

MİCHEL FOUCAULT: KLASİK VE MODERN ÇAĞLARDA İNSAN

Veli URHAN (*)

Özet

Eserlerinin hemen hemen tamamını Batı düşüncesinin xvi. yüzyıldan bu yana yaşamış olduğu değişim ve dönüşümlerini belirlemek, çözümlmek ve tarihini yazmak amacıyla kaleme almış olan Michel Foucault'nun, "Klasik" ve "Modern" çağlarla hangi tarihsel dönemleri kastedtiğinin belirlenmesi gerekir. Arkeolojik çözümlemesinin kapsamında yer alan Klasik Çağda Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler ile bu eserlerde uyguladığı arkeolojik yöntemin açıklanması olan Bilginin Arkeolojisi'nde o üç tarihsel dönemden söz eder. Her bir döneme de, belirleyen, yöneten a priori kurallar toplamı olan bir episteme atfeder. Ortaçağdan Rönesansa kadar süren birinci episteme bilgiyi nesnelere arasındaki "benzerlik"e göre meydana getirirken, xvii. yüzyıldan xviii. yüzyıla kadar devam eden ikinci episteme ya da Klasik çağ bilgiyi şeylerin arasındaki "farklılık"a göre oluşturur. Sürekliliğin egemenliği altında farklılıklar bir tablonun içine yerleştirilmek suretiyle düzen ve anlam kazanırlar. Xviii. yüzyılın sonundan xx. yüzyılın başlarına kadar devam eden üçüncü epistemenin ya da Modern dönemin merkezinde yer alan konu ise "insan" ve "insan bilimleri"dir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Klasik çağ, Modern çağ, Episteme, Temsil, Tablo, Sonluluk, Sonsuzluk, Hayat, Emek, Dil, İnsanın ölümü, Özne

Michel Foucault: Human in Classical and Modern Times

Abstract

Michel Foucault's most of the writings were written to determine and to analyse the changes and transformations of western idea from xvi. Century to xx. Century. It is necessary to determine that what he wants to mean with "classical time" and "modern time". In inclusion of his archeological analysis, he said there are three historical stages in the Archeology of Knowledge that this book is the explanation of archeological method which was applied to his books History of Madness, The Birth of the Clinic and Words and Things. In each stage he ascribes a total episteme that is composed from "a priori" principles which directs and determines. While the first episteme has continued from middle age to renaissance that produced similarity between things, the second episteme or classical age continued from xvii. Century to xviii. Century, produce knowledge from differences between things. Under the solidarity of continuity, differences that are placed in a frame gains meaning and order. From the end of xviii. Century to the beginning of xx. Century the subject of is "human" and "human science" the third episteme or modern times.

Key Words: Human, Foucault, Classical and Modern Times, Archeology of Knowledge, episteme, finity, infinity, life, labour, language, die of man, subject.

*) Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Eserlerinin hemen hemen tamamını Batı düşüncesinin xvi. yüzyıldan bu yana yaşamış olduğu değişim ve dönüşümlerini belirlemek, çözümlmek ve tarihini yazmak amacıyla kaleme almış olan Michel Foucault'nun, makalenin konusu olan "insan"la ilgili düşüncelerini tartışmaya geçmeden önce, "Klasik" ve "Modern" çağlarla hangi tarihsel dönemleri kasdettiğinin belirlenmesi gerekir. Arkeolojik çözümlemesinin kapsamında yer alan *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler* ile bu eserlerde uyguladığı arkeolojik yöntemin açıklanmasından ibaret olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault üç tarihsel dönemden söz eder; ve her bir döneme de, onu çekip çeviren, belirleyen, yöneten *a priori* kurallar toplamından ibaret -Kuhn'un paradigmalarını akla getiren- bir *episteme* atfeder. Ortaçağdan Rönesansa kadar süren birinci *episteme* bilgiyi nesnel arasındaki "benzerlik"e göre meydana getirirken, xvii. yüzyıldan xviii. yüzyıla kadar devam eden ikinci *episteme* ya da Klasik çağ bilgiyi şeylerin arasındaki "farklılık" a göre oluşturur. Sürekliliğin egemenliği altında farklılıklar bir tablonun içine yerleştirilmek suretiyle düzen ve anlam kazanırlar. Xviii. yüzyılın sonundan xx. yüzyılın başlarına kadar devam eden üçüncü *epistemenin* ya da Modern dönemin (Foucault Modern'den ziyade Antropolojik demeyi tercih ediyor) merkezinde yer alan konu ise "insan" ve "insan bilimleri"dir.

Kelimeler ve Şeyler'in dokuzuncu ve onuncu bölümlerini insan ve insan bilimlerine ayıran Foucault, insanın xviii. yüzyılın bitiminden önce henüz ortalıkta görünmediğini; hayatın gücü, çalışmanın verimliliği, dilin tarihsel bütünlüğü için de aynı durumun sözü konusunu olduğunu söyledikten sonra, insanın, iki yüzyıldan daha az bir zaman önce, bilginin evreni düzenleme çabası içinde kendiliğinden ortaya çıkmış çok yeni bir varlık olduğunu öne sürer¹. Xix. yüzyılın başında kolayca tanınabileceği bir biçimde ortaya çıkabilme imkânını kendisine veren bu aydınlanma anına kavuşabilmek için, Foucault, insanın karanlıkların içinde geçmiş binlerce yıllık bir dönemin sonunu beklemek zorunda kaldığını düşünür. Modern çağın başlangıcına kadar insanın var olmadığı fikrini, o, acaba hangi anlamda ve hangi gerekçeyle öne sürer? Modern dönemde *Biyoloji, İktisat Politikası ve Filoloji* haline dönüşmüş olan Klâsik çağın "Doğa Tarihi", "Zenginliklerin Çözülmesi" ve "Genel Dilbilgisi" de² insanı tanıma imkânını vermekle birlikte; o, birincilerin ikincilerden farklı değerlendirilmesi gerektiğine inanır. Klâsik çağda insanın insan olarak bir epistemolojik bilincinin bulunmadığını düşünen Foucault, Klâsik *epistemenin* insana özgü ve ona özel bir alanı hiçbir şekilde belirginleştirmeyen çizgilere göre kendini gösterdiğini öne sürer ve der ki³: "Eğer hâlâ, hiçbir çağın insan tabiatına Klâsik çağdan daha uygun düşmediği, ona daha sağlam ve daha belirli bir statü vermemiş, onu daha iyi söylem haline getirmemiş olduğu itirazında ısrar edilecek olursa; buna insan tabiatı kavramının kendisinin ve işleyiş biçiminin klâsik bir insan biliminin var olduğu fikrini dışarda tuttuğu yanıtı verilebilir".

1) M.Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, s.319.

2) Foucault, *MC*, s.319.

3) Foucault, *MC*, s.320.

Batı kültüründe genel eğilimi hep *tablo* yapmak olan klâsik dil konuştuğu sürece, insanın varoluşunun kendi içinde sorguya çekilmesinin -onda birbirine bağlananların *temsil* ile *varlık* olmasından dolayı- imkânsız olduğunun dikkate alınması gerekir⁴. Klâsik söylemle, *Cogito*'nun içinde yer alan *varım* hakkındaki bir sorgulamanın hiçbir şekilde gündeme gelemediği⁵ fikrinden dolayı, *cogitonun* tükenişinden söz eden Foucault'nun, büyük felsefe geleneğimizin bize bıraktığı eski insan modelinin yeni yeni doğmakta olan insan bilimleri tarafından geçersiz kılınmasının sağduyunun ortaya çıkardığı bir sonuç olduğunu düşündüğü söylenebilir⁶. İnsan hakkında önemli ölçüde nesnel bilgi elde edilecekse eğer, insan bilimlerinin sağduyunun kavrayışlarını derinleştirmesi ve sistemleştirmesi gerekir diyen Rickman'ın da aynı gerçeğe parmak bastığı düşünülebilir⁷.

Bilgikuramsal anlamda, insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak ortaya çıkması, ancak onun Klâsik *epistemenin* söylemlerinde paranteze alınmış konumunun, Modern *episteme*yle birlikte parantez dışına çıkması ile mümkün olmuştur⁸. Klâsik çağda -hatta daha da geriye giderek xvı. yüzyıl boyunca- insan *sonsuzluk* bağlamında yer aldığı, bundan dolayı da kendi başına var olamadığı halde, Modern çağda *sonluluk* bağlamında biyoloji yasalarının, üretim ilişkilerinin, dil ve anlama sistemlerinin sınırları içinde ele alınmıştır⁹. İnsan bilimleri tarafından gerçekleştirilen bu sonluluk çözümlemesi bize *dilin*, *çalışmanın* ve *hayatın* pozitif içeriklerinin içinde adeta özgürlüğünü yitirmiş bir özneyi açıklar¹⁰. O bakımdan, Foucault Descartes'ın Modern çağı başlatan felsefi düşüncenin önderi olduğu hakkındaki yaygın görüşe katılmaz; ve kartezyen *cogitonun* bireyin kendisinden -tıpkı İbn Sina'nın "uçan adam"¹¹ gibi- bağımsız olarak var olan bir bilinci temsil ettiğini düşünür. Çünkü ona göre, Descartes penceresinden dışarıya baktığında gözleriyle gördüğü insanların "sanal insanlar", ama aklıyla gördüğü ve söyleminde gösterdiği insanların ise "gerçek insanlar" olduğunu düşündüğünde kuşku yoktur¹².

Foucault'ya göre, modern felsefi düşünce Kant'la birlikte başlar, çünkü *cogitoyu* bireysel öznenin soyutlamaksızın ele alan ve bireyin bu gücünü kendisinin dışındaki başka her şeye empoze ettiğini düşünen ilk filozof Kant'tır. Kant'la birlikte "*varlık*" "*temsil*"den (yani "*varım*" "*cogito*"dan) mutlak bağımsızlığını kazanmıştır¹³. İnsan, Klâsik

4) Foucault, *MC*, s.322.

5) Foucault, *MC*, s.323.

6) M.Daraki, "Le voyage en Grèce de Michel Foucault", *Esprit*, numéro: 100, Paris 1985, s.56.

7) H.P.Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev.Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992, s.155

8) Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (İng.çev.İbrahim Sirkeci), Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1999, s.99.

9) O.Tekelioğlu, *a.g.e.*, s.99.

10) M.Foucault, *MC*, s.327; M.Daraki, "a.g.m.", s.56.

11) İbn Sina, *İşarat, Tabiat*, s.306 (H.Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s.32 den naklen).

12) AK. Marietti, Michel Foucault, *Librairie Générale Française*, Paris 1985, s.64.

13) Tekelioğlu, *a.g.e.*, s.101.

çağ boyunca kendisinin bir bakıma asıl yeri haline gelmiş olan *temsili* Modern çağın başlangıcından itibaren bir yana bırakarak, kendine özgü varlığı ve gücü ile, *hayatın, emeğin ve dilin* yasalarına göre canlılar, mübadele nesnelere ve kelimeler tarafından açılmış bir oyugun içine yerleşmiştir¹⁴. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel sorularından birisi olan "doğayla ilgili deneyim zorunlu yargılara nasıl imkân verir?" sorusunun yerini, Modern çağda artık "insan nasıl konuşan, yaşayan, çalışan varlık olur?" sorusu almıştır¹⁵.

Her şeyi sonsuzluk bağlamında dikkate alan Klâsik düşünce insana yaratıcı gücü sonsuz olan Tanrı'nın karşısında, O'nun verdiği imkân ölçüsünde, bu güce sahip olabilen varlık gözüyle bakar. Ne dünyayı ne de onun temsillerini yaratabilme gücüne sahip olan insanın yapabildiği tek şey, doğadaki *şeylerin* özüne Tanrı tarafından âdetâ mühürlenmiş¹⁶ olan anlamı kelimelerin içine taşıyarak açığa çıkarmak için uzlaşım sal olarak bir takım işaretler icad etmek ve söz konusu işaretleri belirli bir düzen içerisinde bir araya getirmekle oluşan dili ortaya çıkarmaktan ibarettir. Foucault Rönesans ve Klâsik çağda bir anlam teorisinin bulunmadığını öne sürerken, işaretlere anlam verenin insan olmadığını düşündür. 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 betimleyicidir¹⁷. Modern çağa gelinceye dek anlamı aramanın benzeşenleri açığa çıkartmak olduğunu düşünen Foucault, xvi. yüzyılın semiolojisi ile hermeneutiğinin *benzerlik*in içinde bulduklarını öne sürer¹⁸.

Rönesans ve Klâsik çağ boyunca öteki varlıkların arasındaki her hangi bir varlık konumunda bulunan insan, modern çağla birlikte dünyanın nesnelere arasında kendi aklını kendi geleceğiyle ilgili olarak kullanma ve karar verme cesaretini göstermek suretiyle aydınlığa çıkmış ve öznelliğine kavuşmuş -bir bakıma, *sonsuzluk* boyutunun yerini *sonluluk* boyutunun almasına bağlı olarak, aşkın dünya ile tüm bağlarını koparmış- *biyolojik, ekonomik, filolojik* bir varlık sıfatıyla kendini göstermiştir. Foucault'nun Klâsik çağda, yani xvii. ve xviii. yüzyıllarda yapılmış olan felsefelerden, siyasal ve ahlâksal tercihlerden, deneysel bilimlerden, insan bedenine yönelik gözlemlerden, duyu, hayal gücü veya tutku çözümlenmelerinden hiç birisinin doğrudan insanla ilgili olmadığını öne sürdüğü dikkate alındığında, onun, xviii. yüzyılın sonlarından önce, insanın -yani *hayatın, emeğin ve dilin*- var olmadığı¹⁹ hakkındaki düşüncelerini anlamının çok zor olmayacağı söylenebilir. Modern çağda insan bilimlerinin yer aldıkları bilgikuramsal alana Klâsik çağda pek ihtiyaç duyulmamış olmasını da Foucault buna bağlar²⁰.

14) Foucault, *MC*, s.324.

15) Foucault, *MC*, s.334.

16) Foucault, *MC*, s.41-42.

17) H.Dreyfus et P.Rabinow, *Michel Foucault* (trad. de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert), Gallimard, 1984, s.40.

18) Foucault, *MC*, s.44.

19) Foucault, *MC*, s.355.

20) Foucault, *MC*, s.355.

Avrupa kültürü xvi. yüzyıldan itibaren dikkate alındığında, ona göre, bu kültürün içinde insanın çok yakın tarihli bir keşif olduğundan kuşku duyulmamalıdır²¹. Klâsik çağın Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözümlemesi ve Genel Dilbilgisi'nin yerini Modern çağda *biyoloji*, *ekonomi* ve *filolojinin* almasından itibaren, *varlık* ve *temsilin* ortak yeri olan klâsik söylem ortadan silinmiştir²². İnsanın bir anlamda iş, hayat ve dil tarafından yönetildiğini öne süren Foucault, onun somut varlığının belirlenimlerini *yaşarken*, *çalışırken* ve *konusurken* bulduğunu düşünür²³. Rönesans döneminin belirleyicisi olarak dikkate alabileceğimiz *benzerlik epistemesisinin*, xvii. yüzyılda anı bir kopuşla, birden bire ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeken Foucault, artık bilginin başka bir biçimde işlerlik kazandığını öne sürer. Rönesansa özgü bilginin temelinde yatan *kıyas* (analogie) yerini Klâsik çağda *çözümleme* (analyse) ye bırakırken; zihnin etkinliği de artık xvi. yüzyılda olduğu gibi şeyleri birbirlerine *yaklaştırmak* değil, tam tersine onları birbirinden *ayırarak* ibaret olmuştur²⁴. Uzun bir süre, diyor Foucault, bilginin hem biçim hem de içerik bakımından temel kategorisi olmuş olan *benzerlik* özdeşlik ile farklılık terimlerinin bünyesinde yapılmış bir çözümlemenin içinde eriyip gitmiştir²⁵. Böylelikle, xvii. yüzyılın başlangıcından itibaren, Batı kültürünün tüm *epistemesi*, temel konuları bakımından değişmiştir²⁶.

Merquior'un dediği gibi, kaynağını benzerliğin yıkıntılarının içinde bulan *temsilin* bu gelişmesi *Kelimeler* ve *Şeyler*'de betimlemesi yapılmış olan ilk dönüşümdür²⁷. Bu dönüşümün edebiyat alanında kendisini göstermiş olan ilk habercisi de Cervantes'in *Don Kişot*'udur. Söz konusu romanda özdeşlikler ve farklılıklar üzerine kurulmuş bulunan bir anlayış Rönesans bilgisinin özünü oluşturan işaretleri ve benzerlikleri sürekli alaya aldığından *Don Kişot* yeni *epistemeye* öncülük eder²⁸. Bu bakımdan, *temsil* yaklaşık xvii. yüzyılın ortaları ile xviii. yüzyılın sonları arasındaki dönemin, yani Klâsik çağın bilgisinin *epistemesi* olmuştur²⁹. Don Kişot deli dolu biri olmaktan çok, benzerliğin bütün işaretlerinin önünde mola veren titiz bir gezgin, "*Kendi*"nin kahramanıdır³⁰. Birinci ve ikinci *epistememin* aralığında kendisine sahneye çıkma imkanını vermiş bulunan perde arasında, Don Kişot işaretlerin doğru söylediğini gösteren figürleri yerküresinin bütün yüzeyinde göstermeye ilişkin olan niyetini gerçekleştirmeyi başarmıştır³¹. Bun-

21) Foucault, *MC*, s.398.

22) AK. Marietti, *MF*, s.93.

23) M.Foucault, *MC*, s.324; bkz. S.Best-D.Kellner, *Postmodern Teori* (çev.Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s.61.

24) Foucault, *MC*, s.69; bkz. J.-G.Merquior, *Foucault ou Le nihilisme de la chaire*, PUF, 1986, s.50.

25) Foucault, *MC*, s.68.

26) Foucault, *MC*, s.68.

27) Merquior, *a.g.e.*, s.50.

28) Merquior, *a.g.e.*, s.50.

29) Merquior, *a.g.e.*, s.50.

30) Foucault, *MC*, s.60.

31) Daraki, *a.g.m.*, s.58.

dan dolayı, gerçekten o, kelimelerin ve şeylerin birliğinin savunucusu olarak, maceraları XVI. yüzyılın sonunda realist düşüncenin içine düştüğü krizi çevresine yaymış olan bir trajik kahramandır³². Foucault'nun modern eserlerin ilki saydığı³³ *Don Kişot* Rönesans dünyasının negatifini resmeder³⁴. Maceraları, Foucault için, dünyanın sırlarının üzerindeki örtünün kaldırılması anlamına geldiği için³⁵, öyle görünüyor ki, Don Kişot'un söz konusu aralıkta sahneye çıkmasıyla birlikte, Max Weber'in de dediği gibi, dünyanın bü-yüsünün bozulmaya başladığı anlaşılmıştır³⁶.

Klâsik çağın *epistemesi* üzerinde Rönesans'ın *epistemesinden* daha fazla duran Foucault, klâsik *epistemenin* kendilerine egemen olduğu bilgi alanlarının -*çalışma, yaşama, konuşma*- her birine, *Kelimeler ve Şeyler*'de, birer bölüm ayırmıştır. Klâsik *episteme* insana özgü bir alanla sınırlı olmayan bir düşünce akışı içinde ifade edildiği halde³⁷, Modern *epistemenin* kategorileri bütünüyle antropolojik bir nitelik taşır. İnsan hakkındaki çözümleme olarak nitelediği antropolojinin modern düşüncenin doğuşunda önemli bir rol oynadığını düşünen Foucault³⁸, sonuçta, modern *epistemenin*, Klâsik çağa egemen olan *sonsuzluluk*un yerini almış bulunan *sonluluk* temeline dayalı çözümlemeye baş vurduğunu öne sürer. XVII. ve XVIII. yüzyılların düşüncesi için, hayvansal bir varoluşu yaşamaya, alın teriyle çalışmaya, saydam olmayan sözcüklerle düşünmeye zorlayan onun sonluluğu idi³⁹. Ona göre, insanla ilgili bu çözümleme, XIX. yüzyılın başından itibaren, *temsilin* tek bir hareketin içindeki sentezler ve analizler oyununu belirleme gücünü yitirdiği andan itibaren gerekli hale gelmiş; ve deneyden kaynaklanan sentezlerin *Cogito*'nun egemenliğinin dışında aranmaları gerekmiştir⁴⁰. Çözümlemenin yeri artık *temsil* değil, sonluluğu içindeki *insan* olduğundan, bilginin şartlarını insanın kendisinde verili olan deneysel içeriklerden itibaren gün yüzüne çıkarmak söz konusudur⁴¹. İnsanla ilgili çözümlerlerin de artık, *cogito*'nun egemenliğinin sınırında belirmiş bulunan *yaşayan, çalışan ve konuşan* insanın sonluluğu içinde kendilerini göstermeleri zorunlu hale gelmiştir⁴².

Avrupa *ratio*'sunun Rönesans'tan itibaren kesintisiz bir hareketin içinde bulunduğu-na ilişkin bir izlenime sahip olursa bile, arkeolojik düzeyde pozitiflik sistemlerinin XVII. ve XIX. yüzyılların dönemecinde topyekün değiştiklerinin görüldüğünü öne süren Fo-

32) Daraki, a.g.m., s.58.

33) Foucault, *MC*, s.62

34) Foucault, *MC*, s.61.

35) Foucault, *MC*, s.61.

36) M.Weber, *Sosyoloji Yazıları* (çev.Taha Parla), İletişim Yayınları, 2.bsk., İstanbul 1998, s.235; bkz. R.Pool, *Ahlâk ve Modernlik* (çev.Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s.94-96.

37) Foucault, *MC*, s.320.

38) Foucault, *MC*, s.351.

39) Foucault, *MC*, s.327.

40) Foucault, *MC*, s.351.

41) Foucault, *MC*, s.329.

42) Foucault, *MC*, s.352.

ucault, bunun nedenini aklın daha fazla gelişme kaydetmiş olmasına değil, şeylerin ve düzenin varlık biçiminin derinlemesine değişmiş bulunmasına bağlar⁴³. Modern çağla birlikte, şeyler sadece kendi akledilebilirliklerinin prensibi olmayı talep etmek ve temsilin mekânını bir yana bırakmak suretiyle kendi üzerlerine kıvrıldıkları ölçüde, ilk kez insan Batı'nın bilgi alanının içine girmiş bulunur⁴⁴. Foucault, modern düşüncenin kendisiyle başladığını öne sürdüğü Kant'ın, bunu, "Ne bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" den ibaret üç kritik sorusunu da içine alacak şekilde öne sürülmüş dördüncü bir soru olan "İnsan nedir?" ile dile getirmeye çalıştığını kaydeder⁴⁵. Heimsoeth'un dediği gibi, Kant'ın antropolojisi en derin köklerini onun *özgürlük* ilkesi ile insanın *otonomisi* hakkındaki düşüncelerinde bulur⁴⁶. İnsan davranan yanıyla "amaçlar ülkesi"ne bağlı iken düşünen yanıyla da "duyular ülkesi"ne bağlıdır.

Foucault'nun insanı empirik-aşkın ikili olarak betimlerken Kant'ın bu düşüncelerinden yola çıktığı söylenebilir. Sokrates'ten beri devam edip gelen araştırmaların sonunda kendisiyle ilgili önemli bir bilgi birikimi oluşmuş bulunan insanın, Klâsik çağın *düzeninde* meydana gelen belirli bir bozulmadan, yakın tarihlerde bilginin konusu olarak kazandığı yeni konumu tarafından belirlenmiş bir görünüşten başka bir şey olmadığını öne süren Foucault, insan üzerine genel bir düşünüş olarak ele alınması gereken antropolojinin bütün imkânlarını bu anlayıştan devşirdiğini düşünür⁴⁷. Ona göre, ne Rönesans'ın *hümanizmi* ne de Klâsik çağın *rasyonalizmi*, dünyanın düzeni içinde insana ne kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olurlarsa olsunlar, onu kesinlikle düşünememişlerdir, çünkü insan sonluluk çözümlemesinin içinde yer alan garip bir empirik-aşkın çifttir⁴⁸. Modernliğimizin eşiği de, insanın incelenmesinde nesnel yöntemlerin uygulanmaya kalkışıldığı anda değil, daha çok *insan* denilen bu empirik-aşkın ikilinin ortaya çıktığı günde yer alır⁴⁹.

Bu dünyada insan eğer bir yanıyla içkin öteki yanıyla da aşkın varlık konumundayrsa, bilginin deneysel içeriklerinin kendilerini mümkün kılmış olan koşulları yine kendisinden hareketle oluşturduğu bu paradoksal görünüş olmak zorundaydı, o zaman insan kendisini cogitonun egemen ve dolaysız saydamlığı içinde ortaya koyamaz⁵⁰. İnsan, diyor Foucault, empirik-aşkın ikili olduğundan dolayı, bilmenin yeri olduğu kadar bilmenin de yeridir⁵¹. Modern çağın başlangıcından itibaren, o, artık "doğayla ilgili deneyin zorunlu yargıları ortaya çıkarması nasıl mümkün olur?" sorusunun yerini "insanın

43) Foucault, *MC*, s.13-14.

44) Foucault, *MC*, s.14-15.

45) Foucault, *MC*, s.352 den naklen Kant, *Logik* (Werke, éd. Cassirer, t. VIII, p.343); krş. H.Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.152.

46) Heimsoeth, *a.g.e.*, s.152.

47) Foucault, *MC*, s.15.

48) Foucault, *MC*, s.329.

49) Foucault, *MC*, s.329.

50) Foucault, *MC*, s.333.

51) Foucault, *MC*, s.333.

düşünmediğini düşünmesi nasıl mümkün olur?" sorusunun aldığını öne sürer⁵². Kant fenomenler hakkındaki bilginin (yani fiziğin) bilimsellik karakteri kazanmasını, bu alanda "sentetik a priori" önermelerin bulunmasına bağlar, ve bu konuda hiçbir problem görmez. Onun *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ağırlıklı olarak üzerinde durduğu problem "Metafizik alanla ilgili olarak bu tür önermeler kurulabilir mi?" sorusunun çerçevelediği problemdir. Kant'ın bu tutumunun başka bir bağlamda Foucault'nun yukarıdaki iki soruyla ilgili tespitine ışık tuttuğu söylenebilir.

Aklının mevcut yapısıyla insan *duyulurlar* dünyasını bilebildiği halde, *akledilirler* dünyasını bilemez. Oysa Kant'a göre, insan içindeki ahlâk yasası ile akledilirler dünyasına, başka bir deyişle "amaçlar ülkesi"ne bağlıdır⁵³. Kant yazdığı eleştirilerle aklın bilgi konusundaki sınırlarını gösterir, ama bu bilginin sınırlarının ötesinde kalan dünyanın varlığını da inkâr etmez. Böyle olmakla birlikte, onun bu düşüncesi söz konusu inkârı gerçekleştirecek düşüncelerin ortaya çıkmasına kaynaklık eder. Bu düşünceler August Comte'un pozitivizmi ile bu pozitivizmin varabileceği en son sınıra kadar götürülmesinden başka bir şey olmayan Viyana çevresi filozoflarının mantıkçı pozitivizmidir.

İnsanın hem *bilmenin* hem de *bilmemenin* yeri olduğuna dikkat çekerken, Foucault'nun, Kant'ın *numen* ve *fenomen* ayırımından yola çıktığı, *Kelimeler ve Şeyler*'de bu konuyu tartışırken Kant'a yaptığı atıflardan anlaşılacaktır⁵⁴. Çünkü Kant'a göre, bizim aklımızın bilimsel bilgiyi elde eden yanı olan saf akıl doğuştan getirdiği içi boş bilgi kalıplarını ve *a priori* sezış formlarını (zaman ve mekân) kullanarak duyu organlarımızın *fenomen*lerden sağladığı duyu verilerini önermeye dönüştürmek suretiyle bilme eylemini gerçekleştirir. Oysa aynı aklın söz konusu eyleminin *numen* için mümkün olmadığını onun "bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?" sorusunun yanıtında verdiği bilgilerden anlıyoruz⁵⁵. Saf akıl için bilgiye konu edilemeyen *numen* insanın bir yanıyla "amaçlar ülkesi"ne bağlı bulunmasından dolayı pratik akıl için bilgi konusu olabilmektedir. Kant'ın, Foucault'nun Klâsik çağ dediği xvii. ve xviii. yüzyılların önde gelenleri olan Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozofların metafiziklerine bir bakıma tepki olarak *numenin* (yani metafizik alanın) bilimsel bilgisinin elde edilemeyeceğini söylemesi, bilginin konusu olabilecek gerçekliğin sadece *fenomen*lerden ibaret olduğunu, *fenomen*lerin dışında hiçbir gerçekliğin bulunmadığını öne sürecek ılımlı ve katı pozitivist tutumların ortaya çıkmasının da kaynağında yer alır. Kant'ın bu yaklaşımı, öyle görünüyor ki, Foucault'nun sözünü ettiği *sonsuzluktan sonluluka* geçişin de eşığı olarak değerlendirilebilir⁵⁶. Bu eşikten başlayarak, ona göre, bilgi ve bilgiyle birlikte insan kendini göstermektedir. Bununla birlikte, Modern düşünceye egemen olan sonluluk çözümlemesinin

52) Foucault, *MC*, s.334.

53) M. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, s.34,36; H.Heimsoeth, *a.g.e.*, s.152.

54) Bkz. Foucault, *MC*, s.334, 336.

55) I.Kant, *Prolegomena* (çev. İ. Kuçuradi-Y.Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara 1983, s.120.

56) Bkz. Foucault, *MC*, s.334, 353.

içinde bilginin konusu olduğu andan itibaren insanın kendisinin de ortadan silinmeye başladığı izlenimi uyanır⁵⁷.

İnsanın sonluluğunun kaçınılmaz bir biçimde bilginin pozitifliğinin içinde görüldüğünü düşünen Foucault der ki: “eğer insanın bilgisi sonluysa, bunun nedeni onun *dilin, çalışmanın ve yaşamının* pozitif içeriklerinin içine hapsedilmiş bulunmasıdır; ya da tam tersine *hayat, çalışma ve dil* kendilerini pozitifliklerinin içinde ele veriyorlarsa, bunun da nedeni bilginin sonlu formlara sahip olmasıdır”⁵⁸. Sözü edilen pozitif ya da deneysel içerikler temsil alanının içine yerleştirildikleri sürece sonsuzluk metafiziği kaçınılmaz olurken, aynı içerikler temsilin dışına çıkarıldığında ve varoluşlarının ilkesini bizzat kendilerinde bulduklarında sonsuzluk metafiziği işe yaramaz hale gelmekte, böylelikle de Batı düşüncesinin tüm alanı tersine dönmüş olmaktadır⁵⁹. Klasik dönemde yanlış yere ayrıcalıklı bir inceleme konusu edilmiş bulunan bilincin, modern dönemden itibaren yerini, Foucault’nun kavramları arasında önemli bir yer tutan *bilinçdışı* kavramına bırakmasıyla, söz konusu bilincin ortadan kalkması anlamında, insanın sonunun haber verildiği anlaşılır ki; bunun da yukarıda sözü edilen tersine dönüşün göstergelerinden birisi olarak dikkate alındığı söylenebilir⁶⁰.

Kısacası, XIX. yüzyılın başından itibaren, Klâsik çağı çerçeveleyen sonsuzluk metafiziğinin yerine bir sonluluk metafiziğini, yani insanın yalnızca *yaşamı, çalışması ve konuşması* ile ilgilenen bir metafiziği geçirme eğiliminin ortaya çıktığı görülür. Foucault’ya göre, modern düşünceyle birlikte kendini gösterecek olan bu *yaşama, çalışma ve konuşma*yla ilgili sonlu metafizikler daha doğarken kendilerini içten mayınlamak suretiyle âdeta kendi sonlarını da hazırlar; böylelikle modern düşünce kendini kendi metafizik ilerlemelerinin içinde inkâr etmek suretiyle bir bakıma metafiziğin sonunu da haber verir⁶¹. Metafiziğin sona ermesini insanın ortaya çıkışına bağlayan Foucault, modernliğin de insanın sadece organik ve fizyolojik dokusu içinde empirik-aşkın ikili olarak var olmaya başladığı andan itibaren başlatılabileceği fikrini taşır; ve modern insanı *yaşayan, çalışan, konuşan* bir varlık olarak sonluluk biçimi içinde mümkün görür⁶². İnsan bilimlerinin ortaya çıkışı sırasında bir değişimden ziyade bir doğuşun gerçekleştiğine inanan Foucault tarafından insanın doğuşu metafiziğin sonuyla eşzamanlı görülür; klâsik düşüncede sonluluğu içindeki insan sonsuza yönelmeye çağrılırken, modern düşünceyle birlikte, insanın varoluşunun sonluluğu ile ilgili bir çözümlemenin ortaya çıkmış bulunması nedeniyle artık sonsuzluk metafiziğinin yararsız hale geldiği öne sürülür⁶³.

57) Foucault, *MC*, s.397; M.Daraki, “a.g.m.”, ss.56-57.

58) Foucault, *MC*, s.327; M.Daraki, “a.g.m.”, s.56.

59) Foucault, *MC*, s.327-328.

60) Piaget, *Le structuralisme*, PUF, 3. édit., 1968, s.111.

61) Foucault, *MC*, s.328

62) Foucault, *MC*, s.328-329.

63) Daraki, a.g.m., s.56.

İnsanın modern düşüncenin bir keşfi olduğunu *Kelimeler ve Şeyler*'de sık sık tekrar eden Foucault için, Modern çağ bir bakıma insanın bilginin konusu olarak ortaya çıktığı bir çağdır⁶⁴. Modern *epistemeye* insanlık için temel bir bilgikuramsal paradoks gözüyle bakan Foucault'ya göre, içinde yaşadığı toplumsal tecrübenin ürünü olan insanın -hem bilginin konusu hem de bilginin kurucusu olarak- varlığını devam ettirmesi uzun süreli olamamış ve sonunda modern dünya kendi bünyesinde insanın doğumuyla ölümüne birlikte tanık olmuştur⁶⁵. Henüz doğmuş olan bu *çalışan, konuşan, yaşayan* modern insanın ancak sonluluk biçimi altında mümkün olabileceğinin⁶⁶ ve gerçekten onun var olup olmadığının sorgulanmasının aklın bir gereği olduğunun düşünülmesini öngören Foucault, bizden her birimizin deniz kıyısındaki kumsala çizilmiş ve biraz sonra silinip gideceğinde hiç kuşku bulunmayan görüntüde kendimizi tanımaya davet edildiğimizi kaydeder⁶⁷. Doğduğu andan itibaren bir bakıma ölümünü yaşamaya başlamış olan modern insanın geleceği ile ilgili önemli bir kavram olan "İnsanın ölümü" kavramı Foucault'nun düşüncesinde üzerinde durulmaya değer bir kavram olarak kendini gösterir. O, XIX. yüzyıl boyunca felsefenin sonunun gelmiş bulunduğu düşüncesinin, yakın bir gelecekte ortaya çıkacağı vadedilen yeni bir kültür -muhtemelen postmodern kültür- fikrinin, sonluluk kavramı ile insanın bilginin içinde ortaya çıktığı anlayışının bir ve aynı anlama geldiği kanısını taşır⁶⁸.

Klasik dönemden modern döneme geçişle birlikte kurulmaya başlamış olan toplumsal bilimler alanında, bu alanların bilgisini oluşturmak amacıyla birbirlerinin tam karşısına yerleştirilebilecek olan iki anlayış ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi tıpkı tabiat bilimlerinde olduğu gibi nesnel veri toplamayı ve bu verileri tabiat bilimlerinin yöntemleriyle çözümlenmeyi amaçlayan *pozitivist* düşünce, ikincisi de sözkonusu nesnel veri arayışından kaçınan ve toplumsal bilimlerin bir bakıma özünde bulunan öznelliği benimseyen *hümanist* düşüncedir⁶⁹. Hümanistlerin pozitivistler karşısında başardıkları söylenen tek şeyin toplumsal bilimlerde bilginin konusunun, Derrida'nın temel kavramıyla söylemek gerekirse, "yapıbozumu" (deconstruction) na uğratılması olduğu görülür⁷⁰. *İnsan* kavramının yapıbozumuna uğratılması yoluyla, öznenin bilgikuramsal bakımdan ön planda yer almasına karşı çıkma tavrının, çağdaş toplumsal teorinin merkezinde yer alan temayı oluşturduğunu öne süren Susan Hekman, söz konusu teoriyi destekleyen kuramcılarının yükselen çığlıklarının "insanın ölümü"nü haber verdiklerini düşünür⁷¹. Özellikle hümanist düşüncede bilen öznenin önceliğine karşı çıkmanın, dolayısıyla özneyi öldür-

64) Marietti, *MF*, s.93.

65) A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü* (çev.Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, s.197.

66) Foucault, *MC*, s.332.

67) Foucault, *MC*, s.398; Daraki, a.g.m., s.57.

68) Foucault, *MC*, s.397.

69) S.Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), Paradigma Yay., İstanbul 1999, s.219.

70) Hekman, a.g.e., s.219.

71) Hekman, a.g.e., s.220-221.

menin temel sorumluluğunu üstlenen gruplar, ona göre, temsilcileri İkinci Dünya savaşı-ndan sonra Fransa'da görülmeye başlamış olan yapısalcılar ile postyapısalcılardır⁷². Aydınlanma sonrası gelişen düşünceye ortaya çıkardığı ve *hümanizm* ile *özne* hakkında ortak eleştiri noktalarına sahip olan bu felsefi görüşler, bir yandan Hegelciliğe ve Marksizme, öte yandan da Sartre'in varoluşçuluğuna ve Husserl'in fenomenolojisine karşı bir tepki olarak, xx. yüzyılda güçlü bir biçimde seslerini duyurmaya başlamışlardır⁷³.

"İnsanın ölümü" temasıyla ilgili olarak Derrida postyapısalcı grubun içinde yer alırken Foucault yapısalcı bir izlenim uyandırır. Çünkü onun *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinin yapısalcılığın önemli örneklerinden birisi olduğunda kuşku yoktur. "İnsanın ölümü" ya da onun özne olmaktan çıkarılması fikrinin çağdaş Fransız felsefesindeki önemli iki temsilcisi olan Foucault ile Derrida'ya bu konuda Nietzsche'nin kaynaklık ettiği söylenebilir⁷⁴. Batı felsefesinin temel kategorilerine yönelttiği sert eleştirilerle, kendisini izleyen birçok postyapısalcı ve postmodern eleştirilere teorik öncüllerini sağlamış bulunan Nietzsche felsefi özne, temsil, hakikat, değer ve sistem anlayışlarının ön plana alındığı geleneksel Batı felsefesinin yerine, olgulara değil sadece yorumlara, nesnel hakikatlere değil yalnızca bireysel ya da toplumsal kurgulara yönelmiş bir perspektivizmi ikame etmiş; ve dilin tamamının metaforik, öznenin ise ancak dil ile düşünceye ürünü olduğunu ısrarla öne sürmüştür⁷⁵. Nietzsche ve Heidegger'in bıraktığı mirastan yola çıkan postyapısalcılar, bir yandan birlikler ve özdeşlikler karşısında farklılıkların önemini vurgularken, öte yandan da anlamın bütünleştirici, merkezileşmiş teorilerin ve sistemlerin içine hapsedilmesine karşı gelerek, sirayet edip yayılmasından (dissemination) yana çıktılar⁷⁶.

Bir postmodernist, bilgi, kültür ve toplumda ortaya çıktığı öne sürülen kopuşları be-timleyip savunurken, çoğunlukla modern olana itiraz eder⁷⁷. Foucault'nun eserleri de modernliğin kapsamlı bir eleştirisini sunmakla⁷⁸ birlikte, onun bütünüyle bir postmodernist olarak değil, daha ziyade modern öncesi, modern ve postmodern perspektifleri bir-leştiren bir teorisyen olarak okunması gerektiği öne sürülebilir⁷⁹. Üstelik Foucault eserlerinde modern ve postmodern sözcüklerini mecbur kalmadıkça kullanmamaya özen göstermiş ve bu kavramları benimsemediğini bir mülakatta kendisine sorulan bir soruya verdiği yanıtta alaycı bir üslupla hissettirmeye çalışmıştır⁸⁰.

72) S.Hekman, *a.g.e.*, s.221.

73) D.West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul 1998, s.213.

74) Bkz.J.Habermas, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche" (çev. Mehmet Küçük), *Modernite Versus Posmodernite*, Vadi Yay., 2.bsk., Ankara 1994, s.144.

75) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.39.

76) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.40.

77) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.49.

78) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.56.

79) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.54.

80) Yanıt için bkz. Best-Kellner, *a.g.e.*, s.54 (dip not: 2).

1970'li yıllarda yaptığı soykütüksel çalışmalarında modernizmin rasyonelliğini, kurumları ve modern öznellik biçimlerini tahakkümün kaynakları olarak damgalayan⁸¹ Foucault bir merkez, öz ya da telos tarafından yönetilen birleşik bütünlükler olarak tarihin ve toplumun bütünselliğini bozmaya ve öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade kurulmuş olduğunu göstererek özneyi merkezden kaydırmaya çalışır⁸². Nietzsche'nin izinden giderek, tek bir felsefi sistem içerisinde kalmak suretiyle gerçekliğin tamamını sistematik bir biçimde kavrama iddiasındaki felsefi tafraları reddeden Foucault, yapısalcılık ya da marksizm gibi teorik konulardan önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, herhangi bir tekil analitik çerçeveyi reddet ve modernliği psikiyatri, tıp, kriminoloji, cinsellik açılarından çözümler⁸³.

Modern dönemle birlikte öznenin merkezden kaydırılması fikrini savunan akımlardan birincisi: bireyin kendini devlete feda etmesini en yüksek düzeyde ahlâklılık sayan Hegelci idealizmde olduğu gibi, bireysel öznenin ayrıcalıklarını tümüyle ortadan kaldırmak yerine onların yerini değiştirmek, yani toplumsal alanda işleyen diyalektik materyalist süreç içerisinde ortadan kalkması kaçınılmaz görünen kapitalizmden, zorunlu olarak onun yerini alacağı öne sürülen proletaryaya aktarmak isteyen Marksist ideoloji; ikincisi: bireysel bilinç ve davranışın, bilinçdışının rasyonel veya saydam olduğu pek de söylenemeyecek olan mekanizması aracılığıyla ancak anlaşılabileceğini telkin ettiği için, tecrübenin bilinçli öznesinin konumunu çok tartışmalı bir hale getirmiş olan, Freud'un bilinçdışına ilişkin teorileri, yani psikanalizi⁸⁴.

Gerçekten de, zihinsel fenomenlerin çok geniş bir alanıyla ilgilenmiş bulunan Freud'a göre, bilinçdışının etkisini, şakalar ve dil sürçmeleri, adların ve randevuların unutulması, rüyalar ve fanteziler, din ve kültür gibi sadece bilinçdışı aracılığıyla anlaşılabilir olan ve dışarıdan bakıldığında normal görünen davranışların oldukça geniş kapsamlı bir alanında farketmek mümkündür⁸⁵. Bilinç, zihinsel yaşamımıza ilişkin olarak sadece kısmi ve çarpıtılmış bir görüş sağladığından, zihin ya da öznenin tümüyle saydam bir bilince eşit olduğu şeklindeki kartezyen ilke Freud'un psikanalizinin bilinçdışıyla ilgili teorileri karşısında çöker⁸⁶. Norris bilinçli *benin*, bilinçdışı lehine, tahttan indirilişini Freud'un 'Kopernik Devrimi' diye nitelerken⁸⁷, Deleuze'un yorumuna göre, bu tikel 'Kopernik Devrimi' daha önce xvii. yüzyılda Spinoza tarafından gerçekleştirilmiştir⁸⁸. David West'in düşüncesine göre, özne hakkındaki hümanizm karşıtı eleştiriye son zamanlarda yapılmış en dikkat çekici katkılardan birinin sahibi bulunan Foucault'nun

81) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.57.

82) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.58.

83) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.59.

84) West, *a.g.e.*, s.216-217.

85) West, *a.g.e.*, s.218-219.

86) West, *a.g.e.*, s.219.

87) West, *a.g.e.*, s.219 dan naklen C.Norris, *Derrida*, (Fontana/Collins, London 1987), s.207.

88) West, *a.g.e.*, s.219 dan naklen G.Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, Trans. R.Hurley, (City Light Books, San Francisco 1988), 2. bölüm.

söz konusu eleştirisi, her şeyden önce, Modern dönemin toplumsal ve psikolojik koşullarıyla biçimlenmiş ve de bozulmuş ürünü olarak öznenin maskesini düşüren Marksist ideoloji ile Freud'un psikanalizin başardığı, öznenin merkezden kaydırılmasının ortaya çıkardığı sonuçları benimsemiş görünür⁸⁹.

Bununla birlikte, onun, Marksizmin ve psikanalizin öznenin yitirdiği saydamlığını daha sonraki bir evrede daha yüksek bir düzeyde yeniden kazanması yönündeki umutlarından en küçük bir kırıntıyı taşımadığı, ve hümanist özne anlayışından bir daha geri dönmek üzere kopma zorunluluğunun bulunduğu fikrinde olduğu öne sürülür⁹⁰. Özneyi, modern felsefe ile insan bilimlerini başlangıçlarından itibaren köstekleyen bir tür göbek bağı gibi gören Foucault⁹¹, Descartes'dan itibaren görülmeye başladığı söylenebilecek olan modern özne felsefesi ile insan bilimlerinin birbirleriyle ilişkili problemlerinden sakınma yönünde umut verici girişimler olarak yapısalcılık, hermeneutik ve fenomenolojinin zaman zaman cazibesine kapılmış olmakla birlikte; hem yapısalcılığı hem de fenomenolojiyi, modern özneyi farkında olmadan boyunduruk altına aldıkları -başka bir deyişle, yapısalcılığın öznenin nesne olarak fenomenolojinin de onun özne olarak kuruluşuna bulaştıkları- gerekçesiyle hemen reddeder⁹².

Çağdaş düşüncenin kendini adanmış olduğu antropolojinin kaynağından kopartılması yönündeki ilk çabanın Nietzsche'nin tecrübesinde görülmesi gerektiğine inanan Foucault, onun insan ile Tanrı'nın birbirlerine ait olduklarını, ikincinin ölümünün birincinin ölümüyle eşanlı sayıldığını, ve üst-insanın vadedilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmazlığına işaret ettiğini düşündüğünü dile getirir⁹³. Nietzsche hakkında ortaya koyduğu bu düşünceleriyle, o sanki Gilson'un Nietzsche'yle ilgili değerlendirmelerine katılıyor gibi görünür. Çünkü Gilson da Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesinin, onun "Size üst-insanı haber veriyorum" ifadesiyle birlikte ancak bir anlam taşıyabileceğini, dolayısıyla üst-insanın doğuşunun Tanrı'nın ölümünün nedeni olduğunu söyler⁹⁴. Nietzsche ve onu izleyen ateist varoluşçular Tanrı'nın öldüğünü ilan ederken, bununla ortadan kaldırmak istedikleri Tanrı, Kant'ın ifadelerinde neredeyse bütünüyle bir ahlâk-sal kimlik kazanmış bulunan Tanrı idi⁹⁵.

Foucault'ya göre, bu dünyanın insan için istikrarlı bir ikametgâh haline getirilmesi amacıyla Tanrı'nın ortadan kaldırılmak istendiğinin ileri sürülmesine rağmen, günümüzde dikkatlerin üzerinde yoğunlaştığı şeyin -Nietzsche'nin de uzaktan işaret ediyor görüldüğü gibi- Tanrı'nın var olmamasından ya da ölümünden ziyade insanın sonunun gelmiş

89) West, *a.g.e.*, s.233.

90) West, *a.g.e.*, s.233.

91) West, *a.g.e.*, s.234.

92) West, *a.g.e.*, s.235.

93) Foucault, MC, s.353; krş. F.Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. Turan Oflazoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1997, s.6-7.

94) E.Gilson, *L'atésisme difficile*, J.Vrin, Paris 1979, s.15.

95) M. Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIV, Ankara 1981, s.197.

olmasıdır⁹⁶. Tanrı'yı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini, düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrı'nın yerine yerleştiren sonuncu insan, Tanrı'yı öldürdüğü için, kendi sonluluğu hakkında yine kendisi yanıt vermek zorundadır⁹⁷. Burada aslında, Nietzsche'nin düşüncesinin, üstü örtük bir biçimde, haber verdiği şey Tanrı'nın kâtilinin sonudur⁹⁸. Foucault, Nietzsche'nin insanın sonuyla ilgili bu düşüncesi ile çağdaş felsefenin düşünmeye kendisinden itibaren başlayabileceği eşiği de vurguladığını öne sürer, ve der ki: "eğer geri dönüş gerçekten felsefenin sonuysa, insanın sonu da felsefenin başlangıcının geri dönüşüdür"⁹⁹.

"İnsanın ölümü"nü savunanların eleştirdikleri insan-merkezciliğin toplumsal teorilerinin önemsiz boyutlarından birisi olmadığını, tam tersine onun, çoğu XIX. ve XX. yüzyıla ait olan toplumsal ve siyasal teorilerin bilgikuramsal temelini oluşturduğunu düşünen Hekman'a göre, çağdaş toplumsal ve siyasal teoriler üzerinde belirleyici bir rol oynamış bulunan insan-merkezciliğin uzun ve kuşatıcı etkisi "insanın ölümü"nü ilan ile tamamen ortadan kaldıramamıştır¹⁰⁰. İnsan-merkezci düşüncenin zirvesi sayılabilecek olan Husserl'in çalışmalarıyla birlikte, fenomenolojinin artan gücü söz konusu düşüncenin direnişine tanıklık eder¹⁰¹. "İnsanın ölümü" tezi Foucault ve Derrida tarafından açıkça savunulduğu halde, ne Wittgenstein'in ne de Gadamer'in yazılarında bu tezin kabul gördüğünü öne süren Hekman Gadamer'in özneyi ortadan kaldırmakta yapısalcılar ve post-yapısalcılar kadar ileri gitmemiş olsa bile, insan-merkezci yaklaşımı pek benimsemiş olduğundan kuşku duymamaktadır¹⁰². Ona göre, Gadamer "insanın ölümü" sorunu karşısında, bu sorunla ilgili teori üretenlerin karşılaştıkları problemlerin içine sürüklenmeksizin, nesnelcilik ile öznelcilik arasında orta bir yol izlemiştir¹⁰³. Modern dönemde birlikte insanın doğduğu fikrinin çözümlenmesinin yapıldığı *Kelimeler ve Şeyler*, yeni yeni ortaya çıkmakta olan posthümanist ve postmodern bilgi kuramı alanında bilgikuramsal bir özne olarak "insanın ölümü"nü haber vererek sona erer¹⁰⁴.

96) Foucault, *MC*, s.397.

97) Foucault, *MC*, s.396.

98) Foucault, *MC*, s.396.

99) Foucault, *MC*, s.353.

100) Hekman, *a.g.e.*, s.221.

101) Hekman, *a.g.e.*, s.221.

102) Hekman, *a.g.e.*, s.222.

103) Hekman, *a.g.e.*, s.223.

104) Best-Kellner, *a.g.e.*, s.62; bkz. Foucault, *MC*, s.398.