Heidegger, “Biz kimiz?” sorusuna verdiği cevapta insanı insan olarak ayıran şeyin hakkında düşünmemiz gerektiğini vurgular ve şöyle cevap verir:

“İnsan; mevcudiyete bırakmada görüneni kavrama yoluyla onun verdiği mevcut olagelmeyi bir armağan olarak alma tarzında, mevcudiyetin yaklaşması içinde ayakta kalmaz. Eğer insan, ‘O mevcudiyeti verir’in verdiği armağanın sürekli alıcısı olmasaydı, eğer armağan içine yayılan, insana ulaşmasaydı, o zaman sadece varlık bu armağanın yokluğunda gizli kalmayacak, kapalı kalmayacak ve insan da ‘O Varlığı

¹⁴⁰ İyi, a.g.e., s. 16.

¹⁴¹ İyi, a.g.e., s. 84.

verir'in alanı dışında kalmış olacaktı. İnsan, insan olmayacaktı."¹⁴²

Aynı şekilde Foucault da Heidegger'e benzer bir yaklaşım sergileyerek insanın yok sayıldığını, tahakküm altına alındığını ve tahakkümün unsurlarının da özellikle 18'inci yüzyılın başından itibaren insanı cezalandırmaya başladığını belirtir. Foucault'ya göre Modern Çağın bireyi, bu yeni iktidar biçiminde cezalandıranlar, denetlenenler, ehlileştirilenler, ıslah edilenler, deliler, çocuklar ve hayatının sonuna kadar aynı yerde aynı işi yapmaya makkûm olanlar üzerindeki işleyişin bir ürünüdür.¹⁴³

"Yaşam üzerinde kurulan görelî bir denetim ölümün aşırı yakınlığının bazı nedenlerini saf dışı bırakıyordu. Böylece elde edilen oyun alanında, bu alanı düzenleyen ve genişleten iktidar yöntemleri, yaşam süreçlerini dikkate alıp onları denetlemeye ve dönüştürmeye çalışırlar. Batılı insan yavaş yavaş canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, varolma koşullarına, yaşama olasılıklarına, kişisel ve kamusal sağlığa, dönüştürülebilecek güçlere ve bu güçlerin en uygun biçimde dağıtılabileceği bir düzleme sahip olmanın ne anlama geldiğini öğrenir."¹⁴⁴

Foucault'nun üzerindeki Heidegger'den gelen etkinin bir başka ve en belirgin biçimi, *"Kelimeler ve Şeyler"*ın dil ve deneyimle ilgili olan dokuzuncu bölümünde görülür.¹⁴⁵ Bu bölümde insan varlığının sonsuz olmadığını ifade eden Foucault, insan için hayat, emek ve dil metafiziği oluşturma konusunda sürekli bir eğilimin varlığından bahseder. Klasik Çağda dilin görevinin temsil etmek olduğunu söylerken, Modern Çağda dil anlam verme görevini üstlenir. İşte insanın ortaya çıkışı da bu anlam verme sürecinde olur. Göz sadece görmeye yönelik olurken, kulak işitmeye, söylem ise söylemeye yönelir. Bu söylem söylenenden daha fazla bir şeyi de ifade etmez. Foucault için:

¹⁴² Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, s. 25.

¹⁴³ Canpolat, *a.g.m.*, s. 103.

¹⁴⁴ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 1. Baskı, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 105.

¹⁴⁵ Urhan, *a.g.e.*, s. 7.

“İnsan bir bakıma çalışmaya, hayata ve dile tabi durumdadır. Somut varoluşu, belirlenmelerini burada bulmaktadır; insana ancak kelimeleri, organizması, imal ettiği nedenler boyunca ulaşılabilir ve insanın kendi de, düşünür düşünmez kendini kendine, çoktan zorunlu olarak gizli olan bir kalınlığın içinde, indirgenemez bir önceliğin içinde, ancak bir canlı, bir üretim aracı, ondan önce var olan kelimeler için bir taşıyıcı biçimi altında açık edebilmektedir.”¹⁴⁶

Foucault için, kendisine bilgi adı verilebilecek olan şey, bir pozitiflik sisteminden hareketle oluşmuş ve bir söylemsel oluşumun birliği içinde gösterilmiş olan bütündür. O, söylemsel oluşum adı verilen bu bütünlüğün bilim değil bilgi olarak ele alındığını ifade eder.¹⁴⁷

Foucault'da Rönesans ve Klasik Çağ boyunca öteki varlıkların arasındaki herhangi bir varlık konumunda bulunan insan, Modern Çağla birlikte dünyanın nesnelerinin arasında kendi aklını kendi geleceğiyle ilgili olarak kullanma ve karar verme cesaretini göstermek suretiyle aydınlığa çıkmış ve öznelliğine kavuşmuş bir varlık olarak kendisini gösterir.

A. Dilin Gücü ve İnsan

Foucault, Rönesans ve Klasik Çağda bir anlam teorisinin bulunmadığını ifade eder ve işaretlere anlam verenin insan olmadığını düşünür. Ona göre, insan anlam veren değil, aşkın ve sonsuz bir kaynak tarafından şeylerin özüne yerleştirilmiş olan anlamı anlamaya ve açıklamaya çalışan ikinci dereceden bir yorumlayıcı ve betimleyicidir. Modern Çağa gelinceye dek anlamı aramanın benzeşenleri açığa çıkartmak olduğunu düşünen Foucault, bu yaklaşımların 16'ncı yüzyılın semiolojisi ile

¹⁴⁶ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 439.

¹⁴⁷ Urhan, **a.g.e.**, s. 28.

hermeneutiğinin içinde buluştuklarını öne sürer.¹⁴⁸ “*Kelimeler ve Şeyler*”de bu konuyu şöyle ifade eder:

*“Dil, 16’ncı yüzyıldaki kaba ve tarihsel varlığı içinde, keyfi bir sistem değildir; dünyaya indirilmiştir ve aynı anda hem şeylerin bizatihi kendilerinin sırlarını sakladıklarından ve bir dil olarak ifşa ettiklerinden hem de kelimelerin kendilerini insanlara şifreleri çözülecek şeyler olarak sunmalarından ötürü, bu dünyaya aittir.”*¹⁴⁹

Heidegger de “*Varlık ve Zaman*”da dil ve söylem arasındaki ilişkiyi varlık bağlamında şöyle ifade eder:

*“Söylemin anlatılmışlığı dildir. Bu sözcükler bütünlüğü ki onda söylem kendi ‘dünyasal’ varlığını taşır, böylece el altında bulunan bir şey gibi dünya içinde varolan şey olarak karşılaşılabilir olur. Dil el önünde sözcüklere ayrışabilir. Söylem varoluşsal olarak dildir, çünkü açığa fırlatılmış ‘dünya’ya boyun eğmiş dünyadaki varlığın varlık türünü taşır.”*¹⁵⁰

Foucault’daki dil ve söylemin analizi ile Heidegger’in Hermeneutiği’nin yolları kesişir. Heidegger için günümüzde dil, karşılıklı iletişim biçimlerinde ara bulucu bir işleve sahip kılınmıştır. Dil, herkese açıklığın egemenliğindedir. Heidegger’in “dilini yıkımı” olarak ifade ettiği bu süreç, insanın özünü de tehlikeye sokmaktadır. Çünkü herkesin herkes gibi düşündüğü bir ortamda, ancak anlamlandırmayla açığa çıkartılabilecek bir insan tasarımına ihtiyaç duyulmaz. O na göre dilin, hermeneutik alanda ait olduğu yere yerleştirilmesi gerekir. Çünkü dil, gündelik konuşmalarda kullandığımız ya da teknolojinin hizmetine sunulmuş bir araç değildir. O artık mantıksallığın ifadesi olarak da kullanılmaz.¹⁵¹ Dilin varlıkla ve insanla ilişkisi vardır. Heidegger “*Teknik ve Dönüş*” adlı eserinde dil ve varlık arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

¹⁴⁸ Veli Urhan, “Michel Foucault, Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, **Felsefe Dünyası**, sayı 33, 2001/1, s. 57.

¹⁴⁹ Foucault, **a.g.e.**, s. 69.

¹⁵⁰ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 237.

¹⁵¹ Gülay Tunç (Erpehlivan), “Martin Heidegger’in Hermeneutiği ve Tarih Anlayışı”, Ankara, Gazi Üniversitesi, 1999, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, s. 33.

“İnsanın özünün varlığın özüne ait olduğu ve varlığın özünü korumak üzere varlık tarafından gereksinilen bir öz olduğu kadarıyla büyük olduğunu düşünürüz. Bu yüzden ilk elde zorunlu olarak yapmamız gereken şey, öncelikle varlığın özünü düşünmeye değer şey olarak düşünmek, öncelikle böylesi bir şeyi düşünerek de bu tür bir deneyimin izini sürmeye ve onu, şu ana kadar geçit vermemiş olanı aşma yolunda sarf etmeye nedenli buyrulmuş olduğumuzu deneyimlemektir. Bütün bunlara erişebilmemizin yolu, görünürde hep öncelikle ve açılmış gibi duran ‘Ne yapmalıyız?’ sorusundan önce: Nasıl düşünmeliyiz? Sorusunu sormaktan geçer. Çünkü düşünme, asıl ele alıştır; ele alış ise, varlığın özüne yardım eli uzatmak demektir. Bunun anlamı şudur: Varlığın özüne, varolanın orta yerinde kendisini ve özünü dile getireceği o meskeni hazırlamak. Bütün düşünme girişimlerine yol veren, önce dildir. Dil olmadan bütün edim, içinde yapıp edebileceği her türlü uzamdan yoksun kalır. Bu arada dil, başlı başına düşünme, hissetme ve istemenin ifadesi değildir asla. Dil, insan özünün ilkin varlığı ve onun seslenişini karşılamaya ve bu karşılayışta varlığa ait olmaya tamamen güç erdirebildiği boyuttur. Bu asli karşılama, bizzat yerine getirildiğinde, düşünmedir. Düşünme yoluyla her şeyden önce, varlık yazgısının sağlmasıyla çatının sağlmasının olup bittiği bölgede barınmayı öğreniriz.”¹⁵²

Heidegger’de derin bir anlam kazanan hermeneutik, varlığın, insan varlığının veya Dasein’in yorumuyla ilgilenir. Bu sebeple, Heidegger’in fenomenolojisi, Husserl’in transendental fenomenolojisinden farklıdır. O hermeneutik bir fenomenoloji oluşturur. Diğer bir ifadeyle Dasein’a yaklaşım hermeneutik bir yaklaşım olmalıdır; çünkü Dasein’ın ve onun dünyasının temel özellikleri kısmen Dasein’ın kendi özünü ve ölümlülük benzeri ayrılmaz unsurlarını yanlış yorumlayıp karartma eğiliminden dolayı, kapalı ve örtülüdür. Bundan dolayı Dasein’ı anlamak geçmişin yanlış yorumlarının üstünü örttüğü veya kendisini ele vermeyen bir metni anlamaya benzer.¹⁵³

Foucault ise, Heidegger’in bu dil ve Dasein ilişkisinin benzerini temsil ve varlık ilişkisinde ortaya koyar. Foucault’ya göre temsil etmek, temsil edilen varlığın hakikatini tasdik etmek demektir. Bu nedenle temsil varlığın yeridir.

¹⁵² Martin Heidegger, **Teknik ve Dönüş**, çev. Necati Aça, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 51-52.

¹⁵³ Cevizci, **a.g.e.**, s. 492.

Foucault'nun dile getirdiği böyle bir sonsuzluk metafiziği, söylemin gücünü kanıtlamak için gereklidir. Klasik düşünce dilin adlandırma gücü sayesinde varlığın hakikatini yakalama ve temsil etme imkânına sahiptir. Bu sebeple, dil saydam olduğu için dünya ile ilgili hakikatten bahsetmek ve şeylerin varlığını yeniden temsil etmede mükemmel bir alettir.¹⁵⁴ Foucault bunu detaylı olarak açıklarken özellikle görünen ile söylenen arasındaki ayırmadan yola çıkar. Aynı ile başka arasındaki ilişki olarak da nitelendirilen bu sürecin çözümlenme girişiminde kelimelerin bağlantı ve temsil değerlerinin nasıl biçimlendiği üzerinde de durur. Bu konu “*Kelimeler ve Şeyler*”in başında ele alınır ve değişmez bir motif olarak kitabın her tarafında bulunur. İlk bölüm Klasik epistemeden Modern epistemeye geçildiğinde temsile ne olduğunun ayrıntılı bir tasvirine ayrılmıştır. Bunu açıklamak için Foucault örnek olarak Velazquez'in(1599-1660)¹⁵⁵ *Las Meninas*¹⁵⁶ (*Nedimeler*) adlı tablosunu kullanır. 18'inci yüzyıl şaheseri olarak nitelendirilen tabloda Foucault'ya cazip gelen şey Velazquez'in sanatı ile gerçekleştirilen, inceden inceye işlenmiş görsel kavramsallaştırmanın merkezinde bir boşluğun bulunmasıdır. *Las Meninas* bakanın bakılan olduğu ve tablonun kişiler arasına katıldığı tek resimdir. Tablodaki temel figürlere uzun süre bakmayla oluşan bütün dikkat dış görünüşe, yani resmin kendilerini tanıttığı üç parçadan oluşan bir fonksiyonun buluşma noktasına yönelir. Bu parçalar; resme bakan seyirci, resmeden ressam ve mankenlik yapan mankenin bulunduğu yerdir. Bizim tuval üzerine resmedilmiş bulduğumuz şey bu dış gerçekliktir. Foucault resimde işaret edilen değişikliği tespit edip boşluğu doldurduğunda, temsilin modern epistemede yer aldığı süreci yeniden inşa etmiş olur. Foucault için ressamın resmi bu olayı ifade etmek için mükemmel bir metafordur.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Karlis Racevskis, “*Kelimeler ve Şeyler*’de Başka’nın Konatif Fonksiyonu” çev. Hakan Gündoğdu, **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi** (içinde), Der. Veli Urhan, 1. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 201.

¹⁵⁵ Diego Velazquez de Silva, 1599-1660 yılları arasında yaşamış Barok sanatının ünlü İspanyol ressamı.

¹⁵⁶ İspanya kralı IV. Felipe ve kraliçe Maria Anna’ın küçük çocuğu prenses Margarita Maria’nın resmedildiği, Velazquez’in tablosudur.

¹⁵⁷ Racevskis, **a.g.m.**, s. 205.

Heidegger de çağımızı temellendiren metafizik düşüncenin altını varolanın özgün bir yorumunun ve belli bir hakikat anlayışının çizdiğini düşünür. İşte varolanın bu özgün yorumu günümüzde “temsil” etrafında şekillenmektedir. O kadar ki, dünyanın kendisi bir temsile, resme dönüşmüştür. Dünya insanoğlunun önünde asılı, ona temsil edilen bir resimdir. Modern Çağda varolan temsili açısından yorumlanırken, hakikat de bu temsilin nesnellik ve kesinliği olarak anlaşılır. Düşünüre göre bu, insanın özne hâline geldiği yeni bir durumu işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, insan nesne niteliği atfedilen tüm varolanların temsilcisi olma payesini almıştır.¹⁵⁸ Bu nitelikleriyle modern bilim ve teknoloji, çağımızı niteleyen en önemli fenomenler arasında bulunur ve varolanın *temsil edilme* yoluyla algılanışı öyle bir noktadadır ki dünyanın kendisi bir resme dönüşür; Modern Çağ diğerlerinden ayıran esas da budur. Düşünür; varolanın, insanın ölçme ve hesaba vurma yoluyla onu önüne koyup, ondan emin olacağı biçimde temsil edilmesiyle her şeyin nesneleştirildiğini belirtirken, gerçeğin de bu temsil edişin tarafsızlığı, kesinliği aracılığıyla bir yoruma kavuştuğunu ifade eder. Bu yorumda varolan herşeyi nesneleştiren insan ise, özne hâlini alır.¹⁵⁹

Heidegger'in bu düşüncelerinin benzerini Foucault'da da görmekteyiz. Foucault'ya göre, görüneni bilmek demek onu ifade birlikleri hâline, yani söyleme dönüştürmek demektir. Görünen ile söylenen arasında birbirlerine egemen olma açısından büyük bir mücadelenin geçtiğini düşünen Foucault, bu ikisinin mahiyetleri bakımından birbirlerinden bütünüyle farklı olduklarından dolayı aralarındaki ilişkinin de, yukarıda işaret edildiği gibi, ilişkisizlik ilişkisi olduğunu öne sürer. Birbirleriyle hiçbir ortaklığı bulunmayan şeyler arasındaki ilişki fikrinde Foucault'nun Kant'a çok yakın bir konumda bulunduğu söylenebilir. Kant'ın numeni Foucault'nun söylenenine, fenomeni

¹⁵⁸ Belkıs Ayhan Tarhan, “Özne, ‘Ben’ ve Tarih Hakkında”, **Patikalar** (içinde), Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu, Ankara, İmge Yayınevi, 1997, s. 40.

¹⁵⁹ Tarhan, “Heidegger’le Özne Üzerine”, s. 91.

de görünenine karşılık tutulabilir. Bu sebeple, birbirlerinden tamamıyla farklı olan numen ile fenomen arasında da bir bakıma ilişkisizlik ilişkisi bulunur.¹⁶⁰

Foucault'nun, görünen ile söylenen arasındaki ilişkiyi, daha doğrusu ilişkisizliği betimlemek amacıyla kaleme aldığı eseri diğer bir eseri "*Bu Bir Pipo Değildir*" adını taşır. Söz konusu eser adını Rene Magritte'in(1898-1967)¹⁶¹ bir tablosundan alır. Bu tabloda bir pipo resmi ve resmin altında da "*Bu bir pipo değildir.*" ifadesi vardır. Kâğıt üzerine çizilmiş olan pipo resmi piponun kendisi olmadığından, görünen pipo resmi hakkında "*Bu bir pipodur.*" ifadesinin doğru olmayacağını, tam tersine "*Bu bir pipo değildir.*" ifadesinin doğru olacağını öne süren Foucault, Magritte'in tablosunu yorumlarken görünen ile söylenen arasındaki ilişkisizlik ilişkisini ortaya koymaya çalışır.¹⁶²

Şeylere verilen özel adlar aracılığıyla konuşulan mekândan bakılan mekâna farkına varmadan geçme olanağının elde edildiğini kaydeden Foucault, söylenen ile görünenin sanki aralarında uyumluymuşlar gibi, birbirlerinin üzerine uygun bir şekilde konulabildiklerini öne sürer. "*Bilginin Arkeolojisi*"nde Foucault'nun söylenenin göstergesi olan ifadeye, görüneneye göre öncelik verdiği görülür. Nietzsche ve Heidegger'in kişi-toplum ilişkileri üzerinde yoğunlaşan ve ilişkinin kişi yanını vurgulayan bakış açıları Foucault'da da görülür. O, hiçbir ideolojinin etkisi altında kalmaksızın bağımsız bir "*dil-gerçek dünya*" ilişkisi sorununu, toplumsal ve tarihsel düzeyde ele alır. Çağdaş felsefe üzerindeki etkisi de daha çok bu ilişkiden çıkardığı sonuçlara bağlı olarak, dilin ve sözün girdiği biçimlere her zaman kuşkuyla bakılması gerektiği görüşünde yoğunlaşır.¹⁶³ Foucault'nun söylemin anlamını çözümlerken göz ile dilin birlikte hareket etmelerine karşın, farklı oluşumları ortaya koyduğunu düşünür. Ona göre *görmek* gözün, *söylemek* de dilin işlevidir. Bu iki işlev arasındaki ilişkinin, gerçekte, bir ilişkisizlik ilişkisi olduğu, onun:

¹⁶⁰ Urhan, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, s. 18.

¹⁶¹ René Magritte; akıl ile akıl dışı arasındaki çizgiyi yok eden resimleriyle ünlü sürrealizm akımının Belçika'daki en önemli temsilcisi.

¹⁶² Urhan, **a.g.e.**, s. 16.

¹⁶³ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 178.

*“Dilin resimle ilişkisinin, sözün bir yetkinsizlik ve görünenin karşısında gidermek için boşuna çaba sarf ettiği bir eksiklik içinde bulunmasından kaynaklanmaksızın, sonsuz bir bağlantı olduğu...”*¹⁶⁴

şeklindeki sözlerinden anlaşılır. Görünen ile şeyler ya da “varlıklar”, söylenen ile de kelimeler ya da “temsiller” kastedilmektedir. Foucault için, sözcüklerin şeylere karışması, önemsiz bir kargaşa, günlük konuşmanın kolayca giderilebilecek bir tersliği de değildir. Bu sorunun çözülmesi gerekmektedir. Antik Çağdan günümüze kadar, Batı düşüncesinin en güçlü ve sürekli gelenekleri, dil ile gerçeklik arasındaki bağı, özlerin gizemli ve karşılıklı bir paylaşımı olarak görmüştür.¹⁶⁵ Karmaşık ve dolambaçlı dil yaklaşımları bu tür sorunların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Onun için önemli olan dilin işaret ettiği nesnenin ne olduğu değil, ne olmadığıdır. Foucault’ya göre Klasik söylem şeylere bir ad yakıştırdığından ve varlıkları bu şekilde adlandırdığından, Batı söylemi iki yüzyıl ontolojinin yeri olur.

B. Ontoloji ve Antropoloji Bağlamında İnsan

Foucault’da Modern Çağ ile birlikte kılık değiştiren dil sayesinde insan anlam veren bir varlık (*Homosémantisme*) hâline gelir. Heidegger’de ise insan metafizik bir varlıktır (*Homo metaphisicus*)¹⁶⁶ ve Modern Çağ kesinlikle, insanın çabası sonucu, öznecilik ve bireyciliği getirmiştir. Ama şu da o kadar kesindir ki, bundan önce hiçbir çağ böylesi bir nesnecilik üretmemiştir ve bundan önce hiçbir çağda kolektif bir şekilde birey olmayan değerli görülmemiştir. Burada esas olan öznecilik ve nesnecilik arasındaki zorunlu ilişkidir. Tam da birinin diğeriince karşılıklılık içinde şartlanması, olayların daha derininde yatar. Önemli olan insanın kendini daha önceki

¹⁶⁴ Ali Akay, **Michel Foucault’da İktidar ve Direnme Odakları**, 2. baskı, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2000, s. 39.

¹⁶⁵ Michel Foucault, **Bu Bir Pipo Değildir**, 3. baskı, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 11.

¹⁶⁶ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 69.

yükümlülüklerinden özgürleştirmesi değil, insanın kendi esasının değişmesi, özne hâline gelmesidir.¹⁶⁷ Heidegger'e göre:

“Yeni Çağın özü bakımından kesin sınırlayıcı olan iki süreç, dünyanın resme, insanın özneye dönüşmesi, aynı zamanda, Yeni Çağ tarihinin ilk bakışta neredeyse saçma görünen temel akışını da aydınlatır. Açıkçası, dünya, kullanım için ne ölçüde kapsamlı, ne ölçüde etkili biçimde ele geçirildiyse, nesne ne ölçüde nesnel görüldüyse, o ölçüde öznel, o ölçüde kendini yüceltir. Bu arada insanın dünyayı gözlemlemesi ile dünya öğretisi, önüne geçilmez biçimde bir insan öğretisine, antropolojiye dönüşür.”¹⁶⁸

Foucault'da Antropolojinin modern düşünce içinde kurucu bir rol oynadığını ileri sürer ve insanın hâlâ antropolojiden kopmadığını ifade eder. Fakat ampirik sentezler “Düşünüyorum”un dışında ele alınmalıdır. İnsanın sonluluğunun ortaya çıkmasıyla düşüncenin bu uykusundan uyandırılması gerekir. İnsana ilişkin olması hâlinde her ampirik bilgi, bilginin temelini, sınırlarının tanımının ve gerçeğin keşfedileceği felsefi alandır.¹⁶⁹

“Aşkınlık işlevi, ampirikliğin hareketsiz ve geri alanını, bu kıvrımdan gelerek kendi emredici şebekeleriyle kaplamaktadır; bunun tersine, ampirik içerikler canlanmakta, yavaş yavaş toparlanmakta, ayağa kalkmakta ve hemen, onların aşkınlık sanılarını uzağa taşıyan bir söylemin içinde düşünülmektedirler ve işte felsefe bu kıvrımın içinde yeni bir uykuya dalmıştır; bu artık dogmatizmin değil de Antropolojinin uykusudur.”¹⁷⁰

Heidegger, Foucault'dan daha önce ve ona yakın ifadelerle felsefi düşünceyle ilgili görüşlerini dile getirir. Elbette ki bu düşünceler, insanın düşünce serüveni ile alakalı olup felsefe, ontoloji ve antropoloji bağlamında dile getirilmiştir. Heidegger, bu düşünceleriyle felsefenin sınırlarında gezinen

¹⁶⁷ Heidegger, **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, s. 81.

¹⁶⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 81.

¹⁶⁹ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 474-475.

¹⁷⁰ Foucault, **a.g.e.**, s. 475.

bir filozoftur. Hatta artık felsefe yapmadığını bile iddia eder. Düşünceleri, yıllar geçtikçe felsefenin sonundan ortaya çıkar. Ancak felsefenin sonuyla, düşünce de sona ermez; ama bu tavır başka bir düşünceye geçme aşamasıdır.¹⁷¹ Bu aşamada “düşünce”, “felsefe”den ayrılır. Heidegger, felsefe sona erince, düşüncenin ıslah edilme imkânı vardır, der. Düşüncenin ıslahı, Batı düşüncesinin “ilk başlangıcının” tekrar ele geçirilmesidir ki bu başlangıç, Sokrates, Platon ve Aristoteles’den önceki büyük düşünürlerde “felsefe öncesi”nde yer edinmiştir. Herakleitos ile Parmenides henüz “felsefeci” değildir. Çünkü onlar büyük düşünürlerdir.¹⁷² Heidegger’e göre düşünce, felsefeyi önceler ve onun sona ermesiyle ortaya çıkar; ama düşünce her zaman felsefeden başka bir şeydir. Heidegger için, felsefe bu anlamda düşünceyi tehdit eden tehlikelerden birisidir.¹⁷³ Felsefe, özünde bulunan bütün imkânları gerçekleştirme anlamında tamamlanmış ve felsefenin başlangıcı, aklın yasasının başlangıcı olmuştur. İçinde yaşadığı dönemi işaret ederek, Atom ve Teknoloji Çağında, felsefi aklın en içkin temayüllerinin işlemekte olduğu düşüncesini ileri sürer.¹⁷⁴ 20’nci yüzyılda, felsefe, “belirli bilimler” biçiminde ortaya çıkar. Psikolojinin, sosyolojinin, antropolojinin bütün “tabii” ve “beşeri” bilimlerin ortaya çıkması, felsefenin çözülmesini değil, ama onun tamamlanmasını, son gelişmesini temsil ettiğini öne sürer.¹⁷⁵ Metafizik biçiminde felsefe belirli bilimler biçiminde felsefeyi doğurmuştur. Fakat Foucault’nun da ifade ettiği gibi, felsefe başta antropoloji olmak üzere bilimsel bir uykuya dalmıştır. Foucault’ya göre; 19’uncu yüzyıl boyunca, felsefenin

¹⁷¹ Vorträge und Aufsätze. 2. Baskı. Pfulligen, Verlag Gunter Neske, 1959. (“Overcoming Metaphysics”, The End Philosophy içinde, çev. J. Stanbaugh, New York, Harper& Row, 1961.)’den naklen John D. Caputo, “Heidegger’in Düşüncesinde Mistik Unsurlar” Demirhan, **a.g.e.**, s. 169-170.

¹⁷² Martin Heidegger, What is Philosophy?, çev. W.Kluback ve J.T.Wilde. Was ist das-die Philosophie? Adli Almancasını da içeren iki dilli basım, Londra, Vision Press, 1962’den naklen, John D. Caputo, “Heidegger’in Düşüncesinde Mistik Unsurlar” Demirhan, **a.g.e.**, s. 169-170.

¹⁷³ Aus der Erfahrung des Denkens. 2. Baskı, Pfulligen, Verlag Gunther Neske, 1965. (“The Thinker as Poet”, Martin Heidegger, Poetry, Language and Thought içinde, çev. A. Hofstadter, New York, Harper&Row, 1971 s.1-14’den naklen John D. Caputo, “Heidegger’in Düşüncesinde Mistik Unsurlar” emirhan, **a.g.e.**, s. 169-170.

¹⁷⁴ Martin Heidegger, What is Philosophy?, çev. W.Kluback ve J.T.Wilde. Was ist das-die Philosophie? Adli Almancasını da içeren iki dilli basım, Londra, Vision Press, 1962’den naklen, John D. Caputo, “Heidegger’in Düşüncesinde Mistik Unsurlar” Demirhan, **a.g.e.**, s. 169-170.

¹⁷⁵ Zur Sache und Denkens, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, (On Time and Being, çev. J.Stambaugh, New York, Harper&Row, 1972.)’den naklen John D. Caputo, “Heidegger’in Düşüncesinde Mistik Unsurlar” Demirhan, **a.g.e.**, s. 169-170.

sonu ve yakında gelecek bir kültür konusundaki vaat, hiç kuşkusuz sonluluk düşüncesi ve insanın bilginin içinde ortaya çıkışıyla bir ve aynı şey olmaktaydı. Bu sebeple özellikle felsefenin işlevini yitirmesi, dilden kaynaklanan sorunların varlığı ve düşüncenin belli kalıplara sokulması felsefenin olduğu kadar insanın da yok olmaya başlayışını gösterir.

C. Şiirin Gücü

Heidegger, Modern Çağ ile birlikte insan, bilen özne olarak her şeye saldıran, baş kaldıran, meydan okuyan, hükmeden ve değiştiren olarak kendini açmayı ve aşmayı dener. Bu nedenle olguları ve nesneleri kendilerinde olduğu gibi değil, bilen özne olarak meydan okuyan insanın onları nasıl görmek istediğine bağlı olarak gizemleri açılmıştır. Böylece her şey insanın denetimi ve hâkimiyeti altında belirlenmiş ve var edilmiştir. Var olanların gizemini ve üstünü açma hâkimiyetini elinde bulunduran insan, onları nesneleştirerek, bilimin ölçülebilir ögeleri hâline getirir. Heidegger'e göre bu düşüncenin baş mimarı da Descartes'tır.¹⁷⁶ Başka bir ifadeyle, özne olarak insanoğlu her şeyi gözünün önünde, elinin altında ve emrine amade bekler. Modern bilim ve teknoloji işte bu şekilde, öznenin metafizik kavranışı üzerine temellenir. Varlığın bilimde nesneleştirilmesi ve teolojide her şeyin insanın emrine amade görülmesi, insanın özneciliğini işaretler.¹⁷⁷

Bu bağlamda Heidegger modern bilim ve teknoloji arasındaki ilişkiye de dikkati çeker, ona göre teknolojinin esası teknolojik bir şey değildir. Teknolojinin esası *çerçeveleme (Gestell)*dir. Heidegger "kronolojik" olarak modern fizik biliminin teknolojiden daha önce geldiği fikrini kabul eder. Teknolojinin dayandığı doğayı çerçeveye oturtma, varolanı insanın emrine amade kılma esası tarihsel bakımdan modern bilimden önce gelir; ancak

¹⁷⁶ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 177.

¹⁷⁷ Tarhan, "Heidegger'le Özne Üzerine" "Özne,'Ben' ve Tarih Hakkında", s. 40.

kendini insanlara çok sonra gösterir. Teknolojinin dayandığı bu esas da varolanın bir kendini ifade etme, kendini ortaya koyma şeklini işaretler; ama onun tüm diğer kendini ifade etme olasılığını da ortadan kaldıran bir niteliktedir. Varlığın (das sein) çerçevelenme yoluyla kendini ortaya koyması, onu diğer tüm kendini ortaya koyma, ifade etme olasılıklarından mahrum kılar. Diğer deyişle, kendini öylece olduğu gibi ortaya koyacak yer bulamayan varlık yersiz, yurtsuz kalır.¹⁷⁸

Bunun yanı sıra Heidegger *“Varlık ve Zaman”*’da *“İnsan birçok öznenin üzerinde yüzen ‘evrensel özne’ gibi bir şey de değildir.”* der. Ona göre *“insan varoluşsaldır ve kökensel fenomen olarak oradaki varlığın olumlu yapılanışına aittir.”*¹⁷⁹

Heidegger’in amacı felsefi sistemler kurmaktan ziyade metafiziğin dışına çıkmayı sağlayacak adımı atmaktır. Bu sebeple Heidegger, Sokrates öncesi filozofları inceleyerek, şiir ve düşünce arasında bir bağlantı kurmaya yönelir. Bir nevi şiirsel düşüncenin peşine düşmüştür. Ona göre çağın en büyük umutsuzluğu, bilim ve teknoloji dünyasının, insanoğlunun umutsuzluğuna olan yabancılığıdır. Çünkü bu alanlarda her şey kesin ve güvenli bir biçimde gösterilmekte, dil de sadece bilgilerin iletilmesine hizmet etmektedir. Oysa insan, dil üzerinde sahip olduğunu sandığı egemenlikten vazgeçmeli, onu sadece bir araç olarak düşünmelidir. Çünkü ancak o zaman insan her türlü sözü söylenebilir hâle getiren temel nitelikli şiiri yalnızca bu yolla anlayıp duyabilir.¹⁸⁰ Ona göre insanın temel sözü şiirdir. Çünkü insan yaşayan, dünyanın içinde olan, diğer insanlarla ilişkisini dil aracılığıyla kuran varlıktır. İnsanın bütün etkinliklerinde yer alan, içinde yaşadığı dil ile (tarihsel olarak da) içinde yaşadığı varoluş arasında kurduğu temel anlam ilişkisi, şiirde ortaya çıkar. İnsanın bilinen bütün tarihi boyunca çeşitli biçimlerde görülen “şiir” adı verilen dilsel kuruluşlar, bu temel ilişkiyi ortaya koymaya (dile getirmeye) çalışan insan yöneliminin ürünleridir. Heidegger de buna

¹⁷⁸ Tarhan, “Heidegger’le Özne Üzerine” s. 90.

¹⁷⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 192.

¹⁸⁰ Bozkurt, *a.g.e.*, s. 69.

ulaşmaya, (anlamlandırmaya, yorumlamaya) insanın dünya ile ve diğerk insarlarla olan ilişkisini ilk biçimiyle yeniden kavramaya çalışır.¹⁸¹

Ayrıca, Heidegger'e göre dili kullanan ve böylelikle de yeni varlık tarzları geliştirip onlara istikrar kazandıranlar, rahip veya bilim adamları değil, ozanlar ve düşünürlerdir. Yeni ve hiçbir şekilde bireyselci olmayan bir dünya umudunu, yalnızca onlar sağlayabilir.¹⁸²

Heidegger'e göre dünyaya fırlatılmış varlığın özelliğini en iyi gösteren şey "Anlama"dır. Heidegger bu tür bir anlamadan "söz"ü kasteder. Ama "söz"den dil anlaşılmaz, "söz" her dilden önce gelen ve konuşmayı olanaklı kılan şeydir. Bunu meydana getiren de zihindir. "Söz" henüz karışık ve düzensiz olanı düzene sokar, dile gelir duruma getirir. İnsanın zihni, düşünme yetisi olduğundan yalnız onun dili vardır. Zihin bu felsefede ortadan kaldırılmamıştır, yalnızca yeni bir biçimde dile getirilmiştir; ancak, varlığın açılması, ortaya konması araçlarında en aşağı yere konmuştur. Öylesine ki, örneğin ozanlar, Heidegger'e göre, varlığı kendi dillerinde, dizelerinde, filozofların kavramlarında ortaya koyduklarından daha iyi ortaya koyarlar.¹⁸³ Böylelikle "Durum" insanın (Dasein, burada olma) fırlatılmış olduğunu gösterir. "anlama" varlığın olanaklarını, tasarılarını özgürlük içinde gerçekleştirebilen bilinci "söz"de önünde giden olayları dile getirmek yeteneğini gösterir. Bu üç basamak içinde ilerleyerek varlık (Sein) kendini ortaya koyar.¹⁸⁴

Varlığın anlamını sorgulayan soruyu, "düşünmenin" temel sorusu olarak belirleyen ve bu soruyu araştırmaya girişen Heidegger'in düşüncesinin bütününde, varlık ile insan arasında bir bağ vardır. Bu sebeple Heidegger çağımızda insanın durumunda gördüğü sorunun nedenine eğilebilmiştir. Bu bağ ise "Varolma"dır. Varolma kavramının; varlık, olagelme ve varlığın

¹⁸¹ Oruç Aruoba, "Heidegger Üzerine Üç Soru" **Defter**, sayı 25, Sonbahar, 1995, s. 109-110.

¹⁸² Bryan Magee, **Büyük Filozoflar**, 1. baskı, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 286.

¹⁸³ Akarsu, **a.g.e.**, s. 221.

¹⁸⁴ Akarsu, **a.g.e.**, s. 222.

olagelmesi kavramlarında kilit kavram olması, varlığın insana olan bağı ve ilgisinden kaynaklanır.¹⁸⁵

Varlığın insana olan bağında yani bu ikili ilişkide insanın yeri, varlık ile insan arasındaki ilişki temeli üzerinde kurulmuştur. Bu düşünüşün insanla ilgisinde Heidegger'e göre insan, varolma kavramının gerçekliğe bağlanabilmesinin tek olanağıdır. Bu ilişkide varlık, "Varlığın aydınlanması" ve varolması için insana gereksinim duymaktadır. Ne var ki bu gereksinimin giderilmesinde belirleyici olan yine varlığın kendisidir. Ayrıca, insandan bakıldığında bu ilişkide bir "fedakârlık" söz konusudur. Öyle ki bu fedakârlık, "Varlığın hakikatinin korunmasına yönelik olarak insan varlığının varolan için harcanmasıdır."¹⁸⁶ Bu konuyla ilgi Heidegger şöyle der:

*"Varolanın varolanla hesabını kitabını yapacak yerde, kendini varlık içinde varlığın hakikati için feda eder o düşünme. İnsan kendi tarihsel özünü tek zorunluluğun sadeliğine teslim ettiğinde, bu düşünme de varlığın talebine cevap verir; bu zorunluluk, sıkıştırırken zorlamaz, fedakârlığın özgürlüğünde duyulan gereksinimi yaratır. Gereksinim, burada insanın ve tüm varolanın payına düşen ne olursa olsun, varlığın hakikatini koruma gereksinimidir. Özgürlüğün derinliğinden yükseldiği için her türlü zorlamadan kurtulmuş olan fedakârlık, varlığın hakikatinin korunmasına yönelik olarak insan varlığının varolan için harcanmasıdır. Fedakârlıkta yalnızca lütfu takdir eden gizli bir şükran gerçekleşir; düşünmede varlık kendini insanın özüne bu lütf olarak verir; bu sayede insan, varlığa olan bağında varlığın koruyuculuğunu üstlenir."*¹⁸⁷

Varlığın insana, duyduğu bu gereksinimde insandan beklenen ya da insana düşen, insanın varlığa olan bağındaki konumunun "insanın değeri" bakımından ele alınmasıdır. Çünkü bu belirlemede, "insanın değerinin", doğru şekilde anlaşılabilmesi gerekir. "Metafizik Nedir?" adlı eserinde;

"Varolan vardır. Bu yankı, varlığın sedasız sesinin sözüne verilmiş insanca yanıttır. Düşünmenin yanıtı, insanın

¹⁸⁵ İyi, a.g.e., s. 81.

¹⁸⁶ İyi, a.g.e., s. 81.

¹⁸⁷ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 49.

sözünün kökenidir; bu söz, sözün seslendirilmesi olarak, dilin sözcükler hâline gelmesini sağlar. Tarihsel insanın özünün temelinde ara sıra gizli bir düşünme olmasaydı, hiçbir zaman şükran duyamayacaktı; tabii ki her türlü düşünüş ve şükran duyuşta, Varlığın hakikatini köklü olarak düşünen bir düşünmenin olduğu kabul edilirse. Fakat kendi kendisiyle olan açık bağı sayesinde varlığın inayeti, insana fakirliğin asaletini vermeseydi ve bu fakirlik içinde fedakârlığın özgürlüğü kendi hazinesini saklamasaydı, insanlık köklü şükranı nasıl bulabilirdi?”¹⁸⁸ demektedir.

Burada köklü düşünme, varlığın düşünmesidir. Ama bunun olabilmesi ancak insan aracılığıyla mümkündür. Yani varlık, ister seçer ve ona çağrıda bulunur, isterse bulunmaz. Bu, onun inayetidir. İnsan ise bu çağrıya sadece yanıt verir. Bu durumda, insanın kendisinin yaptığı hiçbir şey yoktur, tıpkı bir aynanın, görüntüyü yansıtması gibi. Heidegger'in köklü düşünme dediği etkinlikte insanın yapacağı şey yalnızca, varlıktan gelen işarete yanıt vermektir. Öyle ki köklü düşünme söz konusu olduğunda insanın konuşmasının ve dilinin sınırları da yalnızca bu yanıt vermede ya da “Varlığın inayetinin yankısında” belirlenir. Çünkü Heidegger’e göre düşünmenin yanıtı, insanın sözünün kökenidir; bu söz, sözün seslendirilmesi olarak, dilin sözcükler hâline gelmesini sağlar¹⁸⁹. Ona göre:

“Varlığın sesine itaat eden düşünme, varlığın hakikatinin dile geleceği, varlığa uygun sözü arar. Tarihsel insanın dili, ancak bu sözden kaynaklandığı takdirde uygundur. Dil uygunsa, gizli kaynakların sedasız sesinin güvencesi ona el eder. Varlığın düşünmesi, sözü korur ve bu koruma içinde onun belirlenimini gerçekleştirir. Bu, dilin kullanılışıyla ilgili kaygıdır.”¹⁹⁰

Heidegger’e göre oradaki varlığın dili vardır. İnsan kendini konuşan varolan şey olarak gösterir. Bu demek değildir ki ses bildirme olanağı ona özgüdür. Aksine bu varolan şey, dünyayı ve oradaki varlığın kendisini açığa çıkarma yolunda vardır.¹⁹¹ Şiirsel düşünce, varlığın tarihsel yönünü ortaya

¹⁸⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 49.

¹⁸⁹ İyi, **a.g.e.**, s. 82.

¹⁹⁰ Heidegger, **a.g.e.**, s. 51.

¹⁹¹ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 242-243.

koyan ve yeryüzünü terk etmiş olan Tanrı ile yapılan düşünsel bir söyleşidir.¹⁹²Heidegger'in düşünceleri göstermiştir ki varlığın ilk dili şiirdir. İnsani hakikatin yolu, modern dünyadaki şiirsel düşünceden geçer.

Kaygı hâlindeki varlık için en önemli yol gösterici de şiirdir. Bu nokta özgürlüğün başladığı ya da sonlandığı yer olarak değerlendirilebilir. Örneğin; oyuncu ya da şair risk alabildiği ölçüde özgürdür. Bir yanda ona kültürün sunduğu araçlar ve neyin “gerçekten de doğru” olduğu sorusu, öte yandan bunun içinde her şeye rağmen farkını koruyan bir kimse olma isteği kendini açığa çıkartmaktadır. Örneğin “zengin olma isteği” isteğe bağlı olduğu söylene de aslında neredeyse toplumsal bir beklentiye ya da öncesinden olumlu karşılanabilecek bir yönelime dönüşebilir. Oysa şiir yazma hiçbir maddi çıkar içermediğinden sadece isteğe bağlı olarak görülebilir. Tabii ki bunlar o kişiler için (zengin olmak isteyen ile şair) hakikatin ne olduğuna cevap vermez, onlar toplumsal, kültürel değerlendirmelerdir. Ama daha yakından bakılınca belki de şair için şiir, kendi hakikatidir ve zorunlu bir faaliyettir. Öte yandan para, zengin olmak isteyen birine kendi hakikatini bulma yolunda hiçbir şey sağlamamaktadır. Pazarda iş adamı daha “özgür” olsa da kendi hakikati ve onu kurma yolunda şair daha da “özgür” olabilir. Gerçi şiir yazmak belki hakikati şaire gösterir ama hiyerarşideki yerinden ötürü onu toplumun marjinine de fırlatır, onu sıradışı yapar, *görünür* kılar.¹⁹³

Foucault Heidegger'in işaret ettiği benzer anlama ve anlamlandırmayı destansı ve şiirsel bir şekilde Don Quichotte'la başarır. Modern Çağda insan dil ile varoluşunu ortaya koyar. Rönesans ve Klasik Çağda metafiziğin boyunduruğunda bulunan insan dili özgürce kullanamazken; Modern Çağda metafiziğin dışına çıkan dil ile kısmen de olsa Heidegger'in amacı gerçekleşir.

Foucault'da da dil, insanın varoluşunun en etkin araçlarından biridir.

¹⁹² Orhan Tekelioğlu, “Hâller, Şiir Hâli ve Dasein” **Defter**, sayı 25, Sonbahar 1995, s. 48.

¹⁹³ Orhan Tekelioğlu, “Moderniteye Sıkışan Özgürlük” **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, sayı 9, Kasım-Aralık-Ocak 1999, s. 50-51.

“*Kelimeler ve Şeyler*” adlı eserinin Don Quichotte’u ele aldığı bölümünde benzerlik ile ilgili düşüncelerini dile getirirken şöyle başlar:

*“Don Quichotte deli bozuk biri olmaktan çok, benzerliğin bütün işaretleri önünde mola veren ‘Aynı’nın kahramanıdır. Tıpkı dar ve küçük taşrasından olduğu gibi, ‘Benzer’in etrafında yayılan bildik düzlükten de uzaklaşmayı başaramamaktadır. Farklılığın net sınırlarını asla aşamadan, ne de kimliğin kalbine ulaşmadan buraları sonsuza kadar katetmektedir. Oysa kendi de bizzat işaretlerin benzerliğinde yer almaktadır...”*¹⁹⁴

Özellikle Modern Çağdan itibaren yeni bir dil ve şeylerin damgası vardır. Bütün işaretler bir araya toplanmış ve içerikleri benzerliklerle donatılmıştır. Şairlerin görevleri değişmiştir. Onlar Rönesans ve Kalsik Çağdaki rollerinin tam tersini, allegorik¹⁹⁵ bir rolü oynamaya başlamışlardır. İnsan, işaretlerin dili ve onların iyice parçalara bölünmüş farklılaştırılma oyunu altında “diğer dili” yani benzerliğin, kelimelerin ve söylemi olmayan dili dinlemeye koyulmaktadır. Batı kültürünün yol açtığı esaslı bir kopuş nedeniyle, burada artık benzerlikler değil de, kimlikler ve farklılıklar söz konusu olacaktır. Yine aynı eserinde şöyle ifade eder:

*“Don Quichotte modern eserlerin ilkidir, çünkü burada özdeşliklerin ve farklılıkların gaddar kanıtının, işaretler ve benzerliklerin sonsuzuyla oynadığı görünmektedir, çünkü dil burada şeylerle olan eski akrabalığını bozarak; dobra varlığı içinde, ancak edebiyat hâline geldikten sonra yeniden görülebileceği şu yalnız hükümlanlığın içine girmiştir; çünkü benzerlik burada, onun için akıl bozukluğu ve hayal gücününki olan bir çağa girmektedir. Benzerlik ile işaretler arasındaki bağ bir kez çözüldükten sonra, iki deney oluşabilir ve iki kişi karşı karşıya ortaya çıkabilir hâle gelmiştir. Hasta olarak değil de, oluşturulan ve sürdürülen sapma, vazgeçilmez kültürel işlev olarak anlaşılan deli, Batı deneyinin içinde, vahşi benzerliklerin insanı hâline gelmiştir.”*¹⁹⁶

Foucault’nun 16’ncı yüzyıldan itibaren dil ve benzerlikle ilgili mesajı Don Quichotte tarafından ulaştırmaya çalışır. Deli diye nitelendirilen Don

¹⁹⁴ Foucault, **a.g.e.**, s. 83.

¹⁹⁵ Allegori, Bir öykü, düşünce ya da kavramın figüratif bir simge hâlinde betimlenişi.

¹⁹⁶ Foucault, **a.g.e.**, s. 87.

Quichotte, aslında benzerliğin bütün işaretlerini gösteren bir kahramandır. Çünkü o epistemenin öncüsü olarak *kelimelerin şeyleri* ne kadar resmedebildiğini ortaya koyar. İşaretlerin doğru söylediğini gösteren temsili Klasik Çağın bilgisi hâline getiren biridir. Rönesans dünyasındaki negatifliğin en güzel örneğidir. Deli sanılmasına rağmen aslında deli olmaktan ziyade, Rönesans'ın işaret ve benzerlikleri vurgulayan düşüncesiyle alay eden, kelimelerin ve şeylerin birliğini savunan trajik bir kahramandır. Foucault'ya göre:

*“Don Quichotte’un hakikati, kelimelerin dünyayla olan ilişkisinde değil de sözel işaretlerin kendiliklerinden kendi aralarında dokudukları şu ince ve sürekli ilişkinin içindedir. Destanların hayal kırıklıkları yaratan kurgusu, dilin temsil etme gücü hâline gelmiştir. Kelimeler, işaretlerin doğası üzerine kapanmışlardır.”*¹⁹⁷

Heidegger için de dil varlığın anlamlandırılması bakımından en önemli unsurdur. Ama o dili Foucault'dan farklı bir biçimde ele alır ve varlık sorununun merkezine koyar. Ontolojisini temellendirirken varlığın egemenlik alanı olarak dili araştırır. Heidegger'e göre de:

*“Dil, varlığın evidir. İnsan onun evinde barınır. Sözcüklerle konuşan ve sözcüklerle yaratanlar bu barınağın muhafızlarıdır.”*¹⁹⁸

Bu düşünceden hareket eden Heidegger için asıl araştırılması gereken ise insan olmayıp varlığın kendisidir. Çünkü insan evreni değil bizzat kendi olanaklarını ve ürünlerini yorumlar ve anlar. Bu bakımdan anlama, insanın düşünsel bir yetenek olmaktan çok, insanın varoluşunun temelidir. Heidegger'de anlama, hermeneutik yöntem olmaktan çıkıp insanın varlık tarzı, dış dünyaya açılma biçimidir. İnsan Heidegger'e göre evreni değil, kendi tarihi içinde kendini anlar. Böylece Heidegger'de Hermeneutik, insan varoluşunun kendini anlama biçimi olur. Anlama yoluyla açık olan şey

¹⁹⁷ Foucault, **a.g.e.**, s. 87.

¹⁹⁸ Martin Heidegger, **Hümanizmin Özü**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 37.

insandan bağımsız olan evren değildir. Varlık her şeyden önce, bize dilde açılan bir tarihtir. Onu anlamak insanı saran her şeyi anlamaktır. Bunun mümkün olmadığı düşünülse bile Heidegger, her şeyi anlayabileceğimizi kabul ederek işe başlamamız gerektiğini ifade eder.¹⁹⁹

II. DÜNYAYA FIRLATILMIŞ TASARI OLARAK İNSAN

Metafiziğin son temsilcilerinden biri olan Heidegger'i anlamakta güçlük çeken, ona karşı çıkan ve eleştiren filozofların olduğu bir Avrupa'da, Foucault'nun Heidegger'den etkilenip etkilenmediğinin farkına varılmaması kadar doğal ne olabilir? Heidegger'e karşı oluşturulan olumsuz tutumlara rağmen, Fransa'da Sartre, Camus, Simone de Beauvoir gibi filozoflar ile analitik felsefenin temsilcileri, Heidegger'in felsefesine ve özellikle "*Varlık ve Zaman*" (*Sein und Zeit*) adlı eserine kayıtsız kalamamışlardır. Bu bakımdan Hümanizme sıcak bakmayan Foucault'nun felsefesi, Nietzsche'nin "güç istenci" kavramının ve Heidegger'in dile ağırlık veren felsefesinin izlerini taşır. Ayrıca vardığı sonuçlarla tarihin ilginç dönemlerine ve büyük olaylarına dikkatimizi çeken özgün felsefelerden biri olmasından dolayı da önemlidir.²⁰⁰ Foucault, Nietzsche ile ilgili olarak da şu düşünceleri dile getirir:

*"Nietzsche benim için gerçeğin aydınlanması gibiydi. Bana öğretilenlerden tümüyle farklı birisi olduğunu hissediyordum. Onu büyük bir tutkuyla okudum ve yaşantımla iplerimi kopardım; hastanedeki işimi bıraktım, Fransa'yı terk ettim. Tuzağa düştüğüm duygusuna kapılmışımdım. Nietzsche okuyarak bütün bunlara yabancılaşmışım."*²⁰¹

Foucault'yu dikkatle incelediğimizde onun Nietzsche'nin ahlak anlayışından etkilendiğini ve bireysel dürtüleri ile toplumsal baskıların

¹⁹⁹ Mustafa Günay, "Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, sayı 19, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002, s. 93.

²⁰⁰ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 178.

²⁰¹ Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, **Kendini Bilmek**, s. 16.

arasında kaldığı görülür. Öyle ki bu baskılar yüzünden ve sosyal statüsünün kendisine hatırlatılması sebebiyle yaşadığı yerlerden ayrılmak zorunda kalmıştır.

1954 yılında *“Akıl Hastalığı ve Kişilik”* adlı eserini yayımladığında Marksist düşünce çerçevesinde varoluşçu bir fenomenoloji arayışı içinde olduğu düşünülen Foucault’nun, daha sonra yapısalcı bir düşünür olduğu ileri sürülür. Son olarak da postyapısalcı düşüncenin önde gelen ismi kabul edilir.²⁰² Onun bütün eserleri farklı farklı yorumlandığından, büyük çeşitlilikler içinde algılanmasına sebep olur. Bu da onu çelişkilerin adamı yapmaktadır. Bu farklılık, kitaplarının kütüphanelerde değişik konular altında kodlanmasında da görülmektedir. Kitapları felsefe, psikoloji, sosyoloji, suç bilim, düşünce ve fikir sistemleri, siyaset vb. başlıklar altında kategorilendirilmiştir.²⁰³ Fakat Foucault’nun felsefi yaklaşımının değişik düşünceleri içermesi ve farklı grupların görüşlerini içinde barındırması bakımından, onun düşüncelerinin herhangi bir grubu veya felsefi akımı temsil ettiğinin ileri sürülmesi ya da herhangi bir siyasi oluşum ve eğilimler içinde olduğu anlamına gelmez. Bu konuyla ilgili olarak şöyle der:

“Ben kimliklendirilmeyi, belli bir yere yerleştirilmeyi arzulamıyorum; özellikle reddediyorum.”²⁰⁴

Bununla birlikte Foucault’nun hümanizm, modernizm, postmodernizm ve postyapısalcılıkla ilgili düşünceleri de gözden geçirildiğinde, bu kuramların bazılarını etkilemiş olmasına rağmen hiçbirine bağlı kalmadığı görülür. Ona göre hümanizm, Avrupa toplumlarında zaman içinde farklı şekillerde boy gösteren temalar bütünüdür. 17’nci yüzyılda Hristiyanlığın ya da dinin eleştirisi olarak ortaya çıkarken, 19’uncu yüzyılda bilime karşı düşmanca ve eleştirel yaklaşan kuşkucu bir hümanizmle bütün umutlarını aynı bilime bağlayan yeni bir hümanizm ortaya çıkmıştır. Daha sonra da bu böyle devam

²⁰² Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 9.

²⁰³ Tekelioğlu, *Michel Foucault Sosyolojisi*, s. 14.

²⁰⁴ Trombadori, *a.g.e.*, s. 9.

etmiştir.²⁰⁵

Foucault'ya göre, hümanist görüşler her dönem farklı anlayışlar ve değişik biçimlerde ortaya çıktıklarından din, bilim ya da siyasetten ödünç alınmış, belli insan anlayışlarına dayanmak zorunda kalır. Bu sebeple hümanizm, kendisine başvuran insan anlayışlarını renklendirme ve onları haklı göstermeden başka bir işe yaramaz.²⁰⁶ Buna ek olarak, hümanist düşüncenin somut insanı dışlayarak, gayriinsani soyut, hayaletimsi bir insan anlayışı ortaya attığını söyleyerek antihümanist bir yaklaşım sergiler.²⁰⁷

Foucault gibi Heidegger'in felsefesi de insana yönelir. Bu yöneliş Heidegger felsefesinin hümanist bir felsefe olduğu anlamına gelmez. Ona göre hümanizm soyut bir insanlık sevgisi içinde gerçek, insanı gözden kaçırabilir. Oysa Heidegger varoluşsal kaygılarıyla birlikte somut, tek insanı, bireyi araştırır. Bu araştırmanın yöntemi de, konusu da aynıdır. Yani insanlar aracılığıyla insan tarafından varlığın kendisini temellendirir. Bu açıdan onda sadece insanın varlığı söz konusudur ve varoluş insanı bütün öteki şeylerden ayıran en temel özelliktir.²⁰⁸

“Varolanın bütününü kendi başına mutlak olarak kavrayamayacağım ne kadar kesinse, her nasılsa bütünüyle ortaya çıkmış varolanın ortasına konmuş olarak kendimizi bulduğumuzda da o kadar kesindir. Nihayet kendi başına varolanın bütününü kavramak ile kendini varolanın bütününün ortasında bulmak arasında özce bir fark vardır. Birincisi temelde olanaksızdır. İkincisi ise sürekli olarak kendi varolmamızda olup bitmektedir. Elbette ki bu, sanki günlük yapıp etmelerimizde sadece şu veya bu alanında kaybolmuşuz gibi görülmektedir. Ne denli parçalanmış görünürse görünsün, günlük yaşam varolanı hâlâ (gölgede de olsa) ‘bütünün’ birliğinde tutar. Hatta bizim şeylerle ya da kendimizle özel olarak uğraşmadığımız zaman, hem de o zaman, bu ‘bütünü’yle bizi kaplar; örneğin asıl

²⁰⁵ Canpolat, **a.g.m.**, s. 93-94.

²⁰⁶ Canpolat, **a.g.m.**, s. 94.

²⁰⁷ Christopher Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog**, 1. baskı, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 41.

²⁰⁸ Akarsu, **a.g.e.**, s. 217.

iç sıkıntısında.”²⁰⁹

Heidegger “Varlık”ın anlamını, “bir şeye yönelmişlik” olarak düşünür. Varlık, bu “bir şeye yönelmişlik” içinde, değişik biçimlerde anlaşılır ve “varlık”ın çok çeşitli biçimlerinin temelini oluşturur. O öyle bir temeldir ki, kendisinin dışında veya arkasında başka hiçbir “arka temel” yoktur. Bu sebeple Heidegger varlık sorununu insandan hareketle anlamlandırılabilirliğini düşünür. Heidegger bu anlamlandırmada temel heyecan olarak “korku”yu gösterir. Varlığın “bırakılmışlık”, “fırlatılmışlık”lığından ürküntü ya da iç daralması diyebileceğimiz belirsiz bir korku doğar. Ona göre bu tavra sahip olan insan ölümü, vicdanı, korkuyu, kaygıyı, iç sıkıntısını yaşar. Yani insan bu özelliklere sahip bir varlıktır. Bu da onu tarihsel yapar. Dasein’in varlığı (insan) kendisini “Kaygı” olarak belirler. Varolan kendisini ancak bir varlık içinde gösterebilir. Heidegger’e göre kendi kendisiyle ve şeylerle ilişkide olan tek varolan insandır ve bu ilişkide olma bilinci onu diğer varolanlar arasında Dasein kılar. Ayrıca yapısı gereği insan bu özelliğinin farkında olan varolandır. Bu sebeple insan, varlık içinde şeylerle ve bizzat kendisiyle”dir.” Fakat bu “dir” olma hâli sadece “kaygı”yla gerçekleşir.

Heidegger’e göre insan varlığı, sonlu, sınırlı, aşağı nitelikte bir varoluştur; çünkü insan varoluşu köklü bir kaygıyı içerir. Bu kaygı da insanın evren içinde yitmişliğinin bilincine varışından kaynaklanır. Dünyaya fırlatılmış ve atılmış olan insan kendisini kaybolmuş ve sonrasında da kendini bu varoluşun içinde bulur. İşte bu kaybolmuşluğun anlamını kavrayan insan için ortaya çıkan durum korkudur. İnsan varlığının kendi kendini bırakması, kendinden çözülüşü ise sıkıntıdır, tasadır, endişedir. İnsan için korkunun belirli bir konusu olmasına karşın, endişenin belli bir konusu yoktur. Endişede o zamana değin insanın alışık olduğu çevre, korkunçlukla dolar; kendi varlığının tehlikede olduğunu fark edince “Hiç”e doğru gittiğini hisseder. Böylece insan kaygı, korku ve sıkıntı gibi üç varoluşsal öge tarafından

²⁰⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 30.

kuşatılır. Kaygının, korkunun, sıkıntının ve varoluşun varlığının anlam ve temelini oluşturan da zamandır.²¹⁰

Heidegger için sorgulayan ve varlıkla bağıntısı bulunan tek ve biricik varolan insandır. İnsanın varolan olarak bu kavrayışı, aynı zamanda varlığın da kavranışı olur. Çünkü varlığını araştıran, sorgulayan, varolan yalnızca insandır: *“İnsan dağılan, parçalanmış bir varolandır.”* Bu dünyaya bağlı olduğu için de varolan insan bir kaygıdır; bir başına bulunma, dünyaya atılmış, fırlatılmış insan varlığının terk edilmişliği ve yalnızlığı durumudur. Bir başınsal, insanın *“Bütünselliği içindeki varolanda bulunan ilk ve özgün durumudur.”* Kaygı aracılığı ile varlığın kavranışı *“burada varlık” (Dasein)* ile biçimlenir; başka deyişle, *“tek ve somut varoluş olarak insan varoluşunun varlığı”* içinde, varlığı ancak insan ortaya çıkarabilir. *Dasein*, kendi varlığını kavramıştır; bu varlık dünya içinde varlıktır ve varolan olarak yalnızca varlığı anlayandır. İnsan varoluşunun varlığı ya da varolan insanın varlığı, kendisi olmak için kendisini dışlaştırmayı, kendisini bir başkasına açması demektir.²¹¹

İnsan zamansal bir varlıktır; *“varlık ancak zaman dikkate alındığında anlaşılabilir olur”*²¹² buradaki zaman, fiziki zaman değil, ontolojik zamandır, yani insan, zaman içinde olmayıp, zamansallaşma sürecinin kendisidir.

Zaman ile varoluş arasındaki bağlantı, insanı kaygı sorunuyla karşı karşıya getirir. İnsan, yaşadığı evreni tanımadan, kendini onun içinde bulur; varlığı da varlık kavramını edinmeden yakalar. Bu tanınmayan, gereğince bilinmeyen evren, içinde yaşayan insanı tedirgin eder, onu bir kaygı konusu olarak görünür. Bu da, insan için her görünen olay alanının kendini üstün kılan, bir kaygı sorunu üzerinde kurulmasından kaynaklanır. Bu kaygı kişinin nesnel evrende duyduğu derin, sarsıcı bir ürküntüdür. Evren insanı korkutunca, bu korkudan doğan kaygı da onu evrenle ilgilenmek zorunda

²¹⁰ Bozkurt, **20 nci Yüzyıl Düşünce Akımları**, s. 133-134.

²¹¹ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 123.

²¹² Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 43.

bırakır. İnsanın evrenle ilgilenmesi sonrasında bu ilgi daha sonra topluma, ulusa, uygarlığa yönelir. Öte yandan, evren karşısında duyulan tedirginliğin yarattığı kaygı, insanı soydaşlarıyla yüz yüze getirir; onlarla ilgilenme gereğini yaratır. Böylece insan, varoluşun ilk varlığı, arınmış bir kaygı içinde somutlaşır. Bu nedenle varoluş insandan öncedir, onunla ilgili kaygı da iki türdür. Birincisi, günlük yaşamın içinde ortaya çıkan ve belli bir bireyde odaklanmayan kaygı; ikincisi ise, varoluş karşısında, evrene atılmışlığın, bırakılmışlığın ve insanlığı kuşatan uçurumun bilincine varıştan doğan kaygıdır.²¹³

Bu iç daralması, bu kaygılı korku, sıradan korku ile aynı şey değildir. Korkudan tehlikeden insan çekinir. Yani hastalıktan, sınavdan, kötü birinden çekinme gibi. İç daralmasında ise belli bir şeyden dolayı değil, kendisi için çekinir. Varlık karşısında ve varlık için çekinmedir bu. İnsan iç daralması geçer geçmez ise rahatlayarak şöyle der: “Hiçbir şey değildi.” Heidegger’e göre iç daralması insanı hiçlik uçurumunun önüne koymuştur. Bu iç daralması ile hiçlik birbirine bağlıdır. Ancak, kendi varlığı için kaygılanmış olan bir kimse varolanın dar sınırını aşıp varlığa adım atabilir. İç daralması kaplayıcı bir şeydir. Onda bütün yaşama güvenleri kırılır. İnsan bu korku içinde savunmasız kalır ve yalnızlığa gömülür. Sıradan insan bu korkudan günlük yaşamın gürültü patırtısı arasına işe güce kaçar ama iç huzursuzluk yine kalır ve iç daralması yeniden insanda ortaya çıkar. Ancak bu korku içinde kalmaya yüreklilik gösteren kimse, o zaman doğrudan doğruya, kendi varoluşunu yakalayabilir. “Sıkıntı” için de aynı şey geçerlidir. Burada da insanı sıkı bir kitap ya da bir insan değildir, onu kendi benliği sıkı. Çıkışı olmayan bir boşluk insanı kaplar. Artık hiçbir şey gevşetmez, ferahlatmaz, karanlık bir duygu kaplar ruhu. Bu öldürücü sıkıntıdan da sıradan insanlar yaşamın günlük işlerine, kitle içine kaçarak rahatlamaya çalışır. Heidegger için bu sıkıntıda durup kalabilen kimse bir avuntu kabul etmez durumdan

²¹³ Bozkurt, a.g.e., s. 133-135.

kendi varoluşuna ulaşabilir.²¹⁴

Heidegger de Kierkegaard gibi, insan duygularının en derinindeki tabakaya ulaşmak için “kaygı” kavramını analiz eder. O’na göre “kaygı”nın, hiçbir nesnesi ve nedeni yoktur. Bu sebeple rahatsız edicidir, fakat giderilmesi kolaydır. Bu özelliğiyle korkudan ayrılır. Yoğun ve açık bir şekilde hissedilmez. Ne var ki, kaçınılabılır olmasına rağmen, tamamen ortadan kaldırılabilecek bir şey de değildir.

A. İnsan Varlığın Çobanıdır

Heidegger, insan ile varlık arasındaki ilişkide, insanın konumunun her türlü “hümanist” belirlemelerden daha değerli olduğunu düşünür. Bu konuda şöyle der: *“İnsanın özünü sürdürmesiyle ilgili en yüksek hümanist belirlemeler bile, insanın asıl değerine ilişkin bir deneyim edinemezler.”*²¹⁵ yani bu değeri öğrenemezler. Ona göre Roma Döneminden günümüze kadar ortaya atılan her türlü hümanizm, insanın asıl değerini öğrenememişlerdir. Bunun ortak bir nedeni vardır. Bu hümanist anlayışlar metafizik düşünüş içinde kaldıkları için insanın değerinin nerede olduğunu görememişlerdir.

*“Hümanizm anlamını insanın özünün metafizik olduğu kavrayışıyla kaybetti ki bu, metafiziki varlığın hakikatiyle ilgili soruyu, varlığın unutulmasında ısrar ettiği sürece, gündeme getirmekle kalmaz, aynı zamanda bu sorunun önünü de tıkar. Fakat insanın sorgulanabilir özü doğrultusunda bizi bu anlayışa götüren aynı düşünme, benzer şekilde, insanın özünü daha asli bir şekilde düşünmeye zorladı.”*²¹⁶

Heidegger’e göre insanın asıl değeri nedir ya da şimdiye kadar ortaya konan “hümanist anlayışlar” yetersizse insanın değeri doğru ve yeterli şekilde

²¹⁴ Akarsu, a.g.e., s. 223.

²¹⁵ İyi, a.g.e., s. 83.

²¹⁶ Heidegger, **Hümanizmin Özü**, s. 73.

nasıl belirlenebilir? Heidegger, insanın varlığa olan bağındaki yerini onun, *“Varlığın kendisi tarafından Varlığın hakikatine fırlatılmışlığında”* ²¹⁷ görür. Böylece ona göre insan, “ek-sistent” olarak, varlığın hakikatini korusun ve “varlığın ışığı içinde varolan, varolan olarak görünsün diye” bu şekilde fırlatılmıştır. Ancak burada Heidegger şu noktayı da önemle vurgular: “Varolanın görünüp görünmeyeceğine ve nasıl görüneceğine, Tanrı ve Tanrıların, tarih ve doğanın, varlığın aydınlığı içine girip girmemelerine, mevcudiyetlerini sürdürüp sürdürmemelerine karar vermek insana düşmez. Varolanın gelişi, varlığın takdirine bağlıdır. Fakat insanın kendi özünde bu takdire uygunluğu bulup bulamaması, bir soru olarak kalır; çünkü “ek-sistent” olarak insan, buna uygun bir şekilde varlığın hakikatini korumak zorundadır.” ²¹⁸

“Fakat insan için böyle bir kaderle uyum içinde olabilmek için özüne uygun düşeni bulmak daima esaslı bir meseledir; çünkü kendine özgü varoluşuyla varolan olarak insan bu kaderle uyum içinde varlığın hakikatine gözcülük etmelidir. İnsan, varlığın çobanıdır.” ²¹⁹

Dasein’in Heidegger açısından buradaki “existence” anlamını çağrıştırır. “Da”, orada ve “sein” da, varolmak kelimelerinden meydana gelir. Heidegger bu kelimeyi, daha çok, “bir açıklıkta bulunuş” şeklinde kullanır. Dolayısıyla Dasein, kelime karşılığı açısından olmasa da, Heidegger’e daha yakın bir anlamıyla “beşeri vücut (bulma), beşerin açıklıkta durması” anlamındadır. Heidegger bu “existence” (Existenz) kelimesini tercih etmeyerek onu “ek-sistence” (ek-sistenz) diye yazar. Dasein, varlığın açıklığında duran bir varolan olarak, ek-sistent’tir aslında; bir “ek”e, “dış”a doğru duran, yüzünü (ya da kulağını; çünkü Heidegger, varlığın işitilmesinden de bahseder) çeviren bir “varolan”dır. Bu hâliyle sadece Dasein olarak insan, “ek-sistence” sahibidir. Ancak ek-sistence olması, “dışa doğru duran” bir “varolan” olması, Dasein’in “varlık” kazanmasına, “vücut” bulmasına yeterli

²¹⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 57.

²¹⁸ İyi, **a.g.e.**, s. 83.

²¹⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 57.

değildir. “Varlık tarafından talep edildiği öz”ü böyle bir “açıklık”ta açığa çıkması için yetmez. Bu nedenle, Heidegger “İnsan temel olarak, sadece varlık tarafından talep edildiği özünde meydana gelir” dedikten sonra, bu talep edilmenin “bulunmuş” olduğunu belirtir. Heidegger, burada, “bulunmuş”taki “muş”un da altını çizer. Çünkü bu hâliyle Dasein, “açığa çıkış” tarzı konusunda bir dayanak bulur: Dasein’in “dil”de mukim bir “varolan” olduğunu anlar. Çünkü Dasein’in varlığı, yalnızca ek-sistent değil, ama aynı zamanda ekstatik’tir de. Ekstasis de, existence gibi “dışarıda durma” anlamına gelir; ancak kelimenin kökü, bu kez Grekçedir ve antik Greklerce “kaldırma” (removal) “yerinden etme” (displacement) karşılığında kullanılır.²²⁰ Bu sebeple insan, varlığın açıklığında bulunduğu, atılmış ve fırlatılmış olduğu için kaygıda temellenir.

Öte yandan, Heidegger’e göre varlığa olan bağında insan, her ne kadar fırlatılmış tasarı ise de tasarının tasarımılanmasında fırlatan, insan değil, insanı varolmanın ek-sistensine kendi özü olarak gönderen varlığın kendisidir. Bu gönderme, varlığın aydınlanmasıdır. Aydınlanma ise varlığa “yakınlığı sağlar”.²²¹ Fırlatılmış tasarıda Heidegger insana verdiği yeri, varlığa yakınlık açısından şöyle dile getirir:

“Oradaki varlığın varlık durumuna fırlatılmışlık aittir. Fırlatılmışlıktaki oradaki varlığın, her durumda benim oradaki varlığım olarak ve bu oradaki varlık olarak daha şimdiden hem belirli bir dünyada, hem de belirli olarak dünya içinde varolan şeylerin belirli bir çerçevesinin ortasında olduğu açığa serilir. Açığa serilmişlik özsel olarak olgusaldır.”²²²

İnsan, Heidegger’in böyle dile getirdiği özel bir konumdur. Çünkü varlığın hakikatinin koruyuculuğu bu fırlatılmışlığıyla “ek-sistens” olarak yalnızca ona verilmiştir. Bu noktadan bakıldığında söz konusu bu tek ve biricik ilişkide insan oldukça “yüce” bir konumdur. Varlığın inayetinin anlamı

²²⁰ Demirhan, “Sofia’sını Arayan ‘Varlık’: Heidegger ve ‘Tanrı’ ”, s. 30.

²²¹ Martin Heidegger, **Brief über den Humanismus**, Wegmarken, GA Bd. 9, (Frankfurt am Main-1976) Vittorio Klostermann, 313-364’den naklen, İyi, a.g.e., s. 84.

²²² Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 319.

da buradadır ve asıl dikkat edilmesi gereken şey bu ilişkinin biricikliği, yani varlığın insana ya da insanın varlığa olan bağıdır.²²³ Böylece Heidegger insan anlayışının temeli sayılabilecek varlık ile insan ilişkisinde insanın değerini, insandaki bir “fazlalık”ta değil, “çobanın fakirliği”ne benzeyen bir “daha az olma” durumunda görür.²²⁴

Heidegger’e göre Dasein, felsefi antropolojinin insan yorumuyla yorumlanamaz; çünkü insan her şeyden önce bir “özne”dir, özne ise her zaman kendini ontolojik olarak “ruh”, “bilinç”, “akıl”, “kişi” ve “töz” gibi yapılarda açığa çıkarır. Bu belirlemeler ise “yaşam” ve “insan” kavramlarında anlam bulur. Heidegger ise felsefesinde bu kavramlardan özenle uzak durur; çünkü yaşam felsefesi denilen inceleme alanında, Dasein’ın varlığı varoluşsal olarak sorgulanamaz.²²⁵ Bu konuyla ilgili olarak “*Varlık ve Zaman*”da şöyle der:

“Bu terimler tüm belirli biçimlendirilebilir fenomen bölgelerini adlandırır ama uygulamaları her zaman böyle belirtilen varolan şeylerin varlığına yönelik soruşturmanın gereğinin dikkate değer bir yolda gözardı edilmesiyle birlikte gider. Bu yüzden bizim kendimiz olan varolan şeyleri belirtmede bu terimlerden, ‘yaşam’ ve ‘insan’ gibi anlatımlardan da kaçınıyorsak, bu terminolojide bir keyfilik değildir.”²²⁶

Felsefi antropoloji açısından Dasein’ın varlığının varoluşsal sorgulamasını yapmak, Dasein’ı insana indirgemektir ve bu indirgeme de ontolojik varlık yorumunu unutturur. Dasein, insan olarak algılanırsa ve felsefi antropolojinin konusu yapılırsa, varlığın ontolojik çözümlenmesi yapılamaz. Bu nedenle, Heidegger “*Varlık ve Zaman*” da bu konu üzerinde durur. Kendi varlık çözümlemesini felsefi antropoloji kapsamına sokmaz ve kendisinin ontoloji yaptığı üzerinde durur.²²⁷ Heidegger’in, varlık problematiği, Dasein’ın

²²³ İyi, a.g.e., s. 85.

²²⁴ Martin Heidegger, **Brief über den Humanismus**, Wegmarken, GA Bd. 9, (Frankfurt am Main-1976) Vittorio Klostermann, 342’den naklen, İyi, a.g.e., s. 85.

²²⁵ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 79-81.

²²⁶ Heidegger, a.g.e., s. 79.

²²⁷ Heidegger, a.g.e., s. 79-85.

varlığının ontolojik yapısını açıklığa kavuşturmaya yönelir. Her tür metafiziğin olanaksızlığı sonucuna varan Heidegger, araştırmalarında karşısına çıkan felsefi güçlükler nedeniyle öne sürmüş olduğu ontolojiyi yenilemeye ve geliştirmeye çalışır.²²⁸ Bu sebeple Heidegger, Descartes'ın ve Kartezyen düşüncenin felsefeyi ve varlıkbilimi geleneksel yapıdan ayırıp, varlığı kavrama yolunda modern matematik ve fiziği kullanmasını eleştirir. Heidegger, Descartes'ın varlığı felsefeden ve varlıkbilimden alıp fiziğin emrine verdiğini vurgular. Bu yüzden varlık, varlıkbilim çerçevesinde değil, bilgi kuramı çerçevesinde kavranıldı, ontoloji bilgi kuramı üzerinde yükselmeye başladı. Varlık epistemoloji tarafından belirlenmeye başlandı. Bu da, dünya içindeki varlıkların epistemolojik, kavramsal ve soyut olarak kavranılmasına yol açtı. Heidegger için bu tutum ontolojinin konusu olamaz. Oysa Heidegger daha "*Varlık ve Zaman*"da, insanın varlıkla bağına bir başka şekilde düşünür. Varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir. Tersine insan, varlığın tasarrufuna verilmiştir. İnsan bu yüzden "*Varlığın çobanıdır*".²²⁹

İnsanın varlığa olan bağındaki yerini bu şekilde dile getiren Heidegger, metafizik düşünüş içinde belirlenenden tümüyle farklı ve metafiziği aşan bir insan anlayışı getirir. Metafizik düşünüş içinde ortaya çıkmış insan anlayışlarından tümüyle farklı olan insanın bu belirleniminde onun artık ne "özne", ne "bilinç", ne "ben", ne "kişi" ne de "tın" olarak düşünülmesi söz konusu değildir. Ona göre insan bu belirlemelerde düşünülmesiyle hep metafizik içinde kaldığı için ona asıl değeri verilememiştir. Oysa bunun dışına çıkan düşünmede insan, "var-olma", "ek-sistens", "kaygı", "dünya içinde olma", "aşkın olan", "çoban" veya "varlığın komşusu" olarak kavranır.²³⁰

İnsan gerçekten burada olandır. Burada olan insan varlığa açılma imkânını bulur. Kendini sorgulayan insan varlığa doğru yaklaşabilir ve varlıkta

²²⁸ Bozkurt, a.g.e., s. 125.

²²⁹ Çüçen, "Martin Heidegger'de İnsan Problemi", s. 25-31.

²³⁰ Emil Kattering, *Nähe Das Denken Martin Heideggers*, (Ausburg-1987), Neske'den naklen, İyi, a.g.e., s. 84.

bir örnek olarak ortaya çıkar. İnsanın bu özelliği onun bütün diğer nesneleri anlamasının da sebebidir. Bu açıdan bakılırsa sadece varolan olarak kalmayan insan, kendini de varolan olarak anlar. Böylece insanın varoluşu dünya içinde değildir. Ama insanın dünya içinde olması diğer canlıların dünya içinde oluşundan farklıdır. İnsan diğer canlılardan farklı olarak dünyayla karşılaştığında eylemde bulunur, üretir, çalışır, konuşur, yalnızlığının farkına varır ve kaygı duyar. Diğer insanlarla birlikte oluşuyla da onun varoluşu gerçekleşir. Heidegger'e göre:

“Dünyadaki varlığın gerçeklik ve gerçek dışılık yoluyla belirlenmesinin varoluşsal varlıkbilimsel koşulu oradaki varlığın fırlatılmış tasarı olarak belirttiğimiz varlık durumunda yatar. Bu fırlatılmış tasarı kaygının yapısı için oluşturucu bir şeydir.”²³¹

Heidegger, insan varlığının daha derin katmanlarını göstermek için başka varoluş biçimlerinin çözümlemesini yapar. Varlığın ancak bilgide ortaya çıktığının sanılması eski felsefenin yanılgısıdır. Ona göre varlık daha çok ruh durumlarında ortaya çıkar. Bu ruh durumlarımızı dinlersek yalnız ne olduğumuzu değil, ne olmakta olduğumuz da kendini bize açar. Varlığımızın nereden gelip nereye gittiği bize kapalı kalmıştır. Varlığımız bize açılması rastlantısal olarak ve kopuk kopuktur ve burada olmamızın bir kökeni olmadığını görürüz. Bilinmeyen bir güce, bir Tanrıya, bir alinyazısına bağlıdır bizim “burada” (da) “olma”mız (sein).²³² Bu bilinmeyen güç bizi buraya fırlatmıştır. İnsanın bırakılmışlığı, atılmışlığı, içimizden her birinin yaşamakta olduğu yer ve zamandır, iç durumlar ve dış durumlardır. Bu durumlar tüm insanların yabancı olmadığı durumlardır. Kimse insanın bu dünyaya gelmek isteyip istemediğini sormamıştır. Burada olmaya zorlanan insan için dünya yabancı ve insanın özünden uzaktır. Çünkü insan bu dünyada kendini yabancı, korumasız, yurtsuz hisseder.

İnsan varlığı veya Dasein'in analizinde fenomenolojik metodun uygulanması her şeyden önce “dünya içinde varlık” ile ilgili temel verileri

²³¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 321.

²³² Akarsu, **a.g.e.**, s. 220.

açığa çıkarır. İnsan, devamlı ilgiler dünyası içinde varlık olarak belirir ve önce kendini pratik ve şahsi tasarılarına bağlılığı içinde tanır. Heidegger'in burada sözünü ettiği dünya fenomenolojik ve egzistansiyalist bir dünyadır. Bu, bir cevher yahut bir durumlar sürekliliği olarak, kavram hâline getirilmiş objektif dünya fikrinden farklıdır. Heidegger'in bu konu da ısrarla üzerinde durduğu delili şudur: Descartes'ın bir maddi cevher (res extensa) olarak tasarladığı kavram dünyası, bir vasıtasız deney verisi olan dünyanın fenomenoloji yönünden tahrifini gerektirir. Dünya her tarafa yayılmış bir cevher yahut içinde insanın yerleştiği mekân hâlinde tasarlanan bir kap değildir. Varoluşçu tarzda anlaşılan dünya; insana has bir ilgi alanıdır, öyle ki bu alan, bu ilgiden bağımsız değildir. İnsanın olmadığı yerde dünyasının realitesi yoktur. Bu duruma göre, insan varlığının "dünya içinde varlık" olduğunu söylemek, insanın reel varlığını, bütün bağlantılarının temeli olan, "şahıs-dünya" bağlantısı ile tanımlamak demektir. İnsan dünya içindedir demek, onun meslek içinde, ordu içinde, politika içinde, sevgi içinde varlık olduğunu söylemek demektir. İnsanla dünya arasındaki bağlantı, cevherlerin yahut objelerin birbiri ile olan münasebeti gibi olmaktan çok, varoluşçu manada bağlanma ve iştirak münasebetidir. Dasein "üretimde bulunan, düzenleyen koruyan, uygulayan, fedakârlıkta bulunan, teşebbüs eden, iş takip eden, arayan, soran, gözetleyen, görüşen yahut anlaşma yapan düşünceli varlık olarak dünya içindedir. "İçinde-varlık" fenomeni, mekânda düşünülen yanında varlığın objektif yakınlığından farklı olarak, birlikte varlığın mahrem yakınlığını ifade eder. Dünya, fenomeni bir cevher yahut objektif öz olarak anlaşıldığı zaman nasıl tahrif ediliyorsa, insan varlığı veya Dasein da bir cevher ben yahut kendi kendine yeten asli süje olarak tefsir edildiği zaman, öylece bozulmaktadır. İnsan, önce kendi varlığını anlayan ve sonra objektif bir dünya denemesine girişen soyut bir epistemolojik suje değildir. İnsan, vasıtasız ilgileriyle kazandığı dünyasına önceden sahiptir. Dünya onun varlığına şekil verir. Böylece Heidegger'in fenomenolojisi Kartezyen gelenekten çağdaş

epistemolojik teoriye miras kalan süje-obje anlayışını kırarak, dünyasından ayrı kalan beni yalnızlığından kurtarır.²³³

Heidegger insan varlığının (Dasein) köklü bir analizi ile Varlığın (Sein) gerçek yüzünün tanınabileceğine ve bunun da fenomenolojik ontoloji ile başarılabileceğine inanır. Onun insan varlığını çözümlemesine göre Dasein “*bu dünyada varolan*” bir varlıktır. Onun reel bir varlığı ve somut ilişkileri vardır.²³⁴

“Varoluş tarzındaki varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. Ağaç vardır, fakat varolmamaktadır. At vardır, fakat varolmamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır fakat varolmamaktadır. ‘Sadece insan varolmaktadır’ önermesi, sadece insanın gerçek bir varolan olduğu, diğer varolanların gerçek olmayıp, birer kuruntu veya insanın bir tasarımıından ibaret oldukları anlamına kesinlikle gelmez. ‘İnsan varolmaktadır’ önermesi şu anlama gelir: İnsan, varlığın açıklığında açıkta durarak içeride durması sayesinde, varlığı varlıkta varlıkça ödüllendirilmiş bir varolandır. İnsanın varolanı varolan olarak tasarımılamasının ve tasarımılanan hakkında bir bilince sahip olabilmesinin nedeni, onun bu varoluşsal özünde yatar.”²³⁵

İnsanın içinde bulunduğu durum bir fırlatılmışlık, dünyaya bırakılmışlık durumudur. İnsan bu durumunu, kendi olanaklarını ve gücünü bilme gayreti içine girer. İnsanın bunu başarabilmesi anlama ve denemeyle mümkün olur. Geleceğini ve varoluşunun şartlarını kendisi belirlediğinden insan daima ileriye doğru bir atılım içerisinde. İnsan belli sınırları aşıp gerçekleştirilecek olan tasarımlara atıldığından varoluş sürekli bir aşmadır.²³⁶ Heidegger’e göre varlık ne Tanrı, ne melek, ne bir makine, ne bir kaya ne de bir at’tır. Varlık bütün varolanlardan daha ötedir ve insana en yakın olandır. İnsan varlığın kendisi tarafından bu dünyaya fırlatılmış olmasına rağmen varlık bu yakınlık içinde insana en uzak olarak kalandır.

²³³ Magill, a.g.e., s. 50-51.

²³⁴ Bozkurt, *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, s. 61.

²³⁵ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 1991, s. 16.

²³⁶ Akarsu, a.g.e., s. 221.

Heidegger örneğin bir çekice kendi varlığı içinde nasıl nüfuz ettiğimizi, ona nasıl yöneldiğimizi sorar. Biz acaba bir çekicin ne olduğunu, onu sadece gözümüzle görmekle tanımış olur muyuz? Ona göre bir çekicin ne olduğunu, önümüzde bulunan, mevcut olan bir şey hâlinde görmekle asla tanımış, olmayız. “Varlık ve Zaman”da şöyle der:

“Öne sürüm genel olarak varolan şeyleri kendiliğinden birincil bir yolda açığa serebilecek özgürce yüzen bir davranış değildir; tersine, kendini her zaman dünyadaki varlığın temeli üzerinde sürdürür... Öne sürüm bir öngörü ister ki, onda bir bakıma öne çıkarılacak ve gönderilecek olan yüklem varolan şey içine anlatımsız kapatılmışlığından çözülür... Çekiç ağırdır; ağırlık çekice aittir, çekiç ağırlık özelliğini taşır. Öne sürümde her zaman birlikte yatan ön kavrama çoğunlukla göze çarpmadan kalır, çünkü dil her durumda daha şimdiden gelişmiş bir kavramsallığı kendi içinde gizler. Öne sürüm tıpkı genelde yorumlama gibi zorunlu olarak kavramda varoluşsal temellerini taşır.”²³⁷

Bir çekiç hiç de öyle önümüzde bulunan bir şey değildir; o bizim için, bizimle birlikte bulunan bir şeydir. O ancak, bir rastlantı sebebiyle karşımıza çıkabilir. O orada ve öncelikle çivi çakmak için bulunan bir şeydir ve o bir şey için bulunan olarak, tasarımlanmış bir şey değil, tersine bir işe yarayan bir alettir. Alet bir işe yarar ve o burada işe yararlılığı dolayısıyla bizi bir başka şeye gönderir (nerede kullanılacaksa oraya). Böyle bir alet başka şeylere gönderim yapar ve kendisi de zaten bir gönderimler ve işaretler bağlamının bütünü içinde yer alır. O aletle, bu gönderimler ve işaretler bağlamı içinde belli bir aşinalık kurulur ve alet böylece belirli bir işlev kazanır. İşte, içinde her gün şeylerle karşılaştığımız bu işaretler bağlamı, “çevre” veya “yaşama çevresi olarak dünya”dır. Dünya, kendi merkezine, herhangi bir dünyayı isteme içinde biçimlendirme iradesine sahiptir. Dasein, bu isteme ve irade içinde, kendi varlığı çevresinde yaşar. Şeylerle, kendisiyle ve diğer Dasein’larla ilişki içindedir ve Dasein, bu görünümüyle “kaygı”dır.²³⁸

²³⁷ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 231.

²³⁸ Pöggeler, Alleman, **a.g.e.**, s. 47.

Dasein, oluş sürecinde, dünyada bulunan bir varoluş gibi görünmektedir ve bu nedenle olmak gücüne sahip açık bir gelecekle yüzleşir. Bu yüzleşme onun diğer varlıklar tarafından kuşatılmasına sebep olur. Heidegger Dasein'ın bu yapısını "kaygı" olarak adlandırmıştır. Kişisel varoluş kişinin kendini tasarlamasıdır, ne olduğu değil, ne olacağıdır; çünkü biçimlenmiş ve tamamlanmış değildir, ucu açık bir geleceği vardır. Ne olacağına dair endişesi kaygı terimi ile ifade edilir. Kaygı kişisel varoluşun gerçekleştirilmek zorunda olduğu bir dünyada zaten bulunan varlığı da içerir. Bu varlık insandır, kaygı bu dünyadaki belirli ilişkilerin ve uğraşların kontrolündeki insan varlığını ifade eder. O hâlde kaygı, içinde bulunduğu ve bağımlı olduğu bir dünyada, ne olacağını öngörerek var olan kişinin varoluş biçiminin yapısıdır.²³⁹

Foucault da Heidegger'in düşüncelerine benzer bir şekilde hayaletimsi, cisimleşmemiş irade olarak anlaşılan gayriinsani varlık fikrini reddederek, cisimleşmiş, maddi, somut insani varlıklar anlayışı geliştirir. O, insanı reddetmenin aksine, insanın bu dünyanın ortasında yaşayan, somut insana dönüş yaparak, insanı sonluluğu içinde doğrular.²⁴⁰

B. Biyoloji-İktisat-Filoloji Bilimleri ve İnsan

Foucault'nun çözümlemeleri Heidegger'den farklı olarak açık bir şekilde toplumsal özellik taşımaktadır. Bununla birlikte Foucault'nun herhangi bir toplumsal düzen ya da ilişki kuramı oluşturma gibi düşüncesi yoktur.²⁴¹ Ona göre toplumsal ilişkiler evrimleri içinde süreksizdir; bu ilişkiler, zamanla aralarında bir bütünlük oluşturmadıkları gibi, tek bir türden doğmaz ve genel

²³⁹ Blackham, **a.g.e.**, s. 100.

²⁴⁰ Canpolat, **a.g.m.**, s. 94-95.

²⁴¹ Tekelioğlu, **a.g.e.**, s. 22.

bir ilkeye uymazlar.²⁴²

İşte bu tarihsel süreksizlik bağlamında Foucault, Rönesans, Klasik Çağ ve sonrasında Modern Çağ olarak adlandırdığı dönemlerden bahseder. Ona göre insan hayat, emek, dil bağlamında Modern Çağ olarak adlandırılan son dönemde ortaya çıkar.

Foucault *“Kelimeler ve Şeyler”* adlı eserinde hem bu arkeolojik dönemleri, hem de insanın ortaya çıkışının arkeolojik çözümlemesini yapar. Bu çözümlemeleri yaparken Foucault, bilinmeyen, unutulmuş, dışlanmışların, hapisanelerin, tımarhanelerin, kliniğin, kapatılanların, anormallerin, sapkınların, yenilmişlerin ve marjinal söylemlerin tarihlerini yazmaya çalışıp, oyun dışı bırakılmış söylemlerin canlandırılması çağrısında bulunur.²⁴³ O bugüne kadar söz almamış olanlara tarih tarafından, tarihin şiddeti tarafından, bütün tahakküm ve sömürü sistemleri tarafından sessizliğe mahkûm edilmiş olanlara artık söz vermek gerektiğini ifade eder.²⁴⁴

Foucault’ya göre bu söz verme aydınlanma ile ortaya çıkar. O, modern düşüncenin Kant’ın “Aydınlanma nedir?” sorusuna vermiş olduğu cevapla başladığını ifade eder ve modernliği bu günü dünden farklı bir yaklaşım olarak tanımlar. Ancak modernlik, zamanın akışını takip etmekten başka bir şey yapmayan modadan farklıdır. Modernlik şimdiye duyarlı olma olgusu değil, şimdiyi kahramanlaştırma istemidir. Bu sebeple modernlik zamana karşı bir tavır alma, aynı zamanda yaşam biçimidir.²⁴⁵ Burada Foucault’nun kendine özgü dönemselleştirdiği Modern Çağ modernizm ile karıştırılmamalıdır. Foucault Modern Çağda, aykırı olanı, farklı olanı, unutulmuş olanı ortaya koyar ve insanın ne olduğunu sorgular.

²⁴² Tekelioğlu, **a.g.e.**, s. 23.

²⁴³ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 430.

²⁴⁴ Sezer, “Modernliğin Egemenlik Kurma Etiğine Bir Bakış”, s. 64.

²⁴⁵ Canpolat, **a.g.m.**, s. 95.

“Kelimeler ve Şeyler”’ın altıncı bölümünün birinci başlığı olan Zenginliklerin Çözümlemesi ile ilgili açıklamalarına Foucault, Klasik Çağda hayat olmadığı için hayatla ilgili bilimin (yani biyolojinin), dil olmadığı için dille ilgili bilimin (yani filolojinin), emek olmadığı için emekle ilgili bilimin (yani iktisat politikasının) var olmadığını, 19’uncu yüzyıldan itibaren kurulacak olan bu bilimlerin yerine büyük ölçüde genel felsefenin içinde yer alan bir Doğa Tarihi’nin, bir Genel Dil Bilgisi’nin ve bir Zenginliklerin Çözümlemesi’nin var olduğuna işaret ederek başlar.

Hayat, emek ve dil, 19’uncu yüzyılda biyolojinin, ekonominin ve dil bilimin konusunu göstermek için oluşturulmuş kavramlardır. Bu bilimlerin konusu, Devrimden önceki doğa tarihinin, zenginlikler teorisinin ve genel dil bilgisinin incelendiği şeylere uygun düşmemektedir. Foucault’ya göre, bu alanların Rönesans’a denkliği yoktur. Bu dengesizlikler, öyle yeni keşiflerin sonucu olarak değil, kendileri için doğru ya da yanlış yeni önermelerin dile getirilmesi gereken yeni düşünce konularının gün yüzüne çıkması sonucu olarak ortaya çıkar. *“Kelimeler ve Şeyler”*, derinlemesine bilginin başka biçimini alabileceği şekli ve bunların sonuçlarını inceler.²⁴⁶

Emeğin yeniden Ricardo²⁴⁷ ile anlam kazandığını söyleyen Foucault, Klasik dönemde, Adam Smith’in düşüncelerinde dile getirilen “Her mal belli bir emeği, her emek de belli bir mal miktarını temsil eder.” anlayışının değiştiğini ifade eder. Ricardo için emek, üretim faaliyeti olmuştur. Her değerın kaynağı hâline gelen emek, bir şeyin değerini tespit etmede kullanılır.

16’ncı yüzyılda ekonomik belirlemenin işleyişi bilinmekteydi. Paranın nasıl kaçacağı veya nereye akacağı, fiyatların yükselip düşeceği, üretimin

²⁴⁶ Ian Hacking, “Foucault’nun Arkeolojisi”, **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi** (içinde), Derleme ve Tercüme Veli Urhan, 1. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 63-64.

²⁴⁷ 1772-1823 Hollandalı Yahudi bir borsacının oğlu olan Ricardo, 1772 yılında Londra’da doğmuştur. Genç yaşta babasının işine girmiş ve borsa simsarı olarak uzun süre borsayla ilgilenmiş zengin olmuştur. 1799 yılında Adam Smith’in *“Milletlerin Zenginliği”* adlı eserini okuduktan sonra iktisat bilimine ilgi duymaya başlamıştır.

artacağı, sabit kalacağı veya azalacağı açıklanmaktaydı.²⁴⁸ Burada belirleyici olan temsil ve temsilin unsurlarıdır. 19'uncu yüzyıl iktisadı ise insanın doğal sonluluğu üzerinde bir söylem gibi olan bir antropolojiye başvurur. Klasik düşünce insana yönelik olarak; ekonomide açık ve değişken bir gelecek tasavvur ederken, zenginliklere açılma, mübadele, düzenleme şeklinde mekânsal bir değişime uğramıştır. Buna karşın 19'uncu yüzyıldan itibaren tarih yoksullaşmakta, giderek durgunlaşmakta, duyarlılığını yitirmekte ve hareketsiz kalmaktadır.

Foucault, bu süreç aracılığıyla, insan davranışının olumlu bir ekonomisinin belirlendiğini ileri sürer. Foucault'nun denetleme süreci kavramında "ekonomi", insanların ilişkilerini tanımlamalarını sağlayan dilsel ve kurumsal biçimlerin üretimidir.²⁴⁹ Bu anlamda, insan doğasına ilişkin anlayışı şekillendiren söylem ve eylem biçimlerini oluşturma, insanoğlunun temel etkinliğinin kamusal bir ifadesidir. İnsani doğa, öz çözümlemeyle keşfedilmesi gereken gizli saklı bir gerçeklik değil, insanın kim olduğuna ilişkin kamusal tanımlar vermek üzere seçtiği biçimlerin toplamıdır. Bu sebeple Foucault'ya göre, insan doğası diye bir şey yoktur. Her kuşak, insanlık durumunu kavrayışını açıklamak, izah etmek üzere birtakım kategoriler oluşturma görevini üstlenir ve arkasında dilsel ve kurumsal yapıtlar bırakarak tarih sahnesinden çekilir.²⁵⁰

Klasik Çağda, doğal varlıklar sürekli bir bütün meydana getirirler; çünkü varlıktırlar ve yayılmalarının kesintiye uğramasının nedeni yoktur. varlığı kendi kendinden ayıran şeyi temsil etmek mümkün değildir; demek ki, temsilin (işaretlerin ve karakterlerin) sürekliliği ve varlıkların sürekliliği (yapıların aşırı yakınlığı) bağlantılıdır. Cuvier²⁵¹ ile birlikte ebediyen kopan,

²⁴⁸ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 358.

²⁴⁹ Michel Foucault, "Two Lectures" ve "The Eye of Power" içinde, *Power/Knowledge*, ss. 88-92, 158-65; karşı. Charles C. Lemert ve Garth Gillan, *Michel Foucault, Social Theory as Transgression* (New York, Colombia University Press, 1982) ss. 76-77, 111-112'den naklen, Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, **Kendini Bilmek**, 4. baskı, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Om Yayınevi, 2003, s. 120-121.

²⁵⁰ Foucault, Gutman, Hutton, **a.g.e.**, s. 121-122.

²⁵¹ Cuvier (1768-1833), anatomi ve fosil-biliminde kendi döneminin en yetkin isimlerinden biridir ve

işte bu hem arkeolojik hem de temsili olan dokudur. Canlılar yaşadıkları için, artık tedrici ve basamaklı bir farklılıklar dokusu oluşturamazlar; birbirlerinden tamamen ayrı ve hayatı destekleyen bir o kadar farklı düzenleniş gibi olan tutarlık çekirdeklerinin çevresinde saflaşmak zorundadırlar. Klasik varlık kusursuzdu; hayat ise sınırsız ve gerilememiş durumdaydı. Varlık muazzam bir tablonun içinde akıyordu; hayat, birbirlerine bağlanan biçimleri soyutluyordu. Varlık kendini, temsilin her zaman çözümlenebilir nitelikte olan mekânında sunmaktaydı; hayat, özü itibariyle ulaşılamaz ve yalnızca açığa çıkmak ve ayakta kalmak için şurada burada sarf ettiği çabaların içinde ele gelen bu gücün esrarının içine çekilmekteydi. Kısacası, hayat Klasik Çağın tümü boyunca yaygınlığa, çekime, harekete tabi kılınmış olan bütün maddi varlıkları aynı şekilde kapsayan bir ontolojiye aitti; bütün doğa bilimleri ve özellikle de canlı varlıkla uğraşan bilim, işte bu anlamda derin bir mekanist eğilime sahipti. Canlı, Cuvier'den itibaren, hiç değilse ilk aşamada, yaygın varlığın genel yasalarından kaçmıştır; biyolojik varlık bölgeselleşmekte ve özerkleşmektedir; hayat, varlığın uç sınırlarında, ona dış olan ve gene de kendini onda dışa vuran şeydir ve eğer, onun canlı olmayan ile ilişkileri veya fizik kimyasal belirlenmeleri soruluyorsa, bu hiç de, klasik tarzları üzerinde ısrar eden bir “mekânistliğin” hattı üzerinde olmamakta, iki doğayı birbirleriyle eklemlendirmek üzere, tamamen yeni bir biçimde olmaktadır.²⁵²

Tarihselliğin, tıpkı canlılar âlemine olduğu gibi, dil alanına da dâhil edildiğini vurgulayan Foucault, bir evrimin düşünülebilmesi için, doğal tarihin kesintisiz ve düz planının kırılması, dallanmanın süreksizliğinin örgütleme planlarını aracısız çeşitlilikleri içinde ortaya çıkarması ve bağlantıların

Lamarck'ı, varlık merdivenlerinde ilerleme olduğunu söyleyen fikirlerinden dolayı eleştirmiştir. Canlılar dünyasında hiyerarşik bir yelpaze olmadığını, canlılar dünyasının en aşağıdan en yukarıya dizilmeye uygun olmayacak kadar çok değişik olduğunu söyleyen Cuvier'in çağdaşları, onun “Lamarck'ın Evrim Teorisi”ni geçersiz kıldığını düşünmüşlerdir. Cuvier, Lamarck'ın, yeryüzünün, ufak ve yavaş değişimleri adım adım geçirdiğini düşünmesine karşılık, yeryüzünün büyük değişimler (katastrofik) geçirdiğini savunmuş ve türlerin yok olması ile yeni yaratılışları bu değişimlere (Nuh tufanı gibi) bağlamıştır. Mısır'daki mumyalanmış hayvanlar ile günümüz hayvanlarının aynı olmasını, türlerin sabitliğine ve evrimleşmenin, türlerin yok olmasını, önleyecek bir mekânizma olamayacağına karşı delil olarak kullanmıştır.

²⁵² Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 383-384.

kurulması gerektiğini vurgular.²⁵³ Ancak diller ile canlı varlıklar arasındaki farklılığa da değinen Foucault, canlı varlıklar ancak işlevleri ve varoluş koşulları arasındaki belli bir ilişkinin aracılığıyla gerçek bir tarihe sahip olabildiklerini ifade ederken; buna karşılık dilin anatomisi tarihin unsuru içinde işlev görmektedir der.

*“Kelimeler ve Şeyler”*de dilin varoluş tarzındaki değişmelerin onu konuşanlar tarafından hiçbir zaman açıkça kavranamadığını ifade eden Foucault’ya göre filolojinin doğumu ekonominin doğuşundan çok daha karanlıkta kalır. Oysa o da aynı arkeolojik altüst oluşun içinde yer almaktadır. Ona göre 19’uncu yüzyılın başında dört teorik kesit filolojik pozitifliği açıklama girişiminde bulunur:²⁵⁴

Bu kesitlerden birincisi, bir dilin kendini içten karakterize etme ve diğerlerinden farklılaşma biçimine ilişkindir. Mesela sesli harflerin çoğunlukta olduğu diller, somut ya da soyut adlar kullanan diller, köle dilleri, kuzey dilleri vb. Böylece diller arasında ayırım yapılmaktaydı. İç değişmelerin incelenmesi ikinci önemli teorik kesiti oluşturmaktadır. Genel gramer, etimoloji araştırmalarında kelimelerin ve hecelerin zaman içindeki dönüşümler araştırılır. Üçüncü olarak; sessiz ve sesli harflerdeki değişmelere ilişkin bir yasanın tanımlanması, yeni bir kök teorisinin kurulmasına izin verilmesi ele alınır. Mesela Klasik Dönemde, kökler çifte bir sabiteler sistemiyle saptanmaktaydı. Son olarak da köklerin çözümlenmesi ve filolojinin ortaya çıkışını karakterize eden teori üzerinde durulur.

Foucault dil çözümlemeleri bakımından eserinde Bopp’a²⁵⁵ değinir ve onu örnek gösterir. Bopp’un çözümlemeleri yalnızca bir dilin iç ayrıştırılması açısından değil, aynı zamanda bir dilin özü itibarıyla ne olduğunu tanımlayabildiği için farklı bir öneme sahiptir. Dil artık, başka temsilleri bölümlenme ve yeniden birleştirme gücüne sahip bir temsil sistemi değildir;

²⁵³ Foucault, **a.g.e.**, s. 410.

²⁵⁴ Foucault, **a.g.e.**, s. 408.

²⁵⁵ Franz Bopp (1791-1867), karşılaştırmalı dilbilimin kurucularından Alman dil bilimci.

eylemlerin, durumların, isteklerin en sabitlerini köklerinde işaret eder. Adlar bir temsilin karmaşık tablosunu pek o kadar bölümlere ayırmamaktadır; bir eylemin sürecini bölümlenmekte, durdurmakta ve dondurmaktadır.²⁵⁶

Dilin Klasik Çağdaki varoluşunun, kelimelerin düşünceyi temsil etmek görevini ve gücünü üstlenmiş olmalarından dolayı, hem egemenlik hem de gizlilik içinde bulunduğunu düşünen Foucault, Klasik Çağda, temsil edilmemiş olan hiçbir şeyin belirli bir şey olamayacağını ve dilin düşünceyi, düşüncenin kendi kendisini temsil ettiği gibi temsil ettiğini öne sürer. Klasik dönemde Genel Dil Bilgisi, Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözümlemesi bu dönemin epistemesi tarafından açılmış bulunan tablo hâlindeki alanı açıklayan işaretler ve temsil hakkındaki genel bir teoriye bağlanır ve onların çeşitli unsurları arasındaki bağları kendiliğinden oluşturmak gücüne sahip olan temsil, bu gücü 18'inci yüzyılın sonuna doğru Batı düşüncesinde büyük bir kopuşun yaşanmasına kadar elinde tutar. Bu da, Klasik epistemenin dili düşünceden ayırmadığı anlamına gelir.²⁵⁷

Foucault'ya göre 16'ncı yüzyıl dili, kendisinin karşısında sürekli bir yorum, başka bir deyişle temsilin temsili konumundadır. 17'nci yüzyıldan itibaren dil kendisini işaretin bilmecesinin içine gizler. 18'inci yüzyılda ise dil kendine özgü dili şeylerin içine Tanrı tarafından önceden yazılmış olma şeklindeki sağlamlığını temsilin işleyişinin içinde yitirmiş ve söylem olarak bir değer taşır hâle gelir.

Böylelikle, tarihsellik canlıların dünyasına olduğu gibi dilin alanına da sokulmuş ve dillerin tarihinin düşünülebilmesi için, onları ilk kaynağa varıncaya kadar kesintisiz bir biçimde birbirlerine bağlayan bu büyük kronolojik süreklilikten koparılmaları gerekmiştir. 19'uncu yüzyıldan itibaren, kendi içine kapanmış, kendine özgü yoğunluğuna kavuşmuş, yasalarını ve kendi nesnelliğini ortaya koymuş olan dil, canlı varlıkların ve hayatın,

²⁵⁶ Foucault, **a.g.e.**, s. 406.

²⁵⁷ Foucault, **a.g.e.**, s. 396-408.

zenginliklerin ve değerin, olayların ve insanların tarihinin yanında bir bilgi konusu hâline gelir. Klasik Dönemden Modern Döneme geçiş eşiğinin kelimelerin temsil ettikleri şeylerle kesişmeyi ve şeylerin bilgisini kendiliklerinden çerçevelemeyi bıraktıklarında aşılmış olduğunu öne süren Foucault, dilin düşünce alanına doğrudan ve kendiliğinden ancak 19'uncu yüzyılın sonunda girebildiğini, konuyla ilgili dikkat çekici çalışmaları bulunduğundan dolayı kendisinden övgüyle söz ettiği Nietzsche'nin dil üzerine felsefi işleviyle ilk ilgilenen kişi olduğunu kaydeder.²⁵⁸

19'uncu yüzyılın doğasının canlı olduğu ölçüde süreksizleşeceğini altını çizen Foucault'ya göre, Klasik Çağda, temsilin sürekliliği ile varlığın sürekliliği birbirine bağlı bulunduğundan, varlığı kendisinden ayıracak olan şeyi temsil etmek mümkün değildi. Cuvier'yle birlikte kesinkes parçalanmış bu hem ontolojik hem de temsili olan dokudur.²⁵⁹ 18'inci yüzyıl ile 19'uncu yüzyılın dönemecindeki birkaç yıl içinde, Avrupa kültürünün canlının temel mekânını bütünüyle değiştirdiği fikrini taşıyan Foucault açısından Klasik dönemde canlı, varlığın evrensel taxinomiesinin içindeki kutu ya da kutular dizisi olarak düşünülürken, Cuvier'den itibaren artık onun kendi üzerine kıvrıldığı, taxinomik yakınlıklarını devam ettirmediğinin, sürekliliklerin zorlayıcı olan geniş planından ayrıldığı ve kendine yeni bir alan açtığı düşünölmeye başladığı göröür. Bu alan, ona göre artık varlığın olabilirliği tarafından değil de, hayatın şartları tarafından yönetilen, hem anatomik bağlantıların ve fizyolojik uygunlukların iç, hem de kendi bedenini oluşturmak için içlerine yerleştiği unsurların dış alanı olmak üzere çifte bir alandır.²⁶⁰ Ona göre:

“Bu iki mekân tek bir yerden yönetilmektedir. Bu yer artık varlığın olabilirliği değil de, hayat koşullarıdır.”²⁶¹

²⁵⁸ Urhan, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, s. 142.

²⁵⁹ Foucault, **a.g.e.**, s. 383.

²⁶⁰ Foucault, **a.g.e.**, s. 385.

²⁶¹ Foucault, **a.g.e.**, s. 385.

Foucault, Cuvier'nin çalışmalarının buluşlar, tartışmalar, teoriler ve felsefi kanaatler düzeyinde değil de, arkeolojik derinliği içinde dikkate alındığında, biyolojinin geleceğine uzaktan ışık tuttuğunun söylenebileceğine işaret eder.²⁶² Eğer Cuvier biyolojinin kurucusuysa veya Saussure²⁶³ dil biliminin kurucusuysa, bu, ne taklit edildiklerinden ne de insanların canlı varlık veya işaret konseptlerini tekrar ele aldıklarındandır. Bu, Cuvier'nin belirli bir kapsama onun kendisinin sabitliliğine karşı çıkan açısız gelişim teorisi yapmasını mümkün kılar. Bu da Saussure'un radikal bir şekilde üretici grameri kendisinin yapısal analizinden farklı yapmasını mümkün kıldığı içindir. Yüzeysel bir şekilde daha sonra konuşma, yazma pratiklerinin girişimciliği herhangi bir bilimsel çabanın kurulmasına bezer görünür.²⁶⁴

Cuvier'nin canlı varlıkların klasik kümesinin içine köklü bir süreksizliği sokmasına bağlı olarak ortaya çıkmış bazı kavramların yanı sıra, hayatı devam ettirmek zorunda olan belirli bir gücün ve onu ölümlle cezalandıran belirli bir tehdidin ortaya çıktığı yerde, Foucault, evrim düşüncesi gibi bir şeyi mümkün kılan birçok koşulun bir araya gelmiş bulunduğu dikkat çeker. Canlı formların süreksizliği, Klasik Dönemin yapılarının ve karakterlerinin izin vermediği büyük bir zamansal sapmayı kavramak imkânını vermiş ve mekânın süreksizliği, tablonun kırılışı, doğanın bütün varlıklarının kendisinde düzenli bir biçimde yerlerini buldukları bu tabakanın parçalanışı sayesinde Doğa Tarihi'nin yerini doğaya ilişkin bir tarih almıştır.²⁶⁵

Foucault, öyle görünüyor ki, bütün bu gelişmelerin sonucunda, 19'uncu yüzyıldan itibaren artık her pozitiflik biçiminin kendine uygun bir felsefeye sahip olduğunun kabul edilmesi gerektiğine inanır. 19'uncu yüzyıldan itibaren

²⁶² Urhan, **a.g.e.**, s. 181.

²⁶³ Ferdinand de Saussure, 1857-1913 yılları arasında yaşamış, modern yapısal dilbilimin kurucusu ve dolayısıyla yapısalcılığın büyükbabası olarak görülen ünlü düşünür. Dilbilimcinin araştırma objesinin mahiyetini ortaya koyma ve onun konusunu bilimsel bir düzeye taşıma gayretleri sırasında, dilbilim için yeni bir yöntem geliştirmiştir. Dilbilimcinin araştırmasında aradığı veya yöneldiği şeyin dilin temel yapıları olduğunu öne süren Saussure dil konusunu tarihsel bir düzlemde ele alan daha önceki okul ve düşünürlerden ayıran şey de bu, yani onun metodoloji problemine gösterdiği duyarlılıktır. (Cevizci, **a.g.e.**, s. 910.)

²⁶⁴ Rabinow, **a.g.e.**, s. 115.

²⁶⁵ Foucault, **a.g.e.**, s. 386.

değişen ve başkalaşım geçiren şey, bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki bilginin bizatihi kendisidir. Ona göre Ricardo ile birlikte üretim maliyeti incelenmeye başlandıysa ve değer oluşumunun çözümlenmesinde takas ve benzeri ilkel uygulamalar kullanılmıyorsa, bunun nedeni üretimin arkeolojik düzeyde mübadelenin yerine geçmiş olmasıdır. Böylelikle sermaye gibi yeni kavramlar ortaya çıkar ve üretim biçimlerinin çözümlenmesi gibi yeni yöntemler emeğin ruhuna hükmeder. Yine yüzyılın başında Cuvier'den itibaren canlıların iç örgütlenmesi yeni bir incelemeye tabi tutulur. Bu incelemede karşılaştırmalı anatomi yöntemleri kullanılmaya başlanır. Nihayet Bopp ile de o zamana kadar fark edilmeyen nesneleri tanımlayan ve o zamana kadar kullanılmayan yöntemlere hükmeden dil, söylemin yerine geçmiştir. Üretim, hayat ve dil ile birlikte bu alanlarda ortaya çıkan yeni yöntemler sayesinde yeni kavramlar inşa edilmeye başlanır. İnsanla ve insan hayatıyla ilgili olarak yeni nesneler yeni yöntemleri ortaya çıkarır. Bu da; ekonomi için “emek felsefesi”, biyoloji için “hayat felsefesi”, filoloji için de “kültür felsefesi”dir.²⁶⁶

Foucault, post metafiziksel bir düşünceye yakın bir anlayış sergilese de o, bir taraftan da bu düşünceyi ve anlayışı zayıflatma çabasını da ortaya koyar. Yani pozitif yaklaşımların ve bilim felsefesinin tam bir felsefe olmadığını öne sürse bile, Modern Çağda bilimin ve pozitif anlayışların hâkimiyetinden de bahsetmekten geri kalmaz. Heidegger ise aynı şekilde pozitivizmin ve bilim felsefesinin tam bir felsefe olmadığından bahsetse de, bu yaklaşımların etkilerini zayıflatmadan muhafaza etmeye gayret gösterir. Ona göre, felsefi düşünce edebi, soykütüksel, ironik ya da pragmatik konumlara bir geri çekiliş olmayıp; başka bir başlangıca geçiş olarak, varolanın hakikatinin zaman ve mekân bağlamında ortaya çıkışıdır.²⁶⁷

Cuvier'nin zamanında, henüz canlının tarihi var olmasa bile, böyle bir tarih için gerekli olan koşullar keşfedilmiş bulunduğundan, söz konusu tarihin

²⁶⁶ Foucault, **a.g.e.**, s. 354-355.

²⁶⁷ Günter Figal, “Tanrı’nın Unutuluşu: Heidegger’in Felsefeye Katkı’sının Merkezi”, **Heidegger ve Din** (içinde), Ed. Ahmet Demirhan, 1. baskı, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 150.

doğma imkânı ortaya çıkar. Klasik Dönemin tablosunun kırılışı, hayatın varoluş şartlarının kendisinde devam etmesinin tarihinden ibaret sayılan hayata özgü bir tarihselliği keşfetmek imkânını vermiş ve böyle bir devama ilişkin çözümleme olarak dikkate alınması gereken Cuvier'nin "sabitçiliği", Batı bilgisinin içinde ilk ortaya çıktığında, yukarıda sözü edilen tarihselliğin başlangıç biçimi olmuştur.²⁶⁸ Böylelikle, daha önce Bopp tarafından dilin, Ricardo tarafından ekonominin içine sokulduğu tarihsellik, şimdi de Cuvier tarafından canlının içine sokulur.

C. Ölümlü Varlık Olarak İnsan

Canlının tarihselliği ile ekonominin tarihselliği, aynı çağdaş epistemolojik alanda, hayatın bitkiselliğini değil, hayvansallığını ortaya koymuştur. Foucault, *"Kelimeler ve Şeyler"*'de Şöyle der:

*"Bitki hareketiyle hareketsizliğin, duyarlı ile duyarsızın sınırlarında hüküm sürmekteydi; hayvan ise, hayat ile ölüm sınırlarında durmaktadır. Ölüm onu her bir taraftan kuşatmakta, daha da ötesi, onu içinden de tehdit etmektedir. Çünkü sadece organizma ölebilir ve ölüm canlılara hayatlarının derininden gelmektedir."*²⁶⁹

Foucault'ya göre Modern Çağda insan yaşayan, çalışan ve konuşan bir birey olarak bilgisinin biyoloji, ekonomi ve filoloji kanunlarıyla doğrudan bir uyum içinde olduğunu keşfeder. İnsanın sonluluğu bir organ ya da bir malın sonluluğu gibi düşünülür. Böyle üzücü bir keşfin sonucunda alışılmamış bir alan oluşur. Bu alan içinde modern öznenin bireyselliğinin kurulduğu bireyin kendi bedenidir. Bedenin farkına varmanın bu özel biçimi, ona göre özneye dönüşümün ilk aşamasıdır. Modern deneyim için özel olan, ölüm problemi kapsamında insanın sonluluğunun kaynağı olan biyolojik bedenin farkına

²⁶⁸ Foucault, **a.g.e.**, s. 386.

²⁶⁹ Foucault, **a.g.e.**, s. 390.

varılmasıdır.²⁷⁰

“*Kliniğin Doğuşu*”nda da mekân, dil ve ölümü, bir araya gelen ve kendini pozitif olarak ortaya koyan tıbbın tarihsel koşulunun oluşturulduğu sürecin bir parçası olarak görür.²⁷¹ Ona göre:

*“Hastalık, yüzyıllardır bağlı olduğu metafizikten kopar ve ölümün görünürlüğünde, içeriğinin pozitif ilişkilerle ortaya çıktığı eksiksiz biçimini bulur. Doğaya göre düşünüldüğünde hastalık, nedenlerinin, formlarının, belirtilerinin ancak dolambaçlı yollardan ve her zaman gecikmiş olarak kendilerini gösterdikleri negatif bir saptanamazdı; ölüme göre algılandığında, her yönüyle anlaşılır, dilin ve bakışın büyük teşhirine tam olarak açık bir hâle gelir. Hastalık, ancak ölüm epistemolojik olarak tıbbi deneyle bütünleştğinde karşı doğadan kopup bireylerin yaşayan bedeninde vücut bulabilmiştir.”*²⁷²

Foucault için bilimsel söylemin ölümün bu anından geçmek zorunda kalması insanı kesin bir sonuca götürür. Bu sonuç da Batı insanının kendi gözünde kendini bilimin nesnesi olarak görebilmesinin, kendi dili içine dahil edilmesinin ve kendisine, kendisi aracılığıyla aklileştirme yoluyla bir yaşam sağlayabilmesinin ancak kendi yıkımıyla mümkün olduğudur. Ölümün tıp düşüncesine dâhil edilmesi insan bilimi olarak tıbbi ortaya çıkarmıştır.²⁷³

Heidegger’de de varlık temelini en derinden açığa vuran ölümdür. Ona göre ölüm, insan varlığının bütün olanakları arasında en gerçek olandır. Ölüm bir başkası tarafından yerine getirilemez, onu herkes kendisi başarır. Ölüm aşılamaz bir şeydir, çünkü ölümle bütün olanaklar biter. İnsan ölüme giden bir varlıktır. Ölüm varolur olmaz insanı aşan bir biçim almaktadır. Ancak böylece insanın burada oluşunun her dakikası ölümle içten biçim alır. İlk ölüm, yaşamı bir bütünlük, bir birlik hâline getirir; ikinci olarak ancak ölüm, yaşama anlam verir. Ölüm olmasaydı hiçbir şeye başlanamazdı. Ölümün ne zaman geleceği bilinmediği için, yaşamın anlamı her an

²⁷⁰ Tekelioğlu, a.g.e., s. 102.

²⁷¹ Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s. 234.

²⁷² Foucault, a.g.e., s. 235.

²⁷³ Foucault, a.g.e., s. 235.

gerçekleştirilmelidir. Herkes ölecektir ve bunu herkes bilir. Ama insan ölüm korkusunu günlük işler arasında uzaklaştırmaya çalışır. Aslında bütün bunlar kendi ölümü karşısında korkakça bir kaçmadır. Ama kendi ölümünü göz önünde tutan ve yine de sağlam kalan, kendini sağlam tutan, kendi varoluşuna doğru açılabilir.²⁷⁴ Heidegger'e göre:

“Ölüm en geniş anlamda bir yaşam fenomenidir. Yaşam ona dünyadaki varlığın ait olduğu bir varlık türü olarak anlaşılmalıdır. Bu varlık türü ancak oradaki varlık üzerine yoksunluk kipindeki yönelimde varlıkbilimsel olarak saptanabilir. Giderek oradaki varlık bile arı yaşam olarak görülmeye izin verir. Biyolojik-fizyolojik soru formülasyonu için, oradaki varlık hayvanlar dünyası ve bitkiler dünyası olarak bildiğimiz varlık bölgesine geçer. Bu alanda varlıksal saptamalar yoluyla bitkilerin, hayvanların ve insanların yaşam süreleri üzerine veriler ve istatistikler kazanılabilir. Yaşam süresi, üreme ve büyüme arasındaki bağlantılar bilinebilir. Ölümün ‘türleri’, ortaya çıkışının nedenleri, düzenlemeleri ve yolları araştırılabilir. Ölümün bu yaşambilimsel varlıksal araştırılmasının temelinde varlıkbilimsel bir sorunsal yatar. Henüz sorulması gereken şey ölümün, yaşamın varlıkbilimsel özünden nasıl belirlendiğidir.”²⁷⁵

Ölümle Dasein, kendi varlık olanakları içinde kendisinden önce gelmektedir. Dasein, ölüm olanağı ile kendisini incelemektedir. Ölüm Dasein'in mutlak olanaksızlığının olanağıdır. Mutlak olanaksızlığının olanaklılığı olan ölüme fırlatılmışlığı Dasein'in ruh durumunu ortaya koyar. Bu ruh durumu da kaygı ya da endişedir. Ölümle yüzleşmenin endişesi, varlığı kendi olanaklılığı içinde “dünya içinde varlık” olmasını sağlar. Böylelikle ölüm kaygıda temellenir.²⁷⁶

Heidegger'i bu konuda etkilemiş olan Kierkegaard ise bir Hristiyan için ölümün kendi içinde bir son olmadığını, yaşama bir geçiş yolu olduğunu söyleyerek, “biyolojik ya da objektif ölüm” (kalp atışlarının durması anlamında) ile “ontolojik ya da subjektif ölüm”ü ayırt etmekle işe başlar. Objektif ölüm hepimiz tarafından anlaşılabilen genel ve evrensel bir olgu iken,

²⁷⁴ Akarsu, a.g.e., s. 224.

²⁷⁵ Heidegger, a.g.e., s. 354.

²⁷⁶ Çüçen, Heidegger'de Varlık ve Zaman, s. 87.

subjektif ölüm dışarıdan şu ya da bu biçimde anlayamayacağımız, onu yaşayana özgü olan, bireyi başkalaştıran, her an başa gelebilecek bir “kesinsizlik”tir. Yani ona göre ölüm hissedilmelidir ve insan yaşamını değiştirecek derecede önceden yaşanılan bir fikir olarak kendisine bağlanılmalıdır. Bu durumda ölüme egzistansiyel bir perspektiften yaklaşılsa, her karar ve seçim değer kazanır. Yani ölümün her an başa gelebileceği ya da insanın sonlu bir varlık olduğu düşüncesi, Sartre’ın aksine, yaşamımıza ve özellikle de seçimlerimize özel bir anlam katıp yaşamımızı değiştirir.²⁷⁷

Heidegger’e göre ölüm varlığın en belirgin özelliği olduğundan, onun kendisine doğru yönelişini durdurur ve bunları birbirinden ayırır. Dolayısıyla ölüm kendisinden ayrılmayan bir özelliği içerdiğinden, kendisinin etkinliği ve önceliği olduğundan buradaki varlığı diğer bir ifadeyle insanı bir bütün ve tam olarak ele alır. İnsanın diğer tüm özellikleri bundan sonra gelir. Heidegger felsefesinde ölüm, dünyada varlığın sonu olduğunu bizlere bir kez daha göstermektedir. Bu durum aynı zamanda ölümü korku olarak da tanıtmaktadır. Çünkü o, kısmen buradaki varlığın yıkımından başka bir şey değildir.²⁷⁸ Heidegger’e göre ölüm onaya koyma veya realiteye geçiş olmayıp aksine tüm realitenin yokluğudur. Ölümün varlığa bağlılığından başka varlıkla herhangi bir ilişkisi de yoktur.²⁷⁹

Diğer taraftan ölüm olayının Heidegger felsefesinde başka bir boyutu da göze çarpar. Ona göre varoluşun tüm imkânlarını kuşatan ölüm, bu imkânların yaşamasını sınırlandırır ve önüne engel koyar. Bu bağlamda ölüm varoluşun basit olumsuzluğundan başkası değildir. Dolayısıyla Martin Heidegger ölü bir insanın hayatını bir bütün olarak kavrayabilmek için “insanın ölümünün veya ölmüş olmasının ontolojik anlamının kavranması

²⁷⁷ Emel KOÇ, “Yunus Emre ve Egzistansiyalist’lerde Zamansallık ve Ölüm”, **Felsefe Dünyası**, sayı 29, 1999, s. 42.

²⁷⁸ Emmanuel Lévinas, **La Mort et le Temps** (Ölüm ve Zaman), Paris, Eds. De l’Herne, 1991, s. 61 ve 63’den naklen, Talip Karakaya, “Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi” **Felsefe Dünyası**, sayı 38, 2003, s. 120.

²⁷⁹ Karakaya, **a.g.m.**, s. 119-130.

gerektiğini” vurgular. Burada söz konusu olan insanın diğer bir ifadeyle Dasein’in yaşamının bütünlüğü ve tümlüğüdür.²⁸⁰

Heidegger’e göre Dasein, aynı zamanda “kendisi olarak ve kendisi için olanaklarına doğru giden” bir varlıktır. Bu, *Dünya içinde varlık* olma özelliğini de beraberinde taşır.²⁸¹ İşte Dasein’in tüm bu ve diğer özelliklerini elinden alan, diğer bir ifadeyle Dasein’in tam olmasını engelleyen, bütünlüğünü parçalayan ve aynı zamanda yokluğunu ortaya koyan ölüm fenomenidir. Heidegger’e göre Dasein’in en belirgin özelliği ölümlü bir varlık olması, yani Dasein’in kendisi için *burada varlık* olmasının sonucudur. Bu bağlamda ölüm fenomeni ontolojik-existential boyutta ele alınmalı ve öyle yorumlanmalıdır.²⁸²

*“Ölüm en geniş anlamda bir yaşam fenomenidir. Yaşam ona dünyadaki Varlığın ait olduğu bir Varlık türü olarak anlaşılmalıdır. Bu varlık türü ancak oradaki varlık üzerine yoksunluk kipindeki yönelimde varlıkbilimsel olarak saptanabilir. Giderek oradaki varlık bile arı yaşam olarak görülmeye izin verir. Biyolojik-fizyolojik soru formülasyonu için, oradaki varlık hayvanlar dünyası ve bitkiler dünyası olarak bildiğimiz varlık bölgesine geçer. Bu alanda varlıksal saptamalar yoluyla bitkilerin, hayvanların ve insanların yaşam süreleri üzerine veriler ve istatistikler kazanılabilir. Yaşam süresi, üreme ve büyüme arasındaki bağlantılar bilinebilir. Ölümün türleri, ortaya çıkışının nedenleri, düzenlemeleri ve yolları araştırılabilir.”*²⁸³

Heidegger insan için korkunun hep var olduğunu söyler. Fakat insan hep bu korkudan yani ölümden kaçır. Oysa ölüm insan için kimsenin bir şey yapamayacağı bir realite ve asla inkâr edilemez bir fenomendir. Çünkü ölümlle tek başına yüzleşmesi gerektiğinin bilincine varan insan aslında kendi bireyselliğini deneyimler ve onu açığa çıkarır. Heidegger, Dasein’in ontolojik bir zorunlulukla bireysel olduğunda ısrar etmesine rağmen, ölümün bireysel

²⁸⁰ Karakaya, **a.g.m.**, s. 119-130.

²⁸¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 322.

²⁸² Karakaya, **a.g.m.**, s. 119-130.

²⁸³ Heidegger, **a.g.e.**, s. 354.

bir fenomen olduğu fikrine temel oluşturmaya çalışmaktadır.²⁸⁴

Diğer taraftan Heidegger lm dünyaya ait bir olgu olarak ele alır ve inceler. Çünkü ona göre ölüm, insanın bulunduğu yerde “Varlığın bir sığnağı olarak”²⁸⁵ insanın karşısına çıkar. Bu sebeple ölüm hiç’liğin kalesi ve aynı zamanda Dasein’in değişmez meknıdır. Ölüm Dasein’a gerçek kimliğini kazandıran, insana ise varoluşunu hatırlatan fenomendir.²⁸⁶ “*Metafizik Nedir?*” adlı eserinde hiin ortaya çıkmasıyla ilgili olarak şöyle der:

“Korku anında korkana ‘bir şeyler oluyor’ deriz. Buradaki ‘bir şeyler’ ve ‘korkmakta olan’ ne anlama gelmektedir? Ona neden ötürü bir şeyler olduğunu söyleyemeyiz. Korkana bütünüyle öyle olmaktadır. Her şey de, biz kendimiz de bir kayıtsızlık içine gmlrz. Fakat bu herhangi bir yok olma değildir; her şey, kaybolmakla bize yeniden, geri gelir. İşte bizi korkuda sıkıştıran bütününde Varolanın kaybolması bize eziyet eder. Geriye hiç dayanak kalmaz. Geriye kalan ve bizim iimizi Varolanın raydan çıkması esnasında kaplayan, bu ‘hiç’tir.”²⁸⁷

Ona göre ölüm insan varlığının en belirgin özelliği olduğu gibi aynı zamanda Dasein’in varoluşunun sonunu hazırlayan ve bitiren bir olgudur. Bu bağlamda Dasein’in hayatının sonu olan ölüm hiçbir durumda ortadan kaldırılamaz ve yok edilemez. Çünkü o Dasein’in ayrılmaz bir parçasıdır.

Ölüm olgusu özellikle ateist egzistansiyalistlerde insanın hem de evrenin saçmalığının nihai bir kanıtı olarak düşünülmüştür. Sartre’a göre ölüm, insan saçmalığının adeta zaferidir. Kendi içinde özel bir öneme sahip olmayan ölüm, “yaşamın kendisinden ne daha fazla ne de daha az saçma”dır. Sartre bu konuda Heidegger’den farklı olarak, ölümün yaşama değer kazandırdığını, onu yücelttiğini reddeder. Ölüm Sartre için, insan yaşamının yalnızca bir sınırıdır; yaşamın, geleceğin, imkânların şu ya da bu biçimde bir parçası değildir. Sartre, Heidegger’in “lme doğru varlık olarak

²⁸⁴ Karakaya, **a.g.m.**, s. 119-130.

²⁸⁵ R.Schrer, A.L., Kelkel, Heidegger, Paris, Eds. Seghers, 1973, s.s. 60-61’den naklen, Karakaya, **a.g.m.**, s.119-130.

²⁸⁶ Karakaya, **a.g.m.**, s. 119-130.

²⁸⁷ Heidegger, **Metafizik Nedir?**, s. 33.

Dasein” kavramından da tamamıyla farklı bir düşünce sergiler. Heidegger için ölüm, insanın nihai imkânı iken, Sartre için ölüm, özel bir imkânı olmadığı gibi, imkânlarından herhangi biri de olamaz.²⁸⁸

Ölümün reel bir olgu olması, bir hayvanın ölümle olan ilişkisiyle bir insanın yani Dasein’in ölümle olan ilişkisi arasındaki fark gibi olup hayvanın varoluşuyla insanın varoluşu arasındaki ayrım kadar büyük ve farklıdır. O, bu ayrımıyla hayvanın ölmesine *telefolma* derken Dasein’inkine *vefat* etme der.²⁸⁹ Çünkü Dasein’in vefatı yani ölümü insanın dışındaki canlıların ölümünden farklıdır. Dolayısıyla Dasein biyolojik yapısıyla ve çok daha önemlisi şuura sahip olma özelliğiyle kendi varlığını varoluşsal özelliklerle biçimlendirir ve şekillendirir. Bu bağlamda Heidegger’e göre ölümü anlamak; varoluşsal boyutta Dasein’in ölümle olan ilişkisini yaşanan, bilinen ve idrak edilen bir ilişki olarak anlamak demektir. Diğer bir anlatımla Dasein için ölüm bir *oluş* biçimidir. O bir olay olmayıp olanaksızlığın olanağıdır. Kısaca “Dasein’in burada olmamasıdır.”²⁹⁰ “*Varlık ve Zaman*”da bu konuyu şöyle dile getirir:

“Varlık olarak bundan böyle orada-olmayan varlığa geçişin betimlenmesi durumunda oradaki-varlığın ölme anlamında dünyadan-gitmesinin salt-dirimlinin bir dünyadan gitmesinden ayırt edilmesi gerektiği gösterildi. Dirimli bir şeyin sonlanmasını terminolojik açıdan telef-olma olarak alıyoruz. Ayrım ancak oradaki varlığa özgü sonlanmanın bir yaşamın sonuna karşı sınırlanması yoluyla görülebilir olur. Hiç kuşkusuz ölüm fizyolojik-biyolojik olarak da alınabilir. Ama tıbbi exitus kavramı telef-olma kavramı ile örtüşmez. Ölümü varlıkbilimsel olarak ayırmsama olanağı üzerine bu noktaya dek süren tartışmadan aynı zamanda açığa çıkar ki, başka Varlık türündeki varolan şeylerin (elönünde bulunuş ya da yaşam) kendilerini göze çarpmadan öne çıkaran alt yapıları bu fenomenin yorumunu, giderek daha şimdiden onu sunmanın uygun ilk yolunu karıştırma gibi bir gözdağı verirler. Bunu karşılamının biricik yolu daha öte çözümleme için ‘son’ ve

²⁸⁸ Koç, a.g.m., s. 40-41.

²⁸⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 355.

²⁹⁰ Karakaya, a.g.m., s. 119-130.

‘bütünlük’ gibi oluşturuca fenomenlerin varlıkbilimsel olarak yeterli bir belirliliğini araştırmaktır.”²⁹¹

Diğer taraftan yine Heidegger’e göre Dasein’ın veya diğer canlıların ölümlü olması, sonunda ölüm bulunan sınırlı bir hayat sürecine sahip olması demek değildir. Bu hiçbir durumda hayat tarzının ölüm olasılığını ortadan kaldırmaz. Çünkü insan ne kadar özenli ve dikkatli olursa olsun ölümü hayatından çıkarıp atamaz. Bu nedenle Dasein, içinde bulunduğu her anın son olması olasılığı içine “fırlatılmış ve atılmış” bir varlıktır. Bu bağlamda Dasein’ın varlık’ı *ölüme doğru oluş’tur*. Dünyaya atılmış varlık olmanın diğer bir anlamı *ölümlü varlık* diğer bir ifadeyle *ölüm için varlık* demektir. Ölüm için varlığın diğer anlamı kaygıdır. Ölüm varoluşun varlığı olarak nitelenen kaygı üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı ölüm için varlık, varoluştan “ayrılmayan bir parça ve ögedir.”²⁹² Ölümün varoluş bakımından yorumlanması Dasein’ın gerek isteyerek gerekse bilerek boyun eğmesini sağlar. Bunun diğer bir anlamı ise gerçek sıkıntının “ölüm için özgürlük”e dönüşmesidir.²⁹³

Heidegger, ölümün bizim hiçbir zaman anlayamayacağımız temel bir problem olduğu konusunda Kierkegaard ile uzlaşır. Ölüm, bize kendisini hiçbir kural tanımayan bir şey olarak sunar. Heidegger’e göre, insan doğduğu andan itibaren ölüm yönünde yaşanan bir varlıktır. Bu sebeple o, imkânlarının sınırlı olduğunu bilerek, her seçiminde hem kendisini yeni baştan keşfederek sorumluluklarını yüklenir, hem de her seçimle birlikte bir kez daha kendi bireysel ölümüyle yüzleşir. Dasein oldukça ölüm, Heidegger’e göre, henüz olmayan bir imkân olarak her zaman vardır. Dasein’ın sonu olarak ölüm, zamanı belirsiz ve önüne geçilemeyen bir olgudur. Bu durumda Dasein sürekli olarak ölüm beklentisi içerisinde. Ancak ölüm beklentisi Dasein’a kendi imkânını görebilme fırsatı verdiği için, aynı zamanda Dasein’ı ölüme doğru özgür kılmakta ve onun varlığını anlamlandırmaktadır.²⁹⁴

²⁹¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 346.

²⁹² Bozkurt, **20 nci Yüzyıl Düşünce Akımları**, s. 137.

²⁹³ Karakaya, **a.g.m.**, s. 119-130.

²⁹⁴ Koç, **a.g.m.**, s. 41.

Heidegger'e göre ölümlü varlık veya ölümle yüzleşme düşüncesi ve kaygısı Dasein'ın dünya içinde varlık olmasını sağlar. Varoluşsal imkânlar bakımından ölüm kaygıda kendini bulur ve burada temellenir. Kendisi aşılamaz bir fenomen olan ölümün kendisiyle tüm olanaklar biter. Dolayısıyla Dasein'ın burada oluşunun her anı, her dakikası ölümle biçimlenir ve şekillenir. Çünkü ölüm, yaşamı birlik ve bütünlük hâline getirmekte, yaşama anlam vererek etkinliğini ve önemini daha da pekiştirmektedir. Dasein, ölüm korkusunu günlük işler ve projeleriyle uzaklaştırmak istese de ondan uzaklaşamaz. Bu, insanın sadece kendi ölümü karşısında korkması ve ölümden kaçmasıdır. O, ölümlü varlık bilinciyle kendi varoluşuna ulaşır.²⁹⁵

*“Ölüme doğru varlık kaygıda temellenir. Fırlatılmış dünyadaki varlık olarak oradaki varlık her durumda daha şimdiden ölümüne teslim edilmiştir.”*²⁹⁶

Heidegger felsefesinde ölümlü olma veya ölümlülüğün fenomeni karşısına bizi yerleştirme düşüncesi hayata bir sınır koymaktır. Diğer bir ifadeyle Dasein'ın bizzat kendi ölümünü anlamasından başka şey değildir. Çünkü Dasein kendi ölümünü düşünen ve ölümle iç içe olan bir varlıktır. Heidegger'e göre Dasein daha önce de vurguladığımız gibi kişinin ölümü konusunda sürekli ve zorunlu olarak kendi kendini kuşatır. Ölüm, bizzat kendisi içindir. Ona göre Dasein'ın veya varlığın genel özü olmadığından ölümün de genel özü yoktur. Bir başka ifadeyle ölümün ve varoluşun başkasına geçmeyen, devredilemeyen ve yansıtılamayan özelliği vardır.²⁹⁷

Heidegger “*Varlık ve Zaman*”da oradaki varlık, kaygı, insan ve ölüm arasındaki ilişkiyi eski bir masalı anlatarak örneklendirir. Efsaneye göre:

“Bir keresinde ‘kaygı’ bir ırmağı geçerken killi toprak gördü; düşünüp taşınarak ondan bir parça aldı ve onu biçimlendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine düşünürken, Jupiter oraya geldi. ‘Kaygı’ ondan biçimlenmiş kile Tin vermesini

²⁹⁵ Karakaya, **a.g.m.** s. 119-130.

²⁹⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 371.

²⁹⁷ Karakaya, **a.g.m.**, s. 119-130.

istedi. Jupiter bunu seve seve yaptı. Ama 'Kaygı' şimdi şekle kendi adının verilmesini isteyince, Jupiter bunu yasakladı ve ona kendi adının verilmesini istedi. 'Kaygı' ve Jupiter ad üzerine tartışırken, Toprak kalktı ve şekle kendi adının verilmesini istedi, çünkü ona bedeninden bir parça sunmuştu. Tartışanlar Satürn'ü hakem seçtiler ve Satürn haklı görünen şu kararı verdi: 'Sen, Jupiter, ona Tinini vermiş olduğun için, ölümünde Tini alacaksın ve sen Toprak, ona bedenini verdiğin için, bedeni alacaksın. Ama 'Kaygı' bu varlığı ilk şekillendiren olduğu için, yaşadığı sürece 'Kaygı' ona iye olacak. Ama şimdi ad üzerinde bir tartışma olduğu için, ona 'homo' densin, çünkü 'humus'tan (toprak) yapıldı.'"²⁹⁸

Heidegger kaygıyı sadece insanın yaşamı boyunca insana ait bir özellik olarak sınırlandırmaz. Ona göre kaygının insandaki önceliği, beden ve ruh bileşimi içerisinde ortaya çıkması bakımından önemlidir. Varolan şey varlığın kökenini kaygıda bulur. Ölüme doğru varlık da kaygı temellenir. Fırlatılmış dünyadaki varlık olarak oradaki varlık, her durumda daha şimdiden ölümüne teslim edilmiştir.

Heidegger'in düşüncesinin bütünü kuran ana kavramların, birbirleriyle olan ilgileri içinde incelenmesi, Heidegger'de bir antropolojiden söz etmenin olanaklı olduğunu göstermiştir. 20'nci yüzyılın bir filozofu olarak o, çağında ve yaşadığı dönemde somut şekilde yüz yüze geldiği insan problemleri karşısında, insanın çıkmazdaki durumuna çözüm arar.²⁹⁹

Heidegger, antropolojilerin varlığın kendini, "metafizik" olarak olagetirdiği tarihsel bir dönem içinde "metafizik düşünmeye" bağlı kalındığından, yani "düşünme", "Varlığın düşünmesi" olamamış, insan da bu yüzden "özne", "bilinç", "ben", "kişi", "tin", gibi "metafizik" kavramlaştırmalara bağlı dar anlamaların içine hapsedilmiştir.

²⁹⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 288.

²⁹⁹ İyi, **a.g.e.**, s. 88.

Foucault'da Heidegger gibi tarihin akışı içinde insanın özellikle 19'uncu yüzyıldan itibaren antropolojik bir sonluluğun içine hapsedildiğini ifade eder ve şöyle der:

“Tarihin yavaş erozyonu veya şiddeti, taşlaşmış hareketsizliği içinde, insanın antropolojik gerçeğini dışa sarkıtacaktır. Takvimlerin zamanı sürebilir, bu zaman boşalmış gibi olacaktır, çünkü tarihsellik insanın özüyle tam çakışmış olacaktır. Oluşun akışı, bütün dram, unutma, yabancılaşma kaynaklarıyla birlikte antropolojik bir sonluluğun içine hapsedilmiş olacaktır. Bu sonluluk da bu akışın içinde, aşkınlık dışa vurumunu bulmaktadır.”³⁰⁰

Antropolojinin tüm bilgi ve eylemin evrensel yapıları olduğu iddiasında bulunan ve bu yapıları insan doğasında arayan ontoloji temelli görüşleri reddeden Foucault, öznenin ‘nominalist bir indirgemesini’ yapmak gerektiğini ve öznel deneyin doğru olarak anlaşılabilmesinin kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmaya bağlı olduğunu öne sürer. Bu tarihsel ontoloji ise bireyin modern Batı toplumlarında özne olarak ortaya çıktığı ve hareket ettiği deneylerin eleştirel bir analizini gerektirir. Bu deneyleri anlamak için genel bir insan kuramından yola çıkılması ise tekrar bizi Antropolojiye geri götürecektir. Fakat Foucault bu deney biçimlerinin doğal bir veri olmadıklarını, tersine sorunsallaştırmalar yoluyla oluşturulduklarını, geliştirildiklerini yani tarihsel olarak kurulduklarını öne sürer. Bu anlamda söz konusu deneyler tarihte ilk olarak bu sorunsallaştırmalar yoluyla kurulmuşlardır ve yine tarihsel olarak tektirler, yani evrensel bir nitelikleri yoktur. Böylece Foucault, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülmesinde özel bir yer tuttuğunu düşündüğü delilik, hastalık, hayat, emek, dil, suç, cinsellik gibi deneyleri kurmuş olan sorunsallaştırma süreçleri üzerinde yoğunlaşır.³⁰¹

Heidegger de Foucault gibi bu çıkmaz karşısında doğru bir çıkış yolu bulmak amacıyla, Batı düşüncesinin tarihinde uzun zamandır unutulmuş olduğunu düşündüğü “Varlığın anlamı” sorusunu ortaya atar ve araştırır. O,

³⁰⁰ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 368-369.

³⁰¹ Ferda Keskin, “Foucault’da Öznellik ve Özgürlük”, **Toplum ve Bilim**, sayı 73, Yaz 1997, s. 31.

“Varlığın anlamının” unutulmuş “geleneksel” düşünme tarzının dışında kalmaya çalışır. Kendisi her ne kadar, bu nedenle “antropolojiye” karşı olan bir düşünme çabasına girmiş ve bunun gerekliliğini vurgulamışsa da, onun “düşünme” biçimleri ve ana kavramlarının, birbirleriyle ilgileri dikkate alındığında Heidegger’de antropolojiden söz edilebilir.³⁰²

Heidegger’in, antropolojiye karşı “düşünme” çabası aslında, onun düşüncesinin kuruluş biçimiyle; bunun da temelinde çağında gördüğü insanın “yurtsuzluğu” sorunudur. O, geleneksel Batı düşüncesinin veya metafizik düşüncenin dışında kalmaya çalışmıştır. Dolayısıyla, “metafizik düşünmenin” içinde kalacağı endişesiyle, “geleneksel” antropolojilere bağlı kalmak istememiştir. Ayrıca o Nietzsche’den sonra insan sorununa özgün tarzda eğilen bir filozoftur.³⁰³ Nietzsche’nin “Tanrı’yı öldürmesinin gölgesi Avrupa’nın üzerine düşmeye başlamıştır.”³⁰⁴ Nietzsche’nin Tanrı’yı öldürmesiyle birlikte insanın yazgısı da değişir. Çünkü insan hem Nietzsche’de hem Heidegger’de hem de Foucault’da kendisiyle ilgili yazgısına boyun eğmekten kurtulur. Özellikle bu Hristiyanlığın belirlediği bir yazgıya karşı çıkıştır. Foucault bu konuyu “*Kelimeler ve Şeyler*” de şöyle ele alır:

“Bu düzen uzun süre zorlayıcı olmuştur ve 19’uncu yüzyılın sonunda Nietzsche onu tutuşturarak, son bir kez parıltatmıştır. Zamanların sonunu, onu Tanrı’nın ölümü ve sonuncu insanın başıboş dolaşması hâline getirmek için yeniden ele almıştır; antropolojik sonluluğu da yeniden ele almıştır, ama üst insanın devasa sıçrayışını ortaya çıkarmak için, Tarihin sürekli büyük zincirini de yeniden ele almıştır, ama onu geri dönüşün sonsuzluğunun içinde eğmek için. Tanrı’nın ölümü, üst insanın kaçınılmazlığı, büyük yılın vaadi ve dehşeti, bütün bunlar 19’uncu yüzyıl düşüncesinin içinde düzene giren ve onun arkeolojik şebekesini meydana getiren unsurlar tarafından istediği kadar terimi terimine yeniden ele alınsınlar, kemikleşmiş kalıntılarıyla resmettikleri garip ve belki de olanaksız çehrelerin bütün bu sabit biçimlerini bu yüzden tutuşturmaktan geri kalmamaktadırlar ve sonuncu yangını mı canlandırdığı, yoksa şafağı mı işaret ettiği henüz bilinmeyen bir

³⁰² İyi, a.g.e., s. 88.

³⁰³ İyi, a.g.e., s. 89.

³⁰⁴ Heidegger, Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 17.

ışığın içinde, herhâlde çağdaş düşüncenin mekânı olacak yerin açıldığı görülmektedir. Diyalektik ile antropolojinin karma vaatlerini yaratmamızdan önce, yangını bizim için her hâlükârda Nietzsche çıkarmıştır.”³⁰⁵

Foucault insanın ölümü konusunda Nietzsche'den etkilenmiştir. Oda Heidegger gibi çağdaş düşüncenin Antropoloji'nin kaynağından kopartılması yönündeki ilk çabanın Nietzsche'nin tecrübesinde görülmesi gerektiğine inanır ve şöyle der:

“Çağdaş düşüncenin kuşkusuz kendini adanmış olduğu, antropolojinin bu kökünden koparılması yönündeki ilk çabayı herhâlde Nietzsche'nin deneyinde görmek gerekir. Nietzsche, filolojik bir eleştiri boyunca, belli bir biyolojizm boyunca, insan ile Tanrı'nın birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin yok olmasıyla eş anlamlı olduğu ve üst insanın vaat edilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmazlığını işaret ettiği noktayı bulmuştur. Bize burada, aynı anda da hem vade hem de görev olan bu geleceği sunan Nietzsche, çağdaş felsefenin düşünmeye oradan itibaren başlayabileceği eşiği vurgulamaktadır; bu gelecek kuşkusuz, felsefenin üzerine uzun zaman sarmaya devam edecektir. Eğer geri dönüş gerçekten felsefenin sonuysa, insanın sonu da, felsefenin başlangıcının geri dönüşüdür. Günümüzde, ancak kayıp insanın boşluğunun içinde düşünülebilmektedir. Çünkü bu boşluk bir eksikliği oymamakta; doldurulması gereken bir açıklığı hak etmemektedir. Düşüncenin nihayet gene mümkün olduğu bir mekânın açılan kıvrımında ne daha fazla ne de daha az bir şeydir.”³⁰⁶

O, aslında modernizm ve hümanizme eleştiri yöneltirken, aynı zamanda insanın ölümünü de ilan etmekte ve ölümünden söz ettiği insan, modern öznenin gözetim ve tahakkümü altındaki modern insandır.³⁰⁷ Foucault için insanın sonunun ilanı, Tanrıların yüz çevirdikleri veya yok oldukları bu dünyada insan için istikrarlı bir ikametın sağlanmasıyla ilgilidir. Ona göre bu durum Tanrı'nın mevcut olmaması veya ölümü değil, aslında insanın sonudur. Böylelikle Tanrı'nın ölümünden sonra insan en son varlık olarak tek

³⁰⁵ Foucault, **a.g.e.**, s. 369.

³⁰⁶ Foucault, **a.g.e.**, s. 476.

³⁰⁷ Veli Urhan, “Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm” **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, sayı 8, Ağustos-Eylül-Ekim 1999, s. 164.

başına kalmıştır. Tanrı'yı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini, düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrı'nın mekânına yerleştiren, ama kendini aynı zamanda Tanrı'yı öldüren olarak ve varoluşu, bu cinayetin özgürlüğünü ve iradesini kapsayan kişi olarak sunan da insanın kendisidir. Böylece sonuncu insan, Tanrı'nın ölümünden hem daha yaşlı hem de daha gençtir; Tanrı'yı öldürdüğü için, kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır; fakat Tanrı'nın ölümünün içinde konuştuğu, düşündüğü ve var olduğu için, cinayeti de ölmeye adanmıştır. İşte, Nietzsche'nin ilan ettiği şey de, bu katilinin sonudur.³⁰⁸

Foucault'ya göre Modernite öncesi insan toplumlarında “bireyleşme” kitleye, yani herkese özgü bir süreç değildir. Tekil birey olma hâli sadece yönetici katındaki bazı kimselere özgü bir kimliktir. Bireyi, Rönesans keşfetmiş, Fransız İhtilali yaratmış, Modern Çağ kurmuştur. Modernite, bireyi Tanrı'nın yerine onu ikame eden bir kimlik olarak kurarken, bireye hem iyilik hem de kötülük yapmıştır. İyilik yapar; çünkü onu tekil bir üst öznenin ruh sultanından, verili kaderden, ekonomik fakirlikten kurtarır. Ama ona kötülük de yapmıştır. Onu, altından kalkamayacağı kimlikler, akıl ve beklentilerle donatmıştır. Bu yüzden modern birey ya bir “kahraman” ya bir “aylak” ya bir “hiç” ya da “kifayetsiz muhteris” olur.³⁰⁹

Heidegger için ise modern bilim metafiziğin en son, en yeni biçimidir. Onu yeni, modern yapan ve öncekilerden ayıran esas modern bilimin, doğa hakkındaki bilgiyi araştırmaya dönüştürülmesidir. Modern bilim, kilise doktrini ve metinlerinin bilgi edinmek için tek geçerli yol olduğu anlayışının hâkim olduğu Orta Çağ biliminden farklıdır. Ölçme ve hesaplama, modern bilimin kesinliğinin ve tarafsızlığının ölçütü hâline gelmiştir. Tanrıların yok olması kaba bir ateizm ve dinselliğin topyekûn dışlanması değildir. Bu, insanın Tanrı ya da tanrılarla ilişkisinin salt dinsel deneyim alanıyla sınırlandırılması demektir. Böyle bir değişim Tanrı'nın, dünyevi konulardan elini eteğini

³⁰⁸ Foucault, **a.g.e.**, s. 536.

³⁰⁹ Tekelioğlu, “Moderniteye Sıkışan Özgürlük”, s. 51.

çekmesidir. Artık insan tek başına dünyayı nesne alanına dönüştürecek yeteneği kazanmıştır.³¹⁰ Heidegger’de insan, varlık ve Tanrı arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Özellikle varlık ve Tanrı özdeş değildir. Fakat varlık ile Tanrı arasında bir ilişkiden söz edilebilir. O bu durumu şu sözleriyle ifade eder:

“Varlık ile Tanrı özdeş değildir ve Tanrı’nın özünü hiç bir zaman varlık yoluyla düşünmeye çaba harcamazdım... Hiç kimse, Tanrı’nın Tanrı olma biçimini teolojik olarak düşünmek için varlığa başvurma konusundaki her bir çaba karşısında benim kadar çekinceli olamaz. ... İnanıyorum ki varlık, hiç bir şekilde, Tanrı’nın temeli ve özü olarak düşünülemez; ama yine de inanıyorum ki Tanrı’nın ve tezahür edişinin tecrübesi, bu tecrübe ve tezahür ediş insanla buluşabildiği oranda, Varlık boyutunda parıldar ki bu, hiç bir biçim de, varlığın Tanrı’nın mümkün bir öncülü olarak değerlendirilebileceğini işaret edemez. Bu noktada bütünüyle yeni ayrımlar ve tehditler oluşturmak zorunda kalınacaktır.”³¹¹

Heidegger bu bağlamda var olmanın ne anlama geldiği sorusunu yanıtlarken, varlık sorusunun en iyi biçimde, insan varlıklarının bakış açısından sorulması gerektiğini söyler. Heidegger için insan varlığı yalnızca var olmaz; o, ne olduğuna ilişkin bir kavrayışa sahiptir. O, açık olarak ifade etmese de, onun insan varoluşu için kullandığı terim Dasein’a tekabül eder. Bu bağlamda Heidegger’e göre, varlık problemi kısmen, dünyada bir açıklama olmadan asılı duran şeylerin bırakılmışlığından kaynaklanır. Dünyanın dışında zorunlu bir varlığın olmadığını, dünyadaki olumsuzluğu ortadan kaldıracak bir Tanrı’dan söz edilemeyeceğini, insanın da söz konusu olumsuzlıkla baş etmeyi öğrenmesi gerektiğini belirtir.³¹² Heidegger’e göre insan sürekli bir tehlikenin içinde olduğundan tasalı bir varlıktır. Bu anlamda insan olumsuzdur yani insan olmayabilirdi de. Çünkü insan metafizik anlamda elemle dolu bir varlıktır. Sonlu bir varlık olduğunun bilincine vardığından zorunlu olarak da mutsuz bir varlık olarak ortaya çıkar. Varlık problemi,

³¹⁰ Tarhan, **a.g.m.**, s. 90.

³¹¹ Jean-Luc Marion, (Heidegger’in Zürih’te verdiği “Eğer bir teoloji yazsaydım, onda Varlık’a yer olmazdı” cümlesini sarfettiği seminerden Jean-Luc Marion tarafından alınarak) *God Without Being* (Chicago, University of Chicago Press, 1991), s. 61-2’den naklen, Demirhan, **a.g.e.**, s. 25.

³¹² Cevizci, **a.g.e.**, s. 485.

Heidegger'e göre, insan için ancak bundan sonra yanıtlanmış olacaktır. Bu sebeple, varlık problemi insanın dünyadaki varlık tarzıyla ilgili olan bir problemidir; insan, varlık problemini yalnızca belli bir biçimde var olmakla çözer.

Dolayısıyla Varlık, açıklıkta en yakın ve hem de en uzak olabilirken, aynı Varlık, düşünme açısından da bir yakınlık ve uzaklık sergiler. Buradaki yakınlık ve uzaklık, varlığın insan için *ekstatik* tasarısı açısından, Varlık'ta mukim (eskimiş) olmasını tecrübe edip etmemesi açısından oluşan bir uzaklık ya da yakınlıktır. Varlığın açıklığındaki yakınlığın ya da uzaklığın tecrübe edilip edilmemesi söz konusu değildir; çünkü zaten insan o açıklıktadır, ancak o açıklıkta “var”dır. Ancak *ekstatik* tasarısı olarak böyle bir tecrübeyi gündeme gelebilmektedir. Heidegger, varlık'ı böyle bir tecrübeden hareketle anlamlandırmaya, Hölderlin'den esinlenerek, “anayurt” (Heimat) adını verir.³¹³ “Anayurt” ile ilgili olarak şöyle der:

*“Anayurt varlığın unutulmasıyla ilgili olarak özsel bir anlamda, vatanperverlik ya da milliyetçilik açısından değil, ama varlığın tarihi açısından düşünülür. Bununla birlikte, anayurdun özü, çağdaş insanın anayurtsuzluğunu varlığın tarihinin özü açısından düşünme maksadıyla da zikredilmiştir. Nietzsche bu anayurtsuzluğu tecrübe edenlerin sonuncusuydu.”*³¹⁴

Bu “anayurt” nasıl bir yakınlık sağlar? Her şeyden önce, varlığın açıklığından zaten tarihsel olan insan için bir yazgısallık içinde; daha açık bir ifadeyle, “Batı'nın yazgısına ait olma çerçevesinde” düşünülen bir yakınlıktır bu. Heidegger bunu, “menşe'e yakınlık” olarak açıklar. Ancak Batı'nın burada “Doğu'ya karşı Batı, hatta Avrupa” anlamına gelmediğini, dünya tarihi çerçevesinde düşünülmesi gerektiğini ifade eder.³¹⁵ Bu çerçevede Heidegger, şu gözlemlerde bulunur:

³¹³ Demirhan, *a.g.e.*, s. 41.

³¹⁴ Heidegger, *Hümanizmin Özü*, s. 66.

³¹⁵ Demirhan, *a.g.e.*, s. 41.

“Tanrı ya da tanrıların huzurlarını (presence) esirgeyip esirgemeyecekleri, gecenin sürüp sürmeyeceği, kutsal günün şafağının söküp sökmeyeceği, kutsalın yükselişiyle Tanrı ya da tanrıların tecellisinin yeniden başlayıp başlamayacağı ve her bir durumda bu hâlerin nasıl gerçekleşeceği ile ilgili bir karar, eğer verilebilirse, işte böyle bir yakınlık içinde verilebilir. Ancak, ilahi olanın temel alanı olan ve dolayısıyla Tanrılar ve Tanrı için bir boyut sağlayan kutsal, yalnızca bizzat varlık ilk elden ve kapsamlı bir hazırlıktan sonra aydınlatılmış olduğunda (Buradaki zaman, geçmiş zamandır; yani, bu aydınlatılma zaten yapılmış olmalıdır.) ve hakikatinde tecrübe edildiğinde (Buradaki zaman da, şimdiki zamandır; tecrübe, şimdi’de vaki olmalıdır.) ışımaya başlar. Yalnızca bu yolla anayurtsuzluğun insanın değil ama insanın özünün de amaçsızca avarelik ettiği bir anayurtsuzluğun üstesinden gelinir.”³¹⁶

İşte Heidegger, Tanrı’dan ve tanrılardan (Bir ayrım yapar bu ikisi arasında; ama nedir bu ayrım? Bu konuda hiç bir ipucu sunmaz.), böyle bir bağlamda, Varlık’a “yakın” da “uzak” da olabilen insanın ve özünün, varlığın tarihinin kendisini yazgılaması için gerekli olan başka bir “yakın”lık olarak “anayurt” bağlamında bahseder. Zaten böyle bir “anayurt” olmaksızın, salt varlık’a “yakın”lık içinde olan, onun açıklığında “var”layan insanın özü, Tanrı hakkında hiçbir karar veremez. İnsanın *ek-sistence*’inden Tanrı konusunda bir karar verilemez. Ama Tanrı’yı bir “değer” olarak, en “yüce değer” ya da “en yüce varlık” olarak değerlendirmek de Varlık’a karşı yapılmış en büyük kötülüktür.³¹⁷

“Tanrı’nın en yüksek, en yüce değer olduğu ileri sürüldüğünde bu Tanrı’nın özünün değer kaybetmesidir. Başka yerde olduğu gibi burada da değerler açısından düşünme, Varlık’a karşı hayal edilebilecek en büyük zındıklıktır (Blasphemy).”³¹⁸

Heidegger, baştan beri fark edileceği üzere, öncelikle Dasein’ı temellendirmeye çalışır. Dasein, kendi içine kapalı, dışarıyla bütün ilişkilerini bu kapalılığa hâle getirmeyecek biçimde tasarlanan bir “öz”

³¹⁶ Heidegger, *a.g.e.*, s. 66-67.

³¹⁷ Demirhan, *a.g.e.*, s. 42-43.

³¹⁸ Heidegger, *a.g.e.*, s. 78.

(substance) ya da “özne” (subject) değildir. Kendini aşan, kendi dışında olan, ama kendi özünü de tanımlayan *ek-statik* ve *ek-sistent özellikleriyle*, orada “var” olan, ta ki “ölüm”e kadar hep “var” olmanın akışı içinde bulunan bir varolan olarak Dasein... “Dünyada ‘var’”dır, ama “dünyevi” bir varlık değildir. Dünya onun, kendi anlam ağını ören bir özellik arz eder. Fakat bu da Dasein’ı tamamıyla dünyevi yapmaz.³¹⁹

Foucault’da ise insan; Heidegger’in Dasein’a göre tamamen dünyevi bir varlıktır. Modern öznenin birey olarak kurulmasını irdeleyen Foucault’da “*Hapishanenin Doğuşu*”nda değinmeye başladığı, “*Cinselliğin Tarihi*”nde ise detaylarıyla anlattığı “biyoiktidar” aslında modernitenin bireyi nasıl kurduğunun da dolaylı bir tarihidir.³²⁰ “*Deliliğin Tarihi*” ile “*Kliniğin Doğuşu*”nda söz konusu olan delilik ve hastalığın toplumsal ve tıbbi pratiklerle sorunsallaştırılarak tarihsel olarak daha önce var olmayan deneylere (örneğin deliliğin akıl hastalığına) dönüştürülmesi ve insanın kendini akıl hastası ya da hasta olarak düşünmesini sağlayan doğrulukların üretilmesinde kullanılan kuralların (doğruluk oyunlarının) tarihidir.

Burada bir yandan klinik tıp, psikoloji, psikiyatri, psikopatoloji gibi deliyi akıl hastası, hastayı da patolojik vaka olarak tanımlayan bilgi alanlarının oluşumu, bir yandan teknik, idari ve hukuksal aygıtlar temelinde yükselen ve delilerle hastaların toplumdan soyutlanıp gözetim ve tedavi altına alınmasını sağlayan hastane, akıl hastanesi gibi normatif içerikli kurumsal örgütlenmeler, bir yandan da bu bilgi alanlarının ürettiği doğruluklar temelinde insanların kendini akıl hastası ya da hasta olarak görme pratiklerini kapsayan bir analiz söz konusudur.³²¹ Örneğin; Feodalitenin çözülmesiyle, daha önce zorunlu olarak kırsal alanda ikamet eden, yani derebeyine zorunlu olarak çalışan köylü, birden bire sahipsiz, evsiz, aşsız, işsiz ve yoksul kalır. İnsanlar büyük ve denetimsiz bir kalabalığa, bir güruha dönüşür ve feodalitenin durağan iş ve nüfus yapısına göre kurulmuş Orta Çağ şehirlerine akmaya

³¹⁹ Demirhan, **a.g.e.**, s. 43-44.

³²⁰ Tekelioğlu, **a.g.m.**, s. 52.

³²¹ Keskin, **a.g.m.**, s. 33.

başlar. Bu aç, işsiz ve şehir yaşamından habersiz insanlar, var olan şehir düzenini kısa sürede alt üst ederler.

Dönemin sosyal yardım, sağlık ve güvenlik kurumları, sayıları her gün artan bu kalabalığa, salgın hastalıklara, bakıma muhtaç insanlara, suç olaylarına karşı yetersiz kalır. Kısacası modernite kavşağındaki Avrupa şehirlerinde büyük bir kaosa düşen toplumsal düzen ve yardım kurumlarının yeniden düzenlenmesi zorunlu bir hâle gelir. İlk önlem olarak sorun çıkaranlar hastanelere yatırılarak gözetim altına alınır. Dönemin bir tıp kurumu olmakla hiç ilişkisi olmayan ve aslında hapisane işlevindeki hastanelerine zorla kapatılan bu kişilerin sosyolojik kökenine bakılınca ilginç bir sosyal marjinaler mozaïği ile karşılaşılır. İçeriye tıklanlar hırsızlar, dinsizler, akıl hastaları, katiller, işsizler, düzen karşıtları, yaşlılar ve nihayet, gerçekten hasta olanlardır ve bu kişiler hiçbir özel bölümlere yapılmayan koğuşlarda bir arada yaşamaktadır. Bu nedenle, hastane benzeri gözetim kurumları feodalitenin çözülüşünden sonra büyük nüfus hareketlerine sahne olan Avrupa'nın birçok ülkesinde farklı adlarla ortaya çıkar.

Burada önemli olan, modernite eşiğindeki devletlerin nüfusu artık sadece bir kitle olarak görmemesidir. Aksine modernite düşüncesinin oluşturduğu devlet, nüfusu çeşitli kategorilerde gözlemleyen, nüfusu en alt birimine, yani bireye kadar tanımlamak isteyen bir yapıdır. Feodalitenin kral-teba ilişkisi, yerini modernitenin devlet-yurttaş ya da toplum-birey ilişkisine terk eder.

Devletin bireye bu yeni bakışında normal bireyin toplumsal davranışlarının değil, aksine toplumsal marjinallerin (suçlular, deliler, hastalar vb.) davranışlarının temel alınmasıdır. Normalin ne olduğu, normal olmayana göre tanımlanır. Bu nedenle birey normatif, standart, beklenen bir davranış biçimleriyle değerlendirildiğinden, beklenmeyen davranış sergilediğinde

anormal olarak değerlendirilir ve kolayca sapkınlık kategorisine konularak gözetim altına alınır.³²² “*Kliniğin Doğuşu*”nda şöyle der:

*“Tıp, artık yalnızca iyileştirme tekniklerinin gerektirdiği bilginin bir derlemesi olmamalıdır; aynı zamanda bir sağlıklı insan bilgisini yani hem hasta olmayan insan deneyini hem örnek insan tanımını içine alacaktır. İnsan varoluşunun yönetiminde tıp, ona yalnız ağırbaşlı bir yaşam için öğütler dağıtma yetkisi veren değil, ona bireyin ve bireyin içinde yaşadığı toplumun fiziksel ve ruhsal ilişkilerine istediği yönü verme hakkını da tanıyan kuralcı bir tavır alır.”*³²³

Foucault’nun akıl hastaneleri üzerine araştırmaları, modern tarihin akışı içinde, daha önceleri kayıt altına alınmamış insan davranışı alanlarına bu tür bir “denetleme gücü”nün nasıl davetsiz olarak girdiğini ve yayıldığını göstermeyi amaçlar. Delilik üzerine kitabında Foucault, Orta Çağda yalnızca “egzantrik” olarak kabul edilen bir davranışın, 16’ncı yüzyıla gelindiğinde “utanç verici” olarak addedildiğini ve sonunda, 18’inci yüzyılda “Müşamaha edilemez.” diye değerlendirildiğini göstermeyi amaçlar.³²⁴ Foucault’ya göre, akli denge-akli dengesizlik nosyonu, tarihsel bir tanımdır ve “uyum” konusundaki taleplerinde o güne kadar hiç görülmediği biçimde ısrarcı bir süreç tarafından empoze edilir.³²⁵

Foucault’ya göre 19’uncu yüzyıla gelindiğinde ise tıp, normalliğe sağlıktan daha fazla yer verir. Hekimler için marjinal ve kuramsal olan fizyolojik bilgi, tıp düşüncesinin merkezine yerleşmeye başlar. Özellikle yaşam bilimlerinin 19’uncu yüzyıldaki prestiji, özellikle insan bilimlerinde üstlendikleri örnek rol, başlangıçta, biyolojik kavramların, sağlıklı ve ölümcül olanın karşıtlığı ile orantılı bir mekâna yerleştirilmiş olmasındandır. Foucault için insan bilimleri yaşam bilimlerinin uzantısında ortaya çıkmasının sebebi,

³²² Tekelioğlu, **a.g.m.**, s. 52-53.

³²³ Foucault, **Kliniğin Doğuşu**, s. 57.

³²⁴ Michel Foucault, **Madness and Civilization**, A History of Insanity in the Age of Reason, New York, Pantheon, 1970, s. 3-64’dan naklen, Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H.Hutton, **Kendini Bilmek**, 4. baskı, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Om Yayınevi, 2003, s. 120.

³²⁵ Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H.Hutton, **Kendini Bilmek**, 4. baskı, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Om Yayınevi, 2003, s. 120.

onların biyolojik olduğu kadar tıbben de az yayılmış olmasındandır. İnsan bilimleri transfer, ithalat ve genellikle metaforla, biyologlar tarafından oluşturulan kavramları kullanmasına rağmen yine de normal olan ile patolojik olanın ilkesine göre paylaşılmış bir alanı temsil ederler. Bu alan ise insanı, insanın davranışlarını, bireysel ve toplumsal eylemleri barındırmaktadır.³²⁶

Görüldüğü gibi, Foucault'da her dönemde çeşitli kimlikler altında ortaya çıkan insan, hem nesnel hem de bir okadar bu dünyada yalnızlığa bırakılmış ve Heidegger'in ifade ettiği gibi fırlatılmış bir varlık haline gelir.

Foucault 19'uncu yüzyıla kadar insanın epistemolojik olarak varolmadığını öne sürer. Özellikle Klasik epistemede ve Klasik Çağda insanın böyle bir bilince sahip olmadığını vurgular. Modern Çağda ise insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak ortaya çıkması hayat, emek, dil bağlamında gerçekleşir. Böylece insan, sonluluk bağlamında biyoloji yasalarına, üretim ilişkilerine, anlama ve anlamlandırma sistemlerine tabi olmaya başlar. İnsan hem öznesi hem de nesnesi olduğu kendi bilgisinin çatışma koşullarında varolur. Toplumsal varlık olarak ortaya çıkan insan bir yönüyle biyolojik-toplumsal varlık olma özelliği gösterirken, diğer yönüyle de sosyokültürel varlık hâline gelir. 19'uncu yüzyıl antropolojisinden etkilenen beşeri bilimlerin ortaya çıkmasıyla da insan yaşayan, konuşan ve çalışan varlığa dönüşür.

*“Kelimeler ve Şeyler”*de ise *yaşama*, *konusma* ve *çalışma* (Hayat, Dil, Emek) olgularının farklı dönemlerde doğa tarihi, filoloji ve refah analizi ya da biyoloji, dilbilim, ekonomi ve politik gibi söylemsel pratiklerde sorun hâline getirilmesi ve bu pratiklerde üretilen doğruluklar yoluyla insanın kendini *yaşayan*, *dil* kullanan ve *emek* üreten bir varlık olarak düşünmesinin tarihidir. *“Hapishanenin Doğuşu”* kriminoloji, hukuk, psikoloji, psikiyatri ve pedagoji gibi bilgi alanlarının oluşumu ile hapishane gibi kurumsal normatif bir sistemin kurulmasıyla suçun sorunsallaştırılıp tarihsel olarak yeni bir deneye

³²⁶ Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s. 58.

dönüştürülmesinin ve insanın bu çerçevede kendini suçlu olarak yargılayıp cezalandırmasının tarihi niteliğini taşır. Son olarak “*Cinselliğin Tarihi*” bir yandan cinsellik üzerine geliştirilen söylemler ve pratikler yoluyla bedenden alınan zevkin ve arzunun sorunsallaştırılması, bir yandan da bu söylemler ve kendi pratiklerinin etkisinde insanların kendilerini arzulayan bireyler olarak görmelerinin eleştirel bir tarihidir.³²⁷ Bununla birlikte tahakküm sürecini yürütmesi amaçlanan dilsel ve kurumsal yapılarda bir süreklilik bulunmasına rağmen, zaman içinde süreçteki ani değişiklikler için mazeretler ileri sürülür. Söz gelimi, sapkın davranışın tecridi konusunda önerilen meşrulaştırmalar, Orta Çağdan günümüze değin dönem dönem yeni baştan ele alınmış, dinsel sözcük dağarcıkları yasal dağarcıklarla ikame edilmiş, bunlar da yerlerini tıbbi ve psikolojik terminolojiye bırakmıştır.³²⁸

Foucault’ya göre aydınlanma ve liberal düşüncenin ilk refah devleti söyleminde halk, yani bir kitle vurgusu giderek azalırken, birey nosyonu öne çıkmaya başlar. Aslında bu vurgu değişikliği ilk olarak modernite öncesi mutlakiyetçi monarşilerdeki siyasi söylemde dile gelmeye başlamıştır.³²⁹ O, Modern Çağın dayattığı bireyselliğe rağmen insanın kendisiyle ilgili tarihsel bir ontoloji yapabilmesinin önemini vurgulayarak, bunun da yeni öznellikler geliştirme, insanın söyledikleri, düşündükleri ve yaptıkları üzerinde düşünmeyle mümkün olabileceğini ifade eder.

III. YAKIN TARİHLİ İCAT; İNSAN

Foucault’ya göre, genellikle “Aydınlanma” olarak adlandırılan Klasik Çağın ayırt edici özelliği, entelektüel özgürleşmeye olan inançtan ziyade, insan davranışını disipline etme kararlılığıdır. Tımarhane, egemenlik

³²⁷ Ferda Keskin, “Foucault’da Öznellik ve Özgürlük”, **Toplum ve Bilim**, sayı 73, Yaz 1997, s. 33.

³²⁸ Michel Foucault, **Madness and Civilization**, A History of Insanity in the Age of Reason, New York, Pantheon, 1970, s. 35, 63-64, 221-24, 250’den naklen, Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H.Hutton, **Kendini Bilmek**, 4. baskı, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Om Yayınevi, 2003, s. 122.

³²⁹ Tekelioğlu, **a.g.m.**, s. 52.

tekniklerinin empoze edildiği daha büyük bir kurumsal aygıtın parçasıdır. Tımarhanelerle önce beden, ardından zihin, kamusal teftişe tabi tutulur. Normal davranışın tiplerinin ve sınırlarının çok ayrıntılı sınıflanmasıyla birlikte, zihnin kamusal bir tanımlaması şekillenir.³³⁰

Foucault, zaman içerisinde tahakküm unsurlarıyla ilgili açıklamaların değişmiş olabileceğini, fakat insani davranışı ölçüp biçecek ve sınırlayacak yapıları yaratma sürecinin değişmediğini savunur. Deli ile bakıcı, mahkûm ile gardiyan, suçlu ile sosyal hizmetli, hepsi de bir oyunun oyuncularındır. Sonunda, kamusal yetkililer, toplumsal disiplin açısından genel kurallar belirleme arayışına girdiklerinde, tecrit söylemi akıl hastanesinin duvarlarının ötesine ulaşır.³³¹

Kamusal otoritenin kullandığı tahakküm teknikleri konusundaki açıklamalarda belirleyici kopukluklar olduğu önermesi, bir tarihçi olarak Foucault'nun yönteminin ayırt edici niteliğini oluşturur. Düşünce tarihçileri tipik olarak düşüncelerin değişimi ve yayılmasındaki devamlılıkları vurgularken, Foucault, Batı uygarlığındaki ani kopmalara dikkati çeker ve süreksizlikten bahseder. Foucault'ya göre, süreklilikler ideallerin kendisinde değil, onları hayata geçirmek amacıyla belirlenmiş stratejilerde aranmalıdır. Bu sebeple tahakküm teknikleri kimi zaman bir çağdan ödünç alınmış, bir sonraki çağda tümüyle farklı idealler adına, tümüyle ilişkisiz bir bağlamda yeniden kullanılmıştır. Örneğin, 13'üncü ve 18'inci yüzyıllar arasında, tımarhaneler cüzzamlılar için yapılmış evlerin yerini almıştır; ama her iki kurum da, toplumun bu iki çağda en çok çekindiği grubu tecrit ettiği yerler olarak hizmet etmiştir. Tımarhanede davranışın incelenmesi, 19'uncu yüzyılda gittikçe daha rafine bir hâle geldiğinde, akıl hastanesi her biri farklı teorik bir meşrulaştırmaya sahip bir dizi, daha da uzmanlaşmış kuruma ayrılmıştır. Ama bu akıl hastanelerinin tümü, nüfusun inatçı, isyankâr

³³⁰ Foucault, Gutman, Hutton, **a.g.e.**, s. 119.

³³¹ Michel Foucault, **Discipline and Punish**, The Birth of the Prison, çev. Alan Sheridan, New York, Pantheon, 1977, s. 298-308'den naklen, Foucault, Gutman, Hutton, **a.g.e.**, s.123.

kesiminin kontrolünün, bunlar için önerilen tedavi amaçlarının önüne geçtiği bir denetleme ve tahakküm aracının parçaları hâline gelmiştir.³³²

Bütün bunlardan sonra Foucault için insan, insani bilgiye sorulmuş olan ne en eski ne de en sabit problemdir. O, 16'ncı yüzyıldan itibaren insanın yakın tarihli bir icat olduğunu ifade eder.

“Bilgi, onun ve sırlarının etrafında uzun süre gizlice kol gezmemiştir. Fiilî durumda, şeylere ilişkin bilgiyi ve onların düzenini özdeşlikler, farklılıklar, karakterler, eş değerlilikler, kelimeler bilgisini etkilemiş olan bütün değişimlerin arasında-kısacası, ayının şu derin tarihinin içindeki tüm dönemlerin ortasında-, yalnızca bir tanesi, bundan bir buçuk yüzyıl önce başlayan ve herhâlde şimdi sona ermekte olanı, insanın çehresinin ortaya çıkmasına olanak vermiştir. Ve bu hiç de, eski bir kaygıdan kurtulmuş, binlerce yıllık bir endişenin aydınlık bilincine geçiş, uzun zaman boyunca inançlar ve felsefelerin içinden hapsolarak kalmış şeyin nesnelliğine ulaşma değildir.”³³³

İnsan bilimleri, Foucault için insanın değişik yönleriyle doğrudan ilişkili de olsa insanın yaşadığı, çalıştığı ve konuştuğu ölçüde insan için geçerli hâle gelir. İnsanın doğuşu olarak da ifa edilebilen bu süreç aslında metafiziğin sonucuyla başlamıştır. Modern düşünceyle ortaya çıkan insanın varoluşunun sonluluğu içindeki insan, sonsuza yönelmeye çalışır. Bu yönelişi Foucault *“Kelimeler ve Şeyler”*de şöyle ifade eder:

“İnsanla ilgili olarak zaman içinde yapılan düzenlemeler, tıpkı ortaya çıktıkları gibi kaybolsalardı, olabilirliğini en fazlasından önceden hissedebileceğimiz, ama şu an için ne biçimini ne vaadini bildiğimiz herhangi bir olayla tıpkı 17'nci yüzyılın dönemecinde klasik düşünceye yaptıkları gibi, düşüncenin zeminini sarsalasalardı; bu durumda insanın, tıpkı denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacağından söz edilebilirdi.”³³⁴

³³² Michel Foucault, **Madness and Civilization**, A History of Insanity in the Age of Reason, New York, Pantheon, 1970, s. 38-64'den naklen, Foucault, Gutman, Hutton, **a.g.e.**, s. 123-124.

³³³ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 538.

³³⁴ Foucault, **a.g.e.**, s. 539.

İnsan deniz kıyısında kumsala çizilmiş ve biraz sonra silinip gideceğinin farkında olmasına rağmen kendisini tanımaya zorlanır. İnsanın kendini tanınması, modern ve postmodern özne olma çabaları Foucault'da Modern Çağda hayat, emek, dil bağlamında ortaya çıkar ve çoğu kez de tahakküm unsurlarının etkisiyle boş bir arayışa dönüşür. Heidegger'de ise bu süreç insan varlığının Dasein aracılığıyla anlamlandırılması olarak gerçekleşir. Heidegger de "metafizik düşünmenin" aşılmasını ifade ederken, içinde yaşanan çağın ve insanın dünyasını kuşatmış olan yurtsuzluğun, yani "Varlığın bırakmışlığı" ya da "Varlığın unutulmuşluğu" sorununa çare arar. Ona göre bu durumun en önemli nedeni, *düşünmenin, varlığın düşünmesi* olmaktan çıkmış olmasıdır. Bu yüzden, varlığa olan bağında insan, bugün varlığın yakınında değildir artık. Heidegger'in bu saptaması Foucault'nun insanın ölümüyle paralellik göstermektedir.

Hem Heidegger hem de Foucault için Modern düşüncenin keşfettiği insan maalesef varlığını devam ettirememiş, doğumuyla birlikte ölümüne de tanık olmuştur. Foucault için bu insan, insan düşüncesinin arkeolojisini gösteren yakın tarihli olduğu kadar da insanlık tarihinin son icadıdır.

SONUÇ

Heidegger ve Foucault'yu değerlendiren her iki filozofun da içinde yaşadığı çağın koşullarını göz önünde bulundurmak gerekir. Özellikle iki Dünya Savaşı yaşamış yüzyılımız, insanın yıkımını, yalnızlığını, ekonomik sefaletini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla her iki filozof da kısa sürede böyle büyük değişiklikler geçirmiş bir dünyada felsefe yapmışlardır. Kullandıkları kavramlar, terminoloji ve düşünceleri anlaşılabilirliği bakımından zor olsa da, üzerinde konuştukları “varolan” insandır. Bununla birlikte Heidegger de, Foucault da varlık ve varoluş bağlamında insanı tanımlamaya çalışırlar. Her iki filozof için de kesin olarak söylenebilecek bir şey var ki o da insanla ilgili görüşlerinin varlığıdır. İnsan konusuna kayıtsız kalmayıp, insanın çağımızda içine düştüğü durumun çerçevesini çizmeyi başarmış ve insanın dünyasında ortaya çıkan sorunlara, yurtsuzluğuna, tahakküm altına alınmışlığına çözüm bulmayı amaçlamışlardır.

Heidegger ve Foucault'nun düşünce evreninde insan açıkça kavranamasa da, özellikle Heidegger'de insanla varlık arasında köklü bir bağın bulunması sebebiyle, insanın ne anlama geldiği sorusu kısmen cevaplanmaktadır. “İnsan nedir?” sorusuna verilen cevaplar, insanla varlık arasındaki bağın açıklanmasıyla doğrudan ilişkilidir. Fakat çağımızda her iki filozofta da bu bağlar kopma noktasına gelmiştir. Bu kopuşun en temel nedeni yüzyılımızda insanın içinde bulunduğu olumsuz şartlardır. İnsanın tanımlanmasıyla ilgili olarak Heidegger'de Dasein olarak adlandırılan bu ilişki, Foucault'da biyolojinin, filolojinin ve ekonominin sınırları içerisinde kendini ortaya çıkarır ve bir insan tasviri oluşur. Heidegger'de insanın dünyaya fırlatılmışlığı ve yurtsuzluğu onu çepeçevre sarar. İnsan kaygılı, mutsuz ve tasalı bir varlık olarak bu dünyada yerini almaya mahkûm hâle gelir. Foucault için de aynı insan, Modern Çağa gelinceye kadar ne yazık ki ortalarda yoktur.

Modern Çağda ise kendini belirlemeye başladığı andan itibaren tahakküm unsurlarının etkisi altına girmeye başlar. Bu da, insanın Modern Çağda doğumuyla birlikte ölümünün de habercisidir ve içinde yaşadığı dünyada insanın yapıp etmeleri ne yazık ki başlamadan sona erer. Her iki filozof için de insanın bu durumdan kurtulmasının biricik yolu, metafiziği aşmaktır.

Bu bağlamda hem Heidegger, hem de Foucault için insan, dünyaya atılmış bir varlıktır. Heidegger’de bu varlığın kaderini belirleyen unsur; metafizik bir özellik gösterirken, Foucault’da daha nesnel ve dünya içerisinde varolan bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Metafiziği aşma gayreti içerisinde olan Heidegger, bu düşüncesiyle bir şekilde metafizik yapmakta ve insanın geleceğini, kaderini tanrısal veya mistik bir yapıya geri götürmektedir. Bu yapı Heidegger’de Dasein’dir ve Dasein ne maddi bir varlıktır ne de bu dünyada varolan diye adlandırılan tek tek varlıklara tekabül eden özelliğe sahiptir. O, varoluşun kendisidir. Dünyaya atılmışlık ve insanın yurtsuzluğu bu dünyanın içinde olan sebeplerden ziyade, Dasein’in varoluş şartlarından kaynaklanır. Heidegger’de Dasein, kendini aşan, kendi dışında olan, ama kendi özünü de tanımlayan orada “var” olan, ta ki “ölüm”e kadar hep “var” olmanın akışı içinde bulunan bir varolan olarak “Dünyada ‘var’”dır, ama “dünyevi” bir varlık değildir. Foucault’da ise insan; Heidegger’in Dasein’ine göre tamamen dünyevi bir varlıktır.

Foucault için insan dünyaya atılmış ve özellikle yüzyılımızda yalnızlığa terk edilmiş bir varlıktır. Tarihin her döneminde bu yok oluşu yaşayan insan, özellikle Rönesans ve Klasik Çağ boyunca kendini ortaya çıkaramaz. Modern Çağda ise emeğin, hayatın ve dilin içerisinde varlığını kazanır. Fakat, yüzyılımızda metafiziğin yok olmasıyla birlikte insan sadece organik ve fizyolojik varlık hâline gelir. Bu da Modern Çağla birlikte insanın yok olmasının başlangıcıdır. Böylece insan hem bu dünyada hayat, emek, dil bağlamında yaratılmış hem de tek başına, tahakküm altında yaşamayla karşı karşıya kalmıştır.

Heidegger insan sorununu, insanın çağımızda içine düştüğü durumdan dolayı ele alır ve özellikle Yeni Çağdan bu yana Batı insanının içine girdiği durumu her türlü bilimsel, teknik ve felsefi düşünüşle birlikte bir sorunun göstergesi sayar. Heidegger'e göre insanın belirleniminde en önemli nokta, insanı nesneleştiren veya kişileştiren sorular değil, insanın, özünü nasıl sürdürdüğü sorusudur. Foucault da Heidegger'e benzer bir yaklaşım sergileyerek insanın 18'inci yüzyılın başından itibaren yeni iktidar biçimiyle nesneleştirilmeye çalışıldığını ifade eder ve birey, cezalandırılarak, ehlileştirilerek, tahakküm altına alınmakta, ıslah etmeyle şekillendirilmektedir. Böylelikle insanın da Modern Çağda bu şekillendirmenin ürünü olduğunu ileri sürer.

Heidegger insanı açıklarken insanın somut gerçekliğini gözden kaçırmaktadır. Buna karşın Foucault'da insanın varlığını somut bir düzeyde ele alarak biyolojinin, filolojinin, ekonominin sınırları içerisine hapsetmektedir. Her iki bakış açısında da göz ardı edilen husus; insanın, bir yönüyle somut, diğer bir yönüyle de değerlere bağlı varlık olmasıdır. İnsan sorununa, sadece kavramsal bir çerçevede cevap aramak yeterli değildir. Heidegger'in insana yalnızca fenomenolojik bir yaklaşımla; Foucault'nun ise hayat, emek, dil bağlamında bakışı, insani değerlerin ve özellikle etiğin göz ardı edilmesine sebep olur. Oysa etik ve ahlak insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Her iki filozof da sadece insana tek bir yaklaşımla, yani ya ontolojik ya da antropolojik bakış açısıyla eğilir. "İnsan nedir?" sorusunun cevabı ise sadece bu bakış açısıyla tam olarak cevaplanamayacağı gibi insanı anlamlandırabilmenin yolu, hem ontolojik hem de antropolojik bir yaklaşımla mümkündür. Bununla birlikte Heidegger'in ontolojisi geleneksel ontoloji olmaktan çıkar ve Dasein, mutlak varlık olma özelliğinden kurtulur. Dasein bu özelliğiyle kendini dilde ve düşüncede göstererek, insanın dünya içinde varlık olarak ortaya çıkmasının yolunu açmış olur. Aynı şekilde Foucault'da da insan dili kullanmasıyla varlık kazanır. Foucault'da dil, insanın varoluşunun en etkin araçlarından biridir, özellikle Modern Çağdan itibaren yeni bir dil ve şeylerin damgası vardır. Bütün işaretler bir araya toplanmış ve

içerikleri benzerliklerle donatılmıştır. Heidegger için de dil varlığın anlamlandırılması bakımından en önemli unsurdur. Ama o dili Foucault'dan farklı bir biçimde ele alır ve varlık sorununun merkezine koyar. Her iki filozof için dil, insanın tarihsel gelişiminde kendisini ortaya çıkarmanın biricik yoludur. Çünkü dil, insanın günlük hayatta kullandığı anlaşma biçimlerinden biri olmaktan çıkarak, tarihsel süreç içerisinde varlığı ve dünyayı anlamaya, yorumlamaya yarayan söylem hâline gelir. Heidegger, Batı metafiziğini eleştirirken, Michel Foucault da Batı'nın felsefi anlamda geçirdiği düşünce değişikliğini inceler. Heidegger için modernizmle birlikte dünyanın "resim" olarak düşünülür olması ve bu şekilde kavranması her şeyin deney alanına indirgenmesi tarih anlayışını değiştirme girişimidir. Foucault'nun tarih anlayışı ise Heidegger'e göre daha kişiseldir. Çünkü o özel alanların tarihi ile ilgilenir. Heidegger'de öznenin ya da Dasein'in tarihselliği temel tez iken, aksine Foucault için de, tarihin problematiği merkezdedir. O, tarihselliğinden dolayı tarihin temelinde olan Dasein ya da özne kaygılarından yoksundur.

Heidegger ve Foucault'da insan, tarihsel bir varlık olarak ortaya çıkar; fakat insanın ortaya çıkışı yakın dönemde gerçekleşir. Bu sebeple insan hem Heidegger'de hem de Foucault'da kendini, kendi varoluşunda arayan ve bu varoluştaki sorgulayan bir varlıktır.

KAYNAKÇA

AKAY, Ali; **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2. Baskı, 2000.

AKARSU, Bedia; **Çağdaş Felsefe**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, 1994.

ARİSTOTELES, AUGUSTİNUS, HEİDEGGER; **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 1. Baskı, 1996.

ARUOBA, Oruç; "Heidegger Üzerine Üç Soru" **Defter**, sayı 25, Sonbahar, 1995, s. 96-113.

BLACKHAM, Harold, John; **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara, Dost Kitabevi, 2005.

BOZKURT, Nejat; **Çağdaş Felsefelerden Kesitler**, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1. Baskı, 1990.

BOZKURT, Nejat; **20'nci Yüzyıl Düşünce Akımları** İstanbul, Morpa Yayınları, 1. Baskı, 2003.

CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 5. Baskı, 2002.

ÇÜÇEN, Abdülkadir; "Heidegger Felsefesinde 'Varlık'ın Anlamı Üzerine" **Felsefe Dünyası**, sayı 14, 1996, s. 36-40.

ÇÜÇEN, Abdülkadir; "Martin Heidegger'de İnsan Problemi" **Felsefe Dünyası**, sayı 31, 2000/1, s. 25-31.

ÇÜÇEN, Abdülkadir; **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Bursa, Asa Kitabevi, 3. Baskı, 2003.

DEMİRHAN, Ahmet; **Heidegger ve Din**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 1. Baskı, 2004.

FALZON, Christopher; **Foucault ve Sosyal Diyalog**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2001.

FOUCAULT, Michel; **The Order of Things, An Archaeology Of The Human Sciences**, London, Tavistock Publications, 1970.

FOUCAULT, Michel; **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1. Baskı, 1999.

FOUCAULT, Michel; **Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık**, çev. Ümit Umacı, Ali Utku, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2. Baskı, 2001.

FOUCAULT, Michel; **Kelimeler ve Şeyler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2001.

FOUCAULT, Michel; **Bu Bir Pipo Değildir**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2001.

FOUCAULT, Michel; **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.

FOUCAULT, Michel; **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2003.

FOUCAULT, Michel, GUTMAN, Huck, H.HUTTON, Patrick; **Kendini Bilmek**, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Om Yayınevi, 4. Baskı, 2003.

FOUCAULT, Michel; **Kliniğin Doğuşu**, çev. İnci Malak Uysal, Ankara, Epos Yayınları, 2. Baskı, 2006.

GÜNAY, Mustafa; "Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, sayı 19, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002, s. 83-102.

HEİDEGGER, Martin; **Being And Time**, Translated by. John Macquarrie, Edward Robinson, New York, Harper& Row, Publishers, Incorporated, 7. baskı, 1962.

HEİDEGGER, Martin; **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, 1991.

HEİDEGGER, Martin; **Nedir Bu Felsefe?**, çev. Ali İrgat, İstanbul, Afa Yayınları, 1995.

HEİDEGGER, Martin; **Teknik ve Dönüş**, çev. Necati Aça, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

HEİDEGGER, Martin; **Zaman ve Varlık Üzerine**, çev. Deniz Kanıt, Ankara, a Yayınevi, 2001.

HEİDEGGER, Martin; **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Kitabevi, 2001.

HEİDEGGER, Martin; **Hümanizmin Özü**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

HEİDEGGER, Martin; **Varlık ve Zaman**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1. Baskı, 2004.

HÜHNERFELD, Paul; **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman**, çev. Doğan Özlem, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1. Baskı, 1994.

İYİ, Sevgi; **Martin Heidegger'de İnsan Sorunu**, Bursa, Asa Kitabevi, 1. Baskı, 2003.

KARAKAYA, Talip; "Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi" **Felsefe Dünyası**, sayı 38, 2003, s. 119-130.

KESKİN, Ferda; "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", **Toplum ve Bilim**, sayı 73, Yaz 1997, s. 30-44.

KIZILTAN, Güven Savaş; "Heidegger'de 'Das Man' Kategorisi" **Yazko Felsefe Yazıları**, sayı 5, 1983, s. 66-82.

KOÇ, Emel; "Yunus Emre ve Egzistansiyalist'lerde Zamansallık ve Ölüm", **Felsefe Dünyası**, sayı 29, 1999, s. 35-46.

KÖCHLER, Hans; "Heidegger'in Ontolojisinde Süje Kavramı", çev. Akın Etan, **Felsefe Dünyası**, sayı 29, 1999/1, s. 3-11.

LİLLA, Mark; **Pervasız Dahiler**, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2. Baskı, 2006.

MAGEE, Bryan; **Büyük Filozoflar**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2001.

MAGİLL, Frank; **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 1992.

NALBANTOĞLU Hasan Ünal, **Patikalar**, 1. Baskı, Ankara, İmge Yayınevi, 1997.

ÖKTEN, Kaan, H.; **Heidegger Kitabı**, İstanbul, Agorakitaplığı, 1. Baskı, 2004.

ÖZCAN, Muttalip; **İnsan Felsefesi; İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat 1. Baskı, 2006.

PAKSÜT, Fatma; **Platon ve Platon Sonrası**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, 1982.

PÖGGELER, Otto, ALLEMAN, Beda; **Heidegger Üzerine İki Yazı**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma, 2. Baskı, 2001.

RABİNOW, Paul; **The Foucault Reader**, England, Penguin Books, 1991.

RİGEL, Nurdoğan v.d.; **Kadife Karanlık**, İstanbul, Su Yayınevi, 2. Baskı, 2005.

SÖZER, Önay: “Yeniden Varlığın Anlamı Üzerine” **Bilim ve Ütopya**, Şubat 2002, s. 53.

TARHAN, Belkıs Ayhan; “Heidegger’le Özne Üzerine” **Defter**, sayı 25, Sonbahar, 1995, s. 89-95.

TEKELİOĞLU, Orhan; “Hâller, Şiir Hâli ve Dasein” **Defter**, sayı 25, Sonbahar 1995, s. 39-63.

TEKELİOĞLU, Orhan; “Moderniteye Sıkışan Özgürlük” **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, sayı 9, Kasım-Aralık-Ocak 1999, s. 45-55.

TEKELİOĞLU Orhan, **Michel Foucault Sosyolojisi**, 1. Baskı, çev. İbrahim Sirkeci, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1999.

TOPÇUOĞLU, Reyhan, Atasü; “Foucault ve Entelektüeller”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, sayı 37, Mayıs, Haziran, Temmuz 2006, s. 221-229.

TROMBADORİ, Duccio; **Marx’tan Sonra**, çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Chiviyazıları, 1. Baskı, 2004.

TUNÇ, (Erpehlivan), Gülay; “Martin Heidegger’in Hermeneutiği ve Tarih Anlayışı”, Ankara, Gazi Üniversitesi, 1999, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, s. 33.

URHAN, Veli; “Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm” **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, sayı 8, Ağustos-Eylül-Ekim 1999, s. 113-168.

URHAN Veli; **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme** İstanbul, Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2000.

URHAN, Veli; “Michel Foucault, Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, **Felsefe Dünyası**, sayı 33, 2001/1, s. 55-67.

URHAN, Veli; **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2002.

ÖZET

YALÇINTAŞ, Önder. Foucault ve Heidegger'in İnsan Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.

Bu araştırmanın amacı; öncelikle Michel Foucault ve Martin Heidegger'in insan anlayışlarını incelemek ve aynı zamanda karşılaştırmalarını yapmaktır. Çalışmaya, Heidegger ve Foucault felsefesinin temel kavramları incelenerek başlanmıştır. Daha sonra her iki filozofun varlık ve insan anlayışlarının benzer ve farklı yönleri, felsefi düşünceler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çerçevede Heidegger'in Foucault üzerindeki etkisi de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, her iki filozofun felsefi düşüncelerinin arka planında olan ve onları etkileyen filozoflar da araştırmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Bu araştırma ve incelemeler neticesinde, Foucault ve Heidegger'in insan anlayışları arasında benzerlikler kadar farklılıklar olduğu da tespit edilmiştir. Heidegger'de insan sorunu insanın çağımızda içine düştüğü durumdan dolayı ele alınan bir sorundur. Heidegger, özellikle Yeni Çağ'dan bu yana Batı insanının içine düştüğü durumun altında, her türlü bilimsel ve teknik etkinlik ile felsefi düşünme tavrının etkisi olduğunu ifade eder. Foucault için de, insanın ortaya çıkışı ya da Modern Çağa kadar ortaya çıkamamış olmasının sebebi, tarihsel ve arkeolojik bir yöntemle sorgulanır. Foucault da Heidegger'e benzer bir yaklaşım sergileyerek insanın yok sayıldığını, tahakküm altına alındığını ve tahakküm unsurlarının da özellikle 18'inci yüzyılın başından itibaren insanı cezalandırmaya başladığını belirtir. Bununla birlikte, Modern Çağ olarak nitelendirilen 20'nci yüzyılda metafizikten kurtulma çabaları, pozitivist düşüncenin hâkimiyeti, teknolojinin insan hayatına girmesi ve aynı yüzyılda yaşanan iki Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkımlar, dünya ve insanla ilgili karamsar düşüncelerin oluşmasına yol açmıştır. Her iki filozof için de insan, bu karamsar ve pek tekin olmayan dünyaya fırlatılmıştır. İnsanın varlığını ortaya koyma şartı elinden alınmış ve bu durum insanın varoluşunun, geleceğinin kendi dışında belirlenmesine yol açmıştır. Hem Heidegger hem

de Foucault, insan konusuna kayıtsız kalmayıp, insanın çağımızda içine düştüğü durumu tanımlar ve insan dünyasında ortaya çıkan sorunlara, insanın yurtsuzluğuna, tahakküm altına alınmışlığına çözüm bulmayı amaçlar.

Anahtar Sözcükler

1. İnsan
2. Dasein
3. Epistemoloji
4. Varlık
5. Söylem

ABSTRACT

YALÇINTAŞ, Önder. The Human Concept of Foucault and Heidegger, Postgraduate Thesis, Ankara, 2007.

The aim of this study is to analyse and compare the human concept of Michel Foucault and Martin Heidegger. First, the fundamental concepts of Heidegger's and Foucault's philosophy are studied. Then, the similarities and discrepancies of the two philosophers understanding of being and human being are discussed within a philosophical framework. In this context, the impact of Heidegger on Foucault is introduced. Nevertheless, some other philosophers who affected the philosophical understanding of these two philosophers are included in the study. As a result of this study and research, it is being stated that there are some discrepancies as well as similarities between the human concept of the two philosophers. According to Heidegger, the problem of human being is the result of our modern life. Heidegger believes that, especially since the New Age, humans are affected by scientific and technical activities and philosophical thinking style. On the other hand, according to Foucault, the reason of emergence of human being or its not being existed until the Modern Age is questioned by using historical and archeological methods. Foucault, as Heidegger does, states that the existence of human being is ignored and domineered; and this domineering elements have begun to punish human beings especially since the beginning of the 18th century. Nevertheless, in the 20th century which is called as Modern Age, the efforts to be saved from metaphysics, the dominance of positivism, the introduction of technology in human life and the repercussions of the two world wars waged in the same century caused pessimistic ideas about the world and human beings. Both of the philosophers believe that the concept of human being is thrown into this pessimistic and insecure world. Human beings don't have the chance to display its own existence and as a result, the future existence of human beings is determined beyond its control. Both Heidegger and Foucault, without being indifferent towards the concept

of human, defines the predicament of human being in our age and aims at finding solutions to the problems and rootlessness of human beings and also saving them from being domineered.

Key Words

- 1 Human**
- 2 Dasein**
- 3 Epistemology**
- 4 Being**
- 5 Discourse**