



T. C.

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

MICHEL FOUCAULT'DA HÜMANİZM SORUNU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Elif AYDEMİR

BURSA-2022



T. C.

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

MICHEL FOUCAULT'DA HÜMANİZM SORUNU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Elif AYDEMİR

Danışman:

Doç. Dr. Ahmet DAĞ

BURSA-2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 701821042 numaralı Elif Aydemir'in hazırladığı “Michel Foucault'da Hümanizm Sorunu” başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı, 21/10/2022 günü 15: 00 - 17:00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Doç. Dr. Ahmet DAĞ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİKMEN
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

21/10/2022



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 10/10/2022

Tez Başlığı / Konusu: Michel Foucault'da Hümanizm Sorunu

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 138 sayfalık kısmına ilişkin, 10/10/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin. adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 11 dir.

Uygulanan filtrelemeler:

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

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

Gereğini saygılarımla arz ederim.

10/10/2022

Adı Soyadı: Elif AYDEMİR

Öğrenci No: 701821042

Anabilim Dalı: Felsefe Ve Din Bilimleri

Program: Felsefe Tarihi

Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman :
Doç. Dr. Ahmet DAĞ

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Michel Foucault’da Hümanizm Sorunu” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine tezimde intihal ürünü cümle ve paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Elif Aydemir

Öğrenci No : 701821042

Anabilim Dalı : Felsefe Ve Din Bilimleri

Programı : Felsefe Tarihi

Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar adı ve Soyadı : Elif AYDEMİR
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans
Tezi Sayfa Sayısı : xi + 157
Mezuniyet Tarihi : / /2022
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ahmet DAĞ

MICHEL FOUCAULT'DA HÜMANİZM SORUNU

Hümanizmi; tarihin belirli dönemlerinde Avrupa toplumlarında pek çok kere yeniden gündeme gelmiş ve sıklıkla değer yargılarıyla ilişkilendirilmiş temalar bütünü olarak tanımlayan Foucault, bizâtihi bir düşünce sistemi ortaya koyamayacak kadar esnek ve tutarsız olarak nitelendirdiği bu tematiğin, din, bilim ve siyasetten derlenmiş kimi insan telakkilerine dayanmakta ve onları meşrulaştırmakta olduğunu belirtmiştir. Çoğu zaman eleştirel bir farklılaşmanın ifadesi olacak şekilde zıt kutuplarda yer alan bu hümanist temalar hususunda kendisini en çok endişelendirenin, bahsi geçen hümanizmlerden her birinin ahlâkın belirli bir biçimini bütün özgürlüklerin evrensel modeli olarak sunmaları neticesinde “insanın sınırlandırılması” olduğunu söylemiştir. Oysa Foucault açısından hümanist temanın, bir araya getirilemeyecek derecede çeşitli ve farklı düşünce ekolleri tarafından dillendiriliyor olması “insanın sınırlandırılmayacağı” anlamına gelmektedir.

Bu nedenle Foucault, erken dönem çalışmalarında, insanın, varoluşunun evrensel zorunluluğu olarak rasyonel insan doğasını gören böylece onu epistemik bir çıkış noktası, tarihsel ilerleyişin merkezinde pratik bir fail şeklinde konumlandıran (aslında “*insanı belirli bir bilginin nesnesi olarak inşa ettiğini*” söylediği) hümanizmlere karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Bununla birlikte düşünürün, son dönem çalışmalarında söylem ya da iktidarın edilgen ürünü şeklinde tasarladığı özne fikrini terk ederek öznelliğe yeniden yöneldiği görülmektedir. Felsefesinin ve politik eylemin odağı olarak belirlediği *kişisel etik*’inde, özgür öznenin “kendimizin eleştirel ontolojisi” ve “yaşama sanatları” vasıtasıyla değişimini ve inşasını talep eden düşünürün hümanizm eleştirilerinin sınırsız özgürlük ve toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek başka bir figür için yapıldığı açıktır. Dolayısıyla Foucault, yeni bir hümanizm ve insan tanımı önermektedir. Bu bağlamda hakikati, anlamı ve gerçekliği epistemik söylemlerle

kuran insanın, modern seküler hümanizm tarafından *akıl varlığı* olarak tanımlandığı yerde Foucault'nun kişinin kendini gerçekleştirme bağlamında ortaya koyduğu hümanizmle birlikte hakîkati, anlamı ve değeri sınırsız seçme ve sınırsız zevk istemiyle yok sayan *irrasyonel bir arzu* varlığına dönüştüğü görülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Hümanizm, anti-hümanizm, özne, insanın ölümü, kendilik teknolojileri, yaşama sanatı

ABSTRACT

Name / Surname : Elif AYDEMİR
University : Bursa Uludağ University
Institution : Social Sciences Institution
Field : Department of Philosophy and Religious Studies
Branch : History of Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : xi + 157
Degree Date : / / 2022
Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Ahmet DAĞ

THE PROBLEM OF HUMANISM IN MICHEL FOUCAULT

Foucault, who defined humanism as a set of themes that have been reintroduced many times in European societies in certain periods of history and are often associated with value judgments, stated that this thematics, which he described as too flexible and inconsistent to put forward a system of thought itself, was based on and legitimized some human ideas compiled from religion, science and politics. He said that what worries him most about these polar humanist themes, which are often at opposite poles as an expression of critical differentiation, is the limitation of man as a result of the fact that each of these humanisms presents a certain form of morality as the universal model of all freedoms. However, for Foucault, the fact that the humanist theme is expressed by such diverse and diverse schools of thought that it cannot be put together means that man cannot be limited.

For this reason, Foucault, in his early work, took a critical approach to humanisms that saw rational human nature as the universal necessity of man's existence, thus positioning him as an epistemic point of departure, a practical agent at the center of historical progress (in fact, he said that he "constructs man as the object of a certain knowledge"). However, it is seen that the thinker has abandoned the idea of the subject, which he conceived in his recent works as a passive product of discourse or power, and reorients himself to subjectivity. In his personal ethics, which he identified as the focus of his philosophy and political action, it is clear that the thinker's critique of humanism, which demands the change and construction of the free subject through the "critical ontology of ourselves" and the "arts of living," is made for another figure who will realize unlimited freedom and social

transformation. Foucault therefore proposes a new definition of humanism and man. In this context, it is seen that man, who constructs truth, meaning and reality through epistemic discourses, is transformed into an irrational desire entity that ignores truth, meaning and value with unlimited choice and unlimited pleasure with the humanism put forward by Foucault in the context of self-realization where he is defined by modern secular humanism as the existence of reason.

Keywords: Humanism, anti-humanism, subject, death of man, technologies of the self, the art of living.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜMANİZM KAVRAMI VE BATI DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE HÜMANİST ODAKLAR

1. 1. “HÜMANİZM” ÜZERİNE KONUŞMAK (YORUMLAR VE TANIMLAR)...	6
1. 2. GREK ANTROPOLOJİLERİNDEN RÖNESANS’IN PROMETHEUS ÖZLEMİNE İNSAN	10
1. 2. 1. Antik Ve Helenistik Dünyada İnsana Bakış.....	10
1. 2. 1. 1. Sofistler Ve Sokrates Felsefelerinde İnsan Algısı.....	10
1. 2. 1. 2. Platon Ve Aristoteles’in İnsanı	15
1. 2. 1. 3. Helenistik Matrikste Deontolojik İnsan; Stoa’nın Bilgesi, Epikürcü Antroposantik Mutçuluk Ve Roma Düşüncesinde Aşkla Urûc Eden Filozof	22
1. 2. 2. Hristiyan Düşüncede Hümanist Dönüşüm Ve “Credo ut intelligam”* “Intelligam ut credam”** İkiliğinde İnsan.....	29

1. 2. 3. Rönesans Hümanizminde Çeşitlenme: Yazın Hareketinden Avrupa-Merkezci Ulus Kimliğe	39
1. 3. SEKÜLER HÜMANİZMİN FELSEFİ TEMELLERİ: MODERN İNŞA VE AYDINLANMACI ÇÖZÜMLEME	45
1. 3. 1. Seküler Hümanizmin Yapıtaşları: Seküler Bilim, Seküler Devlet Ve Descartes’da Kartezyen Cogito’nun Kurulumu (Seküler Ben).....	46
1. 3. 2. Aydınlanma Hümanizmi Ve Kant’ta Özne’nin Transandantal Alana Taşınması	53

İKİNCİ BÖLÜM

SINIRSIZ VE İSTİKÂMETSİZ BİR ÖZGÜRLÜK ARAYIŞI: MICHEL FOUCAULT’DA HÜMANİZM ELEŞTİRİSİ

2. 1. ÇAĞDAŞ FELSEFEDE HÜMANİZM: HEGEL’DE MODERN ÖZNEYE GİYDİRİLEN RUH: ZAMAN, MARX’TA KAPİTALİZMİN YİTİĞİ İNSAN VE HEİDEGGER’DE DÜŞÜNME-FELSEFE AYRIMINDA İNSAN VE HÜMANİZM	62
2. 2. POSTMODERN SÜREÇTE GEÇ MODERN HÜMANİZM	72
2. 3. FOUCAULT’NUN HÜMANİZM TANIM VE YORUMLARI İLE “ANTİ- HÜMANİZMDEN - HÜMANİZME” TARTIŞMALARI.....	87
2. 4. HÜMANİZM ÜZERİNDEN ARKEOLOJİ VE SOYBİLİME DAİR İKİ FARKLI SERİMLEME	102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SINIRSIZ VE İSTİKÂMETSİZ BİR ÖZGÜRLÜĞÜN İFŞASI: MICHEL FOUCAULT’DA ETİK

3. 1. “KENDİLİK KEŞFİ”NE ANARKEOLOJİK BİR BAKIŞ.....	116
--	-----

3. 2. FOUCAULT’NUN ANTİK YUNAN, HRİSTİYANLIK VE MODERN ÇAĞ’A İLİŞKİN “KENDİLİK KAYGISI” ANALİZLERİ.....	122
3. 3. KENDİLİK KAYGISI İLKESİNİN FOUCAULTCU TARZDA TERSYÜZ EDİLİŞİ: KENDİLİĞİN ELEŞTİREL ONTOLOJİSİ VE ZEVK ETİĞİ	131
SONUÇ.....	141
KAYNAKÇA	143

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.yer	: Aynı yer
bk.	: Bakınız
b.	: Baskı
ev.	: Çeviren
C.	: Cilt
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
S.	: Sayı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerkleri
yay.	: Yayın evi
y.y.	: Yayın yok

GİRİŞ

İçerik ve bağlamı, ilk kez bir –izm olarak adlandırıldığı 19. yüzyıldan çok daha eski dönemlere göndermede bulunularak oluşturulan, anakronik bir kavram olarak kullanılan hümanizm, 21. yüzyılda insanın kaderinin kendisi dışında hiçbir güce emanet edilemeyeceği, “insanlığın” insanın akıl ve yetileri aracılığıyla sağlanabileceği iddiasında olan, bireysel ya da toplu şekilde akıllı insan varlığını yegâne değer kılan (!) felsefî akımı ifade etmektedir.¹ Geriye doğru dönülüp bakıldığında, diğer yazılı/nominal tanımlarda olduğu gibi tanımlayana bağlı bir biçimde uzlaşım sal olarak tanımlanan hümanizm kavramının da zaman içerisinde yeni uzlaşım larla anlam içeriğinin daraltılıp genişletildiği görülmektedir. Bu nedenledir ki felsefe tarihindeki serüveni boyunca kavramın anlam ve bağlam yelpazesi giderek genişlemiştir. Mühim olan, bu anlamların kendilerini var eden kültürel ve dilsel otoritenin ürünleri olduklarını unutmamak ve her dönem için hâkim söylemin yeni tanımlamalar yaparak kavrama farklı anlamlar kazandırdığını hatırlamaktır. Elbette kavram, hümanizmin ne olduğuna işaret ederek geçmişte ve bugün savunucularını diğerlerinden ayıran betimleyici/deskriptif bir tanım barındırmaktadır. Ancak hümanizm tanımında, kavramla ilgili tartışmaların zemininde yer alan asıl nokta, kavramın özünde insan davranışlarını yönlendiren, onu belirli amaçlara, ideallere sevk eden normatif bir karaktere sahip olmasıdır.²

Bu bağlamda felsefe tarihi boyunca “İnsan nedir?” Sorusuna hümanizmin metafizik yükleri olan şu temel varsayımlar üzerinden cevap arandığı söylenebilir; a)İnsan biriciktir, (İnsanın görece daha üstün olduğu imlenir.) b)İnsan özgür irade sahibidir. (İnsanın iradesini tutsak eden ona engeller koyan dışsal etmenler ortadan kaldırılır.) c)İnsan doğası vardır. (Sabit ya da değişken olarak tanımlanmakla birlikte özsel nitelik insana özgüdür.)³ Dolayısıyla insanın biricikliği, doğası ve özgürlüğüne getirilen ontolojik, epistemolojik, etik ve politik açıklamalarda görülen değişkenlik betimleyici tanımda yer alan “değer kılınan insanın”, normatif tanımlarda belirtilen

¹ Ahmet Cevizci (ed.), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, ss. 431-32; Engin Yurt, “Heidegger- Sartre Anlaşmazlığının Hümanizmin Güncel Terminolojisi Sorununa Bir Çözüm Getirme Olasılığına Dair Bir Araştırma”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), s. 292.

² Tony Davies, *Hümanizm*, çev. Emir Bozkırlı, Ankara: Elips Kitap, 2010, s. 12; Hakan Gündoğdu, “Hümanizm, Teosentrizm ve Jacques Maritain”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 109-10.

³ Cenk Özdağ, “Trasnhümanizm ve İnsan olmayan İnsan: Hümanist Yüklerden Kurtuluş Bir Transhümanist Etik Anlayışı”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 170-71.

ideallerin farklılaşmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece hümanizm sorunu, modern hatta postmodern ilişkilerin ortasında bulunmayı günümüze kadar sürdürmüştür.

Postmodernizmin, modernizme karşıtlığı, ondan kopuşu ifade ettiği ya da ona içkin bir üslûp olarak değerlendirildiği tartışmalar sürerken Fredric Jameson'nun, postmodern felsefelerin geç modern hümanizmince inşa edilmek istenen insan tipinin kültürel-ekonomik zeminine işaret ettiği görülmektedir. Jameson açısından, kuramın kökenine dair sürmekte olan tartışmalar postmodernizmin, kapitalizmin geçirdiği değişimin bir yansıması olduğu ve yeni bir dönemden ziyade bir sürece işaret ettiği anlamına gelmektedir. *Postmodernizmin işlevi*, kültürde görülen yeni biçimsel vasıfların doğuşuyla (*üzeri örtülmüş modernleşme, çokuluslu kapitalizm, tüketim ve medya toplumu*) yeni toplumsal yaşam ve yeni ekonomik düzen arasındaki irtibatı sağlamaktır. Bu yeni kuramın merkez *ideolojik görevi* ise, *küresel iş bölümünün* ortaya koyduğu ekonomik üretim ile örgütlenme (kültür-ekonomi devinimi) arasındaki uyumu sağlayacak, yeni kurulan sosyo-ekonomik dünyada misyonunu icra edecek *postmodern insanı* inşa etmektir.⁴ Jameson'a göre moderniteden postmoderniteye geçişi gerekli kıldığı düşünülen ve karşıtlık oluşturan neden budur.

Bu noktada postmodern düşünürlerin insanın biricikliğine, doğasına ve özgürlüğüne getirmiş oldukları etik ve politik açıklamalarla birlikte yeni bir insan ve özgürlük tanımı yaparak *modern seküler hümanizmden* ayrıldıkları görülmektedir. Felsefenin işlevinin, şeylerin tanımlanması, kavranması ya da sistematize edilmesinde nihâî bir temel/sınır aramak veya doğrulamak olmadığını kabul ederek felsefenin geleneksel rolünü sorunsallaştıran, böylece evrensel hakikat, anlam, değer, doğruluk ve sabit özü reddeden postmodern tavır içerisinde yer alan⁵ Michel Foucault'nun düşüncelerinin, *geç modern hümanizme* ait insan ve dünya tasavvuruna geçişin ayrılmaz bir parçası olduğu açıktır. Düşünürün felsefe serüveni boyunca değişim vurgusu taşıyan düşünsel yersiz yurtsuzluğu metotları (arkeoloji, soybilim, etik) ve kavramlarıyla birlikte öznellik zemininde yükselen hümanizme dair görüşlerinde de etkili olmuştur. *Kim*

⁴ Fredric Jameson, *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Ankara: Dost Kitabevi, 2005, s. 15; Fredric Jameson, *Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Abdülkadir Gölcü, Ankara: Nirengi Kitap, 2011, s. 16.

⁵ Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2001, ss. 1-3.

*olduğumu sorgulamayın ve aynı kalmamı beklemeyin*⁶ diyen filozofun (insan/özne ve insan özgürlüğü temelinde) hümanizmi anlama ve açıklama şekli kariyeri boyunca çarpıcı bir biçimde değişmiştir.

Foucault'nun erken dönem (arkeoloji dönemi) düşüncelerinin, (yapıyı, bütün şeylerin düzenleyicisi hâline getiren) yapısalcılıktan izler taşıyan anti-metafizik bir forma sahip olduğunu ifade edilmektedir. Aynı şekilde insan söz konusu olduğunda da filozofun, *insan'ın ölümü* şeklinde ifade ettiği ve eylem ile düşüncenin zemininde değişmez (modern transendental öznenin evrensel ve zaman üstü) insan doğası fikrine karşıt olarak hümanizmi eleştiren bir bakış sergilediğini söylenmiştir.⁷ (Habermas gibi kimi yorumcular onun post-yapısalcılığına soybilim yöntemini de dâhil ederek bütün kariyeri boyunca özneyi yapıbozuma uğratmak adına kararlılık gösterdiğini⁸ belirterek hümanizm eleştirisini kariyerinin sonuna kadar devam ettirdiğini ifade etmişlerdir.)

Ancak filozofun çalışmalarına, onun erken dönem hümanizm eleştirilerini tahkim eden bir açıdan bakılamayacağı zira düşüncelerinin bu minvalde ilerleyen düz bir çizgisellikten ziyade hümanist bir dönüşüm barındırdığı, *özgürlük* ve *kendi kendini oluşturma* bağlamındaki *öznellik imkânlarını olumlayan* geç dönem etik çalışmalarından rahatlıkla anlaşılmaktadır.⁹ Düşünürün, “*özgür varlıklar olarak kendi üzerimizde yürüttüğümüz çalışmalar*” şeklinde nitelendirdiği ve insanı şuan olduğu gibi olmamak, yaptığını yapmamak, düşündüğünü düşünmemek noktasında sonsuz bir özgürlük çalışmasına sevk ettiğini belirttiği *kendimizin eleştirel ontolojisi*¹⁰ tahkim ettiği güçlü özne anlayışıyla bunun en büyük göstergesidir. (Ayrıca Foucault'nun soybilim çalışmalarından itibaren örtük ya da açık bir biçimde özerk öznelliğe dönüş yaptığını ifade eden yorumcular da mevcuttur.)

Bu araştırmada Michel Foucault'nun hümanizme dair ortaya koymuş olduğu düşünceleri farklılaşan yönleriyle (anti-hümanist ve hümanist) ele alınmaktadır.

⁶ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, 3. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999, s. 33.

⁷ Falzon, a.g.e., ss. 1-4.

⁸ Eric Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016, s. 210.

⁹ Béatrice Han-Pile, “The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, *Foucault and Philosophy*, ed. Timothy O’Leary, Christopher Falzon, United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010, ss. 118-19.

¹⁰ Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 187-89.

Çalışmanın amacı, düşünürün modern seküler hümanizmin, bilinç/akıl/ego varlığı olarak tanımladığı, hakîkati, anlamı ve gerçekliği epistemik söylemlerle inşa eden rasyonel öznenin merkezî konumuna bağlı olarak geliştirdiği hümanizm eleştirisinin kariyerinin nihâî noktası olmadığını göstermek, son dönem etik söylemlerinde, *eleştirel ontoloji* ve *yaşama sanatlarına* bağlı olarak, özneyi, sonsuz özgürlüğe sahip, hakîkati, anlamı, değeri ve değerli olan her şeyi sınırsız seçme ve sınırsız zevk istemiyle yok sayan ateist, cinsiyetsiz, irrasyonel, zevk/libido varlığına dönüştürerek ortaya koyduğu hümanizme tanıklık etmektir. Çalışmada, hümanizm incelemesinin, Foucault'nun söylem ve iktidar nesneleri bağlamında değil arkeoloji, soybilim, etik yöntemleri üzerinden yürütüldüğünü belirtmek çalışmanın kapsam ve sınırlarının anlaşılması bakımından önemlidir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, hümanizm kavramının tanımını, hümanizm tanımlarında görülen farklılaşmayı, buna bağlı olarak meydana gelen tartışmaları konu almaktadır. Ardından Antik dönemden Rönesans'a kadar devam eden süreçte (Helenistik ve Orta Çağ düşünceleri de dâhil olacak şekilde) insan, ontolojik, epistemolojik ve etik (yer yer politik) boyutlarıyla incelenmiş, Rönesans ikliminde oluşan hümanist kıpırdanmalara farklılaşan boyutlarıyla yer verilmiştir. Yine modern seküler hümanizm kurucu isimler ve Aydınlanma başlıklarıyla incelenmiştir. Dönemlere başlanmadan önce o dönemin Tanrı, insan, âlem tasavvurlarına dair bilgiler gelen hatlarıyla verilmiştir. Böylece bir sonraki dönemde bu tasavvurlarda yaşanan değişimler rahatlıkla gözlemlenebilmektedir.

İkinci bölümde 19. yüzyıl hümanizmlerine seçilmiş kimi filozoflar aracılığıyla değinilmiş ardından (bizce) modern dönemden bir kopuşa değil çeşitlenmeye işaret eden postmodern (bizce geç modern) süreçte görülen hümanizme dair genel bilgilere yer verilmiştir. Foucault'nun hümanizme getirdiği tanım ve yorumlar ile araştırmacıların bunlar üzerine yürüttüğü tartışmalar, düşünürün arkeoloji ve soybiliminde hümanizmi ne şekilde algılayıp buna karşı nasıl yaklaşımlar geliştirdiği ikinci bölümde incelenen konular arasında yer almaktadır.

Son bölümde ise Foucault'nun *Canlıların Yönetimi* dersi ile birlikte düşüncelerinde görülen farklılaşma, öznellik ve hakikat bağlamında etik öznenin kendilik teknikleri aracılığıyla gerçekleştirdiği kendilik inşasının Yunan-Roma ve Hristiyanlığa uzanan kökleri serimlenmiştir. Nihayet düşünürün performatif kendilik teklifinde öznenin

tarihsel ve eleştirel ontolojiden geçirilerek “*göreceli, dinamik, cinsiyetin ötesinde ve bitmemiş bir metin*”¹¹ şeklinde yaşama sanatlarıyla yeniden kurulumu değerlendirilmiştir.

¹¹ Yaylagül Ceran Karataş, “Kendilik Problemi: Politik ve Metafizik Bağlamda Bir Performatif Kendilik İncelemesi”, *Felsefî Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, S. 14 (2020), s. 51.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜMANİZM KAVRAMI VE BATI DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE HÜMANİST ODAKLAR

1. 1. “HÜMANİZM” ÜZERİNE KONUŞMAK (YORUMLAR VE TANIMLAR)

21. yüzyıl nokta-i nazarıyla hümanizm kavramına mercek tuttuğumuzda karşılaştığımız ilk sorun, kavramın (bir *-izm* olarak ilk kez kullanıldığı)¹² 19. yüzyıldan bu yana almış olduğu yeni anlamlar ve kazandığı bağlamlar neticesinde çevresini kuşatan derin belirsizliktir. Felsefe tarihçileri, bu belirsizliğin nedenlerinden ilkinin hümanizmin karmaşık bir tarihe ve geniş bir anlam-bağlam yelpazesine sahip olması şeklinde izah etmişlerdir. Diğer sebep olarak da, özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda felsefi niteliği daha da belirginleşen kavramın gerek insan davranışlarına, gerekse toplumun yapısına yön veren bir ideoloji olarak, çok farklı (Marksist, liberal, varoluşçu, ateist, teist, idealist, seküler) düşünce ekolünün kendisine referansta bulunduğu bir kavram hâlini almasını göstermişlerdir. Onlara göre birbirini nakzeden filozofların ve akımların aynı kavrama atıfta bulunması hümanizmin mahiyetini daraltan karşıt tanımların yapılmasına sebep olmuş, bu durum ise bizzat kavramın sorunsallaştırılarak “Hümanizm nedir?” sorusunu ve tanım tartışmalarını doğurmuştur. Bu çerçevede hümanizm kavramı üzerine incelemelerde bulunan kimi felsefeciler, kavramın farklı anlamlarına ve geniş kullanımlarına işaret ederek hümanizmin herkesçe kabul görecektir evrensel bir tanımının bulunmadığını ifade eden kutupta yer almaktadır.¹³ Tartışmanın diğer kutbunu ise geniş anlamlılığı nedeniyle hümanizm kavramını, her değişkene uygulanabilen içi boş bir çerçeveden ibaret gören dolayısıyla retorik gücünü ve hudutlarını da bu belirsiz yapısına bağlayan felsefeciler oluşturmaktadır.¹⁴

¹² Gökhan Murteza, “Rönesans İtalyası’nda Hümanist Devrimin Anlamı ve Boyutları”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), s. 145; Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara: Elis Yayınları, 2018, s. 48.

¹³ Hakan Gündoğdu, “Hümanizm, Teosentrizm ve Jacques Maritain”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 106-7.

¹⁴ Davies, *Hümanizm*, s. 31.

Hümanizm hakkında daha sağlıklı bir değerlendirmede bulunmak için tartışmaların (olgular, kelimeler ve bağlamlar, kriterler) temelde hangisi üzerinden yapıldığının ayırt edilmesinin büyük öneme sahip olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁵ Yine hümanizmin ne olduğuna işaret eden betimleyici/deskriptif tanımları ile ne olması gerektiğine işaret eden normatif tanımlarının birbirinden ayırt edilmesinin yanlış anlaşılması engellemede ve belirsizlikleri gidermede büyük yararı olacaktır. Bu bağlamda hümanist felsefeci Paul Kurtz, (1925-2012) hümanizmin tanım tartışmalarının, deskriptif olmaktan çok normatif tartışmalar olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre hümanizm terimi, geçmişte ve bugün hümanistleri diğerlerinden ayıran deskriptif bir anlam içermekle birlikte özünde eylemlerimizi bir amaca yönlendirmesi nedeniyle normatif bir karaktere sahiptir. Bu nedenle hümanizme dair yapılan her tanım deskriptif olmaktan çok normatif bir tavsiye ya da ideale vurgu yapmaktadır. Kavramın tanımları üzerine yapılan tartışmalar da daha ziyade tanımların normatif idealleri ile ilgilidir.¹⁶

Unutulmamalıdır ki diğer yazılı/nominal tanımlarda olduğu gibi tanımlayana bağlı bir biçimde uzlaşımalsı olarak tanımlanan hümanizm kavramının da yeni uzlaşımalar neticesinde anlam içeriğinin daraltılıp genişletilmesi söz konusudur. Bu yeni tanımlar, bir yandan farklı ideallere işaret etmekte, diğer yandan da ulaştığı kitle üzerinde belli bir düşüncenin savunuculuğunu yapmakta ve muhâtabını haklılığı konusunda iknâ etme amacı taşımakta olabilir.¹⁷ Bu nedenle güçlü ve girift içeriği ile hümanizm kavramını yalnızca sözlükler ve tanımlar üzerinden anlamak mümkün değildir. Zira felsefe tarihindeki serüveni içerisinde kavramın anlam-bağlam yükü giderek artmıştır. Bu anlamlar kendilerini var eden kültürel ve dilbilimsel otoritenin ürünleri olmak durumundadır. Kavramın hangi bağlamda ne anlama geldiği, niçin bu şekilde içeriklendirildiği ve bu anlamın kimin için nasıl bir önem arz ettiği sorularından hareketle,

¹⁵ Gündoğdu, a.g.m., s. 107.

Bir düşünürün, akımın ya da dönemin hümanist bir karaktere sahip olup olmadığı irdelendiğinde “olgular”, Hümanizmin tarihi süreç içerisinde kazandığı bağlam ve anlam yüküne işaret edildiğinde “kelimeler”, teizm, ateizm, teosentrizmin vb. hümanist olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı konuşulduğunda (hümanizmin anlamını belirlemek ve ne olduğundan çok ne olması gerektiğine işaret etmek için) ise “kriterler” söz konusudur. Gündoğdu, a.g.m., s. 108.

¹⁶ Gündoğdu, a.g.m., ss. 108-109.

¹⁷ Gündoğdu, a.g.m., ss. 109-110.

her dönem için hâkim söylemin kavrama yeni anlamlar kazandırdığı (veya yeni tanımlamalar yaptığı) daima hatırlanmalıdır.¹⁸

Bu anlamda içerik ve bağlamını, ortaya çıktığı dönemden daha eski dönemlere göndermede bulunarak oluşturan anakronik bir kavram olarak kullanılan hümanizm, 21. yüzyılda, insanın kaderinin kendisi dışında bir güce emanet edilemeyeceğini, “insanlığın” insanın akıl ve yetileri aracılığıyla sağlanabileceğini ifade ederek, bireysel ya da toplu şekilde akıllı insan varlığını yegâne değer kılan (!) felsefî akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşkın olanı, içkin ve doğal olana dışlayan indirgemeci gerçeklik bakış açısıyla hümanizm, insanın değerini metafizik ya da teolojik bir alana başvurmada yine insan üzerinden açıklamaktadır. Bu bağlamda epistemolojide deneyimin ve bilginin kaynağı, ontolojide dış dünyanın geri kalanına karşı imtiyazlı olan insandır. Bireyin etik gelişiminin de aynı şekilde doğal yollardan olabileceğini savunan bu akım, dogmatik olduğunu, insan yaşamına anlam yüklenmediğini, onu değersiz ve sıradan gördüğünü iddia ettiği batıl inançlara, insan bilinci ile ilgili indirgemeci veya determinist olduğunu söylediği her türlü düşünce sistemine karşı, rasyonel, empirik, eleştirel ve seküler düşünme tarzlarını benimsemektedir.¹⁹

Terim olarak ise, Latince *homo* sözcüğünün sıfatlaşmış hâli olan *humanus* “insanî” “insancıl” kelimesinin *human* gövdesine *-ismus* ekinin birleşmesi ile oluşan *humanismus* kavramının kullanımı oldukça yenidir.²⁰ İlk kez Alman pedagog Friedrich Immanuel Niethammer tarafından 19. yüzyılda (yönetici ve orta sınıfın kültür düzeyini artırmak amacıyla) lise ve üniversitede uygulanan *neuhumanistisch* müfredatı tanımlamak için kullanılan²¹ kavram, Georg Voigt ve Jacob Burchardt gibi tarihçilerin eserlerinde insancılıkla Rönesans arasında kurulan irtibat ile ana niteliğini kazanmıştır. Bu noktadan sonra *humanismusun* özünü, Rönesans’la zuhûr eden yeni insan tipinin (!),

¹⁸ Davies, a.g.e., s. 12.

¹⁹ Ahmet Cevizci (ed.), a.g.e., ss. 431-32; Erkan Uzun vd., *Felsefe Sözlüğü*, ed. Sarp Erk Ulaş, Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 2002, ss. 754-55; Daniel J. Treier, Walter A. Elwell (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology*, 3. b., United States of America: Baker Academic, 2017, ss. 796-97; Engin Yurt, a.g.m., s. 292.

²⁰ Boğos Zekiyan, *Hümanizm: (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İstanbul: İnkılâp, 2005, s. 15.

²¹ Davies, a.g.e., s. 18.

Greko-Roman örneklerinden hareketle *humanitas* insanlık değerine yönelmesi, talep etmesi ve bunları geliştirmesi oluşturmıştır.²²

Antik Çağ'dan süregelen *insanlık ülküsü* fikri ilk örneğini Cicero'nun (MÖ 106-43) *tinsel kültür* idealinde vermiştir. Bu bağlamda *Humanitas* “insanlık” sözcüğünü ilk kez kullanan ve ona anlam derinliği kazandıran Cicero olmuştur. Düşünür için (*insanlık ülküsü*) *humanitas*, insanın kendini ne şekilde gerçekleştirmesi gerektiğine vurgu yapan etik ve dinamik mahiyete sahip bir eğitim modelini ifade etmektedir. Ve bu eğitim/*Humanitas*, (*studia humanitatis et litterarum*/insanlık ve edebiyat öğrenimi) vasıtasıyla akla, bilgiye ve bilime önem vererek, çocuklara potansiyellerini keşfettirme, onları insanlığa erişirme ideallerini gerçekleştirmek istemiştir. Programında yedi özgür sanatı (dil bilgisi, retorik ve diyalektik, aritmetik, geometri, astronomi, müzik) barındıran bu eğitim modeli, ancak özgür ve yurttaş olan seçkin sınıf erkeklerine öğrenim sûretiyle statülerini pekiştirme imkânı vermektedir. *Humanitas*, Greklerde *Paidera* (çocuk büyütme sanatı), Romalılarda *homo humanus* (Romalı vatandaş yetiştirme) kavramlarına yakınken, Latince yazan Hristiyan düşünürlerin eserlerinde (teoloji edebiyatında) *tanrısallık/divinitas* karşıtı olarak günahkâr, zayıf ve ölümlü insanı betimlemek için kullanılmıştır. 1490'lı yıllarda, İtalya'da ilk kez önceleri “belâgat ve klasik edebiyat öğretene” daha sonraları ise “Yunan ve Romalıların yazılarını toplayan, inceleyen, yayınlayan” kişiler için *umanista-humanista* kavramları kullanılmıştır.²³

²² Zekiyan, a.g.e., s. 16.

Charles G. Nauert, Jakob Burckhardt'ın Rönesans hümanizması ile ilgili kaleme aldığı “*İtalya'da Rönesans Medeniyeti*” adlı eserini 19. Yüzyılın inanç ve değerlerine temel arayan seküler entelektüellerinin ortaya koymuş olduğu tarihsel bir mit olarak değerlendirir. Nauert'e göre, 20. yüzyıldan sonra “Burckhardtçı” ortodoksluğa getirilen eleştirilerin temelinde yazarın kitabında işaret ettiği ilerlemeye duyulan liberal ve iyimser inancın, 20. yüzyılda yaşanan savaşların ve şiddet olaylarının neticesinde kabul edilmesinin güçleşmesi yatmaktadır. Charles G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2011, ss. 1-3.

Tony Davies, hümanizmi “dünyanın ve insanın keşfi” olarak tanımlayan Jakob Burckhardt'ı Rönesans bireyciliğine, kimliğine (zaman, mekân ve olaylardan bağımsız köklü bir insanlığın ifadesiymiş gibi sunduğu) insana dair yapmış olduğu tanımlamaları eleştirir. Ona göre Jakob Burckhardt, J. A. Symonds, Matthew Arnold'un ortaya koymuş olduğu insan miti 19. yüzyıla ait anakronizmlerden ibarettir. Belirli bir bakış açısı, dönem ve mekâna ait olduğu göz ardı edilen bu “insan” tanımlaması diğer kültürlerin insan kavramlarından imtiyazlı bir konuma sahiptir. Davies, a.g.e., s. 31.

²³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 5. b., İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994, ss. 106-7; Zekiyan, a.g.e., ss. 16-17; Davies, a.g.e., s. 8; Yaylagül Ceran Karataş, “Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası Biyoteknoloji ve Biyopolitika”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, S. 39 (2019), s. 61.

1. 2. GREK ANTROPOLOJİLERİNDEN RÖNESANS'IN PROMETHEUS ÖZLEMİNE İNSAN

Bu başlıkta Sofistlerle beraber doğadan uzaklaşarak *insana* merkezî bir konum atfeden felsefelere yer verilmektedir. İlk olarak Grek dünya düşüncesine, *tanrı-insan-âlem* kavramları çerçevesinde genel hatlarıyla değinilmiş ardından Sofistlerden Aristoteles'e uzanan zaman diliminde, insanın, ontolojik, epistemik, etik ve (Aristoteles'te) politik boyutlarıyla ele alındığı Grek düşüncesi hakkında bilgi verilmiştir. Sonrasında Helenistik dünyanın giderek önem kazanan insanın deontolojik kurulumu, Epikürcü mutçuluk ve Yeni-Platoncu insan felsefesi işlenmiştir. Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin *tanrı-insan-âlem* tasavvuru ve Hristiyan hümanizmi incelenmiştir. Son olarak 12. yüzyılda yazınsal bir hüviyetle zuhûr eden ve 16. yüzyıl sonunda *Avrupa kimliği* inşasının vazgeçilmez unsuru hâline dönüşen hümanizmin, Rönesans boyunca farklılaşan yönlerine dikkat çekilmiştir.

1. 2. 1. Antik Ve Helenistik Dünyada İnsana Bakış

1. 2. 1. 1. Sofistler Ve Sokrates Felsefelerinde İnsan Algısı

Grek düşüncesinin mitolojik yapısı son derece çoğulcu bir niteliğe sahiptir. Ana metin olarak Homer'in "*İliada And Odyssey*" adlı eseri cüz'i insanın eylemleri ile ilâhî gücün kendine mahsus yapısı ve küllî dramının zaman ötesi anlamı arasında bütünlük kurmaya çalışan "dünya tasavvurunun" ipuçlarını vermektedir. Tanrıların varlığı, fizik dünyasının idrak edilmesinde, tabiatla ve insan kaderinde açıkça hissedilir. Tabîî âlem ile beşerî âlemin birbirinden ayrılmadığı müşterek dünyayı tanrılar yapılandırır ve yönetici tanrı olarak Zeus her şeyi yönlendirir. Ancak o da gayr-ı şahsî bir kaderle *moira* sınırlıdır.²⁴ İnsanlık tarihi ise tragedyalarda Promete figürünün değişen yapısı ve konumu üzerinden gözlemlenir. İnsanın düşkün yapısı ile ihtişamı iç içe betimlenmiştir. Promete,

²⁴ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi : Antik Yunan'dan Modern Döneme*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012, C. I, ss. 42-43. Klasik Grek düşüncesinde insan hakikat ile irtibatlı bir varlıktır. Ancak hakikat insanı aşan, aşkın bir yapıya sahiptir. Hakikatin bu karakteri klasik Grek düşüncesinin merkez olma bakımından insanı referans almayan bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Kasım Küçükakal, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 3. b., Ankara: İsam Yayınları, 2014, s. 22.

Hesiod'un şiirlerinde Olympos Dağı'ndan ateşi/bilgiyi çalan bir hilekâr iken, Aşil (her ne kadar ilerlemesinin kaynağı olarak ilâhî bir güce atıf yapsa da) Promete'i bilgiyi insanlığa hediye ederek onu primitif vahşi doğasından çıkaran böylece insana entelektüel olarak kendini yetiştirme ve tabiata hükmetme imkânı sunan bir kahraman olarak betimler. Aşil'den sonra Promete, insan zihniyle özdeşleştirilir. Tragedyalarla birlikte insanın başarısı ilâhî olandan beşerî olana kayar. Grek zihni kadîm şiirden hümanist felsefeye doğru seyrettikçe tarih tasavvuru da geriye değil, ileriye doğru bir akış sergiler.²⁵

Greklerde Homer'cil epiklerden itibaren dünyayı muhkem, çeşitlilik ve değişkenlik arz eden arketip ilkeler üzerinden yorumlama mevcuttur. Dünyalarını somut gerçekliğe anlam ve form veren sonsuz cevherler tanzim etmektedir. Aritmetik formlar, kozmik zıtlıklar, varlık formları, ahlâkî ve estetik değerleri içine alan ilkeler ile birlikte mitik şahsileştirmeler varoluşu bütünüyle şekillendirmiştir. Kâinatın düzenleyici bir akla (*logos, nous*) sahip olduğu ve bu akıl tarafından yönetildiği fikri Grek düşüncesinin merkezî ilkelerindendir. Bu nedenle evren, öğelerinin birbirleriyle uyum içerisinde olduğu, her varlığın bir amaç doğrultusunda eylemde bulunduğu teleolojik, organik bir yapıya sahiptir. Evrendeki düzen ve işleyişin tanrılar tarafından insan için var edildiğine inanılan bu düşüncede mükemmellik gök cisimlerine ve varlıklarına atfedilirken dünya, değişimin hüküm sürdüğü imkânlar alanı şeklinde ifade edilmektedir.²⁶

Pre-Sokratik dönem ile ilgili, felsefenin doğuşu, diğer düşüncelerden bağımsız olup olamayacağı, felsefede bir evrim ve ilerleyişin mümkün olup olmadığı konularında karşıt görüşler içeren pek çok tartışma mevcuttur.²⁷ Bununla birlikte felsefeyi İyonya kökenli kabul edenler arasında da Sokrates öncesi felsefenin (mitoloji, din ve bilim etkileşimleri konusunda) temel yapısı sorunsallaştırılmıştır. Bu bağlamda 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadar hâkim olan söylem, mitolojiden felsefeye geçişle birlikte aklın özerk görevini içeren “*işlevsel hümanizme*” adımı atıldığını belirtir. Pozitivist, deneyci ve bir o kadar bilimsel olduğu iddia edilen bu dönemin filozofları aynı zamanda ilk doğa bilginleridir. Ancak 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ise bu tez ciddi şekilde eleştirilmeye başlanmıştır. W. Jeager, F. M. Cornford, J. P. Vernant gibi

²⁵ Tarnas, a.g.e., s. 58.

²⁶ Tarnas, a.g.e., ss. 21-22, Küçükalp, Cevizci, a.g.e., ss. 23-24.

²⁷ Konu ile ilgili olarak bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006, C. I, ss. 1- 16.

araştırmacılar Sokrates öncesi dönemde din, felsefe, bilim arasında bir ayrımın olmadığına, filozofların aynı zamanda teolog olduklarına dikkat çekmişler, sadece *mitlerin rasyonelleşmesinin* söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸

Felsefeyi kozmolojik ve spekülatif ilgiden uzaklaştıranlar (kimi felsefe tarihçileri tarafından hümanistik insan tasavvurunun antik Grek düşüncesine uzanan kökleri²⁹ olarak değerlendirilen) MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısında şüpheci pragmatizmleri ile **Sofistler** olmuştur. Dönemin sosyal ve siyasî durumunun teşvikiyle gerçekleşen bu dönüşümün temelini, geleneksel dinî inançların Grek zihnindeki belirleyiciliğini yitirmesi ve doğanın tümüne entelektüel bir zemin kazandırma çabasında olan tabiat felsefesinin muğlak paradoksları nedeniyle bütün bir teorik felsefe pratiğini anlamsızlaştırması oluşturur. Onlara göre spekülatif kozmolojilerin insan ihtiyaçlarına, mantık ve sağduyuya uygun olmayan yapıları her geçen gün “olgular dünyasının gerçekliğini” biraz daha fazla reddetmektedir. Bütün bu gelişmeler sofistlerin varlık, bilgi, etik, gibi alanlarda kuşkucu bir yaklaşım sergilemelerine neden olmuştur.³⁰

Objektif bilgiyi reddederek sadece sübjektif bilme imkânlarından söz eden Sofistlere göre bilgi, fenomenal alan ile sınırlandırılmış, mutlak bir hakîkatten bahsetmenin mümkün olmadığına vurgu yapılmıştır. Protagoras “*Tanrılar Üzerine*” isimli eserinde “*insan her şeyin ölçüsüdür*” ifadesi ile rölativist epistemolojilerini özetlemiştir. Onlara göre din, tanrılar, etik, toplum ve siyaset alanlarında kesin bilgiye ulaşmak imkânsız olduğu için bunlar (konvansiyonlar/kalıplar) sözleşmeler olarak görülmüş ve sorgulamaya açık hâle getirilmiştir. Böylece metafizikte değişken bir ateizm ya da agnostisizm, ahlâkta ise izafî ahlâk anlayışı benimsenmiş, mekanik natüralizmleri ile tabiat gayr-ı şahsî bir fenomen olarak görülerek dinî ön kabullerden arındırılmaya çalışılmıştır.³¹

Sofistler bilgiyi doğruya değil yarara bağlamışlardır. Onlara göre daha doğru değil daha yararlı olan kişi bilgedir. Bu yaklaşım ile Grekleri erdem (yurttaş olarak

²⁸ Daha detaylı bilgi için bk. a.g.e., ss. 25- 44.

²⁹ Cevizci, a.g.e., s. 432.

³⁰ Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, 3. b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007, s. 11; Tarnas, a.g.e., ss. 59-60.

³¹ Tarnas, , a.g.e., s. 62; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu, 2. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018, C. I, ss. 52-53.

üstün/yetkin) bakımından yetiştirmeyi amaçlamışlardır. *Paideia*, tam olarak yetiştirilmiş yurttaşlara uyguladıkları klasik Grek eğitim sisteminin adıdır. İnsan için neyin en faydalı olduğunu akıl ile belirlemek sûretiyle kişinin kâbiliyetlerini sınırlandıran inanç ve çerçeveler reddedilerek mit çağından akıl çağına geçtiklerini ifade etmişler, gramatik kesinliği, hitabetteki ustalığı ideal insandaki temel kâbiliyetler kabul etmişlerdir.³²

İnsan gerçeğiyle doğrudan ilk kez Sofistler ilgilenmiş, düşünce sistemlerinin merkezine “insan”ı yerleştirmişler, kaderine hükmeden, kendi gerçekliklerini belirleyen bir varlık olarak kabul ettikleri insanı şimdiye kadar olmadığı şekilde yüksek bir konuma getirmişlerdir. Fakat Sofist düşüncede aslolan insanın özünü, mahiyetini bilmek değil yetenekli insanlara başarının sırlarını öğreterek yaşamı daha çekici kılmaktır. Felsefi bir nitelikte çıktıkları yol, ilerledikçe daha çok pedagoji-politika yöntemi, edebiyat ve kültür eğitimi yapısına bürünmüştür. Bu sebeple onların hümanizmleri “edebî-pedagojik” ve bir yönüyle de “politik” bir nitelik arz etmektedir. Entelektüel eğitimleri liberal bir mahiyete sahiptir ancak bütün değerlere karşı takınmış oldukları radikal şüpheci tavır, onları gayr-ı ahlâkî bir fırsatçılığa sürüklemiştir. Pek çok etkenle birlikte mutlak değerlerin felsefe tarafından inkârı ve yönetimden günlük hayata fırsatçılığın sofistike bir boyut kazanması Atina’yı ahlâkî standartlardan uzaklaştırmış, Sofistlerin izafî hümanizmlerinin etkileri ile siyâsî ve ahlâkî yapı krizin eşiğine gelmiştir.³³

Önce Sokrates, ardından Platon, Sofist hümanizminin ideolojik gücü ve demagogilerine karşı mücadele vermişler, ortaya koymuş oldukları felsefenin tehlikelerini doğru şekilde teşhis etmişlerdir. **Sokrates**’in yaşadığı yüzyılın düşünce dünyasına kattığı yeni unsur “bilinbilir olan” olarak “insan”ı (Sofistlerin bilinemez, bu sebeple de ilgilenmenin anlamsız olduğunu düşündükleri) insanın özü, anlamı, ereği, insan-evren ilişkileri, insan bilgisinin yapısı gibi konularda incelemek olmuştur. Böylece insan ilk kez (felsefi-ontolojik) bir zeminde ele alınmıştır. Sokrates’e göre insan beden ve ruhtan

³² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 6. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994, ss. 44-45; Tarnas, a.g.e., s. 63.

³³ Zekiyan, a.g.e., s. 57; Tarnas, a.g.e., s. 64.

Alfred Weber’e göre Protagoras’ın hatası, *anthropos* ifadesi ile fizyolojik ve zihinsel birey farklılıklarını ve duyumun yanılsamalarını abartmak sûretiyle ‘insanı’ değil yalnızca ‘bireyi’, yine ‘insan zihnini’ değil, ‘tek bir insan zihnini’ ölçü kabul etmesidir. Bu sûretle objektif ölçünün ortadan kalkması inanç ve metafizikleri yıkmaktan daha tehlikeli bir sonuç doğurmuştur. Aklın bütün gelişiminin ve insan zihninin âlemin gerçek bilgisine sahip olma yetisinin inkâr edilmesi, zamanla kendi temel dayanaklarının aşınmasına, ahlâkın bireysel bir yapıda olması, ‘bireyin her şey olması’ toplumsal düzenin ve devletin çürümeye neden olmuştur. Sokrates’in eleştirilerinin merkezini bu esaslı nokta oluşturmaktadır. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Halil Vehbi Eralp, 5. b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, ss. 40-41.

müteşekkil bir varlık olup ondaki asıl unsur, (akıl ile özdeş kullandığı) ölümsüz yapısıyla *psukhe*/ruhtur. Tanrısallığın insandaki yansıması olan ruhu kurtarmak onun felsefesinin temelini oluşturur. Ruh için en yüksek iyiyi bilmeyi, en sağlam ve faydalı bilgi olarak nitelendirmiştir. Sofistlerin izafî ahlâk anlayışlarının aksine ahlâkta, bireyden hareketle toplumsala ve evrensele doğru bir yol izleyen Sokrates'e göre ahlâk dışında ciddî bir felsefe yoktur. Ve etik evrensel prensiplere dayanan kesin bir bilimdir.³⁴

Bu bağlamda bilgi ve etik sorununun öncüsü kabul edilen Sokrates'in (mayötik ve ironi içeren yöntemi aracılığıyla) tanrı tarafından ona verildiğini söylediği görevi (manevî doğurtucu) icrâ etmesindeki en büyük amacı, "Kendini Bil" mottosu ile insanın kendisini tanrı ile mukâyese etmemesi, sınırlarını bilmesi, *haddi aşmanın* ayartıcılığı karısında insanı uyarmaktır. Düşünür böylece sonlu olma bilgisini insan davranışlarının normu haline getirmek ister. Kendini tanımak, devamlı bir bilinç-uyanıklık sürecidir ve bundan daha zor, çileli, tevâzu gerektiren bir durum yoktur. İnsana her şeyin ölçüsü olmadığını hatırlatır. Kendisini tanıyarak eylemde bulunmak sadece bilge insanların işidir. Ancak bu bilgi, tanrısallığın barınağı olarak bütün insanların ruhunda mevcuttur ve her insanın zihni hakîkatle doludur. *Cehaletin keşfi* insan olmanın ne demek olduğu sorusundan hareketle, insanda mevcut olan bu hakîkati açığa çıkarmanın Sokrates'teki adıdır.³⁵ Bilgiyi, *erdem/arete* ön koşulu olarak kabul eden Sokrates için insana erdemin kapısını aralayan ve ruhu mutlu kılan, ona mahsus fonksiyon olarak akıllı ile yaşamını yönlendirmesi, düzenlemesidir. Kişi ancak bu sayede hayatı sorgulanmamış olmaktan çıkarak evren içindeki görevini (telos) yerine getirecek, ruh-beden, teori-pratik bütünlüğünü sağlayarak mutluluğa erişecektir.³⁶

Sokrates, insanı kendi üzerine düşünmeye sevk etmiştir. İnsan için bilgi konusunun yine kendine dönmek olduğuna vurgu yaparak insanı, benliğinin açık bilincine erdirmek istemiştir. Onun çağrısı, insanın, varlığına yaklaşımında görünüşten hakîkate, bedenden ruha, maddî olandan mânâyâ yönelmek gerektiğini dile getirmiştir. Grek düşüncesinde ilk kez Sokrates, insanın derûnî yapısının (ruhun), varlık düzeni

³⁴ a.g.e., s. 41; Anne Baudart, "Platon", *Felsefe Tarihi I: Kurucu Düşünürler*, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. I, s. 41; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 5. b., İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 38.

³⁵ Baudart, a.g.e., s. 42.

³⁶ Küçükkalp, Cevizci, a.g.e., s. 58; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 38.

içerisinde, insanın bilgi ve zihinsel faaliyetlerinde en temel değeri oluşturduğunu, merkezî bir öneme sahip olduğunu ifade etmiştir. Bütün bu vasıfları ile Sokratik düşünce, metempirik-bilinçsel, ontolojik-etik bir işleme sahiptir.³⁷

1. 2. 1. 2. Platon Ve Aristoteles'in İnsanı

Filozofu “hikmet âşığı” olarak tanımlayan **Platon**’un (MÖ 428-347) felsefesi de dînî romantik, mistik bir yapıya sahiptir ve tıpkı Sokrates gibi o da felsefenin kurtarıcı/selâmete erdirici bir yapıda olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre ilâhî olanın bilgisi bütün ruhlarda örtük bir biçimde mevcuttur. Ölümsüz yapısıyla, ebedî hakikatleri daha önceden yakînen temâşâ eden ruh, bedene bürünmekle bütün hakikat tecrübelerini unutmuştur. Bu bağlamda felsefenin yegâne gâyesi, ebedî olanın perdelenmesiyle oluşan yanıltıcılıktan ruhu kurtararak insanı özgürlüğüne kavuşturmadır. Ona göre özgürleşmenin yolu sağlam bir entelektüel çaba ve ahlâkî arınmadan geçmektedir. Diyalektik (öz-eleştirel mantık) ve zahmetli bir benlik eğitimi neticesinde (ruhun en üst yapısı olarak gördüğü) akılda (keşf/sezgisel olarak bilme) felsefî olarak yeniden *hatırlama/anamnesis* meydana gelmekte ve ruh gözüne perde olan unsurlardan arındığı için aşkın idealar zihinde toplanarak ilâhî hikmeti açığa çıkarmaktadır. Platon’a göre ruhun iyiye dönüşünün en kestirme yolu olan eğitim, ruhun görmesini değil (bu güce sahiptir) onun doğru yöne bakmasını sağlar.³⁸ Açıktır ki Platon da eğitim, Sofistlerin iddialarının aksine seküler ve beşerî bir yapıda olmaktan çok, ruha ve ilâhî olana hizmet eden bir mahiyettedir.³⁹

Felsefî erdemin koşulu olarak, bilginin kaynağı sorununa Sokrates’in kavram felsefesinden hareketle çözüm sunmaya çalışan Platon, (bilgi ve varlık arasında bağ

³⁷ Zekiyan, a.g.e., s. 58.

³⁸ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 275.

³⁹ Tarnas, a.g.e., ss. 79-82; Baudart, a.g.e., s. 54.

Platon’da eğitim, hakikati dış dünyadan temin etmeyi sağlayan bir süreç değil, aksine, (düşüncenin kendi üzerine yoğunlaşarak zihnin ve kâinatın mahiyetinin keşfedildiği) içeriden dışarıya doğru bir seyir takip etmektedir. Akademisi klasik *paideia* anlayışının yanında derûnî mükemmelleşmeyi sağlayan metafizik ve manevî boyutu da dikkate almaktadır. Tarnas, a.g.e., s. 82. Platon, “*Mağara Alegorisi*”nde insanın içinde bulunduğu durumu resmetmiştir. Burada bilgi, varlık ve oluş, eylem ve tefekkürün mezcedildiği hatırlama ve arınma çabası aşamalı olarak verilmiştir. Baudart, a.g.e., s. 54. Detaylı bilgi için bk. Platon, a.g.e., ss. 270-75.

kurarak) kavramsal realizme dayalı bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Kavramların başlı başına bir gerçekliğe sahip olduğu bu teoride, iki farklı bilme türüne (episteme-doxa) karşılık gelen, iki farklı dünya tasavvuru mevcuttur (Ontolojik düalizm). İdealar dünyası (hakiki varlık alanı), *episteme*'nin konusu olan dünyadır. Platon *İdea* 'yı Elealıların “Bir”i nitelediği şekilde değişmez, kendi kendine eşit, öncesiz ve sonrasız olarak tanımlamıştır. Relatif gerçekliğin dünyası (gölge varlık alanı) ise *doxa*'nın konusu olarak Herakleitos'un işaret ettiği gibi sürekli bir değişim ve akışa tekâbül etmektedir. Bilgi anlayışından hareketle iki farklı varlık alanı oluşturan Platon'a göre (varolan ve hiç oluş halinde olmayan) varlıkların bilgisi mümkün iken, (sürekli oluş halinde olup hiçbir zaman varolmayan) varlıklar hakkında ise kanâatte bulunulabilir. Bu nedenle insan, mukayyet olandan yüz çevirerek, zihin yoluyla algılanan hakiki dünyaya yönelmeli böylece *en iyi hayata* erebilmelidir.⁴⁰

Platon erdem bilgisinin zorunlu temeli olan “ruhun ölümsüzlüğü” düşüncesini idealar dünyasına taşımıştır. Ruh, maddî olanı isteyen yönleri nedeniyle tanrısal dünyada ideaları temâşâ edemeyerek yeryüzüne düşmüş ve burada kendisine giydirilen beden vasıtasıyla insan sûretine bürünmüştür. İdealar dünyasından yeryüzüne inen ruhun iyi ve kötü niteliklerinin kaynağı dışarda değil kendinde aranmalıdır. Biri, kişiyi idealara yönlendiren *akıl/logistikon*, diğer ikisi ise maddî duysal isteklere sevk eden *irade* ve *iştihâ* olmak üzere ruh, Platon'da üç kısma ayrılmıştır. Ona göre ruhun unsurlarına akıl kılavuzluk etmeli ve bu üç yapı birbirleri ile uyum içerisinde eylemde bulunmalıdır. Ancak bu sayede ideal koşul olan *adalet*e erişilebilir. Zamanla insanların çoğunun “felsefî erdemi” hiçbir zaman edinemeyeceklerini düşünen Platon, insanların maddî hazlara kapıldıklarını, çok azının felsefî bir hayat yaşama ihtiyacı hissettiğini söylemiştir.⁴¹ Bu bağlamda insanın tabiatı gereği genellikle “haksızlık etme” eğilimli⁴² olduğuna vurgu yapan düşünür, kişiler arasındaki karakter ve zihin ayrılıklarının kalıtsal yapısına dikkat çekmiştir.⁴³ Ona göre kimi insanlar demir, kimileri altın, kimileri ise tunç soyundan gelmektedir.⁴⁴ Bu nedenle iyi insan olmak için önce doğuştan birtakım avantajlara sahip

⁴⁰ Gökberk, a.g.e., s. 63. Platon bilgi ve varlık teorileri ile “erdem felsefesini” temellendirmek ister.

⁴¹ Gökberk, a.g.e., ss. 63-66.

⁴² Platon, a.g.e., s. 71.

⁴³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006, C. II, s. 411.

⁴⁴ Platon, a.g.e., ss. 311-12.

olmak, sonrasında ise doğru eğitimle bu vasıfları geliştirmek gerekmektedir.⁴⁵ Platon, ruhun unsurlarından birinin diğerine ağır basmasının sonucu olarak üç farklı insan karakterine işaret etmiştir. “Zenginlik, şeref, bilgelik sevenler” şeklinde adlandırdığı bu insanlar gerçek değerlerini ancak devlet çerçevesinde açığa çıkarabileceklerdir.⁴⁶ Zira kendi kendine yetemeyen insan, topluma gereksinim duymakta bu nedenle onu var etmektedir.⁴⁷

Aristoteles (MÖ 384-322), insanı beden ve ruhtan oluşan mürekkep bir varlık olarak betimlemiştir. İnsanın, hareketin, düşüncenin ve algılamanın ilkesi⁴⁸ olan ruhu (formel/teleolojik faktör) tarafından yapılandırıldığını belirterek bedenin onun maddesini, ruhun ise formunu oluşturduğunu ifade etmiştir. Filozofta ruh, akıl (rasyonel yön), büyüme ve istek (akıl dışı yönler) olmak üzere üç kısma ayırmıştır. İnsan ise *aklin/nous* düşünme yetisiyle diğer canlılardan ayrılır.⁴⁹ İnsanın *işlevi/ergon*, kendine özgü olan, insanı insan yapan “kendine yeterliği sağlayan” aklını merkeze almak sûretiyle erdeme uygun eylemlerde bulunarak (aklını iyi ve doğru kullanmak) *iyi hayat* sürmesi, böylece *mutluluğa/eudaimonia* ermesidir.⁵⁰

Aristoteles’e göre Platon’un, İdeaların hakikat olduğunu kabul ederek onlara bu dünyadan ayrı bir varoluş atfetmesi, “değerin” duyulur dünya ile irtibatının kopmasına böylece filozoflar dışındaki kişiler için değer arayışında bulunma imkânının ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bu nedenle düşünür, ahlâkî bir varlık, değer merkezi ve taşıyıcısı olarak insan ile ilgili sezgileri, insan aklının hakikat bilgisine nasıl erişeceğini temellendirmek istemiştir.⁵¹ Bu bağlamda hakikat, İdeler’in algılanamaz dünyasından değil, müşahhas varlıkların algılanabilir dünyasından ibarettir diyen filozof, işe Platon’un

⁴⁵ Platon, a.g.e., s. 328.

⁴⁶ Gökberk, a.g.e., s. 66.

⁴⁷ Platon, a.g.e., s. 83.

⁴⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 2. b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 49.

⁴⁹ a.g.e., s. 205.

⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınlar, 1997, ss. 210-15.

⁵¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 59-60.

Aristoteles “İdealar Kuramına” metafizik açıdan: Platon’ un idea olarak kabul edilemeyecek şeyleri idea olarak kabul etmek suretiyle onların sayısını artırması,
-İdealar ile duyuşsal varlıkları birbirinden ayırması, onlara ayrı varlık tanınması dolayısıyla ideaların bu dünyaya dair bilgimize hiçbir katkı sağlamaması,
-İdeaların ziyadesiyle hareketsiz ve değişmez olarak düşünülmesinin, duyulur dünyada var olan oluş ve değişimi açıklamakta yetersiz kalması gibi nedenlerle eleştiriler getirmiştir. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006, C. III, ss. 126- 27.

formunu yeryüzüne indirerek başlar ve tekil varlıklardan ayrı bir *tözün/form* bulunamayacağını belirterek *formu* değil *şeylerin bilgisini* amaç edinir. Düşünür, bir model, ideal olan *töz/form* fikrini reddederek kavramların (tümeller) yalnızca epistemolojik gerçeklik taşıdığını ifade eder, tikel varlıkların ontolojik hakikatlerini dile getirir. *Varlığın** (kavram olarak varlığın) tikellere yüklenen en genel “tümel” olduğunu ve şeylere bağlı olmaksızın var olamayacağını belirten Aristoteles, “varlık”ı değil “var olanı” inceler ve ampirik olarak tahkik edilemeyen *İdeler teorisine* karşılık varlık biçimlerini ayırt etmeyi mümkün kılan *kategoriler doktrini* geliştirir. Bu bağlamda temelde *asıl olarak var olanlar/töz/bağımsız var olan,** ilineksel olarak var olanlar/öze nispetle var olan/türemiş* şeklinde ikiye ayırdığı varlığı, gerek insanın varlığa dair düşünce ve ifadelerini belirleyen gerekse bizzat varlığa ait olan on kategoriye ayırır. Düşünür, bunlardan “neliği” ifade eden *töze* bağımsız yapısıyla ayrıcalıklı bir konum atfederken, *var oluş* tarzlarını şekillendiren ilineksel dokuz kategoriye *tözden* ayrı değerlendirir. Aristoteles’in varlıkların ontolojik hakikatine vurgu yapan *töz* kavramını ampirist olduğu kadar rasyonalist bir perspektifle oluşturduğu görülmektedir. Zira düşünür (amprisizmle birlikte bilgi kaynağı olarak gördüğü) doğru akıl yürütmenin kaideleri şeklinde ifade ettiği *mantığını* kategoriler öğretisini belirleyen prensipleri de içerecek şekilde kurgular ve bu yolla mantıksal olan ile gerçeklik arasında özdeşlik sağlar. Dil/düşünce ve varlık kategorilerinin tam tekâbüliyetini içeren bu iddia şu anlama gelmektedir. Artık insan mantık yoluyla, varlık üzerine düşünerek onun farklı tarzlarını akıl dışında unsurlara başvurmadan bilebilecektir.⁵²

Platon’un gölgeler dünyasına gerçeklik atfederek farklı bir yorum getiren Aristoteles, Platon’un duyu algısına güvenmediği yerde, tabiattaki ampirik olgular ile

⁵² Tarnas, a.g.e., ss. 100-102; Küçükalp, Cevizci, a.g.e., ss. 70-74; Muttalıp Özcan, “Aristoteles’in Varlık Görüşü”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 13 (2009), s. 120.

* Aristoteles *Metafizik* isimli eserinde farklı anlamlara gelen Varlık’lardan bahsetmiştir (ilineksel, doğru anlamında, kavram olan) ve asıl olarak var olanın *töz* olduğunu ifade ederek ilk felsefenin (ontoloji) konusunun formel *töz* olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Aristoteles için Varlığın ne olduğu sorusu *tözün/formun* ne olduğu sorusudur. Ahmet Arslan “*Metafizik* kitabı için giriş”, bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, ss. 16-17.

**Asıl olarak var olan; Ontolojide bireysel varlıklara tekâbül eder ve bunlar birincil tözdür. Epistemolojide ise tümellere karşılık gelir ve bunlar ikincil tözü ifade etmektedir. Ontolojik açıdan birincil töze bağlıdır. Asıl olarak var olan iki kısımda incelenmektedir: 1) Duyusal olanlar/ *Aistheton*: a) Devinen, öncesiz-sonrasız (ay üstü alem küreleri) b) Devinen, oluş-yok oluşa tâbî (doğal canlı varlıklar) 2) Düşünsel olanlar/ *Noeton*: a) Kendi başına var olanlar/düşüncenin ürünü olmayan düşünsel varlıklar (tanrı) b) Kendi başına var olamayanlar (matematğin nesneleri) Özcan, a.g.m., s. 119.

Platoncu formları birleştirerek bunların insan tarafından idrakinin mümkün olduğunu ve sürecin Platon'da olduğu gibi sezgisel değil duyu algısıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁵³ O ruhun bilme ve anlama yetisi olarak aklın, duyu tecrübesinden önce “yazısız boş bir tablet” gibi olduğunu bu sebeple duyu tecrübesi bulunmayan kişinin anlayıp öğrenemeyeceğini söylemiştir.⁵⁴ Duyu tecrübesini temellendiren yapı olarak akıl, onun ampirisizm ve mantığının en önemli unsurudur. Ancak Aristoteles aklın, sadece duyular tarafından harekete geçirilen bir yapıya sahip olmadığını,⁵⁵ nesnelerden etkilenmeden de onlar üzerinde farklı düşünceler geliştirebileceğini dillendirir ve aklı iki kısımda inceler. Bunlar, nedenlerin bilgisiyle ilgilenen, kişiye nihâî hakikatleri kavrama imkânı veren *teorik-tanrısal akıl/nous* ile doğru eylemde bulunmaya yoğunlaşan *pratik akıldır/logos*.⁵⁶ Ayrıca filozof tanrısal aklı da ikiye ayırır. Bilme ve düşünme yetisi *edilgin akıl/pathetikos nous* iken soyutlama yetisi *etkin akıldır/poietikos nous*. Düşünüğe göre sonsuza kadar aktif ve ölümsüz olan bu akıl, kavramlar arası birleştirme ve ayırıştırma yapar. Ampirisizmin yanılacağı ya da yanlışlanacağı yerde tanrısal akıl, kişiye kesin ve kalıcı temel ilkeleri verir. İnsan, kendisine dışarıdan bahşedilen tek unsur olan tanrısal akla iştirâki sebebiyle mutlak hakikati idrak edebilir.⁵⁷

Bu bağlamda Aristoteles, insanı en çok belirleyen aklın, tefekkürle ve saf şekilde bilme etkinliğiyle meşgul olan tanrısal akıl olduğunu dile getirmiştir. Zira ona göre aklın kendine sunulan seçenekler arasında tercihte bulunmak, istek ve arzuları yönetmek dışında fonksiyonları da mevcuttur. Kişi tanrısal akılla felsefe yapmanın en iyi yolu olan doğayı gözlemleyerek tanrıya yaklaşma, böylece “en yüksek mutluluğa” erişme imkânı bulur. Tanrısal aklın, fikrî erdemlerini/*dianoetik*, teorik bilgelik/*sophia* (evrene dair değiştirilemez olgular) ve pratik bilgelik/*phronesis* (meleke hâlindeki doğru yargılama yetisi) oluşturur. Düşünür, (en değer verdiği erdem olarak) pratik bilgelik olmadığı takdirde karakter erdemlerini uygulamanın güçleşeceğini ifade etmiştir. Ona göre amacı insan doğasının bütüncül olarak gerçekleşmesi hedefiyle kişiyi sorumlu bir varlık hâline getirmek olan karakter erdemleri/*eudaimonik*, kişide ancak arzular ve istek, pratik akla

⁵³ Tarnas, a.g.e., s. 105.

⁵⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 203.

⁵⁵ Tarnas.,a.g.e., ss. 106-7.

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 209; Tarnas, a.g.e., s. 107.

⁵⁷ Taşkın Ketenci, Metin Topuz, “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 20 (2013), ss. 4-5; Kenny, a.g.e., s. 90.

tâbî kılındığında zuhur etmektedir. Bu takdirde insan, arzularını kontrol edip, kendine amaçlar koyup, kararlar alarak *sorumlu özne* olma vasfını kazanacaktır.⁵⁸ Filozofun “tercihte bulunma huyu” dediği karakter erdemleri kişide *altın orta/ortada bulunma** hâli ile mümkündür.⁵⁹ Düşünür, etiği, aklın emirlerini belirleyen temel yapı olan *insan doğası* üzerinden açıklamaktadır. Ahlâkın mümkünler dünyasında mevcut olabileceğini söyleyen Aristoteles’e göre etik meselelerde mutlak bilgi arayışında olmak yersizdir. Kişi davranışlarının normlarını ampirik yolla tespit etmelidir. Ona göre ahlâkın amacı, erdemin mahiyeti değil, erdemli bir insan olmaktır. Bu bağlamda ahlâk, evrensel mutlak ilkeler oluşturmak yerine özgül sorunlara pratik çözümler sunmalıdır.⁶⁰

Nikomakhos’a Etik’inde “devlet yönetiminden bağımsız kendi için iyi”⁶¹ olamayacağını belirten Aristoteles, nasıl ki insanın neliğini etikle açıklamışsa ahlâkın neliğini de politikayla açıklayarak etik ve siyaset felsefeleri arasında bağ kurmuştur. Bireylerin iyiyi isteme eğilimlerinin topluluklar söz konusu olduğunda devlette zuhur edeceğini⁶² belirten düşünür doğal bir yapı olarak gördüğü devleti, *siyasî bir varlık* şeklinde tanımladığı insandan (doğasından) hareketle izâh etmiştir. İnsanı siyasî kılan unsurları ise iyi-kötü/haklı-haksız vb. ayrımlar yapabilme ve bunlar üzerinde ortak görüş beyanında bulunabilme (anlamli konuşma) şeklinde belirtmiştir. Devleti bireye önceleyen bir yaklaşıma sahip olan düşünür insanın devlet kurmasını içgüdü (birlikte yaşama yatkınlığı) olarak açıklamış, onun bu birliğe katılmasını *en iyi*, yasa ve kurallardan ayrı kalmasını ise *en kötü* olarak tanımlamıştır.⁶³ Böylece Aristoteles insanın ereğini gerçekleştirebileceği yapının devlet olduğunu, *yaşamak* gayesiyle doğan devletin *iyi yaşam* için var olması gerektiğini belirtmiştir. Zira devletin amacı sadece yaşamayı mümkün kılmak değil yaşamaya değer bir yaşamı, asil eylemlerde bulunmayı sağlamaktır.⁶⁴ Devlette adâleti ve hakkı tesis eden yasaları oluşturanın devletin kimin elinde bulunduğuyla ilgili olduğunu ifade eden düşünür etiğinde öngördüğü *altın orta*

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 215; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 71-73; Kenny, a.g.e., s. 90.

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ss. 25-26. *Aristoteles bilen kişilerin aşırılıklardan uzak duracağını ortaya tercih edip onu arayacağını belirtmiş ve bu ortamın *bize göre orta olan* olduğunu ifade etmiştir. a. g. e., s. 31. Bu durum karakter erdemlerinin temeli olan *altın orta* öğretisinin dolayısıyla Aristoteles etiğinin her insan (ve toplum) için farklılık arz eden izâfî bir yapıda olduğunu göstermektedir.

⁶⁰ Tarnas, a.g.e., s. 116.

⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 122.

⁶² Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 2.

⁶³ a.g.e., ss. 9-10.

⁶⁴ a.g.e., s. 83.

öğretisini devletlerin iyi ve kötülüğünü belirlemede bir kriter olarak kullanmıştır. Aristoteles'e göre krallık ve aristokrasinin aksine oligarşi ve demokrasi sentezi olan *siyasal yönetim/politeia*⁶⁵ zenginlik ve özgürlükte orta yolu tutulacağı için sistemin tabanını orta sınıfa mensup yurttaşlar oluşturacak böylece sınıf farkları azalmış, siyasal ve toplumsal uyum sağlanmış olacaktır. (Bu sistemin pratikte uygulanabilirliği daha mümkündür.) Bu bağlamda *adâlet* kavramını merkeze alan düşünür genel eşitlikten ziyade benzer sınıf mensupları arasında eşitliği öngörür ve devlet bütününe vurgu yaparak bireylerin bulunduğu konumda devlete katkı sağlamalarını *iyi* olarak değerlendirir.⁶⁶ Ahlâkta olduğu gibi siyasette de pratikliğe vurgu yapan Aristoteles'in *ideal* yönetici ve insandan ziyade *orta* ve *erdemli* insan arayışında olduğu fark edilmektedir. Bununla birlikte Platon'u, değerlerin dünya ile irtibatını koparmak ve filozoflar dışında değere ulaşmaya imkân tanımamak gerekçeleriyle eleştiren Aristoteles'in, felsefesinde (ırkların ve kişilerin doğadan gelen üstünlük alçaklık göstergesi) *barbar* kavramının geçerliliğini koruması,⁶⁷ etiği seçkin bir zümre için kabul edip diğer kişiler için ceza mekanizmasını uygun bulması, erdemin üst kademelerine geçişi sosyal sınıfla irtibatlandırması gibi nedenler düşünürde *insanın ontolojik değer ve gerçekliğinin* yadsındığını belirten yorumları beraberinde getirmiştir.⁶⁸

Görülmektedir ki Sokrates'le gerçekleşen *insanın ontolojik keşfi*, Tanrı'nın varlığı ve insan ile münâsebeti bağlamında dinsel-etik bir derûnî hayata işaret etmektedir. Sokrates'i takip eden filozoflar olarak Platon ve Aristoteles ise, insan aklının *hakîkatin/gerçekliğin* bilgisine ne şekilde erişebileceği sorununa bağlı olarak duyu alanı ile düşünce alanı arasındaki karşıtlığı aşmak istemişlerdir.⁶⁹ Bu soruna Sokrates'in "*kendini tanı, âlemi ve tanrıları tanırsın*" sözünden hareketle, âlem bilgisi aleyhine *kendini tanı* kısmına odaklanarak cevap arayan Platonla birlikte, insanın felsefî araştırmalardaki imtiyazlı konumu perçinlenmiştir. Ancak düşünürün Protagoras'a

⁶⁵ a.g.e., s. 122.

⁶⁶ a.g.e., ss. 83-84.

⁶⁷ a.g.e., s. 8.

⁶⁸ Zekiyan, a.g.e., s. 70. Aristoteles etiği, derin bir kadercilik mührü taşımaktadır. İnsanların doğal-tarihsel ayrılıkları aşılamayarak, özlerinde yatan ahlâkî gerçekliğe nüfûz edilememiştir. Düşünürün, Yunan-Asyalı, efendi-köle, erkek-kadın vb. "doğa" temelli yapmış olduğu ayrımlar ve bunlara bağlı olarak etikten pay alma düzeylerine toplu bakış için; Barış Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, ss. 135-43.

⁶⁹ Zekiyan, a.g.e., ss. 58-59.

verdiği cevapta *insanın değil Tanrı'nın her şeyin ölçüsü* olduğunu belirtmesi⁷⁰ ortaya koyduğu metafizikte bu sorunu, felsefesinin merkezine yerleştirdiği *aşkın hakikat/İyi* fikrine bağlı olarak (aşkın bir varlık, bilgi ve etik anlayış ortaya koyarak) çözmeye çalıştığını göstermektedir. Ona göre hakikat, insanın mevcut aklıyla kavrayamayacağı bir yapıdadır. İnsan ancak iç dünyasında meydana getirdiği *dönüşüm* neticesinde onu sezgisel yolla bilip tanıyacaktır. Bu dönüşüm ve tanıma, bizi insânî çabanın paradigması olan (*İdea'da aşkınlaşan*) *mükemmel insan ve toplum* tanımına götürecektir. Dolayısıyla Platon felsefesi, hakikatin insana öncelendiği idealist bir felsefedir. Aklın hakikate nasıl ulaşacağı sorusuna, (felsefesinde insan doğasına merkezî bir konum atfeden) Aristoteles ise, insandan, onun duyu ve düşünce yetilerinden hareketle çözüm aramıştır. Bu bağlamda filozof, aşkın hakikat fikrini kabul etmemekle birlikte bilimsel araştırma sahası olarak âleme/türe imtiyaz tanımıştır. Zira entelektüel temayülü zâhirî dünyayı bütünüyle gerçek kabul edip onu görüldüğü şekliyle (ampirik dünyanın terimleri ile) incelemek olan filozofta ampirik gerçeklik insan zihni ile bire bir örtüşmektedir. Bu nedenle Aristoteles, insanın gerçekliğe ulaşmada mevcut aklını yeterli görerek onda *aşkın bir dönüşüm*e gerek duymamış, *içkinliğe* vurgu yapmıştır. Aristoteles düşüncesinde, insan bilgisinin en üstün aletinin akıl olması, diğer meziyetlerinin ötesinde yalnızca *düşünmesi*, insanın her şeyin ölçüsü kılınmasına neden olmaktadır.⁷¹ Bu noktadan hareketle düşünürün, varlıkta ve politikada realist/natüralist, bilgide ampirist/rasyonalist, etikte, realist/ampirist, bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

1. 2. 1. 3. Helenistik Matrikste Deontolojik İnsan; Stoa'nın Bilgesi, Epikürcü Antroposantik Mutçuluk Ve Roma Düşüncesinde Aşkla Urûc Eden Filozof

Helenistik dönem, İskender'in ordularının Orta Doğu ve Hint'e kadar ilerleyişinin sonucu olarak çeşitli ülke kültürlerinin Grek diliyle yeniden ifade edildiği, aynı zamanda bu kültürlerle kaynaşma neticesinde Batı kültüründe kalıcı izler bırakan senkretist bir sürecin adıdır.⁷² Bu dönemde, felsefede klasik sistemlerin sadeleştirilmesi, metafizik

⁷⁰ Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev. Ayşe Meral Aslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, ss. 240-241.

⁷¹ a.yer.

⁷² Zekiyan, a.g.e., ss. 61-63; Pierre Hadot, "Helenistik Felsefe", *Felsefe Tarihi 1: Kurucu Düşünürler*, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. I, s. 105.

sorunlara ilgisiz kalınması, genel olarak insan sorununun merkeze alınmasına neden olmuştur. Ancak Antik felsefede insanın daha ziyade metafizik-ontolojik yönüne işaret edilirken bu dönemde insan gerçekliğinin, (onun eylemlerinin bütün alanlarına nüfûz edecek) etik bir gerçeğe dönüşmesi, insanın etik yüklü bir varlık olarak betimlenmesi söz konusudur. Antik dönemde *insanın ontolojik varlığının* etik ve ödevi (ırk, kültür, sınıf ayırımına bağlı olarak) temellendirmede yetersiz kaldığı yerde, Helenistik dönemde, etik, hak ve ödevin bütün insan varlıkları için öngörüldüğü *deontolojik* bir yaklaşım mevcuttur.⁷³

Helenistik dünyanın çalkantılı siyâsî yapısının neden olduğu zorluklar, felsefenin fonksiyon ve mahiyetinde farklılaşmayı beraberinde getirerek, kişilere hayatlarını nasıl devam ettireceklerine dair nasihatler veren, ahlâkî okulların önem kazanmasına sebep olmuştur. Bu okullardan (dönemin hâkim okulu) biri olan **Stoa**'nın, kurucusu Kıbrıslı **Zenon** (MÖ 336-264) Sokrates ve Kynik öğretilerini kendisine çıkış noktası yapmış, felsefeyi üç farklı alana ayırarak (fizik, mantık, ahlâk) düşüncelerini ahlâk merkezinde toplamıştır.⁷⁴ Metafizikte materyalist ve monist bir yaklaşım sergileyen Zenon, evrenin ilkesini ateşin oluşturduğunu söylemiş ve bu maddî ilkeyi *etken//tanrı, edilgen/doğa* birlikteliğiyle îzâh etmiştir. Düşünür, etken ilke olarak evrene düzen kazandıran tanrıyı/*küllî akıl* doğadan ayrı değerlendirmemiştir. Tanrı bu birlikli maddenin ruhu, doğa ise bedenidir. Dolayısıyla evrene düzen kazandıran tanrının *inâyeti* bu düzenli organizmanın/doğanın her noktasında hissedilmektedir.⁷⁵ Evrenin bir parçası olarak insan ruhunun, Tanrı'dan pay alması ve nihayetinde yeniden ona katılması nedeniyle evrende bulunan en soylu ruh olduğunu ifade eden Zenon'da düşüncenin merkezini *insan özgürlüğü* oluşturmaktadır. Filozof özgürlük fikrini insanın içgüdüleri-duyuları ile uzlaştırmak, felsefî bir zemine oturtulmak istenmiştir.⁷⁶ Bu bağlamda meşhur ilkesinde *doğaya uygun yaşa* diyen Zenon, insanın, bu amaçlı sistem içerisinde kişiliğini kudretli birliğe ayarlayarak erdemli olma vasfına erişebileceğini, insan iradesinin tanrı iradesi ile

⁷³ Zekiyan, a.g.e., ss. 66-68; Küçükaltın, Cevizci, a.g.e., s. 83.

⁷⁴ Gökberk, a.g.e., ss. 102-3.

⁷⁵ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi/Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1990, C. I, ss. 19-20. Fizik ve doğa felsefesi tezlerini Herakleitos'la temellendiren Zenon'un, ahlâkta Sokrates'in erdem ve mutluluk tezlerini daha radikal bir tarzda devam ettirdiği görülmektedir. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Hellenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul: Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık, 2008, ss. 181-182.

⁷⁶ Copleston, a.g.e., ss. 24-25. Kleantes, bütün ruhları ölümsüz olarak değerlendirirken, Khrysippus ancak bilgenin ruhunu ölümsüz görmektedir.

uyumunun, kişiye özgürlüğü getireceğini belirtmiştir.⁷⁷ **Seneca** konuyla ilgili olarak, insanın tutkularını yenerek insanlığının üzerine çıkmasını öğütlemektedir. Düşünür, ruhun, beden ile irtibatı azaltılıp kirlerinden arındırıldığında zincirlerinden âzâde olarak göksel mekâna erişeceğini söylemiştir. İnsanın, iyiye ancak kötülükleri ayakları ile ezip doğanın doruğunu arzuladığında ulaşabileceğini böylece kutsallık katına erişen ruhun yabancılık duymayarak kendi yerinde hissedeceğini belirtmiştir. Seneca'ya göre *erdem*, insanın ruhunu dinlendirerek, kişiyi kutsal olana ve tanrı ile birleşmeye hazırladığı için değerlidir.⁷⁸ **Khrysippus**'da benzer şekilde *erdemi*, insanın, kendisini doğanın bir parçası olarak görmesiyle evrende cereyan eden bütün olayları (tutku ve arzuları, acı ve sıkıntıları) küllî çerçevede ilâhî olan ile irtibatlandırması olarak tanımlamaktadır.⁷⁹ Kişi böylece önyargı ve beklentilerden *âzâde/apatheia* bir biçimde mutluluğu yakalayacaktır.

Bilge kişiyi*, evrende var olan ilâhî kanunlara boyun eğerek bunun dışındaki her şeye kayıtsız kalan, kendini doğada hüküm süren kadere adayan kimse olarak tanımlayan Khrysippus, *kendi kendine yeten bilgenin* individüalist tavrını, *aynı doğa yasasına bağlanma* ilkesi ile dengelemiştir. Bu doğrultuda ilâhî kadere dâhil olup ondan pay alan bilgelerin akıllarına perde olan tarihî-ulusal ayrılıkların ortadan kalkacağını ifade etmiştir. Ona göre doğada hüküm süren yasalılık bütün insanlar için geçerlidir ve aynı haklara sahip olma, aynı ödevlerle yükümlü olma konusunda din, dil, ırk, sosyal statü gözetmeksizin bütün insanlar eşittir. Aynı hakîkate değinen Seneca, dünyanın sınırlı yapısına işaret ederek onu pek çok kavmin kılıçla bölüştüğünü ve ölümlerin çizdiği bu sınırları gülünç bulduğunu belirtirmiş, yalnız *yüce olana erişenin*, bu orduları darlık içinde çarpışan karıncalara benzeterek ordulara ve oluşturdıkları sınırlara ehemmiyet

⁷⁷ Copleston, a.g.e., ss. 27-28.

⁷⁸ Lucius Annaeus Seneca, *Doğa Araştırmaları*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Jaguar Kitap, 2014, ss. 21-26.

⁷⁹ Kenny, a.g.e., ss. 315-16.

*Felsefe tarihçileri Zenon ve Khrysippus'un bilgelik ve mutluluk öğretilerinin ciddi biçimde eleştirildiğini belirtmişlerdir. Çünkü düşünürlere göre mutluluğun yegâne nedeni olan erdemler birbirinden ayrılmazlar ve bu nedenle de dereceleri yoktur. İnsan ya erdemli ya da erdemsizdir. Bilge kişinin sahip olduğu üstün meziyetler düşünüldüğünde çok az kişi erdeme erişmekte diğer kişiler ise kötülük içinde kalmaya devam etmektedir. Bilge olmadıklarını belirten Zenon ve Khrysippus bütün erdemleri kendisinde topladıkları bilgenin vasıfları nedeniyle *hayal gibi bir varlık* olduğunu belirtmişlerdir. Bu durum erken Stoa'da *mutluluğun sarsılmazlığı* pahasına *elde edilemezliği* kabul edilerek *katı ahlâksal bir ideal* içinde bulunduğu yorumlarına neden olmuştur. Ancak Orta ve Geç Stoa'da *erdeme benzeyen* şeklinde ara bir formül bulunarak bu sorun aşılma istenmiştir. Cicero'nun insanın bireysel özelliklerini geliştirerek ulaşamayacağı şeyin peşinden gitmemesini öğütleyen *roller kuramı* buna örnektir. Kenny, a.g.e., ss. 319-20; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, ss. 404-7.

vermeyeceğini söylemiştir.⁸⁰ İndividüalizm ile üniversalizmi uzlaştırdıkları *kozmopolitlik dünya yurttaşlığı* sosyal teorileri ile Stoalılar, Sokrates düşüncesinde örtük olan insanın ontolojik değer ve hakîkatinin kısıtlanmadığı bir deontolojide açığa çıkan, evrensel bir etik ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda kişinin kendine, yakınlarına, aynı akıldan gelen bütün insanlara karşı sorumluluğuna işaret eden *ödev* bilinci, kimi felsefeciler tarafından onların *deontolojilerinin* somut bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.⁸¹

Dönemin bir diğer etkili okulunun kurucusu **Epikuros**'da (MÖ 341-270) amacı insanları mutluluğa erdirmek olan felsefeyi⁸² üç grupta ele almış ve Demokritus'un atomculuğunu fizikî dünyaya uygulayarak insanın ontolojik ve ahlâkî problemlerini çözmede dayanak olarak kullanmıştır. Düşüncesinin merkezine yerleştirdiği etiğini, *kurtuluş* kavramı üzerine kurgulayan filozof, insanın, halk arasında yaygın olan tanrıya dair hurafelerden ve ölüm korkusundan arınmakla (acıdan ve korkudan kurtularak) özgür olabileceğini, mutlu bir yaşamın başı ve sonu olan hazzı erişebileceğini ifade etmiştir. Tanrı korkusunun, dünyada var olan iyilik ve kötülükleri tanrılara bağlama eğiliminin, insanların kendi sanıları üzerine inşa ettikleri antropomorfik tanrı tasavvurlarından kaynaklandığını belirten düşünür, kişilerin tanrılardan korkmamalarını zira onların bu dünya ile ilgilenmediklerini söylemiştir. Öte yandan, ölüm korkusunu, insanın ölüm anında acı duymayacağı çünkü o an duyuların son bulacağı, geleceği için ondan korkmanın ise saçma olacağı çünkü insan varken ölümün, ölüm varken insanın olamayacağı ifadeleriyle aşmak istemiş ve ölümü hiç olarak değerlendirmiştir.⁸³ İnsanların temel iki korkusunu bu şekilde sonlandırmaya çalışan Epikuros, beşerî hazzın kıymetini vurguladığı etiğini, bütünüyle *insan merkezli* olarak inşa etmiştir. Hazları farklı derecelerde ele alan filozof için (insan hayatının doğal amacı olan) haz, kaba ve aşağı zevkler içermeyen, bedenlen acısızlığı, ruhen mahzâ dinginliği getiren hazzdır. Bu kapsamda insanın isteklerini kategorilere ayıran düşünür, bunlardan *doğal ve zorunlu olanın* karşılanmasıyla kişinin mutluluğa erişeceğini, zaten hayatın *zorunlu* istekleri insana kolaylıkla verdiğini belirtir.⁸⁴ *Zorunlu olmayan* zevkler peşinde koşanların

⁸⁰ Seneca, a.g.e., ss. 21-22.

⁸¹ Gökberk, a.g.e., s. 108; Zekiyan, a.g.e., ss. 73-74.

⁸² Epikür, *Özdeyişler Mektuplar ve Aforizmalar*, çev. Genim Renas, İstanbul: Arya Yayıncılık, 2014, s. 52.

⁸³ a.g.e., ss. 53-56.

⁸⁴ a.g.e., ss. 57-58. Beşerî haz: Epikuros'ta insanın bedeni ve ruhu atomlardan oluşmaktadır ve insan öldüğünde bedeni gibi ruh atomları da dağılır. Öte dünyanın olmadığını belirten düşünür için ruh, sonlu ve bütünüyle bedene bağlıdır. Bu nedenle filozofta (maddî ve manevî) hazlar bedenle ilgilidir. a.g.e., ss. 69-

yoksunluk hissedeceklerini söyleyen Epikuros, yerine göre ölçülü fakirliğin zenginlik, ölçüsüz zenginliğin ise en büyük fakirlik olabileceğini⁸⁵ ifade eder. Filozof zenginlikten en fazla haz alanların ona en az muhtaç olanlar olduğunu, ancak bu *en azla yetinmenin* sürekli anlamında değil, çoğu bulamadığımız durumlarda aza gönül rızası göstermek olduğunu söyler. Arzuların fayda ve zararlarını inceleme görevini akla veren düşünür, istenmesi ya da kaçınılması gerekenlerin tespitinin kişiye bilgeliği getireceğini vurgular. Zira ona göre insan bedeni, zorunlu isteklerin peşinde koşarken akıl, ölçülülüğü, kendi kendine yetinmeyi, sade ve masrafsız bir hayatı ister. Kişi bu sayede ihtiraslardan arınarak akıllı, namuslu ve doğru şekilde yaşar ve mutluluğa erer. Filozof, böylesi ölümsüz iyiliklere sahip bilgenin artık ölümlü bir varlığa benzemeyeceğini belirtir.⁸⁶ İnsanı *kurtarmayı*, atomcu evren tasavvuru ve mutçu ahlâk anlayışıyla deneyen Epikuros'un, bütün ilgisi, düşüncesinin merkez noktası kıldığı *insana* yoğunlaşmıştır. Filozofun bu yönüyle modern çağın eksklüzivist insanmerkezciliğine ilham verdiği söylenmiştir.

Roma dönemine ait bir felsefe olarak **Plotinus**'un (MS 205-270) Yeni-Platonculuğu, Orpheos, Pythagoras ve Platon düşüncelerinde ortaya konan “öte dünya” ve sudûr-urûc/*emanatio-conversio* süreçlerinin en sistematize hâlini ifade etmektedir. Filozofun amacının mistik tecrübe olduğu kurtuluş felsefesinde Plotinus, bir yandan dünyayı ve onun kaynağını betimlerken diğer yandan insanın dünyadaki yeri ve burada karşılaşacağı ahlâkî-manevî problemleri nasıl aşacağına dair bilgiler vermektedir.⁸⁷ Her şeyin kaynağı, insanların kendisine dönüş ve “bedenden kaçış” yeri, bütün kategorilerin üstünde olan *Bir/Hen*, basit, benzeri olmayan, madde ya da türemiş olmayan, sözün ötesindeki yapısıyla kendi dışındakilerin ilk ilkesi ve tek başına kalmak istemediği için her şeyin kendinden sudûr/*hypostas* ettiğidir. Bir'den ilk olarak kâinatı tanzim eden arketipal Form ve İdeler'i bölünmez şekilde barındıran Nous/İlâhî Akıl/Zekâ taşımıştır.⁸⁸ Nous'tan ise maddî ve manevî dünyalar arasındaki birleştirici hakîkatı oluşturan (bir yönü

70. İstek kategorileri: Doğal zorunlu (beslenme), doğal zorunlu olmayan (aşırı beslenme), ne doğal ne zorunlu (makam sahibi olma).

⁸⁵ a.g.e., s. 78.

⁸⁶ a.g.e., ss. 55, 57-59.

⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 90-91.

⁸⁸ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1996, ss. 21, 39-42.

Nous'a bir yönü dünyaya dönük) duyulur dünyada canlıların varlık ve hayat kaynağı olan Dünya-Ruhu neşet etmiştir.⁸⁹

Dünya-Ruhu'nun parçası olarak insan ruhu, ön-varoluş durumundadır ve maddeden bağımsız özgür yapısını, O'nun maddeye şekil vermeyi istemesiyle birlikte bedene bürünmekle kaybetmiş böylece düşüşü gerçekleşmiştir.⁹⁰ Plotinus, ölümsüz olduğunu ifade ettiği ruhu üç kısımda (İrrasyonel/bedenle ilgilenen, rasyonel/aracı ve tinsel/Nous'u temâşâ eden) ele almaktadır. Farklı insan karakterlerinin zuhûrunu ruhun bu çoklu yapısıyla irtibatlandıran düşünür, insanı belirleyen, onun bu ilkelerden hangisi ile hareket ettiğine bağlı olduğunu söylemektedir.⁹¹ Ona göre, irrasyonel ilkeyi tercih edenler, duyu izleniminde kalarak hikmetin bu düzeyde olduğunu düşünürler. Maddeye olan bağları nedeniyle yükselmezler. Bir üst ilkeyi seçenlerde hoş olandan ahlâkî olana bir yöneliş vardır. Bayağı nesneleri aşmışlardır. Hikmetli sözler söylerler ancak fiil söz konusu olduğunda dünya nesnelerine yeniden düşerler. Son ilke ile hareket edenlerse dünya nesnelerine yukardan bakanlardır. Zira güçleri ve görüşleri keskinleşerek tanrısallığa ermiş, dünya zulmetinin üstüne yükselerek gerçeklik alanını sevmişlerdir. Açıktır ki Plotinus'ta ruh, özgür doğasıyla kendi mertebesini de belirlemektedir. Düşünür, ruhu bizâtihi güzel görmeyerek çirkin ve fütursuz olanlarının da bulunduğundan bahsetmiştir.⁹² Bu nedenle insanın dünyadaki yaşamı tanrıdan pay aldığı müddetçe değerlidir. Filozofa göre kişinin temel gâyesi ruhunu temizleyip kendisine anlam veren ilkeye yönelerek mükemmelleşmek olmalıdır. Ruhu güzelleştiren ihtiyattır ve bu güzelliği kendisine veren de İlâhî Akıl'dır. Dolayısıyla insan, tanrıya olan yakınlığı ölçüsünde değer ve anlam kazanacaktır. Ancak *anlam ilkesinin* insana aşkın olması onu duyu alanının ötesine yolculuğa zorlamaktadır. Bu noktada *aşk*, kişinin sınırlarını aşarak mükemmelliği aramasını sağlayan böylece *urûc sürecini* başlatan güç olmaktadır.⁹³ Plotinus, tanrısala alana ancak ilk andan itibaren hakîki felsefeye yatkın, işi güzeli ortaya

⁸⁹ a.g.e., s. 22. Emanasyon sürecinde Bir, Akıl ve Ruh lâfzî mevcudiyetler olmayıp manevî dayanaklardır. Bu taşmada değere bağlı bir varlık hiyerarşisi söz konusu olduğu için varlıklar Tanrı'ya yakınlıkları doğrultusunda yetkinlik ve değer ifade etmektedirler. Plotinus'a göre maddî dünya Tanrı'nın en uzağında bulunmakla beraber kaynağı itibarıyla kutsal ve güzeldir. Manevî dünyanın yansımaları nedeniyle güzellik, düzen, hayat bu dünyada da kendini gösterir. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 2. b., Bursa: Asa Kitabevi, 2000, s. 135,166.

⁹⁰ Copleston, a.g.e., s. 127.

⁹¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 93.

⁹² Plotinus, a.g.e., ss. 25-26.

⁹³ Plotinus, a.g.e., s. 27; Kurtoğlu, a.g.e., s. 166.

çıkarmak olan *âşığın*/filozof erişebileceğini söylemiştir. Bu kişi bedenlerin güzelliğinde kalmayarak ruha, erdeme, bilime, ahlâkî eylem ve hükümlere doğru bir seyir izler ve bu yolculuk bizzat *kendinde güzele* varıncaya kadar devam eder⁹⁴ diyen düşünür, *urûc* sürecinin sağlam bir ahlâk ve entelektüel erdem gerektirdiğine ve yükselişin ilk aşamasının *arınmadan* geçtiğine dikkat çeker. Çileyle tertip edilen *arınma* sonrasında maddenin tesir ve hâkimiyetinden kurtulan âşığın/filozofun, entelektüel zevkleri hissedeceğini, yoğun duygulardan kaçınarak öfkenin kendisine hükmetmesini engelleyeceğini, tasalarından uzaklaşacağını, acılarının azalacağını ve dertlerini kimse ile paylaşmayarak kendisini arıtacağını söyleyen Plotinus, böylece kişide hiçbir korkunun kalmayacağını ifade eder.⁹⁵ Bu vasıfları kazanan ruhun *aydınlanma* aşamasında kendisini felsefî düşünmeye ve bilgeliğin erdemlerine vererek yüzünü Nous’a döneceğini söyler. Ona göre İdeleri temâşâ etmeye başlayan kişide *ben* bilinci henüz kaybolmamıştır. Nihayet *birleşme* aşamasıyla birlikte insan tekil varlıkları bırakmış, ruhu manevî alanı seyre dalmıştır. *Benin* yitirildiği *vecd/enosis* hâlinde tanrı ile birleşen ruh, göksel vatanına ulaşmıştır. Plotinus aşk yolunda yürüyenlere, Bir’in, kendisini aşikâr edinceye kadar sessiz kalmalarını, ancak bu sayede ebediyete ve ebedî olana varılacağını öğütleyerek *urûc sürecini* özetlemektedir.⁹⁶

Grek (*akılcı*) felsefesinin, Yeni-Platonculukla dînî-mistik bir tabiata büründüğü fark edilmektedir. Âlemin rasyonelliğinin, filozofun seyr-ü seferinin Bir’e ulaşmaktan başka fonksiyonun olmadığı bu felsefede ahlâkî motivasyonun tanrı olduğuna, kişinin âleme anlam vermede ve yaşam tarzını seçmede tanrı ile kurulan *dikey* temâşânın belirleyici saik olduğuna işaret edilerek insana ilginin zayıfladığı söylenebilir. Ancak yine de klasik pagan düşüncesinin nihâî ifadesi olan Yeni-Platonculuğu harekete geçiren dinamizmin, insanı hakîki ve son *mutuna* erdirmek olduğu görmezden gelinmemelidir.⁹⁷

⁹⁴ Plotinus, a.g.e., s. 26.

⁹⁵ Plotinus, a.g.e., s. 147.

⁹⁶ Plotinus, a.g.e., s. 141; Copleston, a.g.e., s. 130.

⁹⁷ Zekiyan, a.g.e., s. 84; Tarnas, a.g.e., s. 142.

1. 2. 2. Hristiyan Düşüncede Hümanist Dönüşüm Ve “Credo ut intelligam”^{*} “Intelligam ut credam”^{**} İkiliğinde İnsan

Tarihî arkaplanı Hristiyan apolojistlere uzanan Orta Çağ,^{***} Rönesans’a kadar devam eden süreci kapsamaktadır.⁹⁸ Orta Çağ felsefesinin ana konusu ise teosentrik bir felsefe olarak Tanrı’nın varlığının delilleri ile O’nun nitelikleridir. Bu dönemde metafizik, varlıkların, Tanrı’dan hareketle açıklanacağı ve Tanrı’nın varlığının akıl yoluyla kavranacağı kabulleri üzerine bina edilmektedir. Bu kapsamda metafizik, her şeyin kaynağı olan, aşkın varlığa dair araştırmaları ihtivâ etmekte, dönemin bütün filozofları fikirlerini Tanrı’dan hareketle sistemleştirmektedir.⁹⁹ Yine Baba-Oğul-Ruhülkudüs üçlemesine dayanan hepsinin birliği/*trinitas*, (varlıkta birlik/*homousios*) inancına bağlı olarak¹⁰⁰ İsa’nın gerçek bir Tanrı ve gerçek bir insan olduğu kabul edilmiştir. Böylece Tanrı, İsa-Mesih vasfıyla insana nüzûl ve dühûl etmiş, insan da ruhunun Mesih’e dönüşmesi sûretiyle Tanrı’ya doğru yükselebilmek, yücelebilmek niteliğine erişmiştir. Beşerî sürecin bütün zorluklarını ve zaafalarını tecrübe eden İsa, insana, Tanrı’nın kudretine dâhil olabilme vasfı bahşetmiştir. IV. asır teoloğu Athanasius’un “*Tanrı, bizim Tanrı olabilmemiz için insan oldu.*” ifadesi, yeni bir insanlık/*humanity* sürecine işaret eden Patristik Hümanizm’in dönüştürücü antropolojisinin ana karakterini dillendirmektedir. Patristik teoloji ile Hristiyanlık (Tanrı’dan-insana) hümanizme kayan bir seyir izlemiştir.¹⁰¹ Hristiyan hümanizmini

*Anlayabilmek için imana sahibim. ** İnanmak için biliyorum.

*** Felsefe tarihçileri genel olarak Orta Çağ ile ilgili iki farklı tez olduğunu ifade etmektedirler. Bunlardan ilki (yakın bir döneme kadar geçerliliğini koruyan), söz konusu çağ ile klasik kültür arasında hiçbir irtibat kurmaksızın Orta Çağ’ı yekpâre bir biçimde Skolastik felsefenin hâkimiyeti altında, dinî hurafelerin ağırlıkta olduğu karanlık bir dönem olarak değerlendiren Aydınlanmacı tezdır. Diğer ise 20. yüzyıl Orta Çağ uzmanlarının buna karşıt olarak geliştirdiği, çağın, Antik Yunan ve Roma kültürü ile irtibatını göz önünde bulundurarak Rönesans’a zemin teşkil ettiğini ifade eden tezleridir. Nauert, a.g.e., s. 3. Birinci tez günümüzde ciddi şekilde yanlışlanırken, ikinci tez ise Orta Çağ’ın “zirve” olarak adlandırılan dönemine tekâbüle etmekle birlikte çağın kendi içinde farklılık arz eden dönemlerini göz ardı etmektedir. Aylin Kılıç Cepdibi, “Ortaçağdan Rönesansa: Hümanizm ve Batı Felsefe Geleneği Açısından Değerlendirmesi”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 10 (2018), s. 175.

⁹⁸ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 5. b., İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 15.

⁹⁹ a.g.e., s. 26.

¹⁰⁰ Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 98.

¹⁰¹ Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 98; Tarnas, a.g.e., s. 214; Ahmet Dağ, “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”, *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 48-49.

doğuran *Cisimleşme teolojisi* Tanrı'yı düşürürken insanı yüceltmiş ve birbirlerine eşitlemiştir.¹⁰²

Orta Çağ'da "Aslî Günah" anlayışına bağlı olarak insanın özü itibariyle *günahkâr* olduğu düşünülmektedir. Ancak yine de *ruh*, *vicdan* gibi kavramlar çerçevesinde onda Tanrısal bir boyut olduğu da kabul edilir. İçinde yaşamış olduğu âleme yabancı olan insan, Tanrı tarafından yaratılan bir varlık olarak *ceza* için bu dünyaya gönderilmiş ve ilâhî özünden ayrılmıştır. Dünyada bulunduğu süre zarfında O'ndan her an biraz daha fazla uzaklaşması söz konusu olabilir. Bu nedenle insan için asıl sorun teorik ve bilimsel olmanın ötesinde, (bu âlemde kirlenmeden O'na yeniden dönüş bağlamında) pratik bir sorundur. Tanrı, insanların *kurtarıcı hakîkate* tek başlarına erişmelerinin mümkün olmadığını bildiği için teolojinin konusunu onlara vahiy ile vaz etmiştir. İnsan maddî olandan yüz çevirerek İsa'nın mesajına ağırlık verdiğinde günahkârlığından kurtularak Tanrı'ya yaklaşabilir. Tanrı'nın sunduğu bu yüce ideal nedeniyle kişi acziyetini, kusurlarını daima göz önünde bulundurmalı, mutluluğu, *ebedî saadet* olan ölüm sonrası hayatta aranmalıdır. Bu bağlamda insan eylemleri de vahiy yani Tanrı'nın buyruğu belirlenmektedir. Yine de hakîkatin değişmezliği kabulü insan aklının değeri ve boyutları problematiğini ortadan kaldırmamış, iman-akıl, din-felsefe uzlaşımı aranmıştır. Konuyla ilgili fideizminden rasyonalizmine pek çok tarzda açıklama yapılmış olsa da çözüm orta yolda bulunup, akıl imana, felsefe teolojiye tâbî kılınarak Hristiyan kabullerin aşılma-ızlığı noktasında fikir birliğine varılmıştır. İman ile akıl arasında bir çelişki olmadığını düşünen filozoflar dönem boyunca iman ile akıl bütünleşmesi için gayret sarf etmişler, çelişkinin

¹⁰² Dağ, *Transhümanizm*, s. 53. *Cisimleşme teolojisinin*/teslis tanımlanmasına, "Oğulun olmadığı bir zaman vardı" diyerek Baba-Oğul ayrılığına vurgu yapan, böylece (çarmıha gerilmeyi ve O'nun kurtarma vazifesini onaylayıp üstlenen) kilisenin değer kaybetmesine neden olan Arius (256-336) ve Aryanizm'dir. 325 İznik Konsili'nde bu karar alınmıştır. Diğer taraftan *Pelagius*'un (360-420) İlk günahın sadece Hz. Âdem'e aidiyetini diğer insanların masumiyetini belirtmesi, dolayısıyla vaftizin arındırma için değil dine girişi ifade ettiğini söylemesi bu bağlamda insan doğasının iyimserliğine vurgu yaparak kendi imkânlarıyla kurtuluşa erebileceğini dillendirmesi ve özgür iradeye yaptığı vurgu, Augustinus'un şiddetli itirazlarına sebep olmuştur. Zira insan, kendi kurtuluşa erecekse kilise ve papazlara ne gerek vardır? İlk günahın kefareti ödemek ve insanlık için yeni şartlar ortaya koymak için değilse Hz. İsa neden çarmıhta öldürülmüştür? Giacomo Di Fiore, "Hristiyan Doktrininin Tanımı ve Sapkınlıklar", *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014, ss. 142-45. Kilise tarafından benzer bir tepki İmparator III. Leo'nun (685-741) kutsal figürlerin yapımı, alım-satımı ve onlara ibadeti yasaklamasına verilmiştir.

orta yol terkedilerek uçlara savrulma durumlarında ortaya çıktığından (ki bu iman ile akli birbirinden ayırarak hataya düşmektir) bahsetmişlerdir.¹⁰³

Grek kültürünün en belirgin motiflerinden teleolojik âlem tasavvuru, Antik dönemden Orta Çağ düşüncesine tevarüs eden unsurlardan biridir ve Tanrı'nın iradesini yansıtmaya, kudretinin/mükemmelliğinin göstergesi olma vasıflarıyla bu dönemde de varlığını sürdürmektedir. Âlem, Tanrı tarafından belli bir amaca uygun olarak tasarlanmış ve yaratılmıştır. *Teolojik metafiziğe* bağlı olarak âlemde değere dayalı bir varlık hiyerarşisi *kutsal düzen* söz konusudur. Tanrı'dan maddeye uzanan zincirde, varlıkların aksiyolojik geçerlilik ve ontolojik gerçekliklerini Tanrı'ya yakınlıkları belirlemektedir. Bu nedenle dönem düşünürleri, Tanrı'nın varoluşunun kesinliğinden mevcûdâtın gerçekliğine geçişi ifade eden *rectitudo* kavramını geliştirerek bilginin hakîkate uygun olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Onlara göre insan akli ve iradesi, özüne uygun davrandığında âlemi yöneten *Tanrısal Hakikatle* zorunlu olarak birleşecektir. Kişinin evrende var olan işaretleri takip ederek yaratıcıya ulaşabileceği düşüncesi filozofların görüneni metafizik çerçevede okumaları/*eserden müessire* sebebiyledir. Bu nedenle organik âlem tasavvuru dönem boyunca Tanrı'nın varlığına ilişkin en büyük kanıtlardan biri olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁴ Aynı zamanda bu durum kişilerin âlemle kurdukları ekolojik ilişkileri de belirlemiştir. Düşünürlerin doğaya dair yapıkları çalışmalarda Tanrısal Hakikat barındıran tabiata tahakküm ya da tahrip edici bir tarzda değil onda var olan hikmet ve değeri ortaya çıkarma amacıyla yaklaştıkları ifade edilmiştir.¹⁰⁵

Orta Çağ felsefesi, *Patristik felsefe* ile *Skolastik felsefeden* meydana gelmektedir. Kökleri Romalılara karşı hukukî savunmalar/*apologia* yazan erken dönem Hristiyanlarına dayanan *Kilise Babaları'nın öğretisi*/Patristik felsefe, Orta Çağ'ın ilk döneminde Hristiyan inancını savunan ve Hristiyan felsefenin zeminini oluşturan apolojetik öğretilerdir. Dönemin filozofları Antik felsefenin kavramlarını kullanarak, teolojisi Hristiyan olan dinî düşüncenin, metafizik ve ontolojik temelini Platoncu öğreti

¹⁰³ Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 103; Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993, ss. 14-15; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 22-23, 32.

¹⁰⁴ Çotuksöken, Babür, a.g.e., s. 15; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 25-26.

¹⁰⁵ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, 2. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2009, s. 62.

üzerine bina etmişlerdir.¹⁰⁶ Adını Grekçe *okula ait olan* anlamında kullanılan *skholastikos* sözcüğünden alan Skolastik felsefe ise, bütünüyle (manastır, katedral, üniversite) kurumsal bir yapı içerisinde gelişen ve Hristiyan teolojisinin metodolojik açıdan, rasyonel zeminde, bir bütün olarak ifade edilmesini amaçlayan öğretinin ismidir.¹⁰⁷ Patristik felsefeden Skolastisizme seyreden süreçte Hristiyanlık, zaman ve kültür (bilim, felsefe, ahlâk, insan anlayışları) farklılıklarına göre merkez doktrinini yeniden şekillendirmiş, teolojik kurgusundaki oluş, bozuluş ve yenilenmeleri insan doğası üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda Patristik **Augustinus**'un (354-430) insan doğası ile ilgili teolojik ve psikolojik içebakış yöntemi Batı Hristiyan teolojisi (Katolik, Protestan) üzerinde etkilerinin hâlen devam etmesi bakımından önemlidir. Skolastik **Thomas Aquinas**'ın (1124-1274) ise insanın özerkliğini, tabîî âlemin ontolojik değerini, seküler bilginin özgür deneyimini, duyu tecrübesi gereksinimini ve (tabîî âlem bilgisinin temeli) ampirik gözlemi felsefî düzeyde onaylaması, kiliseden bağımsız Batılı bilim anlayışının referans noktasını oluşturması açısından mühimdir.¹⁰⁸

Kadimlerin en modernini, Patristik felsefenin önde ismi **Augustinus**, Hristiyanlığı felsefe ile temellendirirken Platon, Aristo ve Yeni-Platoncu klasik terminolojiden (revize ederek) istifade ederek daha sonra felsefî ve dînî reformlara referans teşkil edecek ve Aquinas'a kadar Katolik Kilise'nin resmî dogması olacak öğretiyi oluşturmuştur.¹⁰⁹ Augustinus felsefesinde, Tanrı ile birlikte merkezî bir öneme sahip olan insana diğer varlıklara nazaran özel bir konum atfetmekte insanı ruh ve beden müşterekliği içerisinde îzâh etmektedir. Ona göre tanrısal sûrette yaratılan insan, ruhsal yapısıyla tanrısal varlıklar içerisinde yer almakta ya da eylemleri vasıtasıyla onlar arasına katılma imkânı bulmaktadır. Zira insan ruhu, Tanrıda mutlak olarak bulunan, var olma, bilme, isteme sıfatlarını biliyor ve bunlarla vasıflanıyor olması sebebiyle *Üçlü Birliğin* dünyadaki taşıyıcısıdır. Bu bağlamda tanrısalılığı yansıtan ruh, dünyevî olan beden karşısında insanın değerli olan yönüdür. Zira *ilk günah* öğretilerine bağlı olarak tensel hazlara gömülüp

¹⁰⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, ss. 17-18; Kılıç Cepdibi, a.g.m., s. 6.

¹⁰⁷ Engin Akyürek, *Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994, s. 29.

¹⁰⁸ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss. 243-44; Tarnas, a.g.e., s. 296.

¹⁰⁹ Kılıç Cepdibi, a.g.m., s. 6; Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, C. I, s. 256.

kalmak, insanın düşüşünün yegâne nedenidir ve insanların yaratılmışlara duyduğu fütursuz aşk onları köleleştirerek doğru düşünmelerini engellemektedir.¹¹⁰

Bedeni yerde, ruhu gökte bir varlık olarak insandaki ikilik, Augustinus'un psikoloji, antropoloji ve etiğini bina ettiği zemini oluşturmaktadır. Ancak o Platon'da var olan ruh-beden zıtlığından ziyade ruhun içyapısının karmaşık doğasını ön plana çıkarmaktadır.¹¹¹ Bu bağlamda (*içgerçek prensibi* gereği insanı ele alırken varlıktan-varoluşa geçerek) insanın varoluş sürecinde yaşadığı sorunları, iç çatışmaları felsefî düşüncenin içine dâhil eden *psikolojik içebakış* yöntemi ile "ben"-farkındalığı'na sahip bir biçimde aktarmaktadır. (Bu durum onu modern kılmaktadır.) Her şeyden şüphe edebilen insanın, ruhunun, var olma, bilme, isteme, (umut etme, korkma vb.) tecrübelerinden şüphe edemeyeceğini söyleyen düşünür insan benliğinin/nefsinin ruhta mevcut olduğunu kabul etmektedir.¹¹²

Ortaya koymuş olduğu ruh anlayışı ile klasik felsefenin ruh modelinden farklı bir yol takip eden Augustinus, ruhu bütünüyle akıl olarak görmeyip onu hayat, isteme ve özgür irade şeklinde tanımlamaktadır.¹¹³ İnsan eylemlerinin temelini oluşturan özgür irade ve buna bağlı özgür seçim, ahlâkî iyi ve kötünün yapısı ile ilgili olarak onu antik gelenekten ayrı bir noktaya taşımaktadır. Çünkü düşünüre göre kötülük bir nedene bağlı olarak zuhûr eder ve herkes kendi kötü eylemlerinin nedenidir. Dolayısıyla ahlâkî iyi ve kötüyü seçme yetisi olarak *irade/istek* kötülük probleminin zemini oluşturmaktadır.¹¹⁴ Bu bağlamda Tanrı'nın eseri olarak evrende varolan her şeyin kendi türü, konumu ve işlevi bakımından iyi olduğunu kabul eden¹¹⁵ Augustinus, insanda bedeninin tabii bir varlığa sahip olduğunu (iyi olduğunu) bu nedenle bedeninin, beden olarak kötülüğü fikrine katılmadığını ve kötülüğün kaynağı olarak bedeni görmeyi hatalı bulduğunu ifade etmektedir. Düşünür, tabii iyisini terk etme yetisine sahip olan tek varlık olarak insanda kötülük yapma vasfını ruha atfetmektedir. Kötüyü, ruhun kendi düzeyinde yaşamayı terk

¹¹⁰ Augustinus, *İtirafılar*, çev. Dominik Pamir, 2. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, s. 223, 334; Ketenci, Topuz, a.g.m., s. 9.

¹¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk Ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006, C. V, s. 401.

¹¹² Zekiyan, a.g.e., s. 85; Tarnas, a.g.e., s. 237.

¹¹³ Augustinus, a.g.e., s. 223.

¹¹⁴ Ketenci, Topuz, a.g.m., s. 10. Tanrı kötü değildir. O adâlet sıfatı gereği günahı karşısında insanı cezalandırandır. Kötülük problemi, insan iradesinin iyi ve kötüyü seçmesi bağlamında tercihle ilgili bir sorundur.

¹¹⁵ Augustinus, a.g.e., s. 144.

ederek (fıtratını değiştirerek) beden seviyesinde yaşamayı seçmesi olarak tanımlayan Augustinus’a göre insanı şeytana benzeten onun bir bedene sahip olması değil ruhun, Tanrı’ya göre yaşamayı bırakıp, onun için alçalma ifadesi olan bedene göre yaşamayı istemesidir. Zira Tanrı’ya yönelmek kişiye mutluluk getirirken, kötü iradenin ortaya koymuş olduğu tutku, alışkanlık, gereksinim zinciri kişiye tenin kölesi haline getirmektedir.¹¹⁶ Bu yaklaşımı, Augustinus’un ahlâk teolojisi açısından anahtar bir rol oynamaktadır. Ona göre ruhun günah işlemesine ve düşmesine neden olan unsur olarak hür irade, aynı zamanda ruhun ebedî mutluluğu hak etmesinin sebebi olan *iyiyi isteme* ve *seçmenin* zorunlu şartıdır.çünkü ruhta var olan hr iyi isteği, kişinin iyiyi gerçekleştirmesi için Tanrı’nın kudretini celp etmektedir. Tanrı tarafından insana bahşedilen irade hürriyeti onu davranışlarının sorumlusu kılmaktadır. Augustinus öğretisinde, insanın eylemlerinin ahlâkî bir ifade kazanması, bunların sonucunda yargılanması, Tanrı’nın adâleti ve insanı adilne yargılaması gibi konuların tamamı, insanın gerçek anlamda hür bir iradeye sahip olmasına bağlanmıştır.¹¹⁷ Filozof düşüncelerini, “*kötülüğün nedeni cz irademiz, acılarımızın nedeni ise Tanrı’nın bizi yargılamasındaki hakkaniyettir*” ifadesiyle özetlemiştir.¹¹⁸ İnsanı sosyal ve tarihsel boyutlarıyla fenomenolojik yönden de ele alan Augustinus, onu zihne yansıyan bilinç verilerizerinden tanımaya çalışır. Konuyu daha ziyade insanın esas eğiliminin Tanrı’ya yönelmek olduğunu belirterek Tanrı-insan intersbjektivitesi bağlamında ele alan Augustinus, “*Anlayabilmek için iman’a sahibim/Credo ut intelligam*” diyerek bilgi teorisini Tanrı ile bağ kurmayla irtibatlandırmıştır. Nitekim Tanrı’dan bağımsız entelektüel araştırma yolunun tehlikeli olacağını ve başarı sağlamayacağını, “benliğin” O’nsuz aydınlanamayacağını, Tanrı’yı tanımanın insanı tanımak olacağını ifade etmektedir. “*Seni bileyim, kendimi bileyim/Noverim Te, noverim me* ” deyimi bunun en açık göstergesidir.¹¹⁹

¹¹⁶ Augustinus, a.g.e., ss. 172-73; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, ss. 403-407.

¹¹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, ss. 407-410.

¹¹⁸ Augustinus, a.g.e., s. 142.

¹¹⁹ Zekiyan. a.g.e., ss.88-89; Tarnas, a.g.e., s. 237.

Augustinus’un gerekçeleri şunlardır: Düşüşten sonra insan aklı bulanıklaştığı için vahiy ile belli bir düzeye taşınmalıdır. Aksi takdirde kişinin münhasıran aklına başvurması yanılğılara sebep olmaktadır.

Kişi bilimsel araştırmalarda gurur ve kibre düşerek Tanrı’nın hükümranlığını hiçe saymıştır. Bu entelektüel körlük Tanrı’nın ltfu ile aşılmalıdır. Yine ampirik yönteme bağlı seküler akılcılık, hakîkate ulaşma noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle iman, filozofların muğlak akılcılığından daha değerlidir. Tarnas, a.g.e., ss. 118-19.

Augustinus’a göre insanın hür iradesini kötüye kullanması neticesinde düşmesi, zamansallık ve mekânsallığa tâbî bir biçimde çelişik arzu ve tutkuların kölesi olması, sadece rasyonel akılla hayatı özgür bir biçimde belirleyememesi ancak ilâhî lütuf ile aşılmaktadır. Günah döngüsünü kıran ve insanın pozitif özgürlüğünün anahtarı olan şey Tanrı’nın inâyetini kabul etmek ve O’na koşulsuz bir biçimde hizmet etmektir. Zira insanı sadece Tanrı kurtarabilir ve özgürleştirebilir. İnsan, mutluluğu, yaratılmış olanların fâniliğinde değil Tanrısal iradeye bağlanmakla yakalayabilir.¹²⁰ Bu noktadan sonra Augustinus, bilinç verilerinin değerlendirmesini metafizik bir nitelik arz eden transendental düşünme ile birlikte yürütür. Ruhun kendi özünü koruyarak değerlere açıldığı ve böylece benliğine dönüş yaptığı bu düşüncede, kişi içinde var olan doğruluk ve mutluluğa erebilmektedir. Ona göre ruhun özüne ait olan Tanrısal hafıza/ışık onun eylemlerindeki değişmez değerlerin apriori formlarıdır. Ruh bu ışık sayesinde Tanrı’ya açılma ve ona benzeme olanağı bulmaktadır.* Augustinus insan *içgerçekliğinin* derinleşen yönlerini varoluşsal-transendental boyutlarıyla ele almıştır.¹²¹

Yüksek Skolastik dönemin önemli isimlerinden **Thomas Aquinas**, (1124-1274) bugün Katolik Kilisesi’nin resmî öğretisi olan görüşleri ile modern Batı düşüncesinin tevarüs edeceği dünya tasavvurunun zeminini oluşturmuştur. Antik kültürde geliştirilen insanın rasyonel ve ampirik zekâsını Hristiyanlığın hizmetine sunmak gâyesiyle Aristocu düşünceye dînî bir form kazandırmıştır.¹²²

İnsanı, Orta Çağ’ın en önemli tartışmalarından olan ruhun mahiyeti üzerinden açıklamaya koyulan Aquinas, ruhu, hayatın ilk ilkesi, kendinden kâim, gayr-ı maddî, ölümsüz ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir bir unsur olarak betimlemektedir. Aristotelesçi psikolojiyi Hristiyanlığın talepleri doğrultusunda yeniden ele alarak ruh öğretisini şekillendiren Aquinas, insanı insan yapan yetilerin teminini sağlayan tözsel form olarak ruhu, bitkisel, duyusal ve aklî güç olmak üzere üç düzeyde incelemektedir. Aklî gücün ise, *teorik akıl* (dış dünyayı bilen) ve *irade* (davranış geliştiren) şeklinde iki farklı yetiye sahip olduğunu belirterek bunların birbirlerine bağlılıklarını ifade

¹²⁰ Tarnas, a.g.e., s. 239; Ketenci, Topuz, a.g.m., s. 13.

¹²¹ Zekiyan, a.g.e., ss. 89-90.* Augustinus, “*Aydınlanma Teorisini*” epistemolojik anlamının yanında pratik bir bağlamda da kullanmıştır. Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 75.

¹²² Tarnas, a.g.e., s. 292, 311.

etmektedir.¹²³ Ona göre Tanrı insana aklî zekâsı sebebiyle özerklik bahşetmiş ve bu özgürlük ilâhî olarak var edilen düzenin içerisine nakşedilmiştir. Dolayısıyla yaratıcının Kadir-i Mutlaklığı insanın akıl ve irade özerkliğini kısıtlamadığı gibi, insan aklının tam tahakkuk etmesi de onu Tanrı'ya karşı kibre sevk etmemektedir. Zira bu vasıflar Tanrı'da mevcut olup insanı kendi sûretinde yaratmıştır. Açıktır ki insan akli, değerini ve özgürlüğünü Tanrı'dan almaktadır.¹²⁴

Aquinas düşüncesinde bilgilenme süreci kuvveden fiile geçişe, maddenin form tarafından belirlenişine işaret etmektedir. Basit idrakin felsefî düşünüm düzeyine yükseldiği olgunlaşma süreci olarak bilme, zihnin yetkinlik arayışı ve insanın kendini gerçekleştirme yolunda dünyevî amacıdır. Bu noktada Aquinas, birbirleri ile çelişmediğini ifade ettiği vahiy ile akıl alanının doğruları arasında ayırım yapmaktadır. Bu iki alanın birbirini büsbütün karşılamadığını, vahyin bazı unsurlarının akla muğâyir olmamakla birlikte onu aştığını belirtmektedir. Bilmeyi, tanımlamak, inanmayı ise dînî doğruları otoriteye dayanarak onaylamak şeklinde tanımlayan Aquinas, felsefe ve bilimin “Tanrı’yı bilmek” yolunda ön koşulları sağladığını, insanı asıl aydınlatanın ise vahiy olduğunu ifade ederek teolojiyi bilimlere öncelemiştir. Zira felsefe ve diğer bilimlerde insan aklına dayanma ve onunla sınırlanma söz konusuyken teolojide, ilâhî bilgiye dayanma ve muhtevâ olarak da aklı aşma söz konusudur. Düşünür konuyu “*İnanayım diye biliyorum/Intelligam ut credam*” ifadesiyle özetlemiştir.¹²⁵ Ona göre bilginin en üst noktası Tanrı’yı bilmektir. Ancak Tanrı ile ilgili hakikatlerin insan bilgisini aşması nedeniyle (alçakgönüllülükle) O’nun her şeyden üstün olduğuna inanmanın Tanrı’yı

¹²³ Umberto Eco, “Ortaçağa Giriş”, *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014, s. 40; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 509-11.

¹²⁴ Tarnas, a.g.e., ss. 299-300.

¹²⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 171; Tarakçı, a.g.e., ss. 240-41; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 512. Aquinas’a göre tek Tanrı’dan sadece bir hakikat geleceği için akıl, teolojik doktrinle çelişmemektedir. Zira akıl ve iman aynı kaynaktan beslenmektedir. Tabii dünyanın rasyonel keşfi ilâhî hikmetin inceliklerini, dînî değeri gün yüzüne çıkarmakta ve Tanrı’ya tâzimi artırmaktadır. İnsanın tabiatta var olan düzeni görmesi, tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığını idrak etmesi, O’nun hükümlerinin her yerde hazır ve nâzır olduğunu görmesi açısından önem arz etmektedir. İnsan rasyonel bilim vasıtasıyla Tanrı’ya doğru yol almaktadır. Dolayısıyla akıl, kendi ilkeleri ile iman içerisinde işlev görmektedir, felsefe teolojiden ayrı (bir alana sahip) ancak onu tamamlayan bir yapı arz etmektedir. Tarnas, a.g.e., ss. 299-301.

bilmek olacağını ifade etmekte ve Ona yaklaşmanın yolunu Tanrısal iyiliklerin zihne akmasıyla birlikte aklın kazanacağı yeni mizaç ile ilişkilendirmektedir.¹²⁶

Bu bağlamda Aquinas bilgisinin kaynağı olarak duyu, akıl, sezgi ve vahyi görmektedir. Ona göre insanı eşyanın bilgisine ulaştıracak doğal yetiler olan akıl ve duyular birbirleriyle yakından ilişkilidir ve farklı bilgi türlerine işaret etmektedir. Tümel biler akıl spekülâtif bilgiyi, tikelleri bilen duyular ise pratik bilgiyi meydana getirir. Duyu verileri olmaksızın iş göremeyen aklın, tümel bilgisine ancak duyumdan gelen izlenimlerin *anlık/intellectus* tarafından işlemesi sayesinde ulaşacağını söyleyen düşünür tümel kavramların nesnelerin özünde bulunduğunu belirtir. *Anlık/aracı zihin* potansiyel düşünülebilir verileri hakîki düşünülebilir türlere çevirir. Kavramların dönüşümü sırasında çelişmezlik vb. ilkeler etkindir ve anlık bu durumdan haberdardır. Bu noktada *anlama*, *muhayyile* ve *hafızanın* da (iç duyular) vasıtasıyla kavrama gerçekleşir. Böylece insanda var olan potansiyel bilme yetisi nesne ile irtibat neticesinde aktif hâle geçmektedir. Özetle “*bilgi, bilende bilinen şeye bağlı olarak oluşmaktadır.*”¹²⁷

Aquinas, insanın amacı olan mutluluğa Tanrı aşkıyla erişebileceğini, bu nedenle Tanrı’yı bilmek istediğini ancak bunun dünyada tam mânâsıyla gerçekleştiremeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla dünyada, hakîki mutluluğa hazırlayan, erdemli hayata bağlı kısmî mutluluk söz konusudur. O ahlâkî yaşantıyı, insanın özgür seçimine bağlı olarak tabiatını doğru eylemlerle gerçekleştirmesiyle irtibatlandırmıştır. Eylemin doğruluğunu belirleyen ise amaca uygunluğudur. İnsanın farklı boyutlarına tekâbül eden iki ayrı mutluluk düzeyinden bahseden Aquinas’a göre felsefî etiğin konusunu oluşturan tabîî düzeyde kendini gerçekleştirme ve teolojik/dînî etiğin konusunu oluşturan Tanrı’ya kirlenmeden yeniden dönme insanın tabîî ve tabiatüstü amaçlarını oluşturmaktadır. Ancak her iki düzeyde de Tanrı’yı bilmek mutluluk için ön şarttır. Bu doğrultuda insanın dünyadaki ahlâkî yaşantısının gerekleri olan *doğal erdemleri*, *entelektüel akıl* (ilkelerden doğru sonuç çıkarmayla edinilen) ve *ahlâkî/irade erdemler* (aklın iştihayı yönetmesiyle

¹²⁶Metin Yıldız, “Aquinoslu Thomas’ta Bilginin İmkânı ve Değeri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 7 (2017), s. 6.

¹²⁷Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Say Yayınları, 2007, ss. 13-15; Yıldız, a.g.m., ss. 4-5; Tarakçı, a.g.e., s. 249; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 2: Ortaçağ Felsefesi*, çev. Şeyma Yılmaz, 2. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018, C. II, ss. 176-77.

Aquinas’ın (tüme varım yöntemini kullanarak) beş külliden hareketle (cins, tür, fark, özgürlük, genel ilkeler) insan zihninin varolandan, nesnelerin özüne ne şekilde ilerlediğini ve bu yolla tümel kavramları nasıl elde ettiğini anlattığı metafizik düşüncelerine detaylı bakış için; Aquinas, *Varlık ve Öz*.

elde edilen) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ancak bunlar insanı nihâî mutluluğa erişirmede eksik kaldığı için insanın Tanrı ile doğru bir biçimde iletişim kurmasını sağlayan *teolojik erdemler* olan *iman*, *umut* ve *aşka* ihtiyacı vardır.¹²⁸

Görülmektedir ki Orta Çağ'da Hristiyanlığın ve Hristiyan Hümanizminin ortaya çıkışı ve gelişimi oldukça yakın bir zaman aralığında tahakkuk etmiştir. Erken dönem kilise babalarının İsa'nın insan, aynı zamanda Tanrı'nın ebedî Oğlu olduğuna inanmaları ve (yine kendi kabulü olan) "Aslî Günah" anlayışını bu inançla aşmaya çalışmaları Hristiyan itikadında hümanist dönüşümün çok erken tarihlerde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu dönüşümle birlikte insanî olan ile ilahî olanın derin ayrılığının, fâniliğin, suçluluk ve acıların arketipal köklerini oluşturan *ilk günah*ın etkileri, Tanrı'nın aşkınlığından çıkarak İsa'nın şahsında yeryüzüne inmesi ve Mesih'in kendini kurban etmesiyle birlikte bütün insanların bu günahı arındığı inancıyla ortadan kaldırılmak istenmiştir. Böylece Tanrı, insanın, Tanrı ile birleşmesi için insana nüzûl etmiş, Mesih de insanın sonsuz bir hayata kavuşması için kendini kurban etmiştir. Tanrı'nın Kristolojik görünümü olarak Mesih'in enkarnasyonu/dirilişi ile *bütün insanlığı* aydınlatması, her münferit ruha Tanrı'nın "çocuğu" olarak değer vermesi, insanlık ve ulûhiyeti birleştirici, Tanrı ile beşerin (insanlığın değerinin yüceltildiği kurtarıcı bir birleşme) yeni bir ilişki düzeyinde eşitlendiği *Cisimleşme teolojisini* vücuda getirmiştir.

Erken dönem Hristiyanlarının bu doktrinleri kesinleştirme, yayma ve pekiştirme işini kurumsal kiliseye devretmesiyle birlikte nihâî otorite, dînî hukukun ve cezaların uygulayıcısı konumuna yükselen kilise, *Tanrı-insan ilişkilerinde* birleşmeye değil düşüşe vurgu yapan ve Orta Çağ'a hâkim olan söylemi belirlemiştir. Buna göre Tanrı'nın, dolayısıyla dünyadaki temsilcisi kilise hiyerarşisinin iradesine katıksız itaat emredilmiş, hâkim Mesih figürü, *suçlu Oğul'un çarmıha gerilişi* hâline getirilmiştir. İnsanın değersiz tabiatına, Tanrı'dan yabancılaşmasına vurgu yapılarak kilise olmaksızın insanın kurtuluşu tecrübe edemeyeceğinin altı çizilmiştir.¹²⁹ Neticede birey manevî dönüşümünü kilisenin tanımlarına ve modellerine uygun olarak gerçekleştirmiş¹³⁰ insan, Tanrı'nın

¹²⁸ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 515-20.

¹²⁹ Tarnas, a.g.e., ss. 208-215. Detaylı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

¹³⁰ Aron Guryeviç, *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İlknur İgan, Zeynep Ülgen, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995, s. 17.

aracısız sûreti olmaktan çıkmış, nefsinin doğrudan Tanrıyla irtibatı yasaklanmıştır. Böylece hakîkatin vahiy ve kilise tarafından kesin olarak tesis edildiğine inanılmış entelektüel aklî özgürlük dikkatle sınırlandırılmıştır. İnsan aklının kısıtlı doğasına yapılan vurguyla, bilginin kesinliği güvence altına alınmıştır. Bu bağlamda Augustinus, Tanrı-insan ayrılığına dikkat çekerek düşüşle birlikte muğlaklaşan entelektüel aklın, vahiy ve kilise öğretilerine bağlanmaksızın münferiden yaptığı çalışmalarda hakîkate ulaşamayacağını ifade etmiş, kâinatta var olan her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığına inanmanın yeterliliğini vurgulayıp fenomenal dünyanın bilimsel olarak incelenmesinin gereksizliğini dillendirmiştir. Thomas Aquinas da benzer bir şekilde nihâî hakîkatin iman ile elde edilebileceğini belirtmiştir. Ancak Aquinas, (aklın, fenomenal dünyayı kavrama, onu sistemleştirip düzene koyma yetilerine güvenip) felsefe ve diğer bilimleri, kişiyi imana hazırlayan öncüller olarak kabul ederek Augustinus'un görüşünü tersine çevirmiştir. Aklın (vahiy ile ters düşmemekle birlikte) Tanrısal bütün hakîkatleri kavramada yeterli olmayacağını belirten düşünür akıl ile iman arasındaki irtibat ve hudutları göstererek iman ile felsefe/bilim alanlarını birbirinden ayırmıştır. Bu durum Aquinas'ın Orta Çağ'ın modern düşünürü şeklinde anılmasını sağlamıştır. Filozofun akla yaptığı vurgu, Orta Çağ'ın antropolojisinin çift yönlü (biri düşüşe diğeri yükselişe odaklanan) yapısı içerisinde onun olumlu insan tabiatı tarafında yer aldığı, teolojiden bağımsızlaşan felsefenin, bilimin hizmetine girme sürecinin onunla birlikte hızlandığı ve modern düşüncenin köklerinin onunla nihâî şeklini aldığı yorumlarına neden olmuştur.¹³¹

1. 2. 3. Rönesans Hümanizminde Çeşitlenme: Yazın Hareketinden Avrupa-Merkezci Ulus Kimliğe

Yaygın kanâat olarak 15. yüzyıla atıfla tarihlendirilen Rönesans'ın başlangıcı, kimi felsefe tarihçilerince 12. yüzyıl Rönesans'ı* olarak adlandırılan döneme kadar geri götürülmektedir.¹³² Bu süreçte yaşanan gelişmelerin Rönesans ruhunun zuhûr etmesine

¹³¹ Akyürek, a.g.e., s. 37; Schwarz, a.g.e., s. 244; Gülnihal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2001, ss. 556-58; Tarnas, a.g.e., ss. 180-205; Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011, ss. 81-82 .

¹³² *Orta Çağ Avrupa'sında 12. yüzyılda, ticâretin, buna bağlı olarak ekonominin canlanması böylece kentlerin öneminin artması, feodal tabaka sisteminin değişmesiyle burjuvazinin siyasal iktidarda söz sahibi olmaya başlaması, bununla birlikte Avrupa'da "ülke" anlayışına dayalı devlet sisteminin ağırlık kazanması, Skolastik felsefenin yükselmesi ve Gotik üslûbun belirginleşmesini içeren sürecin adıdır. Bu tez Rönesans'ı

sebebi olduğu bu nedenle Rönesanslardan* söz edilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹³³ Senkretist bir yapıya sahip olmakla birlikte Antik geleneğe, hissedilen entelektüel ve sanatsal yönelişin canlandığı Rönesans'ta¹³⁴ *filolojik* bir karakterle hümanizmin ortaya çıkışı da 12. yüzyıla tekâbül etmektedir. İlk dönem hümanistlerinin klasik eserlere yönelmesi, gelişen ve giderek karmaşıklaşan ticârî ve ekonomik ilişkiler nedeniyle kentlerde yazılı antlaşma, yazışma ve sözleşme işlerini takip edecek kişilere ihtiyaç duyulması, Latinceye yetkinleşerek yazışmalarda kilisenin entelektüel hâkimiyetine son verilmesi isteğidir. Bu nedenle Grek ve Roma eserlerine yönelen hümanistler Orta Çağ Latinesinden ayrı bir Latince (ve ayrı yazı karakteri *Roman*) ile yazışmalarına şekil vermişlerdir. 13. yüzyıl hümanistlerinin ağırlıklı olarak noter ve hukukçu olması tesadüf değildir.¹³⁵

14. yüzyıla gelindiğinde üçüncü nesil hümanistler, takipçilerini klasikleri kavramanın, insana etik meselelerde daha *insancıl* bir perspektif ve (avukatlık, elçilik vb.) meslekler hakkında gerekli pratik bilgileri sağladığı konusunda iknâ etmişlerdir.¹³⁶ Bu dönemde hümanizm, burjuva sınıfının inşasını öngören eğitimi ifade etmektedir.¹³⁷ Petrarch'nın tasarladığı hümanist müfredat (*studia humanitatis*/dilbilgisi, retorik, şiir, tarih, ahlâk felsefesi) seçkinlerden olmak isteyen varlıklı seküler zümrenin, Orta Çağ aristokratik ya da skolastik kültüründen farklı bir kültür arayışına cevap vermekte, meslekî yetkinlik ve erkekleri yönetime hazırlama gibi pragmatik amaçlar gütmektedir.¹³⁸ Bilgili dindarlık/*docta pietas* ideali ile Petrarch, Hristiyanlıkla beraber klasik beşerî edebiyatı da ruhun mükemmelleşmesini sağlayan bir kaynak olarak görmekte ve insan

hazırlayan kültürel ve iktisâdî iklimin üç asır öncesine geri götürülebileceğine işaret ederek kültürel bir kopuşa değil *sürekliliğe* vurgu yapmaktadır. Kılıç Cepdibi, a.g.m., ss. 8-9

¹³³ Anne Baudart, "Rönesans", *Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması*, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. II, s. 137. *Avrupa'dan önce İslam dünyasının bilim, sanat, eğitim, kültür ve ekonomi alanlarında gerçekleştirdiği Rönesans'ın ticaret başta olmak üzere çeşitli yollarla Avrupa'ya taşınması. Peter Burke, *Avrupa'da Rönesans: Merkezler ve Çeperler*, çev. Uygur Abacı, İstanbul: İslık Yayınları, 2016, s. 22.

¹³⁴ Jerry Brotton, *Rönesans*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012, s. 17. Çağlara göre Rönesans için önerilen tanımlar için bk. a.g.e., ss. 7-31

¹³⁵ Murteza, a.g.m., s. 147; Kılıç Cepdibi, a.g.m., s. 16. Orta Çağlar boyunca kral ve soyluların mülklerinin yazışma/*ars dictaminis* işlemleri kilise elemanları tarafından yürütülmüş bu sayede kilise mâlî gücü elinde bulundurmıştır.

¹³⁶ Brotton, a.g.e., s. 57.

¹³⁷ Oktay Taftalı, "Tarihi Eylem ve Anlam Bakımından Hümanizm", *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), s. 211.

¹³⁸ Brotton, a.g.e., s. 58.

hayatının çok yönlülüğüne vurgu yapmaktadır.¹³⁹ Dînî değerlerin etkilerini üzerlerinde taşıyan bu dönem hümanistlerinin Skolastisizm eleştirileri felsefî olmaktan çok akılcı, kısıtlayıcı, maddeci buldukları eğitim programlarına yönelik olmuştur.¹⁴⁰ Ancak yine de hümanist eğitim, insan tabiatı, insan aklının sınırları, insan hayatının amacı gibi felsefî konuları da îmâ etmektedir.¹⁴¹

15. yüzyılla birlikte Floransa’da yaşanan siyasî gelişmeler şimdiye kadar klasik dillerin ve edebiyatın incelendiği apolitik yazınsal bir akım olan hümanizmi (Petrarch’ın eğitiminin etkisiyle), İtalya’da insanın sivil ve siyasî olarak etkin olmasını/*vita activa*, hayatını kararlarıyla şekillendirmesini talep eden *yurttaşlık hümanizması/civil humanity* olarak adlandırılan siyasî bir ideale dönüştürmüştür. Bu idealle birlikte cumhuriyetçi değerler yükselişe geçmiş, felsefe ve tinsel olan terkedilmiş, ahiret merkezli yaşam algısı yerini (Aristo ve Cicero tesirinde gelişen) insanın dünyevî olanla kendini gerçekleştirebileceği inancına bırakmaya başlamıştır.¹⁴² Ancak yine bu yüzyılda hümanistlerin Platon ve Yeni Platoncu okumalarla birlikte felsefî, dînî ve mistik meselelere ilgilerinin artarak *vita contemplativay** tercih ettikleri de belirtilmiştir.¹⁴³

Hümanistlerin (Hristiyanlıkla kıyas ettikleri) Hristiyan olmayan dînî ve ahlâkî Platonik geleneğe ulaşmaları ve bunları benimsemeleri Tanrı, insan ve tabiat anlayışında farklı yorumlara yol açmıştır. Antik tanrılara sanat eserlerinde yeniden yer verilmiş, insanın Tanrı ile münâsebeti yeniden şekillendirilmek istenmiştir. İnsan tasavvur ve eylemlerine sunulan alanı alabildiğine genişleten hümanistler klasik eserlerle birlikte insanı ve tabiatı kutsamışlardır. Metafizik hakîkati elde etme ve taşıma yetisi olarak bireysel insan muhayyilesinin ve iç âleminin kutsanması kilisenin maneviyat algısı ile çelişirken, vahyin mutlaklığını izafileştirmiştir.¹⁴⁴ Marsilio Ficino, Tanrı’yla aynı dehâya sahip insan akıl/intellect ve iradesinin, insana ruhunu tanrılaştırma imkânı verdiğinden

¹³⁹ Tarnas, a.g.e., s. 343. Oktay Taftalı, bu dönemde insanın, Tanrı’nın eksik varlığı olarak görülmeye devam ettiğini ve bu yetersizlik durumundan ideal insana sadece eğitim vasıtasıyla erişileceğini, ideal insan modeli olarak ise Grek ve Romalı bireyin tercih edildiğini ifade etmiştir. Taftalı, a.g.m., s. 211.

¹⁴⁰ Nauert, a.g.e., ss. 12-13.

¹⁴¹ Nauert, a.g.e., s. 22.

¹⁴² Murteza, a.g.m., ss. 157-58.

¹⁴³ Kılıç Cepdibi, a.g.m., s. 23. *Orta Çağ’da, felsefî ve dînî metinlere yoğunlaşan kişinin kendine yönelerek dış dünya ile irtibatını kesmesini, Rönesans’ta ise derin felsefî düşünce ve klasikler üzerine uzmanlaşmaya adanmış hayatı ifade etmektedir.

¹⁴⁴ Tarnas, a.g.e., ss. 350-51.

bahsetmiş,¹⁴⁵ Pico della Mirandola ise Tanrı'nın verdiği kabiliyetle seçim yapabilen, kendini belirlediği şeye dönüştürebilen (Helen-vahiy karışımı, ilk günden arındırılmış, dünyevî ve Tanrisal yaşam arasında/âlemin ortasına yerleştirilen) insanın, rûhî tekâmülü için gereken entelektüel güçlere sahip olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁶ Aynı yüzyılda matbaanın hümanistlerce kullanılmaya başlaması Kuzey Avrupa'ya ulaşan hümanist ideallerin bu coğrafyada toplumsal, dînî ve kültürel reformu gerçekleştirmesinde etkili olmuştur. Ancak İtalyan hümanistlerin, beşerî-dînî ilimlerle ilgilendiği yerde, kuzeyde hümanistler, mukaddes değerler alanında *Hristiyan Hümanizmine* yeni bir yön vermişlerdir.¹⁴⁷

Bu bağlamda 16. yüzyılda reformistler, (Alman mistisizmi etkisinde) bireysel dindarlık zeminine yerleştirdikleri dini anlama, yorumlama ve yaşama hususunda kilise hâkimiyetini reddetmeyi (Tanrı ile birey ilişkisine kurumları dâhil etmeme), kutsal metnin her birey tarafından anlaşılıp yorumlanmasına ve diğer dillere çevirisine onay vermeyi, din adamları için manastır hayatını gereksiz görmeyi ve her etnik-millî grubun kendi kilisesine sahip olabilmesini içeren taleplerini dillendirmişlerdir.¹⁴⁸ Bu dönemde din (pagan ve klasik kilise metinleri sentezi) ve eğitim üzerine çalışmalar yapan hümanist düşünür Desiderius Erasmus, reformları ile kilisedeki yozlaşmaları ve hurâfeleri aşarak İncil'in duru ve özgün ilk dönem inancına kavuşmak istediğini belirtmiştir.¹⁴⁹ İrade özgürlüğüne vurgu yapan, akli ve tabîî iyiliği önceleyen insan vizyonu ile Erasmus insanın sahip olduğu yetilerin ancak eğitimle açığa çıkabileceğini söylemiştir.¹⁵⁰

Düşüncelerini hümanistlerin kilise eleştirisi üzerine kurmakla beraber dini paganlaştırdıkları gerekçesiyle hümanistleri eleştiren, Skolastikleri İncil'i değersizleştirmekle suçlayan Protestan reformcu Martin Luther ise, Tanrı karşısında insan doğasının negatifliğine ve dünyanın hiçliğine vurgu yapmıştır.¹⁵¹ Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi, amaçlaması ve bunları yaratmasının özgür iradeyi ortadan kaldırdığını belirten Luther, insan iradesinin zorunluluğun konusu olduğunu ve ilâhî inâyet ile

¹⁴⁵ Tarnas, a.g.e., s. 348.

¹⁴⁶ Baudart, a.g.e., s. 137; Ezgi Ece Çelik, "İnsan ve Sonrası", *Felsefî Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), s. 33.

¹⁴⁷ Dağ, *Transhümanizm*, s. 46, 50.

¹⁴⁸ Küçükcalp, Cevizci, a.g.e., ss. 124-25.

¹⁴⁹ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 3: Modern Felsefesi'nin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ, 2. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018, C. III, s. 16.

¹⁵⁰ Dağ, *Transhümanizm*, s. 71; Çelik, a.g.m., s. 34.

¹⁵¹ Dağ, *Transhümanizm*, s. 79.

aydınlanmayan insanın kendisini kötüye yönelmekten kurtaramayacağını ifade etmiş, kurtuluş ve inkâr arasındaki seçimde özgür iradeyi reddetmiştir. İnanç mevzûnda her Hristiyan'ın doğru-yanlış ayrımını yapma salâhiyetine sahip olduğunu belirten Luther, söylemiyle bireysel vicdanların oluşturduğu inanç çeşitliliği sorununa neden olmuştur.¹⁵² Akıl ve iman alanlarının farkına vurgu yaparak günlük hayat ile manevî hayatı ayıran böylece kilisenin yetki alanını daraltıp günlük hayatta bireyin devlet kontrolüne girmesine sebep olan Luther, laikliğin temellerini oluşturmuş, fikirleri ahlâk ve dinden arındırdığı *kapitalist* ekonominin gereksinim duyduğu bireyin teşekkülünde etkili olmuştur.¹⁵³

Yine aynı yüzyılda hümanizm Avrupa kültürünün idârî bir unsuru olarak görev yapmıştır. Coğrafi keşiflerle başlayan küreselleşme hareketi ve buna bağlı sermaye akışkanlığı Avrupa'nın madden güçlenmesine ve kendi kültürünü *evrensel* nitelemesiyle tanıtmaya zemin hazırlamış bu bağlamda kapitalist Avrupa diğer kültür ve medeniyetlere karşı idarî basıncını hümanizm kavramı üzerinden yapmıştır. Hümanizmin insan merkezli söylemi (amaç-söylem farkına rağmen) diğer medeniyetlerin Avrupa'ya karşı tinsel alanda mukavemetlerini zayıflatmıştır.¹⁵⁴ Coğrafi keşiflerin, sesini hümanist yazarlar aracılığıyla duyurmasına bağlı olarak Antik Yunan'daki *ucube ırklar* söylemi Avrupa dışındaki dünyaya ait klişeleri oluşturmada kullanılmış, hayâlî halklar üretilerek bu söylemle 16. yüzyıla taşınmıştır. Aristo'nun *doğal köleler* kavramının yerli halklara uygulanması insan doğası tartışmalarını doğurmuş, dünya halkları ile yaşanan bu karşılaşma Avrupa'nın *insanlık* ve *Avrupa* algılarını oluşturmada etkili olmuştur. Giordano Bruno bu ırkların Hz. Âdem'den gelemeyeceğini söylemiş, Juan Gines de Sepulveda'nın yerli halkları *insanimsı* olarak adlandırması seküler ölçütler üzerine kurulan Avrupa öz-bilincine etki etmiştir. Hümanist papa II. Pius, *Hristiyan âlemi* ifadesini değiştirerek ilk kez *Avrupa* terimini kullanmış, *Avrupa kimliği bilinci* hümanistlerin (klasik eserlerden ilham alarak) Avrupa'nın değişik bölgelerine ait tarihsel topoğrafyalarıyla oluşturulmaya çalışılmıştır.¹⁵⁵

¹⁵² Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* 3, s. 19, 22.

¹⁵³ Küçükalp, Cevizci, a.g.e., s. 126; Dağ, *Transhümanizm*, s. 81.

¹⁵⁴ Taftalı, a.g.m., s. 210.

¹⁵⁵ Burke, a.g.e., ss. 361-63; Laura Barletta, "Avrupa'nın Kimliği", *16. Yüzyıl Rönesans Çağı*, ed. Umberto Eco, çev. Adnan Tonguç, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2020, s. 35. Antik Yunan'da Hindistan ve Etiyopya'da yaşadıkları varsayılan, tek bacaklılar (Sciopodlar), köpek başlılar (Cynocephaluslar), (Amazonlar) vb., 16. yüzyılda Brezilya yamyamları.

Görülmektedir ki Rönesans'ın en etkili kültürel akımı olan hümanizm, felsefî kaygılarla ortaya çıkmadığı gibi hümanistler de yeni bir felsefe üretme gayretinde olmamış, Rönesans hümanizması felsefe olarak değerlendirilmemiştir.¹⁵⁶ Rönesans'ta hümanizm ile *mutlak değer*in gerçekliği duygusundan uzaklaşılmasına bağlı insanın ve tabiatın kusursuzluğu fikrinin geliştiğini¹⁵⁷ belirten T. H. Hulme, bu dönemde değişen kavram olarak *insanın* ilk günahıtan arındırıldığına (tabiatı gereği iyi) ona günahkârlığını çağrıştıran kıstasların ortadan kaldırıldığına böylece *hayatın* bütün değerlerin ölçütü olduğuna inanıldığını ifade etmiştir. (Öyle ki Lorenzo Valla *zevk en yüksek iyidir* demiştir.) Yazara göre tabii keşiflerdeki başarı *mükemmel insan* algısını perçinlemiş ortaya konan bu yeni insan tahlili, “akım”ı kavramsal örtüye büründüren düşünürde (Descartes, Hobbes vd.) büyük etki göstermiştir.¹⁵⁸

Antik gelenek üzerinden insan merkezli bir okuma yöntemi geliştiren hümanistleri Burckhardt, ırk, kültür, aile, din gibi kuruntulardan kurtulan “akılcı-özgür kişililer” olarak betimlemiş,¹⁵⁹ insanın bir bütün olarak ilk kez Rönesans'ta keşfedildiğini ve hümanist eserlerin *insan doğası*nı (modern-seküler birey) başarılı bir biçimde tasvir ettiğini belirtmiştir.¹⁶⁰ Ancak günümüz felsefecilerinden Rosi Braidotti, Rönesans hümanizmi ile birlikte evrensel model olarak sunulan *insanın* Da Vinci'nin *Vitruvius* adamına karşılık geldiğini ifade etmiştir.¹⁶¹ Ona göre hümanizm, belirli bir insan portresini (Avrupalı, beyaz, akıllı, seküler, bilimsel, erkek) *ötekinin* bu model ile değerlendirilmesi, bir konuma yerleştirilmesi ve tanımlanması için ölçüt olarak dayatmıştır. Kategorik ve nitelik

¹⁵⁶ Kılıç Cepdibi, a.g.m., s. 26. Charles Nauert göre, Rönesans hümanizmasının yeni bir felsefe olarak değerlendirilmesi 19. yüzyıla ait bir görüştür. Nauert, dönemin düşünürlerinin, hümanizmi, insan doğasını yücelterek ahiret merkezli değerler yerine bu dünya merkezli amaçları öncelemesine atfen felsefe olarak nitelendirdiklerini ifade etmiştir. Oysa ona göre hümanizm Rönesans'ta felsefe olarak tanımlanmamıştır ve 17. yüzyıla kadar önemli felsefî çalışmalar Skolastisizm tarafından yapılmıştır. Nauert, a.g.e., ss. 12-13. Ayrıca bk. Denis Kambouchner, “Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler”, *Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması*, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. II, s. 196. Bununla birlikte hümanizmin etki ettiği her alanda olmasa da siyaset ve ekonomi bağlamlarında felsefe ürettiğini savunanlar da olmuştur. Machiavelli'nin (bütün zaman ve mekânlarda) değişmez insan doğası üzerine bina ettiği, (ahlâktan arındırdığı) akıllı insanı devletin merkezine yerleştirdiği ve hukuku dinde değil devlette temellendirdiği siyaset felsefesi buna örnek verilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Sevgi Doğan, “İtalyan Siyasal Düşüncesinde Hümanizm: Machiavelli, Gramsci, Ciliberto”, S. 9 (2017), ss. 69-100.

¹⁵⁷ Thomas Ernest Hulme, *Hümanizm, Din ve Sanat Üzerine Felsefî Düşünceler*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 64.

¹⁵⁸ a.g.e., s. 74.

¹⁵⁹ Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, 2. b., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974, ss. 207-8.

¹⁶⁰ a.g.e., s. 477.

¹⁶¹ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014, s. 23.

üstünlüğe sahip olan bu ‘kısıtlı’ ölçüt, diğer insan olma biçimlerini yok saymış ve aşağılamıştır.¹⁶² Hümanizmlerin sınıf, cinsiyet, ırk, köken ayrımı yaptığını belirterek tamamını emperyal olarak değerlendiren Tony Davies’de benzer bir açıklamada bulunmuştur. *İnsanlık* adına işlenmeyen bir suçun kalmadığını belirten Davies,¹⁶³ 15. 16. ve 17. yüzyıl hümanistlerinin eserlerinde açık ve bilinçli bir şekilde cinsiyet ayrımı yapmalarına dikkat çekmiştir.¹⁶⁴

1. 3. SEKÜLER HÜMANİZMİN FELSEFİ TEMELLERİ: MODERN İNŞA VE AYDINLANMACI ÇÖZÜMLEME

Felsefe tarihçileri tarafından 17. yüzyıla tarihlenen modern felsefe, kilisenin azalan, bilimin artan hâkimiyeti merkezinde yeni bir dünya, birey, tarih anlayışıyla birlikte mutlak bir hümanizm barındıran felsefeyi ifade etmektedir.¹⁶⁵ Bu dönemde Tanrı-insan-âlem tasavvurlarında bilim ve felsefe alanlarında meydana gelen gelişmelere mukâbil büyük bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Modern kozmolojiye giden yolda Kopernik, Galileo ve Newton’un güneş merkezli evren modeli ile klasik teleolojik kosmos ve bilimde bu sisteme bağlı her türlü düşünce yıkılmış, anlam, yetkinlik, amaç, uyum, nitelikçe farklılık içeren hiyerarşi düşüncesi ortadan kaldırılmıştır. Gökbilimi ve fizik birleştirilerek yer ve gök cisimlerinin fizikî yapıları birbirine eşitlenmiş, yer mekaniğinin ilkeleri evrene uyarlanarak *mekanik evren anlayışı* ikâme edilmiştir. Bilimler/deney ve matematiksel analiz birleştirilerek doğa, matematiksel dille yorumlamıştır.¹⁶⁶ Dahası evrenin her yerinde geçerli matematiksel yasaya dayanan *mekanistik tek bilim* yaklaşımı insan ve toplum bilimlerine de (psikoloji, tıp) uygulanarak incelenen her varlık alanı parçacıklara ve mekaniğin yasalarına indirgenmiştir.¹⁶⁷ Nihayetinde evrenin bir makine, Tanrı’nın ise bu makinenin kusursuz ve değişmez yasalarını koymakla birlikte ona müdâhil olmayan usta matematikçisi olarak görüldüğü rasyonel din algısı zuhûr etmiştir.

¹⁶² a.g.e., ss. 36-37.

¹⁶³ Davies, a.g.e., s. 149.

¹⁶⁴ Davies, a.g.e., s. 106.

¹⁶⁵ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Yeni Çağ*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Kitap Yayınları, 1970, C. III, ss. 35-38; Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, 3. b., Bursa: Say Yayınları, 2013, s. 13.

¹⁶⁶ Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, çev. Kurtuluş Dinçer, 3. b., İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2000, ss. 111-12.

¹⁶⁷ Capra, a.g.e., s. 70.

Bilim, entelektüel otorite ve modern âlem tasavvurunun belirleyici, eleştirici ve muhafaza edicisi olarak dinin yerine geçirilmiştir.¹⁶⁸

Modern insan, (Tanrıyla bağı koparılmış) *kul* değil kaderini kendisi belirleyen özgür ve yaratıcı *özne* olarak tanımlanmış, *düşünen töz* nitelemesiyle insanın özü, matematik yasalarına göre işleyen akla indirgenmiş ve insan aklı, her alanda tek otorite kabul edilerek Tanrı'dan arındırılan bütün sistemlerin merkezine yerleştirilmiştir. Hakikat dinle verilende değil akla dayalı keşiflerde aranarak insan yüzünü tabii varlık alanına çevirmiş, zihnî ve fizikî dünya, değer, din, siyasî yapılar ve toplum aşkın olanla değil tabii nedenlerle açıklanmıştır.

Tanrı ve insanın dışında gayr-ı şahsî bir araştırma alanı olarak evren, aklî ve ampirik yetilerle anlaşılır bir yapıya dönüştürülmüş, tabiat bu yetilerle tahakküm altına alınacak, cansız madde alanı olarak görülmüştür. Bu bağlamda bilgi, tabiat, diğer toplumlar ve kadın üzerinde iktidar kurmada sağladığı fayda nedeniyle istenmiştir. Modern epistemolojinin iki unsurundan *rasyonalizm*, insan kavrayışını akıl ve bilim üzerine temellendirerek *seküler hümanizmi* doğurmuş, *ampirisizm* ise tek gerçeklik alanı olarak maddî dünyayı görmekle *bilimsel materyalizme* neden olmuştur.¹⁶⁹ Ancak ontolojik, etik, epistemik ve politik birlikteliği *epistemolojik özne* zemininde sağlayarak insanın yeryüzündeki egemenliğini güçlendirme noktasında ampiristlerin de rasyonalistler kadar *seküler hümanist* bir perspektife sahip olduğu görülmüştür.¹⁷⁰

1. 3. 1. Seküler Hümanizmin Yapıtaşları: Seküler Bilim, Seküler Devlet Ve Descartes'da Kartezyen Cogito'nun Kurulumu (Seküler Ben)

Rönesans, Reform ve Bilim Devrimi sonucu felsefe, uyanan şüpheciliğiyle, hakikatin tespitindeki entelektüel ölçütü neyin var ettiği sorusunun cevabını dinden ayrılarak bilimde aramaya başlamış, bilim, modern felsefenin yeni inancı kılınmıştır. 17. yüzyıl felsefesinin temel karakterini belirleyen bu değişim hümanizm kavramının anlam

¹⁶⁸ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi : Modernite'den Günümüze Kadar*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011, C. II, ss. 93-94.

¹⁶⁹ a.g.e., ss. 94-96; Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, ss. 19-22.

¹⁷⁰ Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008, s. 36; Küçükcalp, Cevizci, a.g.e., s. 137.

içeriğinin oluşturulması ve felsefî bir zemine oturtulmasında etkili olmuştur. Kavramın felsefî ve seküler inşası modern düşüncesinin kurucuları kabul edilen Francis Bacon, Thomas Hobbes ve René Descartes gibi filozoflar eliyle gerçekleşmiştir. Bu düşünürlerden **Francis Bacon** (1561-1629) *modern bilim* telakkisini formüle eden isimdir. *Güç temelli bilgi* anlayışına bağlı olarak *bilgiyi güç* ile eşitleyen¹⁷¹ Bacon, insanın fizik dünyadaki hâkimiyetine yardımcı olması nedeniyle bilgiyi istemiş,¹⁷² yeryüzü egemenliğinde bilginin, insanın hizmetinde olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷³ İnsanı, tabiatı biçimlendiren yasaları kavrayarak ona hâkim olabilen varlık şeklinde tanımlayan Bacon, insan zihninin ancak ampirik yöntemle tabiatı anlayıp onu kontrol altına alabileceğini söylemiştir.¹⁷⁴ Bu bağlamda Aristocu Skolastik mantığı (tumdengelim) hayâlî, hatalı ve sübjektif çapraşıklıklar diyerek eleştiren düşünür, hakîki bilginin duyum, deney ve düşünüm yoluyla tabiatın saklı kısımlarına nüfuz etmekle elde edilebileceğini savunmuştur.¹⁷⁵ Eski bilgiler üzerine yenilerini ekleyerek bilimlerde ilerleme kaydedilemeyeceğini belirten Bacon, *temelden yapılan değişimin* insanları kısır döngüden kurtaracağını söylemiş, bunun için bilimlerin yenilenmesine engel olan idollerin (entelektüel körlük, dil, sübjektif çarpıtmalar, felsefî dogmalar, geleneksel önyargılar) insan zihninden arındırılması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu yenilenmenin *tümevarım* yöntemine dayanan kavramlar oluşturmaktan geçtiğini söyleyen düşünür etik ve siyaset dâhil bütün bilimlere uygulanabileceğini savunduğu tümevarım yöntemini kişisel çalışmalarında da kullanmıştır.¹⁷⁶

Bacon'ın bilgiye insandan ve ihtiyaçlarından hareketle yönelmesi teoride bilginin, varlık temelinde değil özne zemininde (entelektüel yeti ve kapasitesinde) kavranmasına, pratikte ise doğa ve toplumlar üzerinde otorite kurmanın yolu olarak bilginin araçsallaşmasına neden olmuştur.¹⁷⁷ Tabîî dünyanın analiz ve manipülasyonu ile teoriden bilime oradan da teknolojiye geçişle *ilerleme* sağlanacağını belirten Bacon, bilim

¹⁷¹ Francis Bacon, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 120.

¹⁷² Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002, s. 94.

¹⁷³ a.g.e., s. 90.

¹⁷⁴ Bacon, a.g.e., s. 119.

¹⁷⁵ Bacon, a.g.e., ss. 121-23.

¹⁷⁶ Bacon, a.g.e., ss. 125-27; Dağ, *Transhümanizm*, s. 100. İdollerle ilgili detaylı bilgi için bk. a.g.e., ss. 128-145.

¹⁷⁷ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, ss. 39-40.

vasıtasıyla insanın hakîkati kurmasının ve kendisi için dinden arındırılmış rasyonel bir dünya inşasının mümkün olabileceğini savunmuştur.¹⁷⁸

Akılcı, bilimci, ilerlemeci olmakla birlikte insanmerkezci bir yaklaşımla ahlâkî ve siyasal yapının varoluş ve ödevlerini insan doğasından hareketle tanımlayan **Thomas Hobbes** ise (1588-1679) döneme hâkim olan *tek bilim* düşüncesi çerçevesinde Galileoci mekaniği beşerî bilimlere taşıyarak modern ahlâk ve siyaset felsefelerini kuran isim olmuştur. Bu minvalle toplumu parçalarına ayırarak her şeyi hareket ve beden kavramları ile îzâh etmektedir.¹⁷⁹ Epistemolojide, duyu organlarında gerçekleşmeden insan zihninde algılanmanın dolayısıyla düşünümün olamayacağını¹⁸⁰ belirterek ampirist yaklaşım sergilemiştir. Bununla birlikte varlıkta, evreni *madde/cisim*, madde olmayanı ise *hiç* olarak değerlendirerek¹⁸¹ ve maddenin temel özelliğinin *hareket* olduğunu belirterek mekanik materyalist (indirgemeci) bir felsefe ortaya koymuştur.¹⁸² İnsana dair bilgiyi de *ondaki hareketlerin neden bilgisi* olarak açıklayan Hobbes için bilginin amacı, kişi davranışlarına hükmeden mekanik yasaları çözümleyerek toplumu kuran unsurları ortaya koymaktır.¹⁸³ Bu bağlamda insan doğasına ilişkin temel ve değişmez yasaları mekanik ilkelerle tespit eden¹⁸⁴ düşünür, yüce ve etik değerler barındırmayan akli matematik üreten güce,¹⁸⁵ iradeyi ise arzuların çatışmasına indirgeyerek, insanı *küçük hareket başlangıcı* dediği *çabadan* çıkışla açıklamıştır. Çabanın yöneldiği şeyi *arzu*, arzunun istediğini iyi, çabanın kaçındığı şeyi *nefret*, nefretin objesini ise kötü olarak değerlendiren Hobbes, insandan bağımsız, nesnelerin doğalarında mutlak ya da basit iyi ve kötü olmadıklarını, buna karar verenin kişinin kendisi olduğunu belirterek¹⁸⁶ Tanrı kaynaklı nesnel değer inancını reddetmiş, ahlâkî normları insan doğasından hareketle türeterek, değerlerin öznenin duygularının ifadesi olduğu öznelci ve seküler bir etik inşa etmiştir. Ayrıca gelecek kaygısı sebebiyle insanların tanrı ve görünmez varlıklara inandığını

¹⁷⁸ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s. 88.

¹⁷⁹ M. Ali Kılıçbay, “Leviathan’ın Türkçe tercümesine Önsöz”, bk. Thomas Hobbes, *Leviathan: veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1992, s. 12.

¹⁸⁰ a.g.e., s. 23.

¹⁸¹ a.g.e., s. 464.

¹⁸² Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 109.

¹⁸³ Hobbes, a.g.e., ss. 115-17.

¹⁸⁴ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 113.

¹⁸⁵ Hobbes, a.g.e., ss. 41-42.

¹⁸⁶ Hobbes, a.g.e., ss. 46-47.

belirterek, dini psikolojik nedenlere indirgemiş *doğal din* kavramlaştırmasıyla ateist ekollere öncülük etmiştir.¹⁸⁷

Doğanın doğuştan insanları eşit yarattığını bu durumun ise bireyin amaca ulaşmadaki umudunu aynileştirdiğini böylece her kişinin bekâsını sağlama ve haz alma *doğal hakkına* sahip olmakla birlikte diğer bireylerin olası tehdidi nedeniyle güven ortamının sağlanamadığını dolayısıyla savaşın kaçınılmaz olduğunu belirten Hobbes, natüralizminden hareketle insan tabiatının doğa durumu için öngördüğü psikolojik egoizmin nesnel ahlâka izin vermediğinden de bahsetmektedir. Bu noktada bireyi doğa durumundan çıkararak barışa sevk eden akıl/aydınlanmış *egoizm*, *doğa yasalarının* rasyonel zemini oluşturmaktadır.¹⁸⁸ Varlığını korumak ve barış içinde yaşamak isteyen insanın psikolojik inşasının rasyonel anlatımı olan doğa yasaları fizik yasaların ahlâk alanındaki ifadeleri olarak barışı temin eden yükümlülükleri bildirmektedir ve Hobbes'un ahlâk felsefesini içermektedir.¹⁸⁹ Ancak doğal duygulara zıt olan bu yasaların uygulanması bunları uygulayacak bir otorite olmadığında mümkün görünmemektedir. İşte bu nedenle insanlar varlıklarını korumak ve mutlu bir hayat sürmek adına kendi güç ve yetkilerini karşılıklı ve eşit olarak bir sözleşme vasıtasıyla egemene devretmektedir. Bireyin bedenleşmiş hâli olan *devlet/ölümlü tanrı* Hobbes'da bu şekilde doğmuştur.¹⁹⁰

Sonuç olarak Hobbes, düşün tarihinde devleti kendisi için varolan bir yapı olmaktan çıkararak Kutsal Devlet inancını kıran, onu yarara indirgeyerek bireysel güvenliğin hizmetine adanmış ve bunu rasyonalizmle yapan ilk isimdir. (Egoizmi meşrulaştırarak) Bütün ahlâkî ve siyasal yükümlülükleri *doğal haktan* türeterek bireyden hareketle politik yapıların ödevlerini belirleyen Hobbes, liberalizmin kurucusu,¹⁹¹ seküler hümanizmin ahlâk ve siyaset felsefelerindeki ilk temsilcisi kabul edilmektedir.

Gerek yeni bilimin gerekse seküler hümanizmin felsefi temellerini inşa eden ise *modern ben'i* tanımlayarak insanı varlığın efendisi kılan özne merkezli metafiziği kuran ve meşrulaştıran **René Descartes** (1569-1679) olmuştur.¹⁹² Entelektüel iklimini Reform

¹⁸⁷ Hobbes, a.g.e., ss. 81-83.

¹⁸⁸ Hobbes, a.g.e., ss. 92-96.

¹⁸⁹ Hobbes, a.g.e., s. 117.

¹⁹⁰ Hobbes, a.g.e., ss. 129-30.

¹⁹¹ Kılıçbay, a.g.e., ss. 12-13.

¹⁹² Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hernenötik*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 86; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s. 81.

sonrası dinî hakîkatlere nasıl ulaşılacağı sorusunun doğurduğu karmaşaya bağlı şüpheciliğin oluşturduğu Descartes düşüncesinin merkez problemini, çağdaşı düşünürlerde olduğu gibi (hakîkate ulaştıracak) *yöntem sorunu* oluşturmuştur.¹⁹³ Bu minvalle radikal şüpheciliğe karşı bilimsel bilginin mümkün olduğunu kanıtlayarak bilimin felsefi temellerini oluşturmak isteyen düşünür,¹⁹⁴ felsefe ağacını yeni baştan organize etmiş¹⁹⁵ böylece bütün oluşturacak şekilde birbiri ile bağlantılı olduğunu düşündüğü bilimleri, sağlam ve kesin ilkelere *seküler vasıta olan* akılla* ulaştırabileceği yeni bir sistem kurmayı hedeflemiştir.¹⁹⁶ Aklın (önceki felsefelerden, duyuların ve muhayyilenin yanıltıcılığından arındırılan) kesin bilginin ve doğrudan tecrübe edilebilecek hakîkatin *açık ve anlaşılır* metafizik ilkelerine ise geometrik yöntem aracılığıyla ulaşabileceğini belirtmiştir.¹⁹⁷

Bu düşüncelerle kesinlik arayışına, eleştirel rasyonaliteyi felsefi sorunların tamamına uygulayarak başlayan Descartes, metodolojik şüphesiyle Kartezyen düşüncenin diğer çıkarımlarının ilk ilkesi ve insan bilgisinin temel paradigması olan *ben*-in kesinliğini elde etmiştir.¹⁹⁸ *Şüphe eden öznenin* kuşku duyulamayan varlığından¹⁹⁹ hareketle kendinden kâim objektif Tanrı'nın hakîkatine²⁰⁰ ulaşan düşünür bu yolla insan aklını (kusursuz Tanrı insan *aklını* aldatmaz)²⁰¹ ve fenomenal dünyanın realitesini emniyet altına almış, Tanrı'yı aklın bilişsel yapısının ve fizik dünyanın objektif gerçekliğinin garantisi kılmıştır.²⁰² Bu akıl yürütmenin sonucu olarak *cogito* varlık

¹⁹³ Bryan Magee, "Dördüncü Tartışma (Bernard Williams): Descartes", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, ss. 70-72.

¹⁹⁴ a.g.e., s. 73.

¹⁹⁵ Renè Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, 10. b., İstanbul: Say Yayınları, 2007, s. 40. Kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları, tıp, mekanik ve ahlâk olan bilimler hiyerarşisini ifade etmektedir. Descartes bilgiyi metafizik ile metafiziği ise *ben* bilinci ile başlatır.

¹⁹⁶ Renè Descartes, *Aklın Yöntemi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 5. * Vurgu Ahmet Cevizci'ye aittir.

¹⁹⁷ a.g.e., ss. 6-8.

¹⁹⁸ Renè Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Maarif Matbası, 1942, s. 109.

¹⁹⁹ a.g.e., ss. 114-15.

²⁰⁰ a.g.e., s. 143. (Sonsuz cevher fikri zihnime sonlu bir cevher tarafından konmuş olamaz.)

²⁰¹ a.g.e., ss. 153-54.

²⁰² Lucien Laberthonnière, *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Maarif Vekâleti, 1959, ss. 26-27; David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, 2. b., İstanbul: Paradigma, 2005, s. 22,27; Capra, a.g.e., s. 61. Capra, Descartes'ın tabiat tasavvurunu *düşünen şey/res cogitans* ve *yer kaplayan şey/res extense* ayrımı üzerine bina ettiğini belirterek düşünürde, birbirinden kopuk bu iki dünyanın (yani zihnin, maddenin, tabii düzenin ve bu düzenin insan aklınca algılanmasının kaynağının) ortak referans noktasının Tanrı olduğunu belirtmiştir.

hiyerarşi ve ayrımını belirlemektedir.²⁰³ Zira bilincinin kesinliğini idrak eden insan, özünü *düşünce* oluşturması nedeniyle epistemolojik yönden daha az kesinlik arz eden, niyetten arınmış maddî dünyadan bütünüyle ayrıcalıklı bir konumdadır ve kendi dışında bıraktığı mekanik evrenin yöneticisidir.²⁰⁴ Böylece akıl artık “varlık bütünü içinde” değil, onların dışındadır ve artık evren, “*insan aklının kavradığı bir varlık*” şeklinde tanımlanır.²⁰⁵ Descartes’e göre canlılık barındırmayan evrenin atomcul yapısı, parçalarının hareket ve işleyişi tam olarak ortaya konduğu zaman mekaniğin ilkelerinin, tabîî ilkelerle örtüştüğü görülecektir. Tanrı, tabiatın dilini mekanik ve matematikle yazmıştır ve bu dil insanın zihni ile mükemmel bir uyum halindedir.²⁰⁶ Zira fizik dünyanın objektif ve muhkem içeriği matematik aracılığıyla şüpheye yer bırakmayacak şekilde ölçülebilir yapıdadır ve evren doğru hüküm vermeyi engelleyen nitel değerler değil deney ve gözleme zemin teşkil eden nicel terimler üzerinden anlaşılmalıdır.²⁰⁷

Bu bağlamda matematiğin bir türü olarak gördüğü mekaniğin evreni analiz yoluyla (teorik aklın pratik akla dönüşmesi) insanı tabiatın hâkimi kılacağını ifade eden Descartes, fizik dünyayı yeni baştan dizayn eden niceliksel matematikle bir yandan akla olan imanı meşrulaştırırken diğer taraftan insanın amacına ulaşmasında, onun tabîî güçleri doğru anlamasına imkan tanıyan pratik felsefesinin temelini atarak teorinin pratiğe nüfuzunu sağlamıştır. Böylece düşünür, metafizik hakîkatin tespitini ve evrenin bilimsel kesin ilkelerini belirleme yetkisini dinden alarak insan aklına atfetmiş ve teolojide bir devrime neden olmuştur. Tanrı’yı insan aklından hareketle var kıldığı, dinin objektif otoritesini aklın tasdikine bağlandığı felsefesinde Descartes, Tanrı’yı ve insanı (duyu algılarını ve ruhu) zihne indirgeyerek *cogitonun* yanılmazlığına iman etmiştir.²⁰⁸ Bilimi teolojik müdahaleden kurtarma söylemiyle tabîî dünyanın din ile olan bağı koparıp, gerek insan zihnini gerekse maddî âlemi özerk kılarak Tanrıdan ve birbirlerinden ayırmış, Tanrı’nın dünya ve insan zihninden silinmesini kolaylaştırmıştır.²⁰⁹ Tanrı, mekân

²⁰³ Yakup Kahraman, “Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkânı”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 21 (2013), s. 10.

²⁰⁴ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 4. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 35.

²⁰⁵ Kahraman, a.g.m., s. 9; Bumin, a.g.e. s. 50. Descartes düalizminin bir ucunda *ruh/zihin* diğer ucunda ise zihne karşıt, sübjektif bilinç ve amaçtan yoksun *beden/nesneler/otomatlar* yer almaktadır.

²⁰⁶ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, ss. 84-85; Metin Becermen, “Modern Öznenin Kuruluşu Üzerine Eleştirel Bir Bakış”, *Mavi Atlas*, S. 6 (2016), s. 146; Magee, a.g.e., s. 83.

²⁰⁷ Magee, a.g.e., s. 81.

²⁰⁸ Bumin, a.g.e. s. 33; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, ss. 84-86; Kahraman, a.g.m., s. 10.

²⁰⁹ Magee, a.g.e., s. 85.

ve zamandan tamamen yalıtılmış, *kendini tanımlayan bir entite* olarak kurulan *cogito/ben bilinci* mutlak otorite olarak her şeye kuşkuyla yaklaşıp kendisini nesneye karşıt olarak konumlandırırken Tanrı ve fizik dünyadan farklı bir mevcudiyet olarak belirlemiştir. Dolayısıyla Descartes düşüncesinde, insanı tabiatın efendisi kılan bilim, akıl, epistemolojik kesinlik, ilerleme ile insan özdeşliği ve mekanistik âlem tasavvuru birbirinden ayrılmamacasına mündemiçtir.²¹⁰

Görülmektedir ki Bacon, Hobbes ve Descartes gibi filozoflar öncülüğünde 17. yüzyıl düşüncesiyle birlikte felsefî bir hüviyet kazanan seküler hümanizm, (Aydınlanma hümanizminde daha radikal bir tarzda temsil edilecek olan) özetle şu temel karakteristikler üzerine inşa edilmiştir: bu dönemde, **düalizm** anlayışına bağlı geliştirilen (kutsal-profana, ruh-beden, özne-nesne) dikotomilerle klasik düşüncede var olan Tanrı-insan-âlem temayülüne son verilmiş bu unsurların birbirinden koparılması gerçekleşmiştir. Böylece çeşitlilik arz eden kompleks yapı ve ilişkiler göz ardı edilerek bütün tezahürler **atomizm**le değişik düzlemlerde parçalanmış ya da daha kusursuz parçalar elde etmek için farklı şekilde yeniden birleştirilmiştir. Buna bağlı olarak sonsuz evrenin farklılık, karmaşıklık, paradokslar barındıran ve kaygı uyandıran yapısı, bilgi objelerinin çoğalmasında modern bilimin bir savunusu olarak akıl, mantık ve matematiksel yöntem indirgenmiştir. Bu sayede nesne kategorilerini (en objektif, evrensel ve soyut disiplin matematiği kullanarak) düşünsel olana uygulayan **objektivizm**le en yüksek, kusursuz kavramlara ulaşmak istenmiştir. Netice itibarıyla evrenden kopan *insan, onu düşünür ancak yaşayamaz hâle gelmiştir*. **Entelektüalizm**le birlikte evreni kurgulayan, beyinleştiren, her bilgiyi soyutlaştıran insanın, zaman ve mekânla uyum içinde yaşaması son bulmuş sezgi ile irtibatı kopmuştur. Bu durum insanın entelektinin yegâne kaynak kabul edildiği **antroposantrizme** neden olmuş, kaos olarak kabul edilen evrenin karşısına düzenin merkezi olan insan konmuştur.²¹¹ Böylece insan, hakîkatin sadece kendi elinde olduğuna inandırılmıştır. Özetle bu tarihten sonra hümanizm, insanın, her şeyi kendisinde toplayan referans merkezi/*subjectum*, nesnellik ve evrenselliğin zemini olarak görüldüğü **sübjektivite metafiziğine** dönüşmüştür. Hakîkat ve anlamın özünde temellendirilerek evrensel boyuta taşındığı bu metafizikte özne, şimdilerde

²¹⁰ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C.II, s. 87.

²¹¹ Schwarz, a.g.e., ss. 247-48; Oscar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytac, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, ss. 11-13.

büyüsü bozulan evrenin teorik hâkimi, akıl ve bilim, varolanın hesabını veren etkinlik olarak görülmüştür.²¹²

1. 3. 2. Aydınlanma Hümanizmi Ve Kant'ta Özne'nin Transandantal Alana Taşınması

Zamansal çerçevesini, 17. yüzyılın son çeyreğinden, 18. yüzyılın sonuna kadar devam eden sürecin oluşturduğu *Aydınlanma düşüncesi*, toplumsal, kültürel ve bilimsel uzamlara sahip olmakla birlikte felsefenin, dine ve metafiziğe eleştirel bir tarzda, doğa, insan ve sosyal bilimlere ise inşa edici bir üslupla uygulanmasını içermektedir. Modern felsefi eğilimlerin (insan aklına-bilime olan sınırsız güven ve bu iki temel üzerine kurgulanmış ilerleme fikri) daha radikal bir şekilde ifade edildiği bu dönemde başta Kilise olmak üzere her türlü geleneksel yaklaşımı sert bir dille eleştiren dönem düşünürlerinin vahye ve inanca müracaat etmeksizin bireyin ve toplumun etik, politik, sosyal sorunlarına felsefi ve aklî yöntemlerle çözüm aramayı *aydınlanma* olarak değerlendirdikleri görülmektedir.²¹³ Bu bağlamda Kant'ın, Aydınlanma'yı; “*insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması*” ve ergin olmama durumunu da “*insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamaması*” şeklinde ifade etmesi Aydınlanmacı paradigmayı özetler niteliktedir. Kant'a göre insan, (tembellik ve korkaklık gibi gerekçelerle içine düştüğü) bu durumdan, aklını (dogmalar, kurallar, siyâsî ya da geleneksel otoritelerden âzâde bir biçimde) kendi kullanma cesareti gösterdiğinde kurtularak, özgürleşecektir.²¹⁴ Döneme hâkim olan bu söylem Aydınlanma düşüncesinin mutlak bir hümanizm ve rasyonalizm üzerine inşa edildiğini göstermektedir.²¹⁵ Konuyla ilgili olarak Paul Hazard, Aydınlanma'yla, Tanrı fikrinin bilinmeyen bir yerde bırakıldığını, bu yolla insanın sebebi hikmetinin yine kendisi kılındığını, insan aklının, muvazeneli bir hikmet olmaktan çıkartılıp şiddetli bir tenkitçiye dönüştürülmek sûretiyle her şeyin ölçüsü yapıldığını söylemiştir. Hazard'a göre böylece

²¹² Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 17; Bumin, a.g.e., ss. 50-53.

²¹³ West, a.g.e., s. 27; Nejat Bozkurt, *Eleştiri ve Aydınlanma*, 3. b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013, s. 24; Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 12,14.

²¹⁴ Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784)”, *Kant*, çev. Bozkurt Nejat, Say Yayınları, 2010, ss. 263-65.

²¹⁵ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 16.

dînî ve metafizik sistemler yıkılarak yerine (insanın sınırlarını gözetken) insanları mutlu etmeye yetecek gerçekler üzerine yükselen bir felsefe kurulmak istenmektedir.²¹⁶ Bu durum Aydınlanma'nın, akli, eleştirel bir güç ve anlayıcı/açıklayıcı bir kapasite olarak görmesini, dönemin bilgi teorilerinin (ampirist, rasyonalist ya da her iki yaklaşımın sentezini içeren), bilgi ve eylemin *mutlak kökeni* olma noktasında *birey bilincinde birleşmesini* açıklar niteliktedir.²¹⁷

Aydınlanma hümanizmi, *hakîkatin evrenselliği* bağlamında insanı hakîkatin merkezine yerleştirmiştir. Zira insan, nesnellik arz eden gerçekliği temsil edebilme yetisine sahiptir ve *hakîkatin evrenselliği* de bu temsil yetisi üzerinden temellendirilmiştir. Olan (olup bitmiş) bir şey olarak *temsil edilen* zamansal nitelik arz etmemektedir. Zira bilimsel gelişmelerle sıkı bir şekilde ilişkilendirilen *ilerlemeci tarih inancı* her ne kadar *hakîkatin zamansallığı* düşüncesini akıllara getiriyorsa da aslında (hakîkatin mahiyetinin değil) insanın deneysel birikiminin ve bunun akla kazandırdığı olgunlaşma sürecinin zamansallığına işaret etmektedir. Bu bağlamda (teori-tarih zıtlığı zemininde) Aydınlanmacı epistemolojinin tarih dışı olmakla birlikte *hakikat* anlayışında *akla* vurgu yaparak *zamansal* olanı ikincil plana ittiği ya da kümülatif hakîkatin geriye dönük seyrini takiple görevlendirdiği görülmektedir.²¹⁸

Bununla birlikte Aydınlanma hümanizmi, insan aklına indirgediği *evrensel hakikat* iddiası üzerine sınırsız iyimserlik barındıran bir gelecek tasavvuru inşa etmiştir. Matematik ve mekanik yasalılığın hüküm sürdüğü evrenin, rasyonel insan tarafından çözümlenerek kontrol altına alınması üzerine kurgulanıp bilim ve teknoloji ile desteklen bu iyimser tabloyla, bilginin birikmesine bağlı olarak doğa alanında olduğu kadar toplumsal alanda da ilerlemenin mümkün olabileceğinin altı çizilmiştir. Bu bağlamda *toplumsal fizik* adı altında bilimsel bakış açısının psikolojiye, ahlâka, toplumsal bilimlere genişletilmesi sürecine güçlü bir inanç gösterilmiştir. Bilimin, insanın mükemmelleşmesinin, dünyayı mutsuzluklarından arındırmanın ve ilerlemenin anahtarı

²¹⁶ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973, s. IX.

²¹⁷ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999, s. 35.

²¹⁸ Küçükalp, Cevizci, a.g.e., ss. 149-50. Representationalism/temsilcilik; (rasyonalistlerde insan zihninin içkinliğinde, ampiristlerde dış dünyanın objektifliğinde deneyimlenen) insan aklının, dış dünyada var olan objelerin özsel yapılarından ziyade zihinde oluşturdıkları temsilleri/imajları deneyimleyebileceğini belirten öğretisi. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 6. b., İstanbul: Say Yayınları, 2019, ss. 419-20.

olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Aydınlanma'yla, toplumsal ve ekonomik sorunların aşılması böylece ilkelden uygar, fakirlikten zenginliğe, tabiata bağlı yaşamdan özgürlüğe, tarihteki kötü niteliklerin yerini mükemmele bırakmasına rasyonel düzenlemeler ve bilimsel gelişmelerin sebep olacağı fikri tahkim edilmiştir.^{219*}

Aydınlanma dönemi düşünürlerinden **Immanuel Kant** (1724-1804) bilim ve ahlâkın temellerinin *özel kökenlerini* ortaya koyarak hümanizmi bütün unsurlarıyla hayata geçiren isim olmuştur. İnsanı, ilâhî yardıma başvurmaksızın bilgi ve eylemin ilkelerini kendisinden yola çıkarak belirleyen ve dünyayı idede inşa eden bir varlığa dönüştüren Kant'ın, bilimciliği, metafiziğe getirdiği kapsamlı tenkitleri, etikte aklın iç kritiğini varsayarak ondan başka otorite kabul etmeyişi ve ahlâkî eylemi akılda temellendirişiyle Aydınlanmacı bir tavır sergilediği görülmektedir.²²⁰ Bununla birlikte Kant'ın eleştirel felsefesi, Newton'cu mekanik evrenin nedensellik/belirlenimcilik alanı ile özgürlük alanı arasında uyum kurma sorununa, (rasyonalizmi ve deneyciliği** *eleştirel* bir sorguya tâbî tutarak) iki yaklaşımı aşacak şekilde çözüm getirmeyi amaçlayan bir düşüncenin ifadesidir.²²¹

Bugüne kadar felsefede insanın, deneyim, bilişsel kapasite ve bilincinin bilmek istediği şeylere uyması gerektiğinin varsayıldığını ancak bu durumun evrensel yargı

²¹⁹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Modern Felsefe/Fransız Aydınlanmasından Kant'a/Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, 3. b., İstanbul: İdea Yayınları, 2004, C. VI, s. 13; Capra, a.g.e., s. 70; Küçükalp, Cevizci, a.g.e., s. 151; Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, ss. 33-37.* İlerleme fikri ve ilerlemeci tarih anlayışı.
²²⁰ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 2. b., İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996, ss. 33-34; Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, ss. 429-30.

²²¹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Modern Felsefe/Kant*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1990, C. VI, s. 338. **Descartes'ın sübjektivite metafiziği zemininde yükselen *rasyonel kriticizmin* septsizlikle, *bilimsel natüralizmin* materyalizmle sonuçlanmasının özgürlük/değer alanını tehdit etmesi Aydınlanma düşüncesinin krize girmesine neden olmuştur. Modern düşünceden ödün vermeden onu en radikal şekilde temsil ve temellendirme cihetine giden Kant'ın, ortaya koymuş olduğu eleştirel felsefeyle bu problemi aşmaya çalışması Modern düşüncenin kemâl noktasını ifade etmesi açısından önemlidir. Sübjektivite metafiziğinin çözülmeye başlaması Kant'ın açtığı imkânlar dâhilinde ortaya çıkmıştır. Vurgu Kasım Küçükalp'e aittir. Bilimsel bilgi alanında *apriori* bilginin olanağını özenin deneyimi kurmasına (zihnin formel katkısına) bağlayan Kant, *apriori* bilgiyi açıklamada katıksız ampirisizmin yetersizliğini ifade etmektedir. Bununla birlikte düşünürün göre, dogmatik rasyonalizmin bilgide deneyimin katkısını yetersizliğini ortaya koymakla birlikte bilimsel bilginin sınırlarını da çizmektedir. Dolayısıyla Kant'ın idealizmi, rasyonalizmin tesisinden ziyade *ahlâk alanında*, özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı inançlarının akli geçerliliğini ve aklın bu inançlara olan kaçınılmaz bağlılığını ortaya koyar niteliktedir. Copleston, a.g.e., ss. 338-40. Bu noktada göz önünde bulundurulması gereken husus, Kant'ın kendisine yer açtığı belirttiği inanmanın herhangi bir dînî görüşe değil, *saf pratik akılda* var olan ahlâk bilgisinin açıklık, kesinlik ve buyruklarının yapılmasındaki gerekliliğe inanma olmasıdır. Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 5. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 67.

üretmede yeterli olmadığını belirten Kant, şayet felsefi ve bilimsel kesinliğe ulaşmak istiyorsak bundan sonra şeylerin bilgimize uygunluğu kabulüne yönelmemiz gerektiği eleştirisiyle (epistemolojide hipotez değişimi gerçekleştirerek) işe başlamaktadır.²²² Böylece Kopernik devriminde Güneş'in merkeziliğine atıf yapan düşünürün bilme süreçlerinde de insanın, kurucu bir rol üstlenerek merkezde olması gerektiğine dikkat çektiği, bu doğrultuda *özneyi*, (*tümel/zorunlu/evrensel/apriori* belirleyiciliğin temeli) deneyim ve bilginin oluşturulmasında yasa koyucu merkez kılarak bilginin evrensel kurucusu konumuna getirdiği görülmektedir. Düşünürün, *nesneyi* ise (öznenin oluşturuculuğunu vurgulayarak) deneyimle kazanılan verilerin apriori öznel koşullara uygun olarak insan zihni tarafından kurgulanması şeklinde tanımlaması²²³ Kant'ın *transendental felsefesinde* objektiflik zemininin, nesneden, öznenin nesne bilgisine kaydırıldığına işaret etmektedir. Zira ona göre dış dünya, insan zihninin aktif koşullarına tâbî kılınmadığında bilinemez belirsiz bir yapı arz etmekte ve ancak bu deneyim çokluğu tüm kavram, kanı ve iddialarımızın sübjektif* temeli olan akıldan hareketle düzen ve doğruluk ifade etmektedir.²²⁴ Bu bağlamda (modernitenin nüvesi olan) *sübjektivitenin* daha radikal bir alana taşınması, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* 'nde *Transendental Estetik* ve *Analitik* başlıklarıyla incelediği bilgide aklın kuruculuğuna işaret eden aktif öznel koşullara getirdiği özgün yaklaşımla gerçekleşmiştir.²²⁵ Düşünüre göre insan bilgisinin, (dış ve iç dünyadan gelen verileri alan/*receptivite*) mahsûsât/duyarlık/*algılama yetisi* ile (veri ve izlenimlerden kavramlar ve bağlantılar kurmayı sağlayan) müdrike/düşünme/*anlama yetisinden* oluşan iki öznel koşulu bulunmaktadır. Bunlardan *duyarlık* dış ve iç duyularımızın apriori görü ilkeleri olan *mekân* ve *zaman* formlarını içermektedir. Duyularla algılanan her şey *mekân-zaman* formlarıyla çerçevelenip belirli

²²² Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 25.

²²³ Mehmet Barış Albayrak, "Kant'ın Kopernik Devrimi", *Bilim Ve Gelecek*, S. 143 (2016), ss. 62-63; Kant, a.g.e., 24-25.

²²⁴ Cassirer, a.g.e., ss. 159-60. * Kant'ın devrimi aklın kendi ilke, görev ve varsayımları üzerine düşünerek başlamakta ve hareket noktası olan *akıl bilgisini* sağlamlaştırmayı öngörmektedir. Bu noktada *Transendental felsefe* zihnin bilgi formlarını inceleyerek çözümlemektedir. Düşünür, *transendental* ve *sübjektiflik* kavramlarını *aklın mahiyetini* oluşturmaları hususunda klasik kullanımından ayrı olarak yeni bir anlam ve ilişkiyle birbirine bağlamaktadır. Ona göre, *transendental* kavramı, aklımızın nesneler hakkında apriori tarzda bilgi edinmesini araştıran bilgiyi, *sübjektiflik* ise bilgi ve deneyimin kişilere göre farklılaşmasını değil, her özne için geçerli evrensel yasa koyuculuğu içerir. Bilginin aklın apriori yasaları içinde temellendirilebileceğini ifade ederek objektifliğin nesnelerde değil de teorik, etik, estetik objektiflik formlarına dayanan *akıl düzeninde* aranması gerektiğini göstermektedir. Cassirer, a.g.e., ss. 163-64.; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 2. b., İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994, s. 32; Heimsoeth, a.g.e., s. 73; Albayrak, a.g.m., 63.

²²⁵ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s.60; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s. 177.

bir yere yerleştirilmektedir. Bu nedenle bütün algılarımızın temelinde bulunup kendileri de algılanabilirler. Fakat bu algılanma tecrübeden gelmemekte aksine insanda zorunlu olarak *doğrudan sezgi/apriori algı* şeklinde gerçekleşmektedir.²²⁶ *Sentetik apriori** yargılara dayanan bilimlerde (mekanik, matematik) bu formların insanda hazır bulunuşuyla olanaklıdır. Kendi başlarına varolamadıkları gibi objektif bir belirlenim olarak nesnelerde de bulunmazlar. Dolayısıyla insan dışında gerçekliği olmayan *mekân* ve *zaman* düşünsel/*ideel* varlıklardır. Bununla birlikte duyulara dayanan algı bilginin temel koşulu oldukları için *ampirik gerçekliğe* sahiptirler. Ancak bu gerçeklik sadece insanlar için geçerli olup objektif kullanımları duyulara bağlı görünüş/*fenomenal* alanı ile sınırlıdır. Dolayısıyla insanın tecrübe ettiği dünya fenomenal bir dünyadır ve *mekân-zaman* formları insanın bu dünya deneyiminin oluşturucu ilkeleri (Kant’a göre mekân ve zaman olmadığında nesneler hiçbir şeydir.) zihnin zorunlu referans çerçeveleridir. Kant tezini “*mekân ve zamanın transendental idealitesi*”*** şeklinde ifade etmiştir.²²⁷

Bununla birlikte *duyarlılıkla* bize verilen nesnelerin, *anlama yetisinin* kavramlar kuran, duyu verilerini sentezleyen, onlara yapı kazandıran, deneyimler arası bağlantı kuran apriori *kategorileri* aracılığıyla düşünülüp, yeniden yapılandırıldığını ifade eden Kant, bu *kavram* ve *kategorilerin* duyu ile verilmemiş gerçekliklere kat’i sütte uygulanamayacağını belirterek onları duyu-ötesinde kullanmaya çalışan metafiziğin bilimsel geçerliliği olmadığını dillendirmiştir.²²⁸ Zira düşünür, “*içeriksiz düşüncelerin boş, kavramsız görüşlerin kör*” olduğunu (kavram, duyu ile içeriklenir, duyu, kategorilerle birleşir) belirterek bilginin *algılama* ve *anlama* yetilerinin müşterek işleyişi neticesinde elde edileceğini, bu sayede (zihnin bilgi formlarının *şeylere* dayatılmasıyla) fenomenal gerçekliğin biçimleneceğini, insanın ise sadece kendisi tarafından (nesnel olarak) yapılandırılmış bu fenomenleri bilebileceğini söylemiştir.²²⁹ Duyularımıza verilmemiş bu nedenle de ampirik içeriğe sahip olmayan *kendi başına varolanların/noumenon* düşünülebilir ancak bilinemez olduğunu ifade ederek insanın teorik bilginin sınırlarını çizmiştir. Buna karşılık (*Transendental Diyalektik*’te incelediği) *saf aklın* doğal tavrının, *anlamayla* verilen kavramlar çokluğunu apriori ilkeleri olan *ideler* (Tanrı,

²²⁶ Kant, a.g.e., ss. 51-52. *Bilgimizi genişleten, tümel ve zorunlu yargılar.

²²⁷ Kant, a.g.e., ss. 60-61,63; Heimsoeth, a.g.e., s. 79-81. ***Transendental idealizm*.

²²⁸ Kant, a.g.e., s. 66; Akarsu, a.g.e., ss. 34-35; Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 456.

²²⁹ Kant, a.g.e., s. 25,66; Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 462.

Ruh/Ölümsüzlük, Evren/Özgürlük) ile düzenleme/birleştirme eğilimi içinde saf ve koşulsuz olana varmak olduğunu, ancak numenler alanında bulunan metafizik objelere tekâbül eden bu *idelerin*, fenomenal gerçeklikte karşılığının olmaması böylece *saf aklın* koşulsuz olanı fenomenal olanda araması nedeniyle *çelişkiler/antinomiler-diyalektik** içine düştüğünü belirterek de metafiziğin bilimsel bilgi olmadığını ifade etmiştir.²³⁰

Bu noktada özgürlük antimomisi üzerinden *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne kapı aralayan Kant, insanın *saf akıldan* ibaret olmadığını aynı zamanda *ahlâkî bir kendilik* olduğunu belirterek bir yönüyle fenomenal bir yönüyle de numenal alana aidiyetini ifade etmiştir. İlk alanda *nedenselliğe tâbî/özgür olmayan* insanın *kendi başına varolanlar* zemininde *özgür olduğunun düşünülebileceğini* çünkü ahlâkın zorunlu olarak irade hürriyeti gerektirdiğini bununla birlikte zihnimizde var olan apriori ahlâk ilkelerinin de (Tanrı-Ruh) nesnel gerçekliklerini *özgürlük düşüncesiyle* elde ettiklerini belirtmiştir.²³¹ Bu bağlamda Kant, *özgürlüğün** yasalarını inceleyen bilim* olarak adlandırdığı *ahlâk felsefesinin* zorunlu olduğunu, bunu *yükümlülük* ve *ahlâk yasası* idesinin beslediğini söylemiştir. İnsanın *yükümlülüğünün* nedeninin deneysel ya da antropolojik koşulların ötesinde apriori olarak *saf aklın kavramlarında* aranması gerektiğini belirten düşünür, ödev etiğini insanın (özgürlükten yoksun) doğal yapısından ziyade aklî bir varlık olması üzerine inşa etmiştir.²³² Bu noktada aklın, *teorik* ve *pratik* kullanılışı arasındaki farklara dikkat çeken Kant, *teorik aklın*, bilme yetisi aracılığıyla insanı, eylemlerinin amacına ulaştıracak araçları ve yolları gösteren akıl olduğunu ve onda iradeyi (yarar ve mutluluk üzerinden) doğal eğilimlerin belirlediğini ifade etmiştir. Oysa *saf pratik aklın*, iradenin belirlenmesini sağlayan apriori ilke ve yasalarla ilgilendiğini, iradeyi yönetenin aklın kendisi olduğunu, bu sayede özgürlüğün mümkün olduğunu belirtmiştir.²³³ Dolayısıyla Kant'a göre bir irade, saf pratik aklın yasaları tarafından yönetilirse *iyi irade/niyet/isteme* açığa çıkmaktadır. *İyi irade*, koşulsuz, kendi başına iyidir ve diğer tüm iyilerin zorunlu koşulu ve mutlu olmaya layık olmanın vazgeçilmez şartıdır. Onun olmadığı yerde sahip

²³⁰ Kant, a.g.e., ss. 26-28; Akarsu, a.g.e., ss. 36-37. Burada (saf) akıl, anlama yetisinin daha ileri giden, deney imkânını aşan etkinliğine işaret edecek şekilde dar anlamda kullanılmıştır. * Saf aklın metafizik alana ulaşma çabasında içine düştüğü paradoksları ifade etmektedir. Heimsoeth, a.g.e., s. 98, 101.

²³¹ Copleston, *Felsefe Tarihi: Modern Felsefe/Kant*, s. 340; Kant, a.g.e., ss. 28-29; Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, 3. b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, ss. 3-4.

²³² Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, 3. b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 2, 4. ** Kant'a göre özgürlük, isteklerin yerine getirilmesine değil, yasaya uyma bağlamında diğer insanların istekleriyle uyumlu eylemde bulunmayı istemekle açığa çıkmaktadır.

²³³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 16; Heimsoeth, a.g.e., ss. 117-18.

olunan değerler kişiyi hadsizleştirmektedir. Bu nedenle aklın gerçek belirlenimi, *amaç ve araç olan iyi* (mutluluk/koşullu iyi) değil *iyi iradeyi* açığa çıkarmak olmalıdır.²³⁴

Kant'a göre *iyi irade*, *ödev* bilincinde olan ve ödevini ödev olması nedeniyle yapan iradedir. *Ödev* ise yasaya duyulan saygı sebebiyle yapılan eylemin koşuludur. Dolayısıyla kişiyi (eylemi) ahlâklı kılan, eğilimleri sebebiyle değil ödevden dolayı iyilik yapmasıdır.²³⁵ Bu bağlamda *yasayı*, aklın bütün insanlar için geçerli objektif pratik ilkeleri şeklinde ifade eden düşünür, ilkelerin ahlâkî zorunluluğu *gereklilikle/buyrukla* ortaya çıkardığını belirtmiştir. Ona göre şayet buyruk, insanın nedenselliğinin koşullarını belirlerse *koşulludur* ve beceri emirleridir. İradeyi arzu edilen bir şeye göre belirlendiği için de yasa değil pratik emirlerdir. Fakat buyruk sadece iradeyi belirliyorsa *koşulsuz* ve *kesindir*. İrade sadece isteme şeklinde açığa çıktığı için de yasa oluşturur.²³⁶ Düşünür, koşulsuz buyrukların/yasa insan aklının yapısından kaynaklandığını, zemininin insanın insanlığı olduğunu belirtmiş bunu *autonomi/aklın hükmünde olan iradenin kendisine hükmetmesi* sözcüğüyle ifade etmiştir. Dolayısıyla Kant'a göre saf pratik akıl sahibi kişi koşulsuz buyruğa uyarak yasa koyucu bir iradeye sahip olur. Buna karşın iradenin dıştan gelen gereksinim ve mutluluk eğilimiyle yönetilmesini ise (koşullu buyruklara uyan) *heteronomi* kelimesiyle dillendirilmiştir. Bu noktada Kant, *iyi irade/erdem* ile *mutluluk* arasındaki bağı pratik aklın postulatları ile (Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü)* sağlamıştır.²³⁷

Görülmektedir ki, Aydınlanma hümanizminde, insan aklının, bilgi ve eylemin değişmez kökeni olarak görülmesi, insanüstü otoritelerin birey bilincinden kaybolmasıyla birlikte aklın nihâî yargıç konumuna getirilerek hâricî herhangi bir güce bağıllığının reddedilmesi, kendi karar ve eylemlerinin özerk kaynağı olma noktasında *bireyciliği* tahkim etmiştir. Bu bağlamda Aydınlanma düşünürlerinin *eleştirel bireycilik* üzerine yükselen, toplum ve devlete ilişkin *sözleşme*, *özel mülkiyet*, *evrensel hukuk*, *özgürlük*, *hoşgörü*, *eşitlik* zihinsel kategorilerini kullandıkları görülmektedir.^{238**} Ancak Adorno

²³⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 8, 10. İyi irade: En yüksek iyi, Erdem.

²³⁵ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 13-15.

²³⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 21-22.

²³⁷ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 128, 137-43. *Kant pratik akla dayanan bir metafizik inşa etmek istemiştir. Eleştiriden geçirilmiş, dogmatik olmayan ve içerikleri bilinmeyen, pratik aklın apriori ön kabulleri. Akarsu, a.g.e., s. 41.

²³⁸ Goldmann, a.g.e., ss. 36, 38-42. **Aydınlanmada yegâne toplum biçimi *doğal* toplumdur ve bütünüyle statik olup tarihsel boyuttan yoksundur. Goldmann, a.g.e., s., 54. Zekiyan bu kavramların, akıldan ziyade

ve Horkheimer, bu söylemlerin aksine, gelinen noktada, Aydınlanma'nın ve ilerleme fikrinin siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda yıkımı, teknolojiyi yöneten kitlelerin zorbalığı beraberinde getirdiklerini belirterek *aydınlanmış dünyanın barbarlığa düştüğünü* ve *Aydınlanma'nın mitlere dönmek olduğunu* ifade etmişlerdir.²³⁹

Diğer taraftan Aydınlanma'da aklın ve bilginin etik tarafsızlığının (zorunlu bir) *değerler sistemi* kurmada kayıtsız kalışı, *bireycilik* temelinde, birey vicdanına dayanan, genelin çıkarını gözeten ya da en yüksek mutluluk için çabalamanın toplumu da memnun edeceği etik söylemlerin zuhur etmesine neden olmuş, rasyonel dünya görüşü zemininde *zorunlu etik sistemin* imkânsızlığı *nihilizmin* yapısal dayanağını oluşturmuştur.²⁴⁰ Bu bağlamda Aydınlanma'nın tanrısı (halkın tepkisini çekmemek adına) geleneğe tanınan bir imtiyaz, eğitimsiz zümreleri kontrol aracı, rasyonalizmin makina evreninin zorunlu parçasıdır/deizm. Bununla birlikte natüralist ve materyalist bir tutum içerisinde tanrının varlığını inkâr eden ateist filozoflar da Aydınlanma düşüncesinde yer almışlardır.²⁴¹ Tony Davies, Aydınlanma'yla; din ve insanın birbirinden ayrıldığını ve hâlen devam eden hümanizm-ateizm ortaklığının sağlandığını, Kant'ın transendental idealizmiyle dinin teorik yıkımının tamamlandığını ifade etmiştir.²⁴²

Kant'la birlikte realitenin özsel yapısından ve (kendi yasasını koyan rasyonel irade olarak) ahlâk yasasından sorumlu olan insanın, epistemolojik ve etik açıdan en yüksek değer kılındığı görülmektedir.²⁴³ Düşünürün epistemolojisi, insanın hakîkatle olan ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, aklın aktif/kurucu öznel koşulları bir taraftan Aydınlanmacı *objektif hakikat* düşüncesine temel teşkil ederken diğer taraftan hakîkatin *insânî/sübjektif* zeminine işaret etmektedir. İnsan, bu kapasitelerle kurup oluşturduğu hakîkati bilebilirken varolsa dahî *kendinde/mutlak hakîkati** bilememektedir. Bu durum bir yandan insanın teorik bilgisinin değer kaybına uğratılmasına (sınırlı temsil imkânına indirgenmesine) neden olurken diğer yandan (sonraki felsefelerce tartışılan) *oluşturulmuş hakikat* fikrine kapı aralamaktadır. Bu noktadan hareketle hakîkatin nasıl oluşturulduğu,

duyguya hitap etmeleri nedeniyle yol gösterici ya da düşünmeye sevk edici olmayıp coşturucu ve mest edici mitoslar olduğunu ifade etmiştir. Zekiyan, a.g.e., s. 9.

²³⁹ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, 2. b., İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2014, s. 13,16-17.

²⁴⁰ Goldmann, a.g.e., s. 44,47.

²⁴¹ Goldmann, a.g.e., ss. 51-52.

²⁴² Davies, a.g.e., s. 126,130.

²⁴³ West, a.g.e., s. 215. * İnsanın mutlak hakîkatle ilişkisi kesilmiştir.

yeniden ne şekilde oluşturulabileceği ve son olarak *hakikatlerden* söz etmenin imkânı Kant'ın açtığı epistemolojik zeminde tartışılmıştır.²⁴⁴ Bu bağlamda Kantçı devrimin uzun vadeli neticelerinin temelden sarsıcı olduğu görülmektedir. Kant, (Newton'cı bilime duyduğu sarsılmaz güvenle) insanın zihin kategorilerinin, bilim kategorilerinin mutlak olduğu düşüncesiyle tam uyumunun, insanın epistemolojik yetkinlik ve yeterliliğinin zeminini oluşturduğunu ifade etmiştir. (Bilimin, insan aklının kesinliği dışında hiçbir kesinliğe dayandırılmayarak insânileştirilmesi.) Ancak 20. yüzyıl fiziği, Kant'ın apriori'lerinin bütün olgular için geçerli olmadığını, evrensel ve mutlak olarak değerlendirilen bilimsel bilginin ise geçici ve kısıtlı olduğunu göstermiştir. Yine dinin ampirik dünyadan ve saf akıldan gelen desteğini kaybetmesi, devam eden süreçte seküler eğilimlerin artış göstermesiyle Kant'ın din için açtığını söylediği yer buharlaşmıştır. Gelineen noktada modern insan ve zihnin, ayağını sağlam bir biçimde basacağı bütün mutlaklar yitirilmiştir.²⁴⁵

²⁴⁴ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, ss. 60-61.

²⁴⁵ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s.187, 199.

İKİNCİ BÖLÜM

SINIRSIZ VE İSTİKÂMETSİZ BİR ÖZGÜRLÜK ARAYIŞI: MICHEL FOUCAULT'DA HÜMANİZM ELEŞTİRİSİ

2. 1. ÇAĞDAŞ FELSEFEDE HÜMANİZM: HEGEL'DE MODERN ÖZNEYE GİYDİRİLEN RUH: ZAMAN, MARX'TA KAPİTALİZMİN YİTİĞİ İNSAN VE HEIDEGGER'DE DÜŞÜNME-FELSEFE AYRIMINDA İNSAN VE HÜMANİZM

19. yüzyılın ortalarından itibaren pek çok fikir akımının insanı merkeze alan bir hümanizm iddiası ve iddialarının kanıtı olarak ileri sürdükleri bir hümanizm telakkisi ortaya koydukları görülmektedir. Bu anlamda Klasik Grek kültürüne bağlılığı öngören, antropolojik bir sentezle yeni bir tarih, sanat, edebiyat tarzını içeren, temelde Alman idealist felsefeye dayanan ve bu felsefe içerisinde gelişen *Yeni Hümanizm (Alman Hümanizmi)* akımı öncelikli olarak akla gelmektedir.²⁴⁶ Yine münferit filozof ya da felsefî hareket şeklinde ele alınan (*varoluşçuluk, Marksist Hümanizm, Heideggerci Hümanizm, pragmatizm vb.*) hümanizmler de dönemde etkili olmuşlardır.²⁴⁷

Alman İdealizminin zirve filozofu olarak kabul edilen **Georg W. F. Hegel** (1770-1831) (Aydınlanma'dan miras aldığı akla gösterdiği vurguyla) insana tarih/zamanla kurduğu ilişki üzerinden yeni bir perspektifle yaklaşmıştır. Düşünür, Aydınlanma'nın gördüklerinin doğruluğunu belirtmekle birlikte tabiat ve sosyal bilimlerdeki ayrıştırıcı atomistik tavrının fazlasıyla *kısmî* olduğunu (tekillikleri görür, Geist'ı görmez) ifade ederek en büyük amacının *felsefeyi bilim düzeyine yükseltmek* olduğunu belirtmiştir. Böylece yöntem ve teorideki bilimsel (bilmenin, bilim olması/iç) ve insanî (zamanın her anının varlığı/dış) zorunlulukları sentezleyerek bu parçalanmışlığı aşmayı istemiştir.²⁴⁸ Varolan her şeyin *anlamının* metafizik alanda aranmasının ve bunun *bilimi* yadsımasının yerine *anlamın* dünyasala kök saldiğini bu nedenle Tin'in gözünün dünyasala çevrilerek orada tutulması gerektiğini belirten düşünür Geist ve insanı, insan ve tabiatı, sonluluk ile

²⁴⁶ Zekiyan, a.g.e., ss. 30-31, Heidegger, a.g.e., s. 12.

²⁴⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 432; Uzun vd., a.g.e., s. 755.

²⁴⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Yardımlı, Aziz, İstanbul: İdea Yayınları, 1986, s. 23; Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 23.

sonsuzluğu birleştiren bir *gerçekliğe* ulaşmayı hedeflemiştir. Bu minvalle felsefesinin temelini oluşturan *diyalektik* anlayışa bağlı olarak her varlığın zıddını ürettiğini, zıtlıkların etkileşimlerinin *sentezi* meydana getirdiğini bu (diyalektik zıtlık ve sentez) ardışıklığın ise doğa, insan, tarih ve Tin'in anlaşılmasında mantikî zorunluluk ifade ettiğini belirtmiştir.²⁴⁹

Hegel'e göre insan düşünce ve gerçekliğine nüfuz eden diyalektik zıtlıklar daha yüksek bilinç ve varlık hâllerine kapı aralayarak kapsamlı bir hakîkatte muhafaza edilmektedir. Bu bağlamda düşünür, nihâî noktada Mutlak'a uzandığını ifade ettiği insan aklının, onun hakîkatini anlamaya da muktedir olduğunu belirterek akla duyduğu derin inancı dillendirmiştir. Ona göre Geist'in temel bir ifadesi olan akıl/bilinç, sabit ve zamanlar üstü değil Tin'e varıncaya kadar devam eden diyalektik evrilmeyeyle ilerleyen tarihsel bir sürece işaret etmektedir. Bu nedenle aklın tarihi, öznenin, o an için sabit olarak görülen önceki bilinci aşmaya çabalamasıyla devam eden entelektüel bir ilerleyişin ifadesidir. Dolayısıyla düşünce tarihindeki her aşama eksik olmakla birlikte entelektüel seyrin zorunlu bir parçası olması nedeniyle vazgeçilmezdir.²⁵⁰

Hegel'in metafizik ve dînî anlayışlarının da benzer şekilde diyalektikle karakterize edildiği görülmektedir. (Üç farklı varlık alanı ve bilime tekâbül eden mantık, doğa ve Tin'den) Mekânda tabiat, zamanda tarih olarak tezahür eden Geist'in içkin ve seküler olandaki ifşası, seyrindeki teleolojik aşamaları oluşturmaktadır. Mantıkta soyut bir öz/idea/kavram, doğada idenin nesnelleşmesi şeklinde zuhur eden Tin'in taşıyıcısı olan bu ifşa sürecinin yegâne merkezi ise insandır (entelektüel ve kültürel ilerleyişi, dînî gelişimi). Zira tabiat alanında kendisine yabancılaşan Mutlak, insan ruhunda, beşerî bilinç ve tarih alanında kendisini nihâî olarak ifade etme imkânı bulmaktadır.²⁵¹ Hegel'e göre Tin, dünyada insanın eylemlerinden ibarettir ve aslında dînî düşüncenin gerçek nesnesinin insan olması nedeniyle de her teoloji bir antropolojidir. Ancak teolojik bakışa sahip dindar insan bunun farkında değildir ve Tanrı'yı bilincin ötesinde bir varlığa çevirip eylemlerinden dışlayarak tözleştirir. Bunun neticesinde *teoloji* ve *felsefî antropoloji*

²⁴⁹ Hegel, a.g.e., s. 25; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s. 226.

²⁵⁰ Demet Konur, Salih Toprak, "Hegel'in İnsan Anlayışı", *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2 (2016), ss. 119-20; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s. 227.

²⁵¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 832; Konur, Toprak, a.g.m., ss. 122-23; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s. 228.

birbirinden ayrılarak karşıtlık içerisine girer ve birbirlerini var ederler. Felsefi antropolojide doğa ve toplumdan yalıtık bir *tikellik* içerisinde *kendinin* bilincine varan insan, teolojide, doğa, toplum ve devletin bir parçası olarak varoluşunun tümel yanını açığa çıkarmaktadır.²⁵² Tikel ve tümel eğilimlerini sentezleyerek doyuma ulaşan insan ise yetkin insandır. Bu açıdan bakıldığında Hegel öğretisi, teolojik ve felsefi ilerleyişini tamamlayarak tarihin sonunda *yetkinliğe** ulaşmış insanın *mutlak bilmede* ortadan kaldırılmasıdır/*aufhebt* (yani Mutlak ile bir olmasıdır). Düşünüre göre Hristiyan inancında *Tanrı'nın insan olarak enkarnasyonu*yla ifade edilen bu gerçek felsefesinin özünü oluşturmaktadır.²⁵³ *Mutlak bilmenin* altyapısı (dinin ve felsefenin dayanağı) insan eylemlerinin toplamı olan *tarihten* başka bir şey değildir. Dolayısıyla düşünür için teoloji yerini tarihin anlaşılma çabasına bırakmıştır. Yaratıcı sürecin kendisi olarak Geist, varlığın ötesinde değildir ve insan da bu süreçte gerçekliğin ortak aktif var edicisidir. Bir yandan kendi tarihini diğer taraftan insanlık tarihini var eden insan, tarih inşasının malzemesi, ustası ve mimarıdır. Bununla birlikte tarihin kendisi için inşa edildiği varlıktır.²⁵⁴ Bu nedenledir ki insanın tarihi, gerçekliğin var edilme çabasının, ilerleme ve başarının zeminidir. Uzun süren gelişme neticesinde kendi *ben-bilincine* eren insan, Mutlak'la bütünleşirken, Mutlak da insanda bilincine erer. Nihayetinde Hegel düşüncesinde varoluşun ve insan kültürünün farklı tarzları bu dünyada bütünsellik içerisinde yerini alır. Böylece hakîkatin mâhiyeti bakımından zamansallığını vurgulayan *tarihselci* anlayış, önemli savunularından biri olan Hegel tarafından ortaya konmuş olur.²⁵⁵

Görülmektedir ki Hegel, (insanın bilinç kategorilerinin) insan bilgisinin Mutlak'ın bizzat kendisi olduğu zemini üzerine, Geist'in insanda zuhura geldiğini

²⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, 3. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995, ss. 134-135; Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2001, ss. 30-31.

²⁵³ Hegel, *Tarihte Akıl*, ss. 133-34; Kojève, a.g.e., ss. 32-33. *Hegel'e göre yetkin insan, özgür insandır. Zira özgürlük, diğer insanları dışlayarak içine kapanmak olmayıp kişinin kendisini, diğerinde yaşayan bir bütünlük içinde bulmasıdır. Özgürlük yolunda insanın kendi içinden değişmesi gerektiğini, insana özgürlük eğitimi verilmesi gerektiğini, öncelikle dine, kendisiyle uzlaşan özgür bir yaşamın dâhil edilmesi gerektiğini belirten düşünür, dini değiştirmeden Devrim yapmanın moderniteye karşı modern bir çözüm olacağını söylemiştir. Bernard Baurgeois, "Hegel", *Felsefe Tarihi 3: Aklın Zaferi*, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. III, ss. 143-44.

²⁵⁴ Kojève, a.g.e., ss. 35-36.

²⁵⁵ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s. 229; Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 80.

belirten bir metafizik inşa etmiştir.²⁵⁶ *Ben-bilincine* ulaşan insanın, tarihsel gelişimin yasalarının kendi akıl ve zihin yasaları olduğunu kavrayacağını, bu bilince eren kişinin gerçekliğin özünün kendi akıl ilkelerine tekâbül ettiğini göreceğini böylece gerçeklikle birlikte akmaya başlayarak gerçekliği akıl ilkelerine göre düzenleyip yönlendirmede özgür olacağını belirtmiş, *gerçek olanın rasyonel, rasyonel olanın gerçek* olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁷ Bu bağlamda düşünürün tarihsellik yoluyla rasyonel olanı haklılaştırarak tarihsel öznenin rasyonel olanla irtibatını güçlendirmesi, felsefesinin klasik felsefelerle olan bağı²⁵⁸ göstermesi kadar düşüncelerindeki hümanist vurguya işaret etmesi açısından önemlidir.

19. yüzyılda etkili bir diğer hümanizm, (Aydınlanma'nın akılcı ve bilimciliğini devam ettiren) Marksist Hümanizmdir. Her ne kadar Louis Althusser, Marksçı teoriyi insan doğasına ilişkin (irade, insan potansiyeli, özgürlük) sorgulanmaya açık önermeleri temel almadığı gerekçesiyle bir *hümanizm* değil *bilim* olarak değerlendirse²⁵⁹ de felsefe tarihçileri **Karl Marx**'ın (1818-1883) ortaya koymuş olduğu Marksçı teorinin çekirdeğini *insanın özü* temasının oluşturduğuna işaret ederek onu bir hümanizm olarak değerlendirmişlerdir. Zira düşünürün ilk eserlerinde ve bilhassa 1844 *Paris Elyazmaları*'nda konu edindiği *insanın özü/doğası* ya da *yabancılaşma* kavramları olmadan kapitalizmin esaslı bir analizinin yapılamayacağını, Marx'ın bu analiz ile *insan özü/doğasının çarpıtılma* sürecini ele aldığını belirtmişlerdir.²⁶⁰

Marx'a göre insanın özünü (bu özü metafiziksel ve soyut bir biçimde ele alır)²⁶¹ insanın, kendi türünün ve bu türün içinde yer aldığı bilincinde olması oluşturmaktadır. Eylemlerinin sonuçlarını öngörmesini ve buna bağlı olarak amaçlı ve yararlı hareket etmesini sağlayan bu özdür.²⁶² Bununla birlikte yine özü gereği *kendisini gerçekleştirme*

²⁵⁶ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II, s. 188.

²⁵⁷ Bryan Magee, "Dokuzuncu Tartışma (Peter Singer): Hegel ve Marx", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, ss. 203-4.

²⁵⁸ Küçükaltı, *Batı Metafiziksinin Dekonstrüksiyonu*, s. 82.

²⁵⁹ Michele Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev. Ahmet Fethi, Ankara: Doruk Yayıncılık, 2004, ss. 123-25. Althusser'e göre Marx'ın "insan" vurgusu taşıyan hümanist felsefesi, Kant, Hegel, Feuerbach çizgisinde gelişen gençlik dönemine ait fikirleri içermektedir. Ancak 1845'ten sonra idealist geçmişinden kopuş yaşamıştır. a.g.e., ss. 122-23.

²⁶⁰ Scott Gordon, *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, çev. Ümit Tathıcan, Hasan Kösebalaban, İstanbul: Küre Yayınları, 2015, ss. 369-71.

²⁶¹ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 4. b., İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 494.

²⁶² Karl Marx, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politika ve Felsefe*, çev. Murat Bilge, 8. b., İstanbul: Birikim Yayınları, 2013, s. 79; Gordon, a.g.e., ss. 369-370.

eğilimini, (insan hayatının ve üretgenliğinin -fizikî ve manevî- bir parçası olan) doğaya yönelip üretici ve sanatsal potansiyelini sergileyerek gidermektedir. Düşünür'e göre bu insan türüne mahsus bir özelliktir. Çünkü sadece insan türü, bilinçli ve özgür üretim yapmaktadır. Dolayısıyla insan, üretimle (doğayı işleyerek nesnel bir dünya kurmak sûretiyle) kendisinin, türüne aidiyetinin farkına varır ve bir tür varlığı olduğunu ispatlamaktadır. İnsanın üretimi (hayvanlardakinden farklı olarak) evrensel, fiziksel gereksinimlerden bağımsız ve doğayı yeniden inşa etme özelliklerine sahiptir. Üretimle doğa, insana, kendi eseri ve gerçekliği şeklinde görünmektedir. Bu yolla insan, kendisini yalnızca bilinçte akılsal olarak değil dış dünyada oluşturduğu gerçeklikte de seyretmektedir. Dolayısıyla emek, insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesini sağlamaktadır.²⁶³

Marx'a göre *insanın üretim nesnesi elinden alındığında* bu durum *emeğine yabancılaşmasına* böylece türsel hayatından ve gerçekliğinden koparılmasına neden olmaktadır. Özgür üretim etkinliği *yozlaştırılıp* bir amaca indirgenirken insanın türsel hayatı da fiziksel varoluşunun *aracı* yapılmaktadır. Böylece insan, doğaya, manevî özüne yabancılaşmakla birlikte kendi bedenine de yabancılaşır. Düşünür *yabancılaşmış emeğin* bir diğer sonucu olarak *insanın insana yabancılaştığını* belirtir. Zira bir insanın türsel niteliğinin (üretim) kendisine yabancılaştırılması insanların birbirlerine ve öz doğalarına yabancılaştırılması demektir.²⁶⁴ Bu noktada Marx, insanın kendisi ile ilişkisinin diğer insanlarla ilişkisi üzerinden gerçeklik ve nesnellik kazandığını hatırlatarak (insan özü gereği sosyal bir varlıktır) insanın *kendisine yabancılaşmasını* diğer insanlarla kurduğu pratik ilişkilerde görebileceğini belirtir. Zira düşünür, emek ürünü, üreten insana/işçi ait olmadığında insanın/işçi hem bu ürüne, hem de ürünün kendisine hizmet ettiği ve tarafından kullanıldığı insana/erke karşı yabancı ve düşman bir ilişki geliştireceğini belirtir. Çünkü insan özgür üretim yapamadığında *üretime*, diğer insanın hizmetinde, emirinde, boyunduruğunda bir etkinlik olarak yaklaşmaktadır. Dolayısıyla Marx açısından *yabancılaşmış emek*, bir yandan insanın ürün ve üretimle ilişkisini belirlerken diğer taraftan başka insanların onun üretimine-ürününe karşı ilişkisini ve kendisinin öteki insanlarla ilişkisini de belirlemektedir. Böylece üreten insanın öz gerçekliğini ve kendi ürününü yitirmesi, üretmeyen insanın ürün ve üretim üzerindeki egemenliği (köle-efendi)

²⁶³ Marx, a.g.e., ss. 81-82; Gordon, a.g.e., s. 371.

²⁶⁴ Marx, a.g.e., ss. 82-83.

ilişkisini oluşturmaktadır.²⁶⁵ Bu bağlamda düşünür, *ücret* ve *özel mülkiyet** kavramının yabancılaşmış insan ve emek kavramının zorunlu sonucu olduğunu belirtir. Emek ücretlendiğinde, amaç olmaktan çıkarak ücretin hizmetçisi konumuna gelmektedir. Nihayetinde emek sahibinden ayrılarak şeyleşir. İnsan emeğinin metâlaşmasının (metâ-değer ilişkisi bağlamında) sosyal bağları belirleyeceğini ifade eden Marx, paranın, kişisel ilişkiler yerine *geçerek toplumu* ayıran ya da birleştiren kimyasal güç haline geldiğini böylece insânî ve doğal güçlerin tamamıyla soyut temsillere dönüşme sürecinin gerçekleştiğini belirtir. Netice itibarıyla metâ formunu, onun kanunlarını doğal ve sabit kabul eden *şeyleşmiş zihin/Rasyonel ekonomik insan* zuhur eder. Artık insan, sistemin işlevsel bir parçası kılınmış, kapitalizmin işlerliğini mümkün kılacak şekilde soyutlaştırılmıştır.²⁶⁶

Marx, kapitalist sistem var olduğu sürece insanın dönüştürücü yetisinin elinden alınarak yabancılaşmanın devam edeceğini, bu sistemin insanın özgürleşmesini, doğasını özgür bir biçimde hayata geçirmesini engelleyeceğini ifade etmiştir. Düşünür, insânî doğanın güçlerinin yeniden tespitinin ve zenginleşmesinin post-kapitalist (ekonomik-politik/sınıfsız-mülksüz) bir sistem içerisinde yani sosyalizmle sağlanacağını, insanın özgürlük ve mutluluğu bu sistemde yakalayacağını iddia ederek Marksist hümanizmin ideallerini dillendirmiştir.²⁶⁷

Hümanizm kavramını *düşünme* ve *felsefe*(Batı metafizik geleneği)* ayrımı üzerinden inceleyen **Martin Heidegger** (1889-1976) içinde yaşadığı dönemde en kaygı uyandıran şeyin, *insanların hâlâ düşünmemesi* olduğunu söylemiş, insanlığın düşünemeyişinin nedenini, *hâlâ* düşünülmesi gerekenin *insan* olarak görülmesi, esas *düşünülmeyi isteyen*den yüz çevrilmesi olarak izah etmiştir.²⁶⁸ Heidegger, *düşünmenin*, Varlığın düşünülmesi, Varlıktan yola çıkarak Varlığa ait olanın düşünülmesi, Varlığı

²⁶⁵ Marx, a.g.e., ss. 84-86. Marx'a göre, özel mülkiyette insanlar diğerleri için yeni ihtiyaçlar oluşturarak yeni bağımlılık ve doyum yolları geliştirip diğeri üzerinde hâkimiyet kurarlar. Üretim hacmi arttıkça, insanı etkisi altına alan güçler de genişler ve kişilerin paraya duyduğu ihtiyaç artar. İnsanın insânî varlığı gittikçe zayıflar. Üretici (sağlıksız) aşırı ve ölçsüz arzular oluşturarak diğerinin zayıflıklarını gözetir. Ürünüyle onun varlığını ve parasını elde etme yolları arar. Bunun sonucunda işçinin insânî ihtiyaçları değil en temel ihtiyaçları (yeme, barınma) dahî ortadan kalkar. Zayıf insan makinalaştırılır. Marx, a.g.e., ss. 125-27.

²⁶⁶ Marx, a.g.e., s. 87; Hüseyin Özel, "Marx ve Hümanizm", *Bilim ve Ütopya*, Mayıs 2016, <https://bilimveutopya.com.tr/marx-ve-humanizm>, (22.06.2020).

²⁶⁷ Marx, a.g.e., s. 125; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 489,498.

²⁶⁸ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, ss. 4-5.

dinleyerek Varlığın düşünülmesi olduğunu belirtmiştir.²⁶⁹ Bu *düşünmede*, insanın söz söylemeden önce Varlığın *talebini* işitmesi ve bu *talep* karşısında kendisinin nadiren konuşma hakkına sahip olduğunu görmesi gerektiğini ifade etmiştir. Şayet bu şekilde olursa insana, *Varlıkta ikâmet etmenin* bahsedileceğini söylemiştir. Böyle bir *düşünmede* (*insanı bu talebe hazırlama isteğinde*) insan için sarf edilen bir gayretin, ona dair bir kaygı ve endişenin olduğunun altını çizen Heidegger, bu endişenin, *insanı yeniden özüne kavuşturmak* amaçlı ortaya konduğunu belirterek hümanizmin bu tip bir *düşünmenin* amacı/kaygısı olarak kalmaya devam ettiğini ifade etmiştir. Zira düşünüre göre temelde hümanizm, insanın insanca olması, gayrı insânî olmaması, yani özü dışına çıkmamaya ihtimam göstermesi ve bunun için düşünmeye dalmasıdır.²⁷⁰ Bu bağlamda hümanizm kavramının anlamını, temelinde *felsefe/Batı metafizik geleneği* olduğu için yitirdiğine dikkat çeken düşünür, kavramı sorgulamanın, kendisini, insanın özüne dair daha köklü *düşünmeye* sevk ettiğini belirtmiştir. Böylece kavrama kronolojik anlamının ötesinde çok daha eskiye giden tarihsel bir anlam iade ederek onu onarmasının önünün açıldığını ifade etmiştir. Bu onarımın, sözcüğü yeniden tanımlamakla mümkün olacağını, bunun da ancak *insan özünün* daha derin tecrübe edilmesinden geçtiğinin altını çizmiştir.²⁷¹ Böylece filozof, *felsefe* ve *düşünmenin insan özüne* verdiği anlamlar üzerinden hümanizm kavramını incelemiş, *felsefe* zemininde neşet eden hümanizmleri dekonstrüksiyona uğratarak, bu noktadan hareketle *düşünme* ile şekillenen yeni bir hümanizm inşa etmiştir.

Heidegger’e göre Batı metafiziği tarafından/boyunca insanın, *animal rational** olarak tanımlamasına bağlı biçimde (“*insanın insanlığı için özgür olması ve kendi değerini bulması*” iddialarında “özgürlük ve doğa” kavrayışlarındaki fark nedeniyle birbirlerinden ayrılışlar da) bu gelenek içerisinde zuhur eden bütün hümanizmler, Varlığı sorgulamadan (çoktan sabitlenmiş olan) varolanın bir yorumunu kabul ederek insanın özünü belirlemeye koyuldukları için metafizik ile mutabık durumdadırlar ve metafizik

²⁶⁹ Martin Heidegger vd., *Hümanizmin Özü*, ed. Thomas Stearns Eliot, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 40; a.g.e., s. 8.. *Heidegger’e göre felsefe, mantık, fizik, etik disiplinlerinin zuhuru ile *düşünmenin* bittiği yerde filizlenmiştir. Böylece *episteme/bilim*, akademilerde kullanılmaya başlanarak yükselişe geçerken *düşünme* kendi unsurlarından ayrıldığı için zayıflamıştır. Bu durumda artık *düşünmeden* değil *felsefeden* söz edilir. Felsefe, her zaman metafizik yöntemi takip etmektedir. Varlıktan değil, varolandan hareketle varolanı düşünür. Bu nedenle de felsefeye gereğinden fazla kıymet vermekten ve ondan bir şeyler beklemekten vazgeçmenin vakti gelmiştir. Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, 3. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s. 45; Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, ss. 8-9,23,46,56.

²⁷⁰ Heidegger vd., a.g.e., s. 44; Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 11.

²⁷¹ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 37.

olmaktan öteye geçemezler. (Ya temelleri metafiziktir, ya da kendileri metafiziğe temel olmuştur.) Öyle ki bu hümanizmler, insanın özünün belirlenmesinde Varlığı sorgulamadıkları gibi *Varlığın insanla olan rabıtasını, insan özünün ne bakımdan Varlığa ait olduğu* sorusunu, çıkış noktaları metafizik olduğu için tanımaz, anlamaz ve hatta engellerler.²⁷² Çünkü metafizik, varolanların varlığını düşünüp, *Varlık-varolan* arasındaki ontolojik farkı gözetmediğinden, hiçbir zaman bu soruyu sormaz.^{273**} Böylece bu soru metafizik için ulaşılmaz kalırken, insanın varlıkla olan bağı kopar. İnsan, artık bu soruyu görmezden gelerek üzerini modern bilim ve teknikle örter. Bu gelenekte Varlığa erişilemez. Dolayısıyla, Varlık, insan tarafından unutulurken, insan zamansal bütünlüğünden uzaklaştırılarak her zaman şimdide var edilir. (Metafizik neticesinde insan özünün Varlıktan kopuşu Heidegger tarafından *yurtsuzluk* olarak ifade edilmiştir.)²⁷⁴

Yine metafizik tarafından insanın, (Varlığın hakikatinden kovulmuş bir şekilde) *animal rational* olarak tanımlanması düşünüre göre, ilkesel olarak onun hâlâ *homo animalitas* zemininde düşünölmeye devam edilerek özü/*hümanitasının* ihmâl edilmesine neden olmuştur. Burada *animanın ruh, akıl, özne, Geist* olarak ifade edilmesi bunu değıştirmemektedir. Çünkü insanın özü, hayvânî bir organizmaya ne kadar dayanıyorsa, öze dair yapılan yetersiz tanımların (indirgemeciliğinin) üstesinden gelmek o kadar zorlaşır. Düşünür bu noktada metafizik içinde gelişen hümanizmleri insanın özünün yüceliğini, haysiyetini/*humanitasını* gerektiği kadar yükseğe yerleştirmedikleri gerekçesiyle eleştirir. Zira insanın özünün yüceliği, *öznenin varolanların cevheri* olarak onların varolmaklığını *nesnellikte* çözümlemesine dayanmamaktadır.²⁷⁵

²⁷² Heidegger, a.g.e., s. 13. *Rasyonel hayvan. Varlığın, *kendisini açmasına* karşın onu göremeyen, kendi etrafında gezinen insan.

²⁷³ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 47; Heidegger vd., a.g.e., s. 48. ** Heidegger konuya “*presence* felsefesi/mevcûdiyet metafiziği” kavramlaştırması ile açıklık getirmiştir. Filozofa göre bu düşünce Varlık, mevcudiyet içerisinde *animal rational* huzurunda bilinmeye hazır bir biçimde bulunmaktadır. Ve insan rasyonel düşünme vasıtasıyla onu kavramaktadır. Oysa düşünüre göre bu Varlığın isim olarak düşünölmüşünden ve varolana indirgenmesinden başka bir şey değildir. Kasım Küçükalp, *Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, ss. 156-57.

²⁷⁴ Çiğdem Yıldızdöken, “Heidegger’de Dasein’in Varlığı ve Zaman Meselesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 53 (2017), s. 164,169. İnsan metafizikte, kendisini Varlıktan uzaklaştıran yönemiş, Varlıkta bundan hoşnutsuz olarak insandan yüz çevirmiş ve gizlenmiştir. İnsan bu sebeple *düşünemez* hâle gelmiştir. Çünkü düşünölmüşü gereken insandan uzaklaştığında kişi düşünmeye muktedir olamaz. Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, ss. 6-8.

²⁷⁵ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, ss. 14-16, 22. *Orada-varlık

**Ek-sistenz, Varlığın yakınında barınma, ona muhafız olma yani varlığa kulak kesilmektir. Heidegger vd., a.g.e., s. 71.

Bu noktada Heidegger, *insanın insanlığının, özüne dayandığını, özünün sürdürülmesinde* olduğunu belirterek Daisen*/insanın, *animal rational*'den fazlası olduğunu söyler. İnsanın özü, *ek-sistenz*dadır.** Dolayısıyla özü ancak, Varlığın kendisini talep/davet ettiği yerde gerçekleşir. Varlık tarafından, (Varlığı korumak ve varolanların, Varlığın ışığında, varolan şeklinde tezahür etmesi için) Varlığın hakikatine fırlatılmıştır.²⁷⁶ Burada söylenilmek istenen şudur; Heidegger'e göre, Varlığın anlamını (kendinde, kendi-olmayanda, dünyada) soran ve onu varolan olarak varoluşunda sergileyen böylece Varlığın açığa çıkmasını sağlayan yegâne varlık insandır. İnsan dünya ile varolur ve *dünya-içinde-varlık* olmak ona verilmiştir. Bu verilmişlik fırlatılma, terk edilme şeklinde gerçekleşir. Bu insanın kaderidir ve varoluşunun temelidir. Zira o, varoluşunu gerçekleştirebilecek imkân ve özgürlüğe mâliktir.²⁷⁷ Bununla birlikte insan varolanlar hakkında karar verme konumunda değildir. Onların efendisi değildir. Varolanların zuhûru Varlığın takdirindedir. İnsana düşen, kendine özgü varoluşuyla (bir varolan olarak) bu takdirle uyum içinde Varlığa gözcülük etmektir. İnsan Varlığın çobanıdır. Efendi değil çoban olması, insana bir şey kaybettirmediği gibi çobanın, değeri Varlık tarafından Varlığın hakikatinin korunmasına davet edilmesine dayanan özsel yoksulluğunu kazandırır. Varlığın tarihi içinde özü itibarıyla insan, öyle bir varolandır ki, ek-sistenz olarak varlığı, Varlığın yakınında ikâmet etmesine dayanır. İnsan Varlığın komşusudur.²⁷⁸

Heidegger'e göre, bu şekilde bir *Düşünmede*, metafiziğin ve ondan neşet eden hümanizmlerin düşünemeyeceği şekilde *homo humanusun humanitası* nihâî bir anlamda düşünülmüştür. Artık hümanizm; "*İnsanın özünün, mühim olanın sadece insan olarak insan olmadığı bir tarzda Varlığın Hakikati için özsel/aslî-vazgeçilmez olduğunun*" ifade edilmesidir. Bu yeni hümanizmde, insanın insanlığı, Varlığa olan yakınlığından çıkışla ortaya konmaktadır. Aynı zamanda bu hümanizmde insanın özü, Varlığın hakikatinden

²⁷⁶ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 22.

²⁷⁷ A. Kadir Çüçen, "Martin Heidegger'de İnsan Problemi", *Filozoflar ve Düşündüren Sözleri*, 13.03.2008, <https://dusundurensözler.blogspot.com/2008/03/martin-heideggerde-insan-problemi.html>. Ancak Heidegger insanın *dünya-içinde-varlık* olmadan önceki hâline ve zorunlu geleceği olan ölüm sonrası durumuna artık dünya-içinde-varlık olmadığı gerekçesiyle açıklama getirmez. a.yer.

²⁷⁸ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 23,34.

türemesi nedeniyle şansa bırakılmıştır. Dolayısıyla insanın *ek-sistenzi* bu şans oyununda kalır ve sükût eder.²⁷⁹

Görülmektedir ki Marx ve Heidegger, 19. yüzyılın en etkili düşünürlerinden kabul edilen Hegel'den ve onu idealizminden izler taşımakla birlikte birbirinden oldukça farklı iki insan portresi/özü ve iki ayrı hümanizm ortaya koymuşlardır. İnsana, aklına ve yapabileceklerine sosyalist gelenek çerçevesinde yeni bir rol biçen Marx'a göre insan, mevcut kapitalist düzeni büsbütün ortadan kaldırarak yerine tümüyle farklı prensip ve değerleri temel alan sosyalizmi ikâme edecek devrimci öznedir. Dolayısıyla Marx'ın hümanizmi, kendisinin ne olup ne olmadığını, ne yapıp ne yapmaması gerektiğini ve bu yüksek bilinçle (sistemin sorunlarını doğru bir şekilde teşhis ederek) neyin kaldırılması ve yerine neyin kurulması gerektiğini bilen özneyi merkez almaktadır.²⁸⁰

Diğer taraftan Heidegger, *felsefe* içerisinde gelişen hümanizmleri insan özünün, *epistemolojiye* indirgenip, insanın insanlığının yeterince yüceltilemediği gerekçesiyle eleştirmiş, bu noktadan hareketle (insan haysiyetine daha yakışacağını ifade ettiği) insan özünün, *ontolojik* düzlemde değerlendirildiği, *düşünme* üzerine yükselen yeni bir hümanizm söylemiyle metafiziksel düşünceyi aşamayı ümit etmiştir.²⁸¹ Ancak Heidegger'e göre kendilerini metafizikten kurtaramayan Nietzsche ve Sartre'ın akıbetine bu kez Derrida'ya göre Heidegger uğramıştır. Düşünür, Heidegger'in *Dasein* anlayışının, insanı, hayvanlık ve özsel bir karşıtlık içerisinde açımlayan idealist hümanizmden farkı olmadığını söyleyerek filozofun metafizik hümanizmler çerçevesinde kalmaya devam ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca onun hümanizmi, dünyanın *Dasein*'da içselleştirilmesi ve onun dışında bir dünya görülmemesi gibi problemleri anlayışlara sahiptir. Derrida'ya açısından Heidegger'in hümanizmi kendine yeten ve dünyanın da kendisinden hareketle açıklandığı *Dasein*'a yaptığı vurguyla *cogito* ve özne merkezli hümanizmlerin karakteristik özelliklerini yansıtır niteliktedir. Bu nedenle Derrida, Heidegger düşüncesinde yerinden edilmesi beklenen metafiziksel hümanistik arka planın büyük ölçüde aşılamadığını söyler. Yine Derrida'ya göre insanı, Varlığın sesini/hakikatini

²⁷⁹ Heidegger vd., a.g.e., s. 71,74.

²⁸⁰ Funda Gençoglu, "Posthumanizm Tartışmasının Düşündürdükleri: Haddini Bilmek ile Haddini Aşmak Arasında İnsan", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, C. 20, S. 1 (2021), s. 81.

²⁸¹ Yurt, a.g.m., s. 308, 312.

duymaya davet eden filozof, gösteren-gösterilen ayrımı zemininde indirgenemez bir aşkın Varlığı onaylaması nedeniyle metafiziksel düşünceden uzaklaşamayarak *logos*-merkezcilik içerisinde kalmıştır.²⁸²

Konuyu farklı bir perspektiften değerlendiren Tony Davies ise, “pratik hümanist” olmaları bağlamında *düşünürlerin sosyalist-faşist uzantı ve irtibatlarını* göz önünde bulundurarak *hümanizmin retorik repertuarının* politik örgütlenmenin ve ideolojinin kirli faaliyetlerinin kurgusu olacak şekilde (anti-hümanistler tarafından dahi) kullanıldığına dikkat çekmiştir.²⁸³

2. 2. POSTMODERN SÜREÇTE GEÇ MODERN HÜMANİZM

20. yüzyıldan günümüze uzanan süreçte felsefenin geçirmiş ve geçirmekte olduğu değişimin tanımlanmasına ilişkin felsefe tarihçilerinin tenâkuz içeren yorumları nihayete ermiş görünmemektedir. David Harvey, modernist duyarlılığın yıpranmış, yapıbozuma uğratılmış olmakla birlikte onun yerine geçirilmek istenen felsefelerin iç tutarlılığı ve anlamı hususundaki belirsizliklerin bu süreçte varlığı herkesçe kabul gören değişimi değerlendirmeyi güçleştirdiğini belirtmiştir. Gelinek nokta, modernizmden radikal bir ayrılığı mı ifade etmektedir yoksa modernizm içinde, *üst bir modernizme* muhalefeti mi içermektedir? Dolayısıyla şu an yaşanan süreç bir *üslup* mudur yoksa yeni bir *dönem* midir? Ya da modernizmin ticârîleştirilmiş bir varyasyonu, *laissez faire* piyasasının eklektizminin arzularını içeren bir versiyonu mudur? Postmodern söylemlerin tırmanışını, kapitalizmde görülen köklü değişim ve sanayi sonrası toplumun ortaya çıkışıyla irtibatlandırabilir miyiz?²⁸⁴ Soruları konuya ilişkin süregelen tartışmalara ışık tutar niteliktedir.

Fredric Jameson, süreci nitelemek için kullanılan *postmodern* kavramının, kullanılır kullanılmaz karşıt görüşler tarafından sahiplenildiğini belirterek terimin tartışmalara açık olmakla birlikte iç zıtlık ve çelişkiler barındırdığına dikkat çekmiştir.

²⁸² Küçükaltı, *Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, ss. 88-90.

²⁸³ Davies, *Hümanizm*, s. 55,62-66.

²⁸⁴ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 1997, ss. 57-58.

Yazara göre bir kez belirlenip rahatlıkla kullanılabilecek bir yapı arz etmeyen *postmodern* sözcüğünün mâhiyeti ancak felsefî ve toplumsal işlevi tam olarak anlaşılıp ikisi arasındaki ilişkiler tam mânâsıyla idrak edildiğinde vuzûha kavuşacaktır.²⁸⁵ Jameson açısından postmodernizm sorunu (var olup olmadığı, temel niteliklerinin belirlenmesi vb.) özünde estetik ve siyaset temelinde tartışılan bir sorundur ve postmodernizme dair oluşmuş taraflar, bugünün toplumunu değerlendirmeye ilişkin siyasal bir kabul ve reddi içeren tarih görüşlerini açıklamaktadırlar. Ona göre yapılan tartışmalar, postmodernist sürece tarihsel özgünlük atfederek tüketim toplumu ve kapitalizmin erken dönemleri arasında kökten yapısal değişimi örtük biçimde kabul eden bir zeminde yürütülmektedir. Diğer taraftan postmodernizmin tanımlanması, modernizmin yorumlanmasına ilişkin bir konum almayı da beraberinde getirmektedir.²⁸⁶ Bu bağlamda Jameson, postmodernizm üzerine dört temel konum bulunduğunu ifade etmiştir. İlk konum; postmodernizmin çıkışını, modernizm karşıtı bir görüş noktasından değerlendirmektir. **Ihab Hassan, Heidegger, Derrida, Foucault, Lyotard** gibi düşünürlerin görüşleri, yeni bir fikir ve varoluş tarzının doğuşu olarak alkışlanmıştır. Hâlen varlığını sürdüren bu düşünceler, postmodernizmin bayağılığı ve sorumsuzluğu ifade ettiği eleştirisiyle muhalifleri karşısında bulmaktadır.²⁸⁷ İkinci konum; modernizmden geri kalanın onaylanmasını, postmodern kuram ve uygulamaların reddi ile birleştirmiştir. **Habermas**'a göre postmodernizmin negatif yönü temelde, modernizmin saygınlığını yerinden etmeye yönelik girişimlerinde ve siyasî açıdan gericiliğinde saklıdır. Diğer iki konumda ise postmodern kategorisi modernin aldığı biçim ve yeniliği içeren diyalektik bir yoğunlaşmadan başka bir anlam taşımamaktadır. *Modernizme yedirilmiş bir postmodernizmin* ifadesi olan bu yaklaşımların olumlu ve olumsuz iki değerlendirmesi bulunmaktadır. Bunlardan **Jean-François Lyotard**, postmodernizmin, modernizmin bir parçası ya da yeniden olumlanması şeklinde değerlendirilmesini önermiştir. **Lukacs** ise postmodernizmi, modernizmin yozlaşması olarak yorumlamıştır.²⁸⁸

Jameson'a göre kuramın zemininde yer alan bu katışıklık, onun, kapitalizmin geçirdiği sistematik modifikasyonun aksi olduğunu ve yeni bir *dönemden* ziyade bir

²⁸⁵ Jameson, *Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, ss. 14-15,25.

²⁸⁶ Jameson, *Kültürel Dönemeç*, ss. 32-33.

²⁸⁷ a.g.e., s. 33,34.

²⁸⁸ a.g.e., ss. 36-38.

sürece işaret ettiğini onaylar niteliktedir. Bu nedenle varolan süreçte modernizm ve realizm varlıklarını devam ettirmektedir. Bununla birlikte yazar, *postmodernizmin işlevini*, kültürde görülen yeni biçimsel vasıfların doğuşuyla (*üzeri örtülmüş modernleşme, çokuluslu kapitalizm, tüketim ve medya toplumu*) yeni toplumsal yaşam ve yeni ekonomik düzen arasındaki irtibatı sağlamak olarak ifade etmiştir. Bu yeni kuramın merkez *ideolojik görevi* ise, *küresel iş bölümünün* ortaya koyduğu ekonomik üretim ile örgütlenme (kültür-ekonomi devinimi) arasındaki uyumu sağlayacak, yeni kurulan sosyo-ekonomik dünyada misyonunu icra edecek *postmodern insanı* inşa etmektir.²⁸⁹ Jameson’a göre moderniteden (onun daha ileri bir ifadesi olan) postmoderniteye geçişi gerekli kıldığı düşünülen ve karşıtlık oluşturan neden budur. Zira günümüz kuramcılarınca modernizm, Aydınlanma burjuvazisinin ve erken dönem kapitalizminin *bireyciliğine* ve *biricik öznesine* dayanmaktadır. Ancak şimdilerde şirket kapitalizmi, bürokrasiler ve demografik patlama söz konusudur. Bu nedenle modern insan eskidir, ölüdür hatta bu özneye dayalı bireycilik ideolojiktir. Dahası *postyapısalcı* söylem (Jameson’a göre teknik ve profesyonel felsefelerin yerini alan ve postmodernizmin görünümlerinden biri olan “*kuramsal söylem*”) burjuva öznesinin tarihsel olmakla birlikte bir söylenceden ibaret olduğunu, özerk bireylerin hiç var olmadıklarını söylemiştir. Onlara göre bu söylem, insanları, kişisel kimlikleri bulunduğu inandırmayı amaçlayan felsefi ve kültürel kurguları ifade etmektedir.²⁹⁰

Benzer şekilde Ali Akay, (yalnızca Batı’nın değil Üçüncü Dünya burjuvazisinde dâhil olduğu) ulus-üstü *dünya burjuvazisinin* dünya pazarında söz söylemeye başladığı süreci *megolopoller dönemi* olarak adlandırmış, Batı’nın teknoloji/sanayi yönüyle en gelişmiş şehirlerinde dahi büyük yoksullukların görüldüğü “*sefaletle şiddet*” döneminin yaşandığından bahsetmiştir. Bu dönemde, *kabullenmişliğin* ve *yoksulluğun* arttığını, *kitle hareketlerinin* azaldığını bunun yerine (ezilen ve ezen grupların) *kimliklerin* ön plana çıktığını ifade etmiştir.²⁹¹ Bu bağlamda gerek Jameson’un bu yeni geç tüketici ve küresel kapitalizm momentinin doğuşuyla postmodernizmin ortaya çıkışını bağdaştıran²⁹² söylemleri, gerekse Akay’ın *dünya burjuvazisi* ve *kimlik vurgusunu* ilişkilendirmesi

²⁸⁹ a.g.e., s. 15; Jameson, *Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, s. 16.

²⁹⁰ Jameson, *Kültürel Dönemeç*, ss. 15, 17-18.

²⁹¹ Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, 2. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2002, ss. 101-2.

²⁹² Jameson, *Kültürel Dönemeç*, s. 30. Jameson, postmodernizmin kendine özgü özelliklerinin kapitalizmin derin mantığını yansıttığını söylemiştir. a. yer.

küresel kapitalizm ile postmodern düşünce arasındaki toplumsal-ekonomik zeminine işaret etmeleri açısından önemlidir. Nasıl ki burjuva piyasa ekonomisinin bireyciliği, Aydınlanma düşüncesinin akli tek otorite kabul eden *birey öznesi*yle felsefi içerik kazanmışsa ve mübadele kategorilerinin, *birey özneyi* meşrulaştıran Aydınlanma hümanizmi retoriği (*özgürlük, eşitlik, evrensellik, mülkiyet* vb.) ile paralellik arz ettiği ifade ediliyorsa,²⁹³ bu araştırmacıların da global kapitalizminin ihtiyaç duyduğu postmodern *insan* ile dönemin felsefelerinin insan telakkileri arasında irtibat kurdukları, (anti-hümanist söylemlerinin zemininde yatan ilişkileri açıkladıkları) küresel ekonominin *merkezsizleştirme* düşüncesinin, geç modern hümanizmlerin *fark* retoriğiyle paralelliklerini ifade ettikleri söylenebilir. Fark felsefeleriyle birlikte küresel kapitalizm karşısında yer alan muhalefetin kristalize edildiği söylenebilir.

Postmodern felsefeler, epistemik ve ontolojik şiddete temel teşkil ettiği, farkı, özdeşlik dâhilinde eriten totalleştirici mantığı tahkim ettiği gerekçesiyle (soyut akli ve rasyonel özneyi vurgulayan) modern hümanizmleri eleştiren anti-hümanist bir söylem geliştirmiştir.²⁹⁴ (T. Davies'in de ifade ettiği gibi; anti-hümanizmler, içinde hümanist retorik barındırmaktadır.) Bu noktadan hareketle de tekil gerçekliği güçlendirdiğini belirttikleri perspektivizime karşılık, farklı gerçekliklerin bir arada varoluşunu,

²⁹³ Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, ss. 31-41. Goldmann, Aydınlanma hümanizminin* (vurgu bana ait) burjuvaziyle, onun ekonomi ve mübadele ilişkileriyle olan irtibatını toplumsal-ekonomik arka planına işaret ederek açıklamıştır. Ona göre, Aydınlanma sürecinde üretim düzenini şekillendiren din, gelenek vb. tarafından koyulan kuralların bilinçten uzaklaşmasıyla birlikte piyasa düzeni arz-talep güçleri tarafından yönetilen örtük bir hâl almıştır. Toplumsal ilişkilerin mekanik bir süreç olarak görüldüğü bu düzende, bireylerin, ilişkilerinde olabildiğince özel çıkarlarını merkeze alarak eylemlerini, kişisel akıllarının üzerinde bir otoriteye ya da değere referansta bulunmaksızın piyasa bilgilerine dayandırdıkları görülmektedir. Bu bağlamda Goldmann, piyasa ekonomisinde yaşanan gelişmelerin Batı düşüncesine olan etkisini, *birey bilincini* eylem ve bilginin *yegâne dayanağı ve kökeni* gören (gerek rasyonel gerek ampirik) felsefelerin gelişmesi şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla yazar, bireyi, eylem ve kararlarının bağımsız zemini olarak gören piyasa ekonomisinin ilerleyişiyle, rasyonel bireyi temel alan felsefelerin ilerleyişi arasında, üretim ve dağıtım denetleyen bireyüstü otoritelerin birey zihninden silinmesi ile Aydınlanma hümanizmince bireyin ve aklının tek yargıç kabul edilmesi arasında yakın bir ilişki olduğunu ifade etmiştir. Goldmann, aynı şekilde piyasa ekonomisinin diğer kategorileri ile Aydınlanma hümanizminin (temelde bireyi/özneyi meşrulaştırmasını sağlayan) retorikleri arasında da irtibat kurar. Düşünüre göre mübadelede özerk bireylerin bağlayıcı taahhüdü **Sözleşme**, sözleşmenin, ticarî taraflarının özgür ve eşit bireylerce gerçekleştirilmesi **Eşitlik**, mübadele ilkelerinin tarafların kişiliklerinden bağımsız olarak belirlenmesi **Evrensellik** söylemleri üzerinden sağlanmıştır. Ayrıca (mübadelelerin taraflarının özgür olmaları şartı zemininde) köle ya da selfin özel mülkü olamaması, olsa dahî kendi hesabına alım-satım yapamaması nedeniyle ticareti kısıtlaması **Özgürlük** söylemiyle aşılmış, bu sayede mübadele taraflarının değişmeyi düşündükleri malların **Mülkiyeti**ni elde etmeleri amaçlanmıştır. Böylece Goldmann, toplumun mübadele zemininde gelişmesini öngören zihin kategorileri ile Aydınlanma hümanizminin, bireyüstü güçlerin ortadan kaldırılmasını amaçlayan *bireyciliği* ve *birey özneyi* temellendirmek için kullandığı *retorik kategorileri* arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir. Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, a. yer.

²⁹⁴ Küçükalp, *Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, ss. 11-12.

etkileşimini ve sentezini etik-politik zeminde tartıştıkları *fark* vurgusu taşıyan yeni bir hümanizm inşa etmişlerdir.²⁹⁵ Araştırmacıların, *geçicilik*, *süreksizlik*, *parçalanma* ve *kargaşayı* olumlar tarzda benimsediklerini, *değişim* ve *oluş* (u merkez nota kabul eden) içinde dönüp durmakta olduklarını ifade ettikleri postmodern felsefelerin, bu unsurları aşmayı düşünmedikleri, üst-dil/teori/anlatı, ebedî ve evrensel hakikat fikirlerini kabul etmeyerek, metafizik sistem yerine yöntemi (içerikten-biçimciliğe) geçirdikleri belirtilmiştir.²⁹⁶ Jean-François Lyotard'ın; Dini yeniden eleştirmeye başladığını, “*hâlâ ateizmin arandığını*”...din karşıtı politikalarını, anlamın ve değerın özünde neyin bulunduğı bilgisi ile bağdaştırmadan yürüttüğünü, kökenin/özün gerçek bilgisi diye bir şeyin olmadığını, *köken ve öz olanın ortadan kalkması* şeklinde dine aykırı bir politika takip ettiğini²⁹⁷ ifade eden sözleri buna örnek verilebilir.

Benzer şekilde dönem düşünürlerinin insan söz konusu olduğunda da sabit bir töz ve insan doğasına dair önkabulleri reddettikleri görülmektedir. Nitekim Michel Foucault, “(*...*)*hâlâ insanın özünde ne olduğuna dair soru soranların (...)* karşısına felsefi bir gülüşten başka bir şey çıkarılamaz”²⁹⁸ diyerek “gerçekte insan nedir?” sorusuna verilebilecek sabit ve tanım olmadığını bunun zaman içerisinde sürekli değiştiğini belirtmiştir.²⁹⁹ Yine insanın (kendi içinde de) varoluşunun bir zorunluluğı olarak, sürekli değişimin, oluşun, aşışın ve farklılığın merkezinde olduğı da kabul edilmiştir. Fransız düşünür Jean Wahl, geç modern hümanizmin bu yönüyle varoluşçu bir hümanizm olarak değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.³⁰⁰ Zira **Jean Paul Sartre**, (1905-1980) insanın insan hakkında belirleyici olduğı (insanı kendinde bir amaç olarak gören sabit) *özcü hümanizmlerden* farklı olarak varoluşçuluğın, insanı belirlenmemiş olarak görmesi nedeniyle (nihâî insan olacak şekilde) herhangi bir son insan nitelemesinden kaçındığını ifade etmiştir. Bu bağlamda felsefesini, “*İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır*” diyerek *oluş* vurgusu üzerine inşa ettiğini söylemiştir. (Burada oluş, insanın kendini

²⁹⁵ Davies, *Hümanizm*, s. 53; Harvey, a.g.e., ss. 56-57.

²⁹⁶ Harvey, a.g.e., s. 60; Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, çev. Kemal Atakay, Birkan Tuncay, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 33.

²⁹⁷ Jean François Lyotard, *Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter, İstanbul: Hil Yayın, 2011, s. 17.

²⁹⁸ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 477.

²⁹⁹ Gençoğlu, a.g.m., s. 75.

³⁰⁰ Fikri Gül, “Postmodernizmin İnsana Bakışı: Felsefi Bir Sorgulama”, *Türk Yurdu*, 03.2011, <https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=1422>.

*Metin kitapta “Varoluşçuluk” başlığıyla yer almaktadır.

oluşturması buna bağlı olarak tarihsel süreçte görülen ve gelecekte de görülecek olan *insan oluşları* içerir) Düşünür, 1946'da gerçekleştirdiği *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir** başlıklı konuşmasında, Tanrı olmadığı için *insan doğası* diye bir şeyin de mümkün görünmediğini belirtir. Çünkü insan, bir kavrama göre tanımlanmadan, ona göre belirlenmeden önce de vardır. Dolayısıyla insan kendini ne yaparsa o olur. Sadece kendisini anladığı değil olmak istediği şeydir de. Düşünür, bunu varoluşçuluğun temel ilkesi olarak değerlendirir. İnsanın önce varolduğundan, “*öznel olarak kendini yaşayan bir tasarım olduğundan,*” varoluşunu nasıl tasarladıysa ona dönüşeceğinden ve bunu bilinçli yaptığından bahseder. (Düşünür, “*varoluş özden öncedir*” ilkesini ateizmle ilişkilendirerek ateizmi varoluşçuluğunun merkezine yerleştirmiş, bununla radikal özgürlüğe işaret etmiştir.) İnsanın ne olduğundan sorumlu olacağını bu nedenle varoluşçuluğun vazifesinin insanı varlığına ulaştırarak onu sorumluluklarını bilir hâle getirmek olduğunu ifade eder.³⁰¹ Tanrı'nın yokluğunda, insanın zorunlu olarak özgür olduğunu dillendiren filozof için insana önceden verilmiş ve ona yol gösterecek bir işaret, buyruk yoktur. İnsan yardımsızdır (Bunu *birakılmışlık* olarak adlandırır). Geleceğini kendi kurar ve seçimlerini kendisi yapar. Yararı ve sonucu görülemeyecek olan soyut ahlâk ve Kant ahlâkı yerine içgüdüleri ile hareket etmeyi seçer.³⁰² Bu bağlamda *hakikat*, nesnel hakikate karşıt olarak bireye mahsus ve yaşanabilir öznel deneyimdir. Zaman içindeki kişinin, gerçek benin hakikatidir. Varoluş ise tam da bu öznel hakikatin tecrübe edilmesidir. Aynı şekil de “*anlam da özler alanında önceden var olarak bilinenin düşünce aracılığıyla kavranacağı bir şey değil, bunun yerine var kılınacak ve yaşanacak bir şeydir.*”³⁰³

Sartre, hümanizm kavramının birbirinden çok farklı iki anlamı olduğundan bahseder. Bunlardan ilkinde insana bir amaç ve yüce bir değer olarak bakmaktadır. Bu çerçevede bazı insanların üstün eylemlerine (buluş yapmak gibi) dayanılarak insana kıymet atfedilmektedir. (Burada bir belirlenmişlik ve sınır söz konusudur. Düşünür, Batı düşüncesinde yer alan hümanizmleri bu bağlamda eleştirmiş ve saçma olduklarını ifade etmiştir.) Oysa varoluşçu hümanizm, insanı amaç olarak ele almayıp daimî sûrette

³⁰¹ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, 11. b., İstanbul: Say, 1993, ss. 63-65.

³⁰² Sartre, a.g.e., ss. 71-74.

³⁰³ Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Özellikler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 7, S. 4 (2007), ss. 112-13.

yapacak yeni işlerinin olacağına dikkat çekmiş, insanın kendi dışına taşarak, kendini aşmasını sağlayacak aşkın hedefler koyarak varolabileceğini söylemiştir. Çünkü insan ilerlemenin merkezindedir. Bir aşış ve oluşturma. İnsanlığı oluşturma ve *öznelliğe* (daima insancıl çevre ve evrende yaşamayı ifade eder) neden olmasından ötürü bu aşkınlık ilişkisine *varoluşçu hümanizm* denmiştir. Zira insanın öznelliği, zamansallığı ve tarihselliği kendisini sürekli olarak yeniden özgürce gerçekleştirmesine imkân sağlamıştır. Düşünürce göre bu hümanizmle insana tek yasa koyucunun kendisi olduğu, bırakılmışlık içinde seçimlerini ancak kendisinin yapacağı hatırlatılmaktadır. Yine insana, varoluşunu, dışında bir amaca dönmekle, çalışıp eylemekle gerçekleştireceği gösterilmek istenmiştir.^{304*}

Sartre felsefesinin insana odaklanarak onu merkeze aldığı açıktır. Ancak burada insan, dış dünyadan koparılmış soyut epistemolojik özneye değil “*bu-dünya-içinde-olan somut, (tikel, birey) insana*” tekâbül ettiği belirtilmiştir. Konuya *Bunaltı* ve *Varlık ve Hiçlik* eserlerinde değinen düşünür için *varolmak*, sahnede olmaktır, orada olmaktır ve onun farklı bir şeyden çıkarılması mümkün değildir. Sartre açısından dünyayı rasyonel fonksiyonlar bütününe indirgemek, dünyanın ve insanın olumsuzluğunu gözden kaçırarak her ikisinin de gerçekte neye benzediğine kör kalınmasıdır. Bu nedenle modern felsefe insanın canlılığını, dünya içinde yaşadığını, zamansal ve olumsal varoluşunu yadsımakta onun birey olarak görülmesine engel olmaktadır. Sartre’ın, birey ve özgür özneye vurgu yaparak onun evrensel ve kolektif olanda eritilmesine karşı çıkması varoluşçuluğunun “*ölü burjuvazi felsefesi*”, “*modası geçmiş bireyciliğin son çırpınışları*” olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.³⁰⁵ (Foucault, Komünist Parti’de bulunduğu süreçte Sartre düşüncesini “*burjuva emperyalizminin son siperi*” olarak tanımladıklarını ifade etmiştir.)³⁰⁶

Tam da bu husus, Sartre ve Foucault düşüncelerinin temas ve ayrılık zeminini oluşturma bakımından önemlidir. Foucault açısından son Hegelci hatta Marxçı olan Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* isimli eserinde insan deneyiminin bütünlenmesi

³⁰⁴ Sartre, *Varoluşçuluk*, ss. 97-99. * (“ex-” dışarı, ileri, öteye “-sistere” belirmek, öne çıkmak.) Gibi anlamlara gelmektedir. İnsanı veya insanlığı bulunduğu an ile tanımlamaz kılan “ex” sözcüğünün ona yüklediği mânâdan gelmektedir.

³⁰⁵ Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Özellikler”, ss. 101-04.

³⁰⁶ Michel Foucault, “Foucault Sartre’a Cevap Veriyor”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 109.

çabasıyla insan bilimlerinin kazanımlarını (psikanaliz, tarih, sosyoloji vb.) diyalektik bir paranteze alma girişiminde bulunmuştur. Diyalektik ise hümanist anlayışı beraberinde getirmektedir. Zira insan pratiğinin (tarih) felsefesi olan diyalektik, insan varlığına hakîki insan olacağını dolayısıyla insana insanı vaat etmektedir ve bu ölçüde de hümanist anlayış ile iç içedir.³⁰⁷ Nihayetinde düşünür, Sartre’ın varoluşçu hümanizminin, kendi varoluşunun ve özgürlüğünün öznesi olan fail insanı merkeze aldığını söylemektedir. Oysa Foucault açısından 19. yüzyılda insanı, yabancılaştırmalardan, hâkimi olamadığı belirlenimlerden kurtararak kendisinin sahibi ve efendisi kılma adına yürütülen insan bilimleri çalışmalarında araştırmalar derinleştikçe *insan özü*, *doğası* yerine bağıntılar, yapılar ve sistemlere ulaşılmıştır. Dolayısıyla düşünür özgür öznenin burada da bulunmadığını söyleyerek “*özgürlük ve varoluş öznesi olarak*” insanın felsefeden kaybolacağını iddia etmiştir.³⁰⁸ Bu nedenle

“(…) insandan, hüküm sürmesinden veya kurtuluşundan söz etmek isteyen herkesin, hâlâ insanın özünde ne olduğuna dair soru soranların, gerçeğe ulaşmak için ondan yola çıkmak isteyenlerin, buna karşılık her bilgiyi bizatihi insanın gerçeklerine yönelten (...) düşünenin insan olduğunu hemen düşünmeden düşünmek istemeyen (...)”³⁰⁹

kişilere, özellikle de “*on dokuzuncu yüzyıl insanının yirminci yüzyılı düşünmek için gösterdiği olağanüstü ve etkileyici çaba*” dediği Sartrecı varoluşçuluşçuluğa *Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi* eserleriyle cevap vermiştir. *Kelimeler ve Şeyler*’de bilgi ve bilim tarihinin oluşumunu, dönemlerini ve rastlantılarını insan bilinci ve aklının yasalarının dışında kimi yasa ve belirlenimlere göre açıklayıp bilginin bilinçdışını görünür kılmayı amaçladığını³¹⁰ ifade ederek, *Bilginin Arkeolojisi*’nde ise

“(…) söylenmiş şeyler -ve sadece bunlar- varoldukları takdirde, bunun dolaysız nedenini söylenmiş bulunan şeylerden ya da onları söylemiş olan insanlardan değil, fakat söylemsellik sisteminden, bu sistemin birbirine karıştırdığı ifade olanaklarından ve olanaksızlıklarından istemek gerekir.”

“Söylem hayat değildir: onun zamanı sizin zamanınız değildir; (...) bütün söylediklerinizle, ömrüne ömür katacak bir insan çıkarabileceğinizi düşünmeyiniz.”³¹¹

³⁰⁷ Michel Foucault, “İnsan Öldü Mü?”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 33.

³⁰⁸ Foucault, “Foucault Sartre’a Cevap Veriyor”, ss. 106-7.

³⁰⁹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 477.

³¹⁰ Foucault, “İnsan Öldü Mü?”, s. 33; Foucault, “Foucault Sartre’a Cevap Veriyor”, s. 109.

³¹¹ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 169, 270.

diyerek *konuşan ve düşünen özne* mefhumunu hükümsüz kılmak adına bilgi tarihini yeniden şekillendirmiştir. Böylece 1966-1970 yılları arasında felsefe dünyası Sartre ve Foucault ihtilafına tanıklık etmiştir.

Ancak bu durum iki düşünür arasında nihâî konum olarak değerlendirilmemektedir. Foucault'nun özellikle 1980 sonrası çalışmalarında, tezlerini tahlil ederken kullandığı tonun, özneyi bir tür gölgeye dönüştüren *sistem vurgusundan*, onu bir fail olarak konumlandırıran *deneyime* kaydığını göstermektedir. Düşünür daha önce Sartre felsefesiyle ilişkilendirdiği *deneyim kavramını*, bilgi ve evrensel kurallarla irtibat kurmaksızın “*öznenin kendini deneyimlemesi*” olan yaşama sanatları ve kendilik teknikleri, dolayısıyla öznellik üzerinden gündemine almaktadır. Ona göre teorik olarak Sartre'da kendiliğin insana verili olduğu (sabit öz) fikrinden kaçınmaktadır. Ancak Sartre'ın öznesinin merkezinde özgünlüğün bulunması bireyin kendini inşasında ve kendisiyle kurduğu ilişkide yeterli olmayacaktır.³¹² Foucault bu hususta şu yorumda bulunacaktır:

“(…) Sartre'ın söylediklerinin kabul edilebilir tek pratik sonucunun, onun teorik kavrayışını özgünlük pratiğine değil, yaratıcılık pratiğine bağlamak olduğunu düşünüyorum. Benliğin bize verilmediği fikrinden, bence tek bir pratik sonuç çıkıyor: Kendimizi bir sanat eseri olarak yaratmalıyız.”³¹³

Böylece Foucault'nun kariyerinin ilerleyen dönemlerinde *kişinin eleştirel ontolojisi* üzerinden bireysel özgürlüğü, deneyimi, insanın kendi varoluşunu belirlemesini tahkim etmesi gelinen noktada Sartre ile arasındaki ayrımın, insanın benlik inşasında *özgünlükten* ziyade belirli bir (yaratıcılığın göstergesi olan yaşama sanatı) önermeye dönüştüğü şeklinde ifade edilmiştir. Bu nedenle onun son dönem düşünceleri Foucaultcu tarzda varoluşçu bir hümanizm olarak değerlendirilmiştir.³¹⁴

Nihayetinde postmodern süreçte zuhur eden geç modern hümanizmin, insanın kendisini tanımlama konusunda, evrensel hakikat, anlam, üst anlatı, belirlenmişlik, ilke, düzen ve sabit bir etiği reddetmede olduğu kadar *kendiliğin insana verili olmaması* (sabit töz-doğa) ve *insanın kendisini gerçekleştirme anlayışı* hususunda da varoluşçu

³¹² Paul Rabinow (ed.), “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, s. 350; Paras, a.g.e., s. 188.

³¹³ Rabinow, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, s. 351.

³¹⁴ Cristian Iftode, “The Dispute Between Humanism and Anti-Humanism in the 20th Century: Towards an Archeology of Posthumanism”, *Hermeneia*, S. 24 (2020), s. 11; Paras, a.g.e., ss. 188-189, 196-197.

hümanistik bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Yaşanan senteze işaret ederek konuyla ilgili bağlantıları görünür kılan isimlerden biri, bugün *kendini belirleme özgürlüğü idealinin* merkezinde postmodernizmin farklılık, çeşitlilik ve çokkültürlülüğü vurgulayan, özellikle Jacques Derrida ve Michel Foucault gibi isimlerin söylemlerinin bulunduğu ifade eden Charles Taylor olmuştur. Taylor, bu isimlerin ortaya koymuş oldukları felsefelerin sahicilikle aynı kaynaktan uç verdiğini belirterek onların işi, varoluşunu belirlemeyi ve hatta *benlik* kavramını yapı-bozuma uğratmaya kadar ileri götürdüğüne dikkat çekmiştir. Böylece insan, sınırsız bir özgürlük ve güç duygusuyla, belirlenmişliklerin kaldırıldığı *serbest oyuna* veya *benlik estetiğine* yol almaya hazır bir dünya ile baş başa bırakılmıştır. Taylor açısından postmodern süreçte fark felsefelerince ortaya konan geç modern hümanizm*, kendini belirleme özgürlüğü idealinin neden olduğu *benlik-merkezciliği* destekleme, pekiştirme işlevi görmekte ve ona felsefi bir aklanmanın cilasını sunmaktadır.³¹⁵ Anlam ufkunu gayrı meşru kılmayı amaçlayan postmodern çeşitlenmenin Foucaultcu görünümü, ahlâk olgusuna muhalefet içermektedir. Ona göre bu anlayışın temelinde (yukarda da ifade edildiği gibi) insanın doğru ve yanlış belirleme noktasında bir sezgiye sahip olduğu dolayısıyla kendine kulak vermesi gerektiği fikri yer almaktadır.³¹⁶ Bu durum ahlâkî davranışların hiçbir şekilde akıl veya nesnelerin doğası temeline yerleştirilmediği, her insanın gerçekleştirdiği davranışları sadece *arzu ettiği* ve *seçtiği için* benimsediği *ahlâkî öznelciliğe* sebep olmuştur ve bu anlayış üzerine yürütülen ahlâkî tartışmalarda akılla yargıya varılmamaktadır.³¹⁷ Taylor’a göre öznelcilikte bütün seçenekler eşit ölçüde değerli görülmektedir zira serbestçe seçilebilir olmaları onları değerli kılmaktadır. Seçimi gerçekleştirmeden hemen önce seçeneklerin gerçek değerini belirleyen *anlam ufku* ise örtük bir şekilde reddedilmiştir. Örneğin bugün seçim yapmanın meşruluğunu vurgulayan bu *felsefeler*, “*olağandışı cinsel eğilimlere ilişkin belli bir haklılaştırma söylemi*” geliştirirken seçeneklerin *anlamını* yok saymaktadır. Oysa insan, kendini tanımanın ne demek olduğunu, özgürlüğünü neyin var ettiğini belirlemek istediğinde *anamlı olanın ne olduğu* sorusunu temel almalıdır. Kimi seçenekler diğerlerinden anlamlı olmadıkça kendini seçmek de anlamsızlaşmaktadır. Hangi seçeneklerin anlamlı olduğunu ise insan

³¹⁵ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, 3. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 37,54-55. * Bana ait.

³¹⁶ a.g.e., ss. 31-32, 59, 67.

³¹⁷ a.g.e., s. 25.

belirlememektedir. Şayet böyle olursa bütün konular anlamını yitirecektir. Bu bağlamda Taylor, *değerin, seçtiğimiz bütün şeyler iyidir* zemininde apriori olarak varsayılamayacağını ifade etmiş, 20. yüzyılda değer, *insan tarafından oluşturulan bir şey olarak görülmesinin* güç duygusuyla birleşerek *radikal özgürlük* düşüncesine neden olduğunu söylemiştir. Nihayetinde değerler çokluğu durumu ahlâkî herhangi bir idealin güçlü şekilde savunulmasını imkânsızlaştırmaktadır. Sadece kendi isteklerini önemser hâle gelen insanlar kendilerini aşan meseleleri unutmuştur. Böylece yeni konformizm biçimleri ortaya çıkmıştır.³¹⁸

Bu noktada geç modern hümanizm, insanın yakın çevresini araçsallaştırarak doyumun merkezine bireyi yerleştiren böylece insanları toplumsal atomculuğa sevk eden, doyumunu bireyle sınırlandırıp Tanrı'dan, tarihten, toplumdan, gelenekten ve doğadan gelen istemleri gayrı meşru bularak değer taşıyan her şeyi ortadan kaldıran nihayetinde insanmerkezciliği tahkim eden benlik-merkezli biçimlerin felsefî zeminini oluşturmaktadır.³¹⁹ Değerin ve bütün anlam ufuklarının yok edildiği geç modern hümanizmce hayata, *seçimlerle* anlam verilebileceği düşünülmektedir. Bu durum ise insanı, (insanmerkezciliğin daha da yoğunlaştığı) geriye kalan *tek değer, seçmenin kendisi* olduğu kısır döngüsüne sürüklemektedir.³²⁰

Bu süreçte *kendini özgürce gerçekleştirme ideali* tarafından hakikat, anlam, değer ve tarihten vb. koparılan insanın, dönemin arzu felsefeleri ile içeriklendirildiği, oluşturulan yeni insan tasavvurunun meşruiyetinin arzu felsefeleri vasıtasıyla gerçekleştirildiği ifade edilmektedir. (Post Marxscı/Freudçu) ve Lacan etkisinde gelişen düşünce oluşumlarının libidinal olana vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu felsefelerin önde gelen isimlerinden olan **Gilles Deleuze** (1925-1995) ve **Félix Guattari**'nin (1930-1992) hayatın ve toplumun her alanında var olan ilişkileri arzu bağlantıları üzerinden değerlendirerek arzunun içkin üretimi engellendiğinde onun başka arzuların kontrolüne girebileceğini söyleyip iktidar-arzu ilişkilerine dikkat çektikleri görülmektedir. İktidarı biçimlendiren ve yayanın arzu yatırımları olduğunu belirterek her iki mevcudiyetinde

³¹⁸ a.g.e., s. 25, 37, 40-42, 60.

³¹⁹ a.g.e., s. 59.

³²⁰ a.g.e., s. 61, 68.

merkezsiz, akışkan ve dinamik doğalarını ifade etmişlerdir.³²¹ Foucault açısından Deleuze'ün merkez bir nokta olmaktan çok noktalardan müteşekkil merkezsiz ağ imgesiyle pek çok iktidar merkezi olduğunu görmesi önemli bir buluştur. İktidar kavramsallaştırmasında yaşanan bu radikal yeniliği Deleuze'ün çalışmaları, en çok da (1972'de yayımlanan) *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* sağlamıştır. Böylece kavram, 70'li yıllar boyunca Foucault'nun yürüttüğü çalışmaların “özü” ve “merkez problemi” hâline gelmiş, (daha önceleri de kavramı devlet ve aygıtlarına indirgememeye özen gösterse de) Foucaultcu iktidar modelinin ortaya çıkışı ve varlığı *Anti-Ödipus* 'a doğrudan atıfla dillendirilmiştir. İki felsefi izlek arasındaki bu yaklaşma Foucault'nun, bilgiyi dış dünya ile mezcederek onu Deleuzecü kavramlar üzerinden (iktidar, cisimsizler, makineler) daha geniş konumlandırabilmesini sağlamış, karşılıklı olarak etkileşen bilgi-iktidar kavramlaştırması ile arkeolojiden, bilginin sosyal bağlamını merkeze alan soybilime geçmesinin yolunu açmıştır.³²²

Deleuze ve Guattari arzuyu, üretken ve devrimci bir güç olarak kabul edip arzuyla toplumun kurulu yapısını değiştirmek ve aşmak istenmişlerdir. Böylece filozoflar bir taraftan arzuyu, toplumdaki baskıcı unsurları ortadan kaldırarak onun en uç noktalarına kadar ilerleyen özgürleştirici (!) bir hareket şeklinde tanımlarken diğer taraftan da bizzat arzunun özgürleştirilmesi gerektiğinin altını çizmişlerdir. Onlara göre bireysel tahayyüllerden arındırılan arzu, bir otorite ile de birleştirilmemeli sınırsız bir biçimde yayılım göstermelidir. Bu noktada arzunun gücünü sınırlayıp onu uysallaştırdığı gerekçesiyle düşünürlerin, kapitalizm ve psikanalizmi eleştirdikleri görülmektedir. Öyle ki kapitalizm arzuyu, üretim mekanizmaları içerisinde dizayn ederken psikanaliz, *Ödipus* vasıtasıyla aile içerisindeki arzu akışını, babanın kontrolüne devrederek başkasının arzusu

³²¹ Michel Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar I*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 39; Kasım Küçükalp, “Deleuze ve Guattari'nin Arzu Felsefesi ve Politikası”, *Felsefe Dünyası*, S. 49 (2009), s. 237.

³²² Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 37; Paras, a.g.e., s. 80, 91-93, 99. Foucault'ya göre Marx ve Freud tarafından devlet teorisi ve aygıtları üzerine yürütülen geleneksel analiz, iktidar olgusunun tanımı, yayılımı ve işleyişi noktasında yetersiz kalmıştır. Oysa Deleuze külliyyatı, “Anlam, gösterilen, gösteren, vs. gibi eskimiş temalar altında nihayet iktidar, iktidar eşitsizlikleri, iktidar mücadeleleri sorununu” geliştirerek meseleyi üst bir boyuta taşımış, “her mücadelenin özel bir iktidar odağı etrafında geliştiğine” dikkat çekilmiştir. Foucault, bu şekliyle iktidarı; “hem görünür hem görünmez, hem mevcut hem gizli, her yeri kuşatmış (...) muammalı bir şey” olarak tanımlamıştır. İktidar, tekil bir olgu olmanın ötesinde yayılan, hareketli “iktidar sistemleri” ni ifade etmektedir. A. yer.

durumuna indirgemiş ve uysallaştırmıştır.³²³ Ayrıca psikanalizi, cinselliği, kadın ve erkek cinsiyetleri arasındaki ilişkiler üzerine kurması, bu cinsiyetlerin birbirleri ile olan bağı *eksiklik* (birbirini tamamlama-birbirinin eksikliğini hissetme) üzerinden tanımlaması nedeniyle de eleştirmişlerdir. Düşünürler açısından böyle bir ilişkide iki cinsiyette budanmıştır. Bunu (*cinsiyetin sabitliği bağlamında*) antropomorfik molar temsil şeklinde isimlendirmişlerdir. Diğer taraftan feminizm de bu budanmadan kurtulamamıştır. Onlara göre bu temsiller erkek ve kadınları *bilincin yanılışına* tutsak eden inançlardır. Arzu, bütün temsillerden arındığında beden, kişisel ve toplumsal bu yanlış kodlardan kurtularak kapitalist özne aşılacak bu sayede arzu gerçek özneler üretme imkânı bulacaktır. İnsanî olmayan cinsiyetin tabiatını belirlemeye dair yürütülen her çaba (büyük öteki) bozguna uğramaktadır.³²⁴ Bu bağlamda insanî olmayan cinsiyet, *transseksüelliktir/cinsiyetsizliktir* ve cinsiyetin dönüşen analizi olarak arzulama devriminin şizoanalitik şeması “*cinsiyetlerinden her biri için*” olacaktır. Bu takdirde cinsellik her alana yayılacaktır.³²⁵ Nihayetinde Deleuze ve Guattari’nin geliştirdikleri düşünce, *sınırsız arzu* fikrinden hareketle *göçebe arzulayan makina* şeklinde isimlendirebilecek olan insanın, şizo-özne olarak yeniden inşası anlamını taşımaktadır.³²⁶

İnsanın, arzu felsefesi yoluyla libidinal olarak içeriklendirilmesi noktasında Michel Foucault’nun, (1970’lerden itibaren pek çok kuramsal konuda mutabık oldukları, karşılıklı sürdürdükleri çalışmaları tafsilatlarıyla bildikleri ve birlikte hareket ettikleri) Deleuzecü düşünceyi onaylayıp desteklediği görülmektedir. Filozofun Deleuze ve Guattari’nin, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* kitabının İngilizce baskısına 1977’de yazdığı önsözde eseri “*hayli zaman sonra Fransa’da kaleme alınmış ilk etik kitabı*” olarak tanımlaması bunun açık bir göstergesidir. Foucault açısından Anti-Ödipus, teorik bir referans noktası olmaktan ziyade insanlara arzuyu söylem, düşünce ve eylem alanına genişletebilmelerinin yollarını gösteren, onları arzuyu siyâsî alanda aktifleştirerek kurulu sistemin tersyüz edilmesi gibi somut neticelere yönlendiren bir yaşam tarzıdır. Ona göre düşünürler, siyâsî düzeni koruyan, arzu çoğulluğunu *eksiklik* ve *yapıya* indirgeyen,

³²³ İletişim Ansiklopedisi, *Deleuze ve Guattari’de Arzu*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=bnqfx1UqRmY>.

³²⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, 2. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014, ss. 423-24.

³²⁵ Deleuze, Guattari, a.g.e. s.425; İletişim Ansiklopedisi, *Deleuze ve Guattari’de Arzu*.

³²⁶ Küçükaltı, “Deleuze ve Guattari’nin Arzu Felsefesi ve Politikası”, s. 234.

düşünce ve eylem planında insanların iktidarı benimsemelerine, onu arzulamalarına böylece üzerlerinde egemenlik kurmalarına ve sömürülmelerine neden olan *faşizmin* bütün formlarına karşı savaşılan bir etik kavrayış ortaya koymuşlardır.³²⁷ Foucault nazarıyla *Anti-ödipal* olmak, faşist olmayan bir yaşam tarzı, bir düşünme ve hayat yoludur. Söylem, eylem ve hazlar noktasında insanları faşizmden sakındıran bir *yaşama sanatı*dır. Deleuze ve Guattari Anti-Ödipus’la faşizmin bedendeki izlerini sürmektedir.³²⁸

Bu bağlamda önceleri modern düşüncenin ahlâk oluşturmadağını, önermediğini, mümkün ve tutarlı bir ahlâk sunmadığını, 20. yüzyılda ahlâkın sonlandığını ifade eden Foucault’nun, 1977’de (yaşama sanatı olarak tanımladığı) *Anti-Ödipus üzerinden etik terminolojisine tekrardan kapı aralaması, bu doğrultuda “modern etiği yeniden yorumlamasıyla yaşama sanatları arasında bağ kurması”* ve 1980 sonrası çalışmalarında etiğin imkânlarını yaşama sanatlarına odaklanarak açıklaması dikkat çekicidir.³²⁹ Düşünürün, evrensel ahlâkî özne, tekil ahlâkî yasa önerdiğini belirttiği hümanizmlerin karşısına özgürlüğün bir parçası olarak değerlendirdiği cinsiyet ve cinselliğin, bireyin tercihleri doğrultusunda arzular yoluyla şekillendirildiği modern yaşama sanatını ve kendilik tekniklerini³³⁰ çıkarması insanın libido varlığı olarak tanımlanmasında Deleuzecü arzu felsefesinin, Foucault düşüncesindeki izdüşümlerini yansıtır niteliktedir.

Benzer bir yaklaşım yine (Marx-Freud) aynı gelenekten beslenen **Jean François Lyotard** (1924-1998) tarafından sergilenmektedir. Lyotard’a göre de arzu, modern düşünce boyunca teorilerin, değerlerin, davranış biçimlerinin, değişmez kategorilerin baskısı altında kalarak hareketliliğini ve akışkanlığını yitirmiştir. Bu nedenle arzu, toplumsal yapıların, rasyonel şemaların donduruculuğundan kurtarılıp ona sınırsız ve akışkan doğası yeniden kazandırılmalıdır. Bu akış, öznenin libidinal özünü sınırlandırmayan geç modern hümanizm vasıtasıyla olumlanmıştır.³³¹

³²⁷ Michel Foucault, “Anti-Oedipus’a Önsöz”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*, çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 55-56.

³²⁸ a.g.e., ss. 57-58.

³²⁹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss. 451-58; Paras, a.g.e., ss. 174-75.

³³⁰ Michel Foucault, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, 3. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 278; Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 32.

³³¹ Kasım Küçükalp, “Neo-Humanism and Diminution of the Concept of the Human”, *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, C. 8, S. 1 (2017), s. 19.

Bu bilgiler, postmodern süreçte, geç modern hümanizmle, yeni bir insan tanımına gidildiğini kanıtlar niteliktedir. Modern seküler hümanizmin, bilinç/akıl/ego varlığı olarak tanımladığı, hakîkati, anlamı ve gerçekliği epistemik söylemlerle inşa eden *epistemik/rasyonel öznenin* merkezî konumuna geç modern hümanizmle birlikte içgüdü/arzu/libido varlığı olarak tanımlanan, hakîkati, anlamı, değeri ve değerli olan her şeyi *sınırsız seçme* ve *sınırsız arzu* istemiyle yok sayan (ateist ve cinsiyetsiz)* *irrasyonel/arzu öznesi* geçirilmiştir. (Öznenin merkezîliği, geç modern hümanizmde de esastır.) Ruhânî istidatlarının ve aklının üzeri, sınırsız seçme ve arzulamanın özgürlük olduğu fikriyle örtülen bu özne, irrasyonel vasıflarının belirleyiciliği altında her geçen gün biraz daha aşağı doğru çekilmektedir.³³² Akla olan inancın yitirilmesiyle birlikte onunla irtibatlı Tanrı, epistemik özne, belirleyici ilke ve değerler bütünüyle değersizleştirilmiş böylece bütünlüklü hakikat, anlam, değer arama ve bulma imkânı büyük ölçüde kaybedilmiştir. Tarihin ve geleneklerin anlamı kalıcı bir bugün içerisinde, bitmek bilmeyen bir değişim içerisinde yok edilmiştir. “*En yüksek değerlerin kendini değersizleştirdiği, amacın yitirildiği ve 'neden' sorusuna yanıt verilmediği*” bu nihilist süreçte insana dair kişisel farklılık vurgusu sadece arzu, tutku ve irrasyonelle içeriklendirilmiştir. Bunun haricinde herhangi bir vasfı bulunmayan modern insan, herkesin aynı şeyi istediği (bu nedenle aynı şeye dönüştüğü), bu kitlenin dışında kalanların ise deli ilan edildiği, çobanı olmayan bir sürü gibidir. Mutluluğu geçici hazzarda bulduğunu zanneden bu insan, istemekten başka bir gayesi olmadığı için kendisi olamamaktadır. Netice itibarıyla post-fordist kapitalizm, bilim, kitle iletişim endüstrisi ve *fark* tartışmaları ekseninde yaşanan gelişmelerle birlikte bu insan, yitirdiği şeylerden rahatsızlık duymadan ve çoğu zaman neleri kaybettiğinin farkında dahî olmadan tüketim kültürü içerisinde anlamsız bir hayat sürmektedir.³³³

³³² a.g.m., ss. 17-18, 20. * Bana ait.

³³³ a.g.m., ss. 20-22.

2. 3. FOUCAULT’NUN HÜMANİZM TANIM VE YORUMLARI İLE “ANTI-HÜMANİZMDEN - HÜMANİZME” TARTIŞMALARI

Felsefeciler tarafından 20. yüzyılın ikinci yarısına işaretle (Sartre 1943-*Varlık ve Hiçlik*, Deleuze 1991-*Felsefe Nedir?* Eserleri arası) tarihlenen Çağdaş Fransız felsefesi Sartre, Merleau-Ponty, Bachelard, Levi-Strauss, Althusser, Lacan, Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard gibi düşünürleri ve onların eserlerini (Amerikalı entelektüellerin, “varoluşçuluk, yapısalcılık, yapıbozum, postmodernizm, spekülatif gerçeklik” şeklinde isimlendirdikleri) içeren felsefi bir âna işaret etmektedir. Bu sürecin kökeninde, 20. yüzyılın ilk yarısında görülen Henri Bergson’un (“modern biyolojiye dayanan, varlık ile değişimin özdeşliği hakkındaki ontolojik tez kapsamında”) yaşamsal içselligi öneren felsefesi ile Léon Brunschvicg’in (“matematiğe dayanan ve temel kavramsal sezgilerin bir anlamda derlenmiş bulunduğu sembolizmlerin tarihsel oluşumunu betimleyen”) kavramsal sezgi felsefesinin yer aldığı belirtilmiştir. (Badiou, Michel Foucault’nun bu ayrımın, kökeni Bergson’da olup Sartre’dan Deleuze’e uzanan *varoluşsal dirimcilik* kanadında yer aldığını ifade etmiştir.) Yüzyılın başında Fransız düşüncesinde görülen *yaşam ve kavram* felsefesi bölünmesi asrın ikinci yarısında da kendisini hissettirerek, *bu tartışmayı* Çağdaş Fransız felsefesinin temel problemi hâline getirmektedir. Nihayetinde yaşanan ayrılık, her iki yönelimin müşterek noktası olması bakımından dönemi (yaşayan ve kavram üreten) *özne* mefhumu çevresinde organize etmektedir. Böylece her çağdaş filozofun farklı bir bakışla değerlendirdiği Descartesçı mirasa muhalefet içeren kavramsal çatışma, sürecin ana karakteristiği olarak değerlendirilmektedir.³³⁴ Fransız düşünürlerin Alman felsefesinden devraldığı bu teorik pusula, onların Heidegger, Nietzsche, Kant gibi Alman filozofların etkisinde *kavram ve varoluş ilişkisine* farklı yaklaşımlar geliştirme girişimlerinin zeminini oluşturmaktadır. Alman felsefesi Fransız düşünürlerin elinde, kavram ve varoluş münâsebetinin yerini değiştirme, kaydırma gibi bu felsefenin çok da aşına olmadığı amaçlar için kullanmıştır. Benzer şekilde siyasette de kavram ve eylem arasında yeni ilişki arayışında olan Althusser, Sartre, Foucault, Merleau-Ponty, Deleuze gibi isimlerin felsefeyi siyasete angaje etmeyi arzulamaları, Badiou’ya göre bahsi geçen filozofların “*kavramsal öznellik de dâhil olmak üzere yeni bir öznellik*

³³⁴ Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960’lardan Günümüze*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, ss. 11-13, 18.

arayışı”nda olmaları nedeniyledir.³³⁵ Çok farklı ve birbirine karşıt yöntemler barındırsa da pratik bir faaliyet olarak bilimin, (salt bilişsel değerlendirildiği gerekçesiyle) bilgi felsefesinden ayrılmak istenmesi, libidinal olana, olağandışı yaşam tarzlarına olan ilgi, toplumsal dönüşümlerin takibi, siyasal radikallik, kavram-varoluş ikiliğine son verme düşüncesi, felsefi serimlemede yeniliklere giderek farklı bir filozof-yazar kimliği inşası vb. Fransız düşüncesindeki çeşitlenmede kırılarak yansıyan müşterekliklere ve programa işaret etmektedir.³³⁶ Tristan Garcia muğlaklık, fark, ayrılık üzerine giden bu programı “*istisna hâlini evrenselleştirme eğilimi*” olarak tanımlamıştır. Bu süreçte Fransız düşünce dünyası, Alman ve Anglosakson *hegemonik evrensellikler* dâhilindeki istisnaları, spekülâtif düşünce vasıtasıyla dönüştürerek *özgürlük* kavramı etrafında bilgi ve bilimin değil eylem, etik ve politikanın evrenselliği olarak kurma iddiasında olacaktırlar.³³⁷

Çağdaş Fransız düşüncesinin kendisinden çokça söz ettiren isimlerinden biri olan Michel Foucault’nun “(...) *beni gözetlediğiniz yerde değilim (...)Bana kim olduğumu sormayınız ve aynı kalacağımı söylemeyiniz*”³³⁸ isteği yerine gelmiş görünmektedir. Zira yaşamına ve fikirlerine dair yapılan farklı yorumları bizzat hayatının bilinen gerçekleri desteklenmektedir.³³⁹ Hiç şüphesiz düşünsel serüveninin daimî sûrette hareketli olmasında düşünürün (“*artık veçhe sahibi olmamak adına yazdığı*”) *alet çantasını**³⁴⁰ doldururken karşılaştığı ve kendisinden ilham aldığı filozofların farklı düşünce geleneklerden geliyor olmasının etkisi vardır. Maurice Blanchot’un değimiyle onun bu “*slalomu*”³⁴¹ çizerken etkilendiği isimler arasında Hegel’in, *Tinin Fenomenolojisi* eserini Fransızcaya çeviren ve yorumlayan Ecole Normale Supérieure’den hocası **Jean Hyppolite** yer almaktadır. Hegelci düşünceyi defaten kat ettiğini belirttiği Hyppolite, Foucault’ya göre Hegel’in fikirlerini belirgin hâle getirip, etki alanları, sınırları, ondan bağımsız felsefe yapıp yapılamayacağı temel kaygılarıyla, bu düşünceden bir yenilik deneyimi şeması çıkarmaya çalışarak çağın temel problemlerini göğüslemiş ve formüle

³³⁵ a.g.e., ss. 14-15.

³³⁶ a.g.e., s. 16, 20-22.

³³⁷ Emre Şan, “Sunuş”, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, ss. 9-11.

³³⁸ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 32.

³³⁹ Gary Gutting, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s. 16.

³⁴⁰ a.g.e., s. 17; Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 32. **“Kitaplarımın insanların diledikleri alanda kullanmak üzere alet bulmak için karıştırabilecekleri bir tür alet çantası olmasını istiyorum.”* Foucault’dan aktaran Gutting. A.yer.

³⁴¹ Michel Foucault, Maurice Blanchot, *Dışarının Düşüncesi/Hayalimdeki Michel Foucault*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı, 2005, s. 90.

etmiştir. Bu nedenle kendisine minnettar olunması gerekmektedir.³⁴² Yine söylemi geleneksel ve dilbilimsel kalıplardan çıkararak çözümlemesini, diğer söylemlerle olan müşterek ilişkilerini yani söylem ağını görmesini, söylemsel değişkenliği ve onun kuramsallıkla olan irtibatını ne şekilde betimlemesi gerektiğini kendisine öğreterek Foucaultcu *söylem* mefhumunu inşa etmesinde **Georges Dumézil**'e çok şey borçlu olduğundan bahsetmiştir. Dumézil'den öğrendiklerini bilim tarihine uyarlamasında ise **Georges Canguilhem** kendisine ilham vermiştir. Bu sayede bilim tarihinin, *buluşlar* ya da *yaradılış* ve *dışsal etkiler* perspektiflerinden ziyade “*kuramsal modellerin ve kavramsal araçların aynı zamanda tutarlı ve değiştirilebilir bir bütünü*” şeklinde incelenmesi gerektiğini gösterme imkânı bulduğunu ifade etmiştir.³⁴³ Yine öğrencisi olduğu yapısalcı Marksizmin kurucusu **Louis Althusser**'in de Foucault'nun etkilendiği isimler arasında yer aldığı görülmektedir. Kısa süreli Komünist Parti üyeliği dışında bu süreçte iki düşünürün hümanizm ve kurucu özelliğin eleştirisi noktasında (Foucault bunu çağın Hegelcilikten kurtulmaya çalışması olarak niteler) benzer endişe ve arzular taşıdığı ifade edilmiştir. Althusser'in hayli zaman devam eden görkemli etkisi sonucu sosyal bilimler üzerine yürütülen müteakip tartışmalarda hümanizm eleştirilerinin keskinleşerek ivme kazandığı düşünüldüğünde kendisinin Foucaultcu izlek üzerindeki etkisi daha da netleşecektir.³⁴⁴

Düşünürün **Raymond Roussel**'e duyduğu ilginin temelinde de benzer şekilde Roussel'in özelliği dışlaması yer almaktadır. Bu durum, Roussel'in yazılarında kendini, kişilerin deneyimlerinin değil eylemlerin ve nesnelerin ayrıntılı betimlemesi olarak gösterir. Yine eseri yazarın özelliğinin ifadesi şeklinde değerlendirmemesi aynı hususa işaret etmektedir. Biçimsel kuralların ikincil konuma indirgenmesiyle birlikte ifadeler yazarın duygu ve düşüncelerinden ziyade dilin kendi içyapısından akmaktadır. Foucault'nun açısından 1955-60 arasında keşfettiğini söylediği Roussel'in kitaplarının önemi ise 60'larda kurulan ve temelde öznellik karşıtlığı temasını birbiriyle irtibatlı üç

³⁴² Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayın, 1987, ss. 64-68.

³⁴³ a.g.e., s. 63.

³⁴⁴ a.yer; Davies, a.g.e., s. 65; Veli Urhan, *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 9. Davies, Althusser'in eleştirilerinde özellikle Marksist ve sosyalist hümanizmi hedef aldığını ifade eder. Althusser'e göre Marx, ani bir şekilde Kant, Hegel, Feuerbach çizgisinden ayrılmış bu nedenle öz, özgürlük, irade gibi insanî kavramlardan ziyade sınıf, güç ve üretim, ideoloji gibi *yapısal* kavramları merkeze alan bir düşünce ve tarih anlayışı ortaya koymuştur. Foucault'nun da düşünürle hemfikir olduğu görülmektedir. Foucault'ya göre Marx, tarihsel söylemde merkezileştirme edimi gerçekleştirmiştir. Birleşik öznenen uzaklaşarak sınıf mücadelesini, iktisâdî belirlenimleri ön plana çıkarmıştır. Davies, a.g.e., s. 62; Paras, a.g.e., s. 56.

farklı veçheden ele alan (yazarın eser içinde yitimi, dile atfedilen başat konum ve edebiyatta biçimciliğin gelişimi) edebiyat çevresiyle aynı olguları paylaşıyor olmasındandır. Kendi fikirleriyle uyum içinde olduğunu dillendirdiği, **Maurice Blanchot** ve **Georges Bataille** gibi isimleri de bünyesinde barındıran (Foucault'nun tanımıyla) *veçhe edebiyatı* için *dil*, içsellığe yer bırakmayan bir dışsallık, anlam ise dilin içsel neticesi, dilde meydana gelen rastlantısal bir *kıvrımdır*. Foucault durumu “bugün felsefî düşünce, dilin varlığının ancak öznenin onun içinde kaybolmasıyla açığa çıkacağını ortaya koyan bir *dil tasavvuruna* doğru yol almaktadır.” şeklinde ifade etmiştir. Bu bağlamda anlam içeren metinlerin bizzat kendini inşa etmesi fikri, Foucault'nun *Raymond Roussel*/1963 kitabının da merkezine yerleşmiştir.³⁴⁵ Gutting, *Kliniğin Doğuşu*'nu bu eserin bilimsel bir kopyası olarak değerlendirir ve her ikisinde de dilin, otonom bir dizge şeklinde ele alınması nedeniyle öznenin merkezî konumunu yitirerek yapısal dizgilerin altına yerleştirildiğini belirtir.³⁴⁶ Paras ise sanılanın aksine bu eserin Foucault düşüncesindeki etkisinin çok daha uzun soluklu olduğunu düşünmektedir. Ona göre Foucault'nun bu eseri diğer çalışmalarına kaynaklık eder niteliktedir.

“(…) ister bir metin, ister bir söylem ya da ister bir toplumsal "dispozitif" olsun, kurucu özelliğin işareti gibi görünen her şey aslında anlam taşımayan öğelerin maddi etkileşimlerinin anonim ürünleridir. Foucault'nun 1976'da yazdığı gibi, iktidar görünen hedefler doğrultusunda uygulansa da, "tekil bir öznenin yaptığı seçimden ya da aldığı kararlardan kaynaklanmaz." İktidarın rasyonalitesinde, "işlenen mantık hala tamamen açık, güdülen amaçlar anlaşılır olsa da, bazen değil formüle edecek, bunları anlayacak bile kimse yoktur.”³⁴⁷

Foucault'nun tarihsel çözümlemelerinde, dile ve rasyonaliteye olan eleştirilerinde **Nietzsche** ve **Heideggerci** mirastan istifade ettiği görülmektedir.³⁴⁸ Örneğin düşünüre göre Nietzsche, düşünürlere bir metin konusunda daimî olarak “kim konuşuyor?” “kim – hangi tarihsel konumdan, hangi belirli çıkarlarla- dinlenilme otoritesine sahip olduğunu ileri sürmekte” sorusunu sormanın gerekliliğini öğreten kişidir.³⁴⁹ Ancak yorumcuların, Foucault'nun “*Nietzsche, Genealogy, History*” makalesinde onun *soybilim* kavramına dair çözümlemelerinden ya da yine ona ait *yaşama sanatı* kavramdan hareketle düşünürün

³⁴⁵ Michel Foucault, *Sonsuza Giden Dil: Seçme Yazılar 6*, çev. Işık Ergüden, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 192; Gutting, a.g.e., s. 22,36-37; Paras, a.g.e., ss. 18-20.

³⁴⁶ Gutting, a.g.e., s. 24.

³⁴⁷ Paras, a.g.e., s. 213.

³⁴⁸ Urhan, a.g.e., s. 12.

³⁴⁹ Gutting, a.g.e., s. 30; Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss. 427-28.

fikirlerinde görülen değişimleri “Nietzscheci etki” üzerinden açıklamanın yetersiz ve ihtiyatla yaklaşılması gereken bir durum olduğu da ifade edilmektedir.³⁵⁰

Michel Foucault’dan (1926-1984), Batı kültüründe hümanizmin gerçek yeri ve anlamını tanımlaması istendiğinde (*İnsan öldü mü?*/C. Bonnefoy ile söyleşi-1966) düşünür, Batı’nın, Montaigne’e hatta çok daha gerilere gönderme yapan bir nosyon olduğuna inandığı hümanizmi, kültürünün en önemli merkez noktası kabul ederek onun kendisini diğer kültürlerden (Doğu, İslam) farklı kılan şey olduğu yanılsaması içerisinde olduğunu belirtmiştir. Düşünüre göre Batı, hümanizm asrı olarak tanımladığı 16. yüzyılla, klasisizmin insan doğasına ait büyük anlatılarının geliştirildiği, 18. yüzyılla (pozitif ve sosyal bilimlerle) insanı, bilimsel ve rasyonel olarak tanımamın mümkün olduğu anlatısını sıklıkla vurgulamaktadır. Bu bağlamda tarihsel ilerleyişinin itici gücü ve bu ilerlemenin neticesinde erişilen ödül olarak (ilke ve amaç olarak) hümanizmi görmektedir. Oysa düşünür, bu tarihlerde *hümanizma* kelimesinin literatürde olmadığına dikkat çekerek hümanist hareketin 19. yüzyılın son çeyreğiyle tarihlendiğini dillendirmiştir. 16, 17 ve 18. yüzyıl kültürleri yakından müşahade edildiğinde bu kültürlerde *insanın yerinin olmadığı* fark edileceğini ifade etmiştir. Zira filozof açısından bu asırlarda kültür, Tanrı, âlem, şeylerin benzerliği, evren yasaları, beden, arzular ve imgelem gibi konularla ilgilenmektedir. Ancak bunlar arasında bizâtihi *insanın kendisi* konu edilmemektedir.³⁵¹

Foucault, *Aydınlanma Nedir?*-1980 metninde tarihin farklı zaman dilimlerinde defaten gündeme geldiğini belirttiği hümanizmi, daimî sûrette değer yargılarıyla sıkı ilişkiler içerisinde olan temalar bütünü olarak tanımlamış, içerik ve sahip oldukları değer bağlamında büyük değişiklik ve çeşitlilik barındırdıklarını belirterek bu durumun eleştirel bir farklılaşma işlevi gördüğünü açıklamıştır. Bu minvalle 17. yüzyılda, Hristiyan hümanizmiyle birlikte karşısında yer alan ve dinin eleştirisi olarak sunulan bir hümanizmin (seküler hümanizm) var olduğunu, 19. yüzyılda, bilime karşı mücadele veren kuşkucu hümanizmlerle aksi yönde, olağan gücüyle bilimi savunan ve umutlarını ona bağlayan hümanizmlerin olageldiğini söylemiştir. Bununla birlikte Aydınlanma hümanizmi, Marksizm, varoluşçuluk, kişiselciliğinde hümanizm olduğunu ifade ederek

³⁵⁰ Detaylı bilgi için bk. Gutting, a.g.e., ss. 70-85; Paras, a.g.e., ss. 168-69.

³⁵¹ Foucault, *Felsefe Sahnesi*, ss. 31-32.

insanların Nasyonal Sosyalizm'in hümanist değerlerine aidiyet hissettiklerine ya da Stalinistlerin kendilerini hümanist olarak adlandırdıkları bir dönemin bulunduğuna işaret etmiştir. Foucault, bu açıdan bakıldığında hümanizmle ilgili her şeyin ve bütün bağlantıların reddedilemeyeceğini, hümanist tematiğin bizâtihi kendisinin düşünme eksenini oluşturma işlevi göremeyecek kadar esnek, çeşitlilik arz eden bu nedenle de tutarsız olabilen bir yapıya sahip olduğu sonucuna vardığını söylemiştir. Filozof, 17. yüzyıldan bugüne hümanizm olarak adlandırılan olgunun geçen asırlar boyunca din, bilim ya da siyasetten devşirilmiş belirli insan telakkilerine dayandırıldığına dikkat çekerek hümanizmin, referansı olan bu insan telakkilerini renklendirmeye ve onları meşrûlaştırmaya/ haklılaştırmaya yaradığını ifade etmiştir.³⁵² Bu bağlamda hümanizmler tarafından geliştirilen ve herhangi bir kanıtı ihtiyaç duymayacak kadar evrensel olduğu kabul edilen *insan* ve *insanlık* fikrinin 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında oluşturulmuş modern bir figür olduğunu belirten düşünür, hümanizmin evrensel olmayıp belirli durumlara mahsus olduğunu dillendirmiştir.³⁵³

Foucault, (Modern, Aydınlanma, Çağdaş) hümanizm boyunca sürdürülen insanı bilimsel anlamda tanıma fikrinin, insana ait ahlâkî bir kaygıdan kaynaklanmadığını aksine “*insanın mümkün bir bilginin nesnesi olarak inşa edilmesi*” sonucunda çağdaş hümanizmanın ahlâkî temalarının geliştirildiğini söylemiştir. Bu noktada (*İktidar ve Benlik*/R. Martin ile söyleşi-1982) hümanizm konusunda kendisini en çok kaygılandıran hususun bu hümanizm temalarının ahlâkın belirli bir biçimini bütün özgürlüklerin evrensel modeli olarak sunması olduğundan bahsetmiştir. Oysa düşünüre göre, hümanizm temasının, (Katolikler, liberaller, Marksistler ya da Naziler) zıt kutuplar tarafından kullanılması “*özgürlük ya da insan haklarının belirli noktalarda sınırlandırılması gerektiğini söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmektedir.*” Gelecekte bugün konuşulardan farklı olarak bambaşka gizlerin, özgürlüklerin ve buluşların olacağına inandığını belirten düşünür, bunları şu an var olan siyâsî yelpaze (*Sol, Merkez, Sağ*) tarafından temsil edilen

³⁵² Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 185-86.

³⁵³ Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, 3. b., İstanbul: Om Yayınevi, 2001, s. 9; Foucault, *Felsefe Sahnesi*, s. 32.

hümanizmlerin tahayyül dahî edilemeyeceğini belirtmiş, bu özgürlükleri *kendilik teknikleriyle* gerçekleştirmeyi hedeflediğini ifade etmiştir.³⁵⁴

Foucault'nun, hümanizm üzerine üç ayrı tarihte yapmış olduğu bu tanım ve yorumlar, düşünürün (insan/özne ve insan özgürlüğü temelinde) hümanizme dair zaman içerisinde dönüşen fikirlerine ışık tutması bakımından önemlidir. Zira Foucault yorumcuları, onun *değişim* vurgusu taşıyan düşünsel yersiz yurtsuzluğunun, öznellik zemininde yükselen hümanizme dair görüşlerinde de etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda araştırmacılar, (felsefenin işlevinin, şeylerin tanımlanması, kavranması ya da sistematize edilmesinde nihâî bir temel/sınır aramak veya doğrulamak olmadığını kabul ederek felsefenin geleneksel rolünü sorunsallaştıran, böylece evrensel hakikat, anlam, değer, doğruluk ve özü reddeden postmodern tavır içerisinde yer alan) Foucault'nun (erken dönem) düşüncelerinin, (yapıyı, bütün şeylerin düzenleyicisi hâline getiren) yapısalcılıktan izler taşıyan, anti-metafizik bir forma sahip olduğunu belirtmişlerdir. Aynı şekilde insan söz konusu olduğunda da filozofun, *insan'ın ölümü* şeklinde ifade ettiği ve eylem ile düşüncenin zemininde değişmez (modern transendental öznenin evrensel ve zaman üstü) insan doğası fikrine karşıt olarak anti-hümanist bir bakış sergilediğini söylemişlerdir.³⁵⁵

Bununla birlikte kimi araştırmacılar, filozofun gerek özgürlük gerekse öznellik ve öznellikle irtibatlı olacak şekilde hümanizm konusundaki düşüncelerinin, anti-hümanist düz bir çizgisellikten ziyade hümanist bir kıvrılma ifade ettiğini belirtmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Béatrice Han-Pile, *The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism* başlığıyla kaleme aldığı yazısında, Foucault'nun çalışmalarına, onun erken dönem anti-hümanist konumunu tahkim eden bir açıdan bakmak yerine, *özgürlük ve kendi kendini oluşturma* bağlamındaki *öznellik imkânlarını olumlayan*³⁵⁶ (metafizikten arındırmaya çalıştığı) geç dönem düşüncelerini de içine alacak şekilde bütüncül bir açıdan bakılması gerektiğini savunur. Bu bağlamda filozofun önce hümanizm eleştirilerini değerlendiren yazarın, düşünürün yaşadığı dönemde, Fransa'da, hümanizm üzerine yürütülen tartışmaların yapısalcılığı çevreleyen tartışmalarla bağlantılı olduğuna dikkat çektiği ve

³⁵⁴ Foucault, Gutman, Hutton, *Kendini Bilmek*, s. 9; Foucault, *Felsefe Sahnesi*, s. 32.

³⁵⁵ Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, ss. 1-4.

³⁵⁶ Han-Pile, "The 'Death of Man': Foucault and Anti-Humanism", ss. 118-19.

düşünürün hümanizm eleştirilerini yapısalcılıkla irtibatlandığı görülür. Han-Pile, Foucault'nun (arkeolojik yöntemi kullandığı) erken döneminde, gerek epistemolojik bir çıkış noktası gerekse pratik bir fail olarak (Hegel'de tarihsel ilerleyişin mimarı ve odak noktası özgür insan) insanın önceliğini reddettiğini, bunun yerine düşünce ve eylemin şekillenmesinde bilinçdışı yapıların üstlendiği rolü vurgulayan bir söylem geliştirdiğini ifade ederek filozofun bu süreçte "insan kişiliğine", "tözel Ben"e veya özgür bilince gönderme yapmadığını belirtir. Han-Pile'e göre onun anti-hümanist söylemlerini, antropolojik dönüşün imkânsızlıkları ve sonluluğun analitiğine dair yürütmüş olduğu felsefi analizler motive etmiştir. Erken Foucault'nun hümanizmi, dar bir göstergeye (18. yüzyıl sonu 19. yüzyıl) sahiptir ve filozof, insanın tarihsel inşa zemini olarak Aydınlanma'ya atıfta bulunmuştur.³⁵⁷

Ancak Foucault'nun, 1970'ten sonra yürüttüğü soybilim çalışmalarının *öznellik tarihi* projesine odaklandığını belirten yazar, tarihsel eleştiri niteliği taşıdığını ifade ettiği bu yeni yöntemle düşünürün, özne/nesne münâsebetlerinin müşterek değişkenliğine vurgu yaparak toplumsal pratiklerdeki dönüşümlere atıfta bulunduğunu belirtir. Zira Foucault, bu metotla, sosyal uygulamaların artık yalnızca yeni kavram, nesne, teknikler değil bunlarla birlikte yeni özne biçimleri ve bilgi özneleri inşa ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Han-Pile açısından şimdiki Foucault, erken benliğinin ötesinde tıpkı hümanistler gibi insan pratiklerini anlamak için öznellik kavramının önemini bilincine varmıştır.³⁵⁸ (Bu durum düşünürün, özerk öznenin olasılığı ve doğasına dair yürütmüş olduğu sonraki çalışmalarında da açıkça görülmektedir.) “İnsanın ölümü” tartışmaları üzerine devam eden süreçte, öznelerin yapılar aracılığıyla belirlendiğini reddeder tarzda bu dönem çalışmalarında *iktidar* ve *öznellik* tanımlarının merkezinde *özgürlük* kavramının yer aldığından bahseden yazara göre *iktidar* düşüncesi, direnme olasılığını kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda onu gerekli kılması nedeniyle özgür failer üzerinden hareket etmektedir. Bu bağlamda özgürlük, Foucault tarafından, içsel bir özellik şeklinde bireyin kendini sorunsallaştırma yeteneği (Bireyin kendilik teknikleri vasıtasıyla dönüşümünü gerçekleştirmesi) olarak tanımlanmaktadır.³⁵⁹ Han-Pile'ye göre düşünür, bu yeni (inşa edici, kurucu) özgürlük anlayışıyla, (Modern, Aydınlanma ve kimi

³⁵⁷ a.g.m., ss. 120-21.

³⁵⁸ a.g.m., ss. 136-37.

³⁵⁹ a.g.m., s. 138.

Çağdaş) hümanist konumların ortaya koymuş olduğu özcülükten kaçmaya çalışmaktadır ve (kendilik teknikleri üzerinden kurduğu) özgürlük kavramını (şimdiye kadar zuhur etmiş olan tarihsel tezahürleriyle benzerlik taşımadığı bağlamında) diğer hümanizmlerin tözsel özgürlük anlayışıyla kıyaslamaktadır. (yukarda aktardığımız *İktidar ve Benlik/1982* söyleşinden alıntıya atıfla) Ancak yazara göre onun özgürlüğün merkeziliğine ve kendi kendini oluşturma/kendini gerçekleştirme fikrine yaptığı vurgu orijinal olmayıp Rönesans hümanizminin belirgin bir biçimidir.³⁶⁰

Orta Çağ'ın geç döneminde yaşanan gelişmelere tepki olarak Rönesans'ta, insanın sahip olduğu potansiyellere bir kez daha odaklanıldığına dikkat çeken Han-Pile, bu dönemde *bilen bir varlık* olarak insanın konumunu yitirmesinin sebep olduğu zorluklara "*kendini iddia etme*" fikri üzerinden cevap verildiğini hatırlatır. Pico della Mirandola'ya atıfta bulunan yazar, tefekkürden faillığe giden bu yolda, insanın temel vasfı olarak görülmeye başlanan *yaratıcı yeteneklerin*, temsilcisi olması nedeniyle Tanrısal, dolayısıyla belli bir doğaya ve sınırlara sahip olmadığı belirtilir. Ayrıca insan, seçimleriyle kendini belirlemeye muktedirdir. Bu bağlamda yazar, kimi kısıtlamalar içermekle birlikte her iki düşüncede de özcülüğün reddedilmesi ve insanın kendi kendini sınırsızca inşa etmesi (kendisini dilediği şeye dönüştürme) gibi vurguların büyük benzerlik taşıdığını söyler. Ona göre bu benzerlikler, yalnızca savunulan değerler açısından değil, kavramsal içerik olarak da geç dönem Foucault düşüncesiyle kimi hümanizm türleri arasında sanılanın aksine çok daha fazla kesişim noktası bulunabileceğini tahkim eder niteliktedir.³⁶¹

Diğer bir yorum Foucault'nun (başlangıç ve geç dönem düşüncelerini de göz önünde bulundurarak) öznellik, (dolayısıyla hümanizme dair) anlayışının bir sarkacın salınım hareketini andırdığını ifade eden Eric Paras'dan gelmiştir. Filozofun 1960 öncesi çalışmalarında ve *Deliliğin Tarihi* isimli eserinde, *bağımsız bir deneyim merkezi* olacak şekilde modern özneye yakın bir duruş sergilediğini belirtmiştir. Ancak 1960 yılının ikinci yarısından başlayarak bu öznellik anlayışına (yapısalcılığın etkisinde) yıkıcı eleştiriler getirdiğini söylemiştir. Paras, bu dönemden itibaren düşünürün, arkeoloji ve soybilim yöntemlerinde, (faillik ifade edecek diğer kavramlarla birlikte *deneyim*

³⁶⁰ a.g.m., s. 139.

³⁶¹ a.yer.

kavramını da terminolojisinden çıkararak) *deneyim-yüklü özne* anlayışının uzağında *anlam üreten sistematikliğe* bağlı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Foucault'nun 1966-1976 zaman aralığında yürütmüş olduğu çalışmalarda, sistemin sorgulanması bağlamında ele alınan olguları, kendi kendini değiştiren ve yöneten bütünlüklü bir yapının parçası şeklinde incelediğini ifade etmiştir. Böylece her ne kadar bilinçli ve bir amaç doğrultusunda ortaya konmuş gibi görünseler de *felsefî eserler*, *bilim* veya *hapishane* vb. etkilerin/nesnelerin aslında anonim kuvvetlerin bir neticesi olarak değerlendirildiğine dikkat çeken Paras, Foucault'nun, bu nesnelerin (gerek *söylem-nesneleri* gerekse *iktidar nesneleri* olsun) *özne* onlara bir anlam vermeden önce de anlam taşıdığına, *öznelerin* bu nesnelerin yapıcısı olmaktan çok nesneleri var eden süreçle birlikte üretildiğine inandığını ifade etmiştir.³⁶²

Nitekim bu dönemde Foucault, *insan doğası* kavramına kuşkuyla yaklaştığını belirterek bu nosyonun bilgi tarihi içerisinde biyoloji, tarih veya teknoloji irtibatlı ya da bunlara karşıt olarak geliştirilmiş söylem şekillerini tanımlayan epistemolojik bir sembol görevi gördüğünü söylemiş³⁶³ sistem ve düzenliliklerin varoluş şartı olarak insan zihni ya da doğasını gören anlayışa katılmadığını ifade etmiştir. Zira filozof, (bilimsel vb.) düzenlilik ve kısıtlamaların, insan zihninin dışında ekonomik ve toplumsal ilişkilerle (sınıf mücadeleleri, toplum biçimleri, üretim ilişkileri) irtibatlı olduğunu düşünmektedir.³⁶⁴ Bu bağlamda sabit bir insan doğasının olduğunu varsaydığımızda ve bu insan doğasına kendini gerçekleştirme imkân ve haklarının verilir verilmeyeceğini konuştuğumuzda onu belirli bir medeniyet-kültür, belirli bir bilgi ve felsefe biçimi içerisinde geliştirilmiş kavram ve fikirler ışığında tanımlama riskimizin bulunduğunu dolayısıyla insan doğasının ne olduğunu söylemenin güç olduğunu belirtmiştir.³⁶⁵ Bu nedenle de insan doğası, insanın kendini/özünü gerçekleştirme, adalet gibi düşüncelerin tamamının belli bir sistemin (kültür, bilgi, medeniyet, sınıf) parçası olduğunun altını çizmiştir.³⁶⁶ (Filozofun bu ifadeleri [yukarda aktarmış olduğumuz *İnsan Öldü Mü?/1966*, *Aydınlanma Nedir?/1980*] insanı metafizik, evrensel yasa, kültür vb. sistem ve yapıların

³⁶² Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, ss. 205-6.

³⁶³ Noam Chomsky, Michel Foucault, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Bgst Yayınları, 2005, s. 10,12.

³⁶⁴ a.g.e., s. 33.

³⁶⁵ a.g.e., ss. 46-47.

³⁶⁶ a.g.e., s. 60.

bir parçası, onların üretmiş olduğu bilgi sistemlerinin bir inşası olarak gören, bu nedenle 16. 17. ve 18. yüzyıllarda insandan ve hümanizmden ziyade bu yapılardan bahsedildiğini belirten, bu yapıların her dönem için farklılaştığını ifade ederek [18. yüzyıl sonu 19. yüzyıl başında oluşturulduğuna işaret ettiği] *evrensel insan* ve *insanlık* telakkisini reddeden anti-hümanist söylemlerini açıklar niteliktedir.)

Diğer taraftan sarkacın anti-hümanist ilerleyişinin geri dönüşü olacak şekilde filozofun *öznellik* vurgusu taşıyan söylemlerine dikkat çeken Paras, 1970’lerde, dâhil olduğu felsefî ve siyâsî programlarla birlikte Foucault’nun politik bağlamda, disiplinler toplumdan, *bireysel hak odaklı* bir yaklaşıma, felsefî bağlamda ise toplumsal olandan *din* ve *ruhânîlik deneyimine* yönelmeye başladığını söyler. Bu kapsamda *modern cinsel öznenin* kurulumu noktasında başladığı cinsellik tarihi incelemelerinde, Hristiyanlığın dinî törenlerini, kurumlarını ve inanç esaslarını araştıran filozofun, bu inancın, (insanın, hakîkate ulaşmada yaşadığı dönüşüm olarak tanımladığı) *ruhânîliğe* cevap vermede sınırlı kaldığını düşündüğünü dillendirir. Bununla irtibatlı biçimde 1978-79 İran Devrimi’ne yönelik analizlerinde takip ettiği eleştirel bakışı değerlendiren Paras, Foucault’nun, devrimi, *politik ruhânîlik* vasfı barındıran dinî bir hareket şeklinde yorumladığına değinir ve düşünürün olayları okuma şeklinde kendisinden beklenmeyen bir tavır sergilediğinden bahseder. Paras’a göre Foucault, bütünlükten hareketle onun işleyişinin öznelere nasıl varetildiğini göstermek yerine tekil öznelere, bu ilişkiler bütünü içerisinde öncelik atfeder.³⁶⁷ Zira Foucault, İranlı Müslümanların, rejimi, (siyâsî, iktisâdî, politik yönden) değiştirmenin öncelikle kendilerini değiştirmekten geçtiğinin farkında olduklarını vurgular.

Ona göre İranlılar, Tanrı’yla ve sonsuzlukla, bireysel varoluşlarıyla, diğer insanlarla ve çevreyle ilişkilerini bütünüyle değiştirdikleri takdirde hakîki bir devrim gerçekleştireceklerinin bilincindedirler. Düşünüre göre bu bilinç devrimin ruhunu oluşturmaktadır ve Müslümanların *öznelliklerinde* meydana getirecekleri kökten değişimde İslam, merkezî bir rol oynamakta, bu değişimin vaat ve güvencesini sunmaktadır. Bu nedenle İranlılar, İslam dinini devrimci bir tarzda yaşama seçeneğine

³⁶⁷ Paras, a.g.e., ss. 206-8.

sahiptir ve kanunlara uymanın ötesinde (modernliğin gizlediği hakikatleri) manevî tecrübeye yönelerek varoluşlarını yenileme arzusu içindedirler.³⁶⁸

Burada İranlıları özne kılan iktidarın işleyişi değildir. Aksine iktidar mekanizmalarını şekillendirerek öznel dönüşümlerini gerçekleştirmeye kararlı olduklarını ortaya koyan İran halkıdır. İşte Paras’a göre Foucault’nun 1978’ten sonra yürüttüğü çalışmalarının ana karakterini bu nokta oluşturmakta, yapı/iktidar/bütünlük karşısında özne, birincil konuma taşınmaktadır. Foucault’nun öznelliğe olan bu yönelimi *Biyopolitikanın Doğuşu ve Canlıların Yönetimi* derslerinde netlik kazanmış yazar bunu Foucault düşüncesinde *öznenin yeniden doğuşu* olarak adlandırmıştır.

Nitekim Paras’a göre *Biyopolitikanın Doğuşu/1978-79* dersinde, *neticenin* bütünün sistematikliğince belirlenmediği aksine bireysel öznelerin/faillerin müşterek etkinliklerince üretildiği *liberal yönetimselliği* araştırmış, liberal politik teori analizi niteliğindeki bu derste iktidarın denetiminin ötesinde kişilere planlı bir serbestlik sunan *laissez-faire* devletin çıkışını ve değişimini konu almıştır. Burada müdahalelerin yerini serbestliğe bıraktığı, bireysel talepleri dikkate aldığı ölçüde sıkıntısız bir şekilde işleyen bir iktidar söz konusudur. Böylece filozofun son dönem çalışmalarında, *sistem* vurgusu yerini yeniden *deneyime* bırakmıştır. Bu, olguların artık *dışsalık* üzerinden değil *içsel bir bakış* açısıyla anlaşılması, yaşanmış olaylar olarak görülmesi demektir. Deneyimin tarihsel bir olgu olduğu muhakkaktır fakat artık Foucault’nun gözünde deneyim pratikler vasıtasıyla belirlenen değil pratiği oluşturan şeydir. Faal, bireysel haklara sahip-özerk ve düşünümsel bir öznenin, özgür yurttaşın *yaşama sanatları/tekne peri ton bion* uyarınca kendiliğini gerçekleştirmesini mümkün kılan şeydir.³⁶⁹

Böylece bireyleri yönlendirme metodu (tahakküm teknikleri) ile bireylerin kendilerini yönlendirme metodunun (kendilik teknikleri) kesiştiği yüzey olarak *yönetimsellik* (ki özne bu kesişim noktasında açığa çıkmaktadır)³⁷⁰ üzerinden özne-hakikat ilişkisine kapı aralayan ve bu ilişkiyi sorunsallaştıran Foucault, *Canlıların*

³⁶⁸ Claire Briere, Pierre Blanchet, “İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu”, *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, ed. Janet Afary, Kevin B Anderson, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, ss. 321-22.

³⁶⁹ Paras, a.g.e., s. 139, 207-9.

³⁷⁰ Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 449.

Yönetimi/1980 dersinde (kişinin öznelliğini inşa ederken üstlendiği rol olan) *yönetim* kavramı bağlamında bireyin kendisine uygulayabileceği *edime* dikkat çekerek (*öznellik şeklinde zuhur eden hakikat* düşüncesini) *hakikat-aracılığıyla-yönetim* biçimlerini geç dönem pagan ve erken dönem Hristiyanlığı üzerinden araştırmıştır. Ancak filozof Hristiyanlığı, daha önce (*Cinselliğin Tarihi*’nin ilk cildinde) kişinin kendini anlayabilmesi, kendine ulaşabilmesi için aşması gerektiğini belirttiği *cinselliğin dispozitifi** tarafından sabitlenen *soyut merkezilik* olan *cinsellik* üzerinden araştırırken, bu dersinde *öznellik* merkezli olarak incelemiştir.^{371**} Zira Foucault, (Teolog Tertullianus öncülüğünde) erken dönem Hristiyanlığıyla birlikte, (ilk günah, vaftiz, itiraf) öğretileri ve pratikleri vasıtasıyla insanın kendi hakikatine ulaşmasına vesile olan koşulların (pagan kültürde olduğu gibi) *dışarıda* değil *kendi içselliğinde* aramasına geçildiğini, bunun ise Batı öznelliğinde dönüm noktası olduğunu ifade etmiştir.³⁷²

Artık Foucault, uzun yıllar boyunca tahakküm tekniklerinin edilgen ürünü şeklinde tasarladığı özneyi değil kendi kendini seçme ve inşa etme noktasında özerk özneyi konu etmektedir. Nitekim 1981’de *yaşama sanatı* teması altında yürütmüş olduğu son dönem çalışmaları, bu süreçte yaşadığı metodolojik değişimi destekler, özne ve hakikat arasındaki ilişkinin *kendilik teknikleri* vasıtasıyla sağlandığı *özne** fikrine öncülük eder niteliktedir. Öznenin hakikatine, aşkın bir yükümlülük ve mecburî bir kader dâhilinde bağlı olmadığı düşüncesiyle (etik imkânlardan biri olan, yasaya itaat şeklinde değerlendirdiği) *ahlâk* ve (etik öznenin tarihsel görünümlerinden biri olarak değerlendirdiği) *ahlâk öznesinin* tarihsel yapısı ve aşkın, ahlâksal kökeninin uzağında, öznenin *kendilik pratikleriyle* dönüşümünü inceleyen Foucault için *hakikat, gerçekliğin, ötelerden gelen doğru yansıması* şeklinde zuhur etmemektedir. Hakikat, varoluşa tezahür eden, varoluşun devamlılığını sağlayan, yoğunlaştıran ve onaylayan *bir yaşama nedenidir*.³⁷³ Dolayısıyla düşünür, modern dünyada yasaya dayalı ahlâk yerine bu

³⁷¹ Paras, a.g.e., ss. 154-55. * Cinselliğin, belli bir söylem ya da hakikat istikâmetinde şekillendirilmesi. **Düşünürün 1978’den sonraki çalışmalarında cinsellik yeni bir anlam kazanmıştır. Artık kendilik tekniklerini esas alan etik düşünümün yapı taşı, yönetimselliğin sınırlarının belirlendiği bir plan hâlini almıştır. Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 273.

³⁷² Paras, a.g.e., ss. 158-59. * Zira artık özne olmak, (doğru kabul ettiği ve buna inandığı söylemlere dayanarak ve normalleştirici biçimlere direnerek) kendini tanıma ve kendini inşa etmek demektir. Iftode, “The Dispute Between Humanism and Anti-Humanism in the 20th Century: Towards an Archeology of Posthumanism”, s. 11.

³⁷³ Foucault, *Öznenin Yorumu*, s. 448-450,452.

ihtiyacın, *kişinin kendini gerçekleştirme/oluşturması/seçmesi/varoluş estetiği* üzerinden giderilmesi gerektiğini vurgular. (Bu noktada cinsel sınırsızlığı/cinselliği, kendilik teknikleri bağlamında kişinin yaşama biçimine ait bir konu şeklinde değerlendirdiği görülür.)³⁷⁴ Böylece Paras, insana ontolojik konun kazandıran düşünürün son dönem söylemlerinin ana temasını oluşturan *yaşama sanatlarının*, (*Cinselliğin Tarihi* araştırmalarının, 1984'teki durakları olan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* metinleriyle tamamlanacak süreçte) öznenin kendilik pratikleriyle etik dönüşümünün hâsılı *öznenin yeniden doğuşunun* zeminini oluşturduğunu ifade etmiştir. Paras açısından filozofun yaşama sanatlarına ve kendilik tekniklerine getirdiği yorum onu Sartre'a çok yaklaştırmıştır. Ona göre kişinin bu yolla kendini kurma projesi bir varoluşçuluktur.³⁷⁵ Benzer şekilde Cristian Iftode'de son Foucault'nun, (*kendi tarihsel çağımızın devamlı eleştirisi/kendimizin tarihsel ontolojisi* olarak ortaya koyduğu) insanları kendilik teknikleri üzerinden dönüştüren, *varoluş estetiği* ve *kendini inşa* fikrini, düşünürün şahsına münhasır (varoluşçuluk tarzında ortaya konulmuş) bir hümanizm olarak değerlendirmiştir.³⁷⁶

Michel Foucault'nun hümanizme, insana ve özgürlüğüne dair yapmış olduğu açıklamaların, erken ve geç dönemlerinde yürütmüş olduğu çalışmalarda değişkenlik arz ettiği görülmektedir. Genç Foucault, insanı bilgi düzeninde meydana gelen farklılaşmanın neticesi olarak nitelendiren ve yakın tarihli bir icat olduğunu ifade eden, şayet 17. yüzyılda klasik kültürün temellerinin yerinden oynatıldığı gibi bu insanı/özneyi inşa eden düşüncenin de zemini sarsılsa onun da kaybolacağını belirten,³⁷⁷ insan doğası fikri üzerine kurulmuş hümanizm nosyonlarına şüpheyile yaklaşan, "özne teorisi" formüle etme çabalarını eleştiren, sınıf iktidarı/sınıf diktatörlüğü nedeniyle *demokrasinin*, iktidara karşı yürütülen mücadelelerde (kendi iktidarını kurma amacı doğrultusunda sınıf adaleti niteliği taşıdığında) iktidar aracı olduğunda *adaletin**, *insan haklarının* geçersizliği vurgulayan³⁷⁸ bir perspektife sahiptir. Oysa ilerleyen dönemlerinde düşünür (Fransız gazetesi Libération'da) "*hakları ve görevleri olan uluslararası bir yurttaşlığın*" var

³⁷⁴ Paras, a.g.e., s. 197.

³⁷⁵ Paras, a.g.e., ss. 189-96.

³⁷⁶ Iftode, a.g.m., s. 11.

³⁷⁷ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss. 538-39.

³⁷⁸ Chomsky, Foucault, *İnsan Doğası*, s. 10, 43, 53-55. *İnsan adalet amacıyla değil, kazanmak amacıyla mücadele eder demiştir.

olduğunu ve insanın, iktidar yetkilerini kötüye kullandığında sesini yükseltme yükümlülüğü bulunduğunu, insan özgürlüğünün ve insan haklarının sınırlanamayacağını ifade eden bir yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla her iki Foucault birbirinden farklıdır.³⁷⁹ Bu durum filozofun (öznellik ve özgürlük bağlamında) hümanizme dair görüşlerini inceleyen iki temel konum üzerinden değerlendirilmektedir. İlki düşünürün yapısalcı/post-yapısalcı erken dönem düşüncelerine odaklanarak bu döneme ait fikirleri düşünce kariyerinin tamamına yayan dolayısıyla onun bir anti-hümanist olduğunu ifade eden gruptur. Diğer grupta ise onun başlangıç ve son dönem düşüncelerini bir arada değerlendirerek özellikle erken olanlarının aksine geç çalışmalarında, (Foucault'da özneliği farklı bir perspektifle inceleme yönünde atılan ilk adım şeklinde düşünülen) *politik öznellik* analizleri doğrultusunda iktidar mekanizmaları dışında değerlendirilen, eylem özgürlüğü taşıyan ³⁸⁰ *liberal özne*³⁸¹ ile (etiğin, bilimsel bilgi, ekonomi, siyâsî bir otorite, hukuksal ya da disipliner bir yapıyla ilişkilendirilmediği bir zemininde*³⁸²) bağımsız, kısıtlanamaz, güç ve bilginin ötesinde, varoluşunu *yaşama sanatı* ve *kendilik teknikleriyle* inşa eden *etik özne* (etik hümanizm) üzerinden yeni bir *öznellik ve (radikal bir)özgürlük* kavramı ortaya koymayı amaçladığına vurgu yaparak onun geç döneminde hümanist bir yaklaşım sergilediğini ifade eden kişiler yer almaktadır.

Nihayetinde Cristian Iftode, çağdaş anti-hümanizmlerin çeşitli varyasyonlarının kendileriyle çelişme kıskaçı içine düştüklerini ifade etmektedir. Zira ortaya konan hümanizm eleştirileri başka bir figür* için yapılmaktadır. Tıpkı modern öznenin kendisini bilgi ve eylemin temeli olarak kurma iddiasının eleştirisinin kişisel özerklik, belirli tarzda bir özgürlük ve toplumsal sorumluluk adına yapılması gibi.³⁸³ Kate Soper'le** (“çoğu anti-hümanist, inkâr ettikleri şeye ihanet eden saklı benzerliği, “hümanist retoriği” gizlemekle kalmaz”... hümanizme hizmet eder.) aynı fikirde olduğunu belirten Tony

³⁷⁹ Joan M. Reynolds, “‘Pragmatic Humanism’ in Foucault’s Later Work”, *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, C. 37, S. 4 (2004), s. 952; Foucault, *Felsefe Sahnesi*, s. 32.

³⁸⁰ Paras, a.g.e., s. 143.

³⁸¹ Ben Golder, “Foucault, Anti-Humanism and Human Rights”, y.y., 2009, s. 1.

³⁸² Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, s. 203. * Yüzyıllardır (kişisel ahlâkımız ile) cinsel ve aile yaşantımızda toplumsal, ekonomik, siyâsî yapıları sıkıntıya sokmadan değişiklik yapamayacağımıza inandırıldık. A. yer. Diyen Foucault, ahlâk ile bu yapılar arasında irtibat bulunduğu fikrinden kurtulmamız gerektiğini söyler ve böylece bu yapılardan koparılmış bir ahlâka ve özerk ahlâkî özneye dikkat çeker.

³⁸³ Iftode, a.g.m., s. 7. * Örneğin, insanın “üstinsan” potansiyeli (Nietzsche) ya da “Varlığın çobanı olarak insanın “özü” (Heidegger) gibi.

Davies ise Michel Foucault'nun düşüncelerinin hümanist bir anti-hümanizm olduğunu söylemiştir.³⁸⁴

Bu anlamda araştırmacıların dikkat çektiği husus çalışmalarında görülen yön değişikliğini Foucault'nun teslim etmeyişidir.

(...) Birçok vesileyle gösterildiği üzere, Foucault'nun düşünsel işleyiş usulü, bir yandan fikir değiştirme hakkını ısrarla savunurken diğer yandan geçmiş başarılarını, sürdürmekte olduğu projelerin ışığında sürekli yeniden yorumlayarak eserlerine uyumlu ve tutarlı bir izlenim yaratmak üzerine kuruluydu.(...)³⁸⁵

Zira düşünürün bu tutumu, geride kalan çalışmalarını reddetmeksizin yaptığı felsefi atılımlarında fikirlerine büyük bir meşrûiyet imkânı tanımaktadır.³⁸⁶ Oysa Chris Calvert-Minor, meseleye Foucault'nun (yazılarını, eserlerini, metodolojilerini birleştiren) tavrından hareketle yaklaşamayacağı görüşündedir. Bunun ilk nedeni, filozofun arkeolojisinde görülen iç tutarsızlığa bağlı olarak erken döneminde başarılı bir post-yapısalcı duruş sergileyememesidir. (Bu konuya dair yapmış olduğu açıklamalar sonraki başlıkta verilecektir.) Diğer neden ise post-yapısalcı arkeolojisi ile (saklı) hümanizm içeren soybilim metodu arasında varolan temel gerilimdir. Bu sebeple Foucault'nun düşünsel seyrinde işaret ettiği birlik söylemi en yalın şekliyle tutarsızlık içermektedir.³⁸⁷

Böylece bu başlıkta Foucault düşüncesinde hümanizm sorunu, tartışılan taraflarıyla, ana hatlarıyla verilmiştir.

2. 4. ARKEOLOJİ VE SOYBİLİME DAİR HÜMANİZM ÜZERİNDEN İKİ FARKLI SERİMLEME

Fransa'da hümanizm üzerine yürütülen çalışmaların daha ziyade yapısalcı düşünce etrafında ortaya konulan tartışmalarla irtibatlı olduğu ifade edilmektedir. (Bu hususta görüş beyanında bulunan isimler [*Lévi-Strauss, Lacan, Louis Althusser,*

³⁸⁴ Davies, a.g.e., s. 41,148. **Kate Soper'den aktaran Davies.

³⁸⁵ Paras, a.g.e., s. 209.

³⁸⁶ Paras, a.yer.

³⁸⁷ Chris Calvert-Minor, "Archeology and Humanism: An Incongruent Foucault", *Kritike: An Online Journal of Philosophy*, C. 4 (2010), s. 16.

Foucault] fikrî yapılar ve ulaştıkları sonuçlar bakımından farklılık arz etse de) Fransız anti-hümanizminin ana karakterini, düşünce ve eylemin belirlenmesinde bilinçdışı yapıların üstlendiği role dikkat çekerek bağımsız öznelere davranışlarının neticesi şeklinde değerlendirilen temelciliğe ve zeminini Aydınlanma düşüncesinde bulan ilerlemeci tarih anlayışına karşıtlığın oluşturduğu belirtilmiştir.³⁸⁸ Bu nedenle konuşan, eyleyen ve kuran insanın yitimi fikrinin Fransız düşüncesinin farklı kollarının ana ilkesi hâline geldiği söylenmektedir.

Söz konusu Michel Foucault olduğunda kimi araştırmacılar, onun hümanizm eleştirisini (erken dönem eserlerini, özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'i) yapısalcı dalgaya dâhil etmektedir. Zira onlara göre düşünür, felsefe tarihinde, söylemlerin “sistematikliğini” araştırmış, öznenin müdâhil olamadığı anlamı, bilgiyi meydana getiren saklı *düzeni* gün yüzüne çıkarmayı amaçlamıştır.^{389*} Kimilerine göre ise yapısalcılık ve post-yapısalcılık hâlihazırda hümanizmin savunularına karşı benzer bir anti-hümanist duruş sergilemektedir ve (gerek dinamik gerekse statik yapılar seçilsin) her iki tavırda da düşünürler, epistemolojik bir hareket noktası ve tarihsel ilerleyişin merkezi olan insanın önceliğini reddederek onu imtiyazsız bir alana havale etmektedir. Bu nedenle onlara göre Foucault, post-yapısalcı düşünce içerisinde (özellikle erken dönemde) anti-hümanist bir metodoloji geliştirmiştir.³⁹⁰

Bu açıklamalar ışığında Foucault açısından, (anti-hümanist) tartışmaların çoğunu, *çağdaş felsefenin ana sorunu* olarak tanımladığı yakın tarihli icat olan insanın yaklaşmakta olan ölümünün oluşturduğu görülmektedir. “*İnsan, felsefe alanında bir bilgi nesnesi olarak değil, bir özgürlük ve varlık nesnesi olarak kaybolmaktadır.*”^{*} Dolayısıyla Özne-olarak-insan’ın yitiminin ardından bıraktığı boşluk, Foucault’nun (gerek hümanizmi eleştirdiği gerekse yeni bir insana işaret ettiği hümanist)^{**} düşüncelerini inşa ettiği zemini oluşturmaktadır.³⁹¹

³⁸⁸ Han-Pile, a.g.m., ss. 118-19.

³⁸⁹ Paras, a.g.e., s. 16-17, 36. * Foucault, diğer yapısalcılarla ayrıştığı noktaları ifade ederek kategorik olarak bir yapısalcı olmadığını ifade etmiştir. Han-Pile, a.g.m., 118-19. Ancak pek çok araştırmacı bu dönemde onun düşüncelerinde yapısalcı izler görüldüğü noktasında hemfikirdir.

³⁹⁰ Calvert-Minor, a.g.m., s. 2.

³⁹¹ Han-Pile, a.g.m., s. 2; Paras, a.g.e., s. 17. * Foucault’dan aktaran Paras. ** Bana ait.

Roger Paden, Foucault'nun, “*insanın yakın tarihli bir buluş*” olduğunu ve yakında silineceğini ifade ettiği pasajda, insanla “(*...*) *insan türünü değil, onları hem bilgi için bir zemin sağlayabilecek hem de davranışı açıklayabilecek bir tür ampirik araştırmaya açık kabul eden insan bilişsel süreçlerine ilişkin belirli bir görüşü (...)*” kastettiğini söylemiştir. Filozofun hümanizm olarak adlandırdığı bu düşünce yakın bir tarihe aittir ve “modern episteme” şeklinde ifade ettiği belirli bir ‘bilgi düzenlemesi’ neticesinde ortaya çıkmıştır. Foucault'nun sona ermesini beklediği, bu hümanist episteme ve onun ürünü olan insandır. Paden'e göre düşünürün yürütmüş olduğu çalışmalar bu epistemeyi yıkmaya çalıştığından bir anti-hümanizm olarak okunabilmektedir.³⁹² Bu bağlamda Paden, Foucault'nun gerek arkeoloji ve gerek soybilim yöntemlerinin sabit anti-hümanist bir karaktere sahip olduğu iddiasındadır. Bununla birlikte hümanizme dair eleştirilerinin felsefi seyri boyunca hümanizmi anlamasına bağlı olarak şaşırtıcı bir biçimde farklılık gösterdiğini ifade eder³⁹³ ve düşünürün yöntemlerini hümanizmi algılama biçimindeki değişkenlik üzerinden analiz eder.

Ona göre genç Foucault, hümanizmi, toplumsal ilişkileri ve toplumsal olguları *insanın sabit özellikleri* üzerinden açıklamaya çalışan bir teori şeklinde anlamıştır. ([Paden bunu *açıklayıcı hümanizm* olarak isimlendirir.] Bu hâliyle sosyal fenomenlerin betimlenmesi için kullanılan felsefi bir projeyi ifade eden açıklayıcı hümanizm, fenomenlerin tanımlanmasında ‘insan doğasına’ başvurarak belirli bir açıklama biçimine işaret etmektedir. En belirgin özelliği ise akıllı, insan doğasının temeli kabul eden *özcü* bir yaklaşım sergilemesidir.* Bu duruma bağlı olarak sabit insan doğası zemininde sosyal davranışlarda da tekdüzelik beklenmekte, toplumsal süreçlerin temelinde tekdüzeliği îma etmektedir. 19. yüzyıl sosyal bilimleri, “insan doğası” kavramına çağrı ile sona ermektedir.***) Bu dönemde Foucault'nun eleştirileri her ne kadar psikoterapi biçimlerini merkeze almış görünse de temelde sosyal bilimlerle ve onların hareket noktasıyla ilgilidir. Bu bağlamda Paden'e göre düşünürün psikolojide görüldüğü şekliyle hümanizme tepkisi *ampirist bir karşı örnek* niteliğindedir. Ve Foucault, karşı örneğini *Deliliğin Tarihi* kitabında, kendimizi akıl sağlığımıza nasıl ikna ettiğimiz sorusundan hareketle akıl sağlığı ve delilik tanımlarına, *delileri kısıtlama ve tedâvi etme süreci* neticesinde ulaşıldığı iddiası ile dillendirmiştir. Delilik incelemelerini kavramın ‘akılsızlık’ anlamına

³⁹² Roger Paden, “Foucault's Anti-Humanism”, *Human Studies*, S. 10 (1987), s. 123.

³⁹³ a.g.m., s. 124.

geldiği Klasik Çağ'a kadar geri götüren Foucault'ya göre delilik ile akıl kavramları arasında basit bir kavramsal karşıtlık ilişkisinden ziyade 'idârî bir karşıtlık' söz konusudur.³⁹⁴ Tarih boyunca izlenen süreçte delilik kavramı kadar delilik fenomeni de değişmiştir. Bu değişim delilikle çok da irtibatlandırılmayan geniş toplumsal değişimlerin (Hukukta, tıpta, kriminolojide, ahlâkta vuku bulan farklılaşmaların) bir işlevidir. Zira bunların deliliğin tedavisinde farklılaşmaya neden olmalarına bağlı olarak deliliğin yerleşik anlayışında da başkalaşmalar gözlenmiştir. Bu sebeple deliliğin tedavisi, hâlihazırda mevcut olan anlayıştan ve semptomolojiden önce gelmektedir. Dahası, akıl ve delilik arasındaki idârî ve kavramsal münâsebet nedeniyle akli tanımladığımız, bina ettiğimiz *deliliğin* idaresi, onun yönetimi yoluyla.³⁹⁵

Paden'e göre Foucault'un sunmuş olduğu bu argüman zayıftır, çünkü zihinsel durumların gerçekliği ile görünüşleri arasındaki olası bir karışıklığa bağlıdır ve ayrıca bu eleştirinin sınırlı gücünden rahatlıkla kaçılabilir. Örneğin modern bazı açıklayıcı hümanizmler (sosyobiyojoloji gibi) insan doğasını oluşturan farklı özellikler tanımlamışlardır. Yine hümanist projenin doğasında meydana gelen değişim de Foucault'nun delillerinden kaçmayı kolaylaştırmıştır. (Yazar göre tarihsel açıdan gelişmeler son şekilde cereyan etmiştir.) Modern sosyal teoriler, hümanist varsayımları doğrudan kullanmamıştır. Bu süreçte hümanizm, (uygulamalarını meşrulaştıran ve tanımlayan) sosyal bilimlerin benlik anlayışı hâlini almıştır. Paden, Foucault'nun hümanizmin bu yeni işlevinin farkına vararak yeni çalışmalarında yer alan argümanlarını buna göre belirlediğini ifade etmiştir.³⁹⁶ (Yazar Foucault'nun bu dönemde hümanizmi, *epistemolojik hümanizm* şeklinde anladığını söylemiştir.) Bu şekliyle hümanizm;

“(...) sosyal fenomenlerin açıklanması için genel bir şemadan çok, sosyal bilimler için bir kendini anlama tarzıdır. Böylece hümanizm, evrensel bir açıklama biçiminden sosyal bilimler felsefesine dönüşmüştür. Bu felsefenin özü, bilgiyi (ampirik olarak tespit edilebilir) "insan doğası"nda, "İnsan"da temellendirmeyi amaçlayan bir temelcilik biçimine başvurularak, bilginin eleştirilebilir ve haklı gösterilebileceği görüşüdür.(...) yani bilginin temellerinin yarı deneysel araştırmalar yoluyla keşfedileceği bir temelcilik biçimidir. Bu görüş üç tezde özetlenebilir: (1) Bilginin şüphe götürmez temelleri vardır. (2) Bu

³⁹⁴ a.g.m., ss. 124-25.

³⁹⁵ a.g.m., s. 126.

³⁹⁶ a.g.m., s. 128.

temeller, insan bilişsel süreçlerinin temel özelliklerinin bir işlevidir. (3) Bu özellikler, bu süreçlerin felsefi-deneysel bir araştırması yoluyla keşfedilebilir.”³⁹⁷

Foucault’a göre bu araştırma, *insan bilimleri* ismini verdiği dilbilim, etnoloji, tarih, psikanaliz vb. tarafından yürütülmüştür. Bu bilimler her ne kadar sosyal bilimlerle örtüşmeler de merkez noktalarını sosyal gerçekliklerin açıklanması ve bir araya getirilmesi oluşturmadığı için onlardan farklılaşırlar. Odaklandıkları temel mesele bilgiyi mümkün kılan bilişsel süreçlerdir. Bu nedenle Foucault açısından insan bilimleri, Fenomenoloji, Pozitivizm, Yapısalcılık, Marksizm, Hermeneutiği kapsayan farklı modern hümanist felsefelerle çok yakın bir ilişki içerisinde. Bunların hepsini birleştiren ortak nokta, insana merkezî bir konum atfetmeleridir. Yani şeylerin, bilginin ampirik olarak sorgulanması vasıtasıyla insan bilimleri tarafından keşfedilebilecek insanlığın özsel niteliklerinde temellendirilebileceği fikridir. Böylece insan bilimleri özdüşümseldir/self-reflective.³⁹⁸ İnsan eylemlerinin anlaşılmasından/açıklanmasından ziyade yeterli bir epistemolojinin geliştirilmesi hareket noktasıdır. Bu nedenle davranıştan çok bilgiyi anlamaya çalışır.(Ancak davranışı anlamak için kullanımı da söz konusudur.) (İnsan bilimleri ile iç içe geçmiş hâliyle) Epistemolojik hümanizm, fenomenolojik ve Marksist sosyoloji vb. pek çok hümanist (açıklayıcı) sosyal bilime kapı aralamış, bilim adamları başta olmak üzere entelektüellerin davranışlarını îzâh etmek maksadıyla sıklıkla kullanılmıştır. Bu bağlamda Foucault, hümanizmin bu biçimine dair eleştirilerine ilk olarak *Kelimeler Ve Şeyler* eserinde yer vermiş, *düşüncelerin tarihi* ismiyle *Bilginin Arkeolojisi* kitabında epistemolojik hümanizme karşı fikirlerini dillendirmiştir. Foucault’ya göre *düşüncelerin tarihi*, tarih-üstü bir bakış açısı sergileyen (ve bunu her zaman destekleyen) bir tarih biçimidir. Bu tarih, zamanın çeşitliliğini nihâi olarak kendi üzerine kapalı bir bütünlük içerisinde birleştirmekte, öznel kabulleri teşvik ederek tarihin tüm yer değiştirmelerine bir tür uzlaşî atfetmekte ve kendinden önceki bütün gelişmelere tamamlanmış gözüyle bakarak zamanın sonunu îmâ etmektedir. Dolayısıyla *düşüncelerin tarihi*, tarihsel inceleme yoluyla sadece bilimin tarihî süreçte ilerleyişini (ve bu ilerlemenin altında yatan sebepleri) açıklamakla kalmayarak, hâlihazırda bulunan bilimsel kavrayışı haklılaştırmaya yarayacak (özneler arasılığı sağlayacak olan) rasyonaliteyi de keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle *düşüncelerin tarihi* aklın

³⁹⁷ a.yer.

³⁹⁸ a.g.m., s. 129.

teleolojik tarihidir ve hümanisttir. Bununla birlikte bu tarih anlayışının hatalı olduğunu sadece *gerekleştirme* olarak değil *açıklayıcı tarih* olarak da düşünen Foucault'nun *düşünce tarihine* yönelik eleştirileri gelişme dönemleri ve bunlar üzerine yapılan açıklamalarla da ilgilidir. Foucault'a göre tarihte görülen Ouvre (devamlı rasyonel gelişme dönemi) bir yorumun neticesinde (bir işlem sonucu) meydana gelmektedir ve bunların dolaysız bir şekilde tarihte var olduklarının düşünülmemesi gerekmektedir.³⁹⁹

Nihayetinde düşünürün (*Kelimeler Ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi* isimli eserlerinde) ne genel bir açıklama biçimi, ne de entelektüellerin davranışlarının bir açıklaması şeklinde yararlı bulmadığı hümanizmi, bilginin gerekçesi olarak hizmet edip edemeyeceği bağlamında (temelciliğin üç tezine tepki olarak) tartıştığı görülmektedir. Foucault'ya göre *temelciliğin* başarılı olması “*İnsan'ın ampirik araştırmalarıyla keşfedilen olguların, görünüşte bilgisine sınırlar koyan olguların –bu sınırlara "İnsanın Pozitiviteleri" olarak atıfta bulunur- bilginin temelleri – olarak hizmet edebileceğini göstermesine*” bağlıdır. Dolayısıyla “*epistemolojik hümanizmin merkezi projesi, pozitifliklerin "temeller" ile aynı olduğunu göstermektir. Foucault bu projeyi, "sonluluğun analitiği" olarak isimlendirmiştir.*”^{*} Düşünüre göre epistemolojik hümanizm tarihi, sonluluk analitiğini tamamlama adına yaşanan başarısızlıkların bu yönde atılacak olan yeni adımlara ilham olduğu başarısızlıklar tarihidir. Zira bunların tamamının yolunu çizen, yolculuklarını belirleyen ana unsur artık monotonlaşmış olan *temel arayışı*dır. Paden'e göre filozof, hümanizme doğrudan bir karşı argüman sunmaktansa böyle bir argümanın ne zaman gerekli olduğu sorusunu gündeme taşımış “*hümanist projenin rasyonalitesini sorgulayarak, felsefi akıl yürütmenin doğası hakkında bir soruyu gündeme getirmiştir.*” Arkeoloji dönemi boyunca hümanizme herhangi bir alternatif sunmayan düşünür, bu yöntemdeki sorunlar nedeniyle onu terk etmiştir.⁴⁰⁰

Bu bağlamda Chris Calvert-Minor'un, Foucault'nun arkeolojisini hümanizm üzerinden teknik bir incelemeye tabi tutarak metodun iç uyumsuzluklarını gözler önüne serdiği görülmektedir. Minor'a göre Foucault, erken dönem araştırmalarında, düzenlilik

³⁹⁹ a.g.m., ss. 130-31, 137.

⁴⁰⁰ a.g.m., ss. 132-34, 137. * Epistemolojik hümanizmin teori değil felsefi proje olması bu kimliğin farklı girişimlerce temsiline sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda düşünür, eserinin ‘İnsan Ve Çiftleri’ başlığında Pozitivizmden Hermeneutik'e pek çok modern hümanistik felsefeyi başarısız girişimler temasıyla incelemiştir. A.yer.

üreten söylemsel bilgi oluşumlarının “pozitif bilinçdışı”nı açığa çıkarmak adına anti-hümanist tarzda arkeolojik bir yöntemle meşgul olmuştur. Filozof için pozitif bilinçdışı, dönemin söylem ve öznelere geçireliliği soruşturulmadan somutlaştırılan ve varlığı hissedilemeyen epistemolojik çerçeveye işaret etmektedir. Dolayısıyla düşünürün arkeolojik çalışması, ifade ilişkilerini oluşturarak düşüncenin kapsam ve sınırlarını çizen bu epistemik oluşumun/düzenin kurallarını haritalandırmaktadır. Foucault, arkeoloji çalışması boyunca önce kimi kavramların (delilik, hastalık gibi) kökenlerini açığa çıkarmaya çalışmış ardından *Kelimeler ve Şeyler*’de önemli zaman aralıklarının zemininde yer alan ve ard arda gelen süreçlerle kendilerini, karşılaştırmalı söylemsel süreksizliklerle farklılaştıran arkeolojik yapıları araştırmıştır.⁴⁰¹

“Arkeoloji bir ifadeler bütünü’nün oluşum kurallarını belirler. O, bu kurallarla, olayların bir ard arda gelişinin ve sözkonusu ard arda gelişin içinde kendini gösterdiği bu düzende, nasıl söylem konusu olabileceğini, nasıl kaydedilebileceğini, nasıl betimlenebileceğini, nasıl açıklanabileceğini, nasıl kavramların içindeki özümlemeyi alabileceğini ve nasıl teorik bir seçim fırsatı verebileceğini gösterir. (...) Arkeoloji, o halde, ne tamâmiyle mantıksal bir eşzamanlılık şemasını; ne olayların bir çizgisel ard arda gelişini model olarak alır; fakat o zorunlu olarak ardışık olan ilişkilerle böyle olmayan ilişkiler arasındaki çaprazlaşmayı göstermeye çalışır.”⁴⁰²

⁴⁰¹ Calvert-Minor, a.g.m., s. 4.

⁴⁰² Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 211-14. Bu noktada Foucault’nun “*arkeolojik hümanizm eleştirisine ait*” kurucu özne karşıtı belirli kavramlarını açıklamak yerinde olacaktır. **İfade:** Söylem oluşumlarını meydana getiren çekirdek yapıyı oluşturması nedeniyle arkeolojinin önemli unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir. Foucault, ifadeyi ne olmadığı üzerinden tanımlamıştır. Mantığın önermeleri, sözün edimleri, dilbilgisinin cümleleri olmayan ifade, bir cümlede ve önermede bağımsız biçimde bulunamaz, saf ve basit bir şekilde ortaya çıkmaz. İfadenin var olması, (onun nesneyle hatta özneyle olan ilişkisi içinde söylenmesiyle mümkün değildir) cümlelerin birbirinden ayrılmaz olan bütün alanlarının ilişkiye sokulmasıyla mümkündür. Zira bir ifadenin sürekli olarak başka ifadelerle kenarları doldurulmuştur. Birbirlerinin koşullarını belirleyen bu ifade toplamaları *ifade alanını* oluşturur. Cümlelerin ifade olmaları ve özelleşmiş içerik kazanmaları ifade alanında bulunmalarıyla söz konusudur. Bu alan, ifadenin geçmişle ve gelecekle, diğer ifadelerle ilişkilerini kuran ve düzenleyen zemindir “*ifade ağıdır*.” Dolayısıyla nötr ve bu ilişkiler ağından bağımsız ifade yoktur. Bu nedenle bir “*dile getirme*” nin psikolojik zemini *ifade alanı* tarafından yönetilmektedir. Bu durumda ise ifade, bilinçli öznenin bir etkinliği olmayıp, ifade alanının oluşumu hâline gelmektedir. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 126-28; Veli Urhan, “Michel Foucault ve Metodoloji”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, C. 4, ss. 580-81. Foucault’nun, ifadenin oluşum imkânını ifade alanına yerleştirmesi ifadenin, *ifade öznesinin* sorumluluğundan çıktığı anlamına gelmektedir. Foucault açısından ifadenin öznesi (ister sözle ister yazıyla aktarılan) cümlelerin ne sebebi ne kaynağı ne de hareket noktasıdır. Gerçekte o, (Her bireyle birlikte değişir.) Özgün olarak ifadenin işlevine aittir ve bu işlevi betimleme imkânı veren özelliklerdendir. Dolayısıyla bir *dile getirmeyi* ifade şeklinde betimlemek, müellifin söyledikleriyle ya da yazdıklarıyla arasındaki ilişkiyi çözmekten ibaret olmayıp ifadenin öznesi olmak için her bireyin işgal ettiği durumun ne olduğunu belirlemekten geçmektedir. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 120-24; Ali Balcı, “Michel Foucault’da Metod: Arkeoloji, Soybilim ve Etik”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 1 (2016), s. 27. Düşünürün, özneyi, değişik bireylerin doldurulabileceği boş yer/bir *fonksiyon* olarak tanımlaması, arkeolojik yöntemin *düşünce tarihinden* ayrıldığı noktayı oluşturmaktadır. Zira Foucault’ya göre *düşünce tarihi*, (açıklanamaz olanın peşine düşüp, gizli/görünmez olanı açığa çıkarmak mantığıyla)

Bu arkeolojik yapılar/epistemeler, zamanın belli bir döneminin bilgi altyapısını ve söylemsel sistemini *özneler, sistemler, disiplinler* bağlamında kuran enine birleştirici ilişkiler ağı bütünüdür.⁴⁰³

“*Episteme* ile gerçekte, bilgikuramsal bilimlere, muhtemelen biçimsel yapılara kavuşmuş sistemlere yer veren söylemsel uygulamaları, belirli bir çağda, birleştirebilen ilişkiler bütünü; bu söylemsel oluşumların her birinde, bilgikuramsallaşmaya, bilimselliğe, biçimsel yapılara indirgemeye geçişlerin, kendisine göre kurulduğu ve işlediği biçim; aynı zamanın içine girebilen, birbirlerine bağlanabilen, ya da zamanın içinde dengelenebilen bu eşiklerin dağılımı; birbirine yakın fakat birbirinden ayrı söylemsel uygulamalardan

ifadelerin ötesine geçerek “(...) konuşan öznenin niyeti, onun bilinçli aktivitesi, söylemek istediği şey yahut da söylediği şeyin içinde veya söylenmiş sözlerinin hemen hemen ayırdedilemez kopukluğu içinde, ona rağmen (...) yazılmış satırların söylediklerini kateden, bazen onları altüst eden ince ve gözle görülemez metni yeniden” kurmaktadır. Düşünce tarihi boyunca dokümana, söylemek istediklerinin ötesinde “gerçeği söyleyip söylemediği (...) samimi ya da sahtekâr, bilgili ya da bilgisiz, otantik ya da bozulmuş olup olmadıkları” soruları, geçmişi/tarihi yeniden inşa etmek amacıyla sorulmuştur. Dolayısıyla dokümanları söylenmeyi söyletmek şeklinde konuşturan (yorumlayan) böylece söylenmiş olanın içerden yıkımına yol açan, (geçmişi canlandırmak adına) onları bütün zamanlarda ve toplumlarda geçerli olan kollektif bir hafıza imajı oluşturmak için kullanan bu yöntemden vazgeçilmelidir. Bunun yerine söylenmiş olan içinde söylenen nedir? Sorusundan hareketle ifadeyi kendi oluşum koşulları içinde, sırları, diğer ifadelerle olan irtibatı, onu diğerlerinden ayıran fark dâhilinde inceleyen düşüncenin arkeolojik çözümüne geçilmelidir. İfadenin çözümlenmesi, niyetin gizliliğinde değil yorumun ötesinde dilin açıklığına başvurularak söylenenin söylendiği biçimiyle ele alınması şeklinde yapılmaktadır. Bu nedenle arkeolojide, (yukarda belirttiğimiz nedenle) ifade, öznenin kontrolünde ortaya çıkmadığı için öznenin sorgulanması yerine, ifadenin varolmasını sağlayan, ona öznenin bağımsız anlam dayatan, böylece ifadenin verdiği dışında ona atfedilebilecek bütün anlamları ortadan kaldıran, ifade alanında işlev görerek sınırsızlık içinden sınırlı sayıda ifadenin dolaşımına imkân veren kural ve koşulların neliği ve nasıl işledikleri çözümlenmeye çalışılmaktadır. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 18-19,42,142; Balcı, a.g.m., ss. 28-29. **Söylem oluşumu, Söylem;** Bu bağlamda düşünür ifade gruplarının kendisine bağlı olduğu genel sisteme söylemsel oluşum adını verdiğinden bahsetmektedir. Söylem oluşumları, ifadelerin genel planını çizen ve onları yöneten kurallar bütünüdür. (Bu oluşum nesnelerin, öznel durumların, kavramların, stratejik seçimlerin oluşumu alanlarına karşılık gelmektedir.) Düşünre göre söylem ise “*söylemsel oluşuma bağlı olan ifadeler bütünüdür.*”

Foucault’ya göre söylemi, “*bireyin bir fikri, bir arzuyu, bir imajı kendisi yoluyla dile getirdiği ifade etme faaliyetiyle; ne bir çıkarsama sisteminin içinde ortaya konabilen rasyonel aktiviteyle; ne konuşan bir öznenin dilbilgisel cümleler kurduğu zamanki «istidad»ıyla onu karıştırmamak gerekir; bu, ortak, tarihsel, belirli bir dönemde ve sosyal, ekonomik, coğrafi ya da verilmiş dilbilimsel bir ortam için, ifadenin işlevinin çalışma koşullarını ortaya koymuş olan zamanın ve mekânın içinde dâima belirgin olan bir kurallar bütünüdür.*” Sürekli tekrar etmeyen ya da tarih içerisinde bir birlik kurmayan söylem, sınırlı sayıda ifadeden oluşmaktadır. Bu nedenle ideal ve sürekli bir biçim olmaktan ziyade, tarihin içinde (dönüşüm, parçalanma ve bir tarih parçasına) süreksizliğe işaret etmektedir. Düşünre göre süreksizlikler, çelişki, düzensizlik ve rastlantısallıklara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Foucault, konuşan özneye göndermede bulunan “*tüm referansları askıya almakla*” bir yandan söylemsel oluşumu mümkün kılan düzenekleri ortaya koyarken diğer taraftan aynı söylemsel uygulama içerisinde yer alan insanların farklılık, zıtlık ve çelişki barındıran seçim ve kanaatlerine işaret ederek söylemsel uygulamaların birbirinden ne şekilde ayrıldığını göstermek istediğini söyler. Böylece amacının, evrensel, pürüzsüz, özneler tarafından aynı şekilde uygulanan kuruluş yasalarına ulaşmak değil, düzensizlikleri kapsayan bir dönemselleştirme çabası içinde olduğunu ifade etmiştir. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 149-52, 254-55. Arşiv, pozitiflik, tarihsel apriori kavramlarıyla da ifade ettiği bu kurallar bütünüün erken dönem Foucault düşüncesinde (arkeolojisinde) ne denli merkezî bir konuma sahip olduğu görülmektedir.

⁴⁰³ Calvert-Minor, a.g.m., s. 5.

doğdukları ölçüde bilgikuramsal biçimler ya da bilimler arasında varolabilen yanıl ilişkiler kastedilir.”⁴⁰⁴

Bununla birlikte Foucault düşüncesinde;

“Epistemler evrensel değil, zamansal olarak yerelleştirilir, böylece tarih dışı hakikatler ve kavramlar, "doğru" ve "anamlı" sayılanların tartışmasız olarak verildiği ve üretilen epistemolojik olasılıklar tarafından belirlendiği "tarihsel a priori" lehine atılır. Bu oluşum kuralları, epistemik olasılıklar alanında herhangi bir özel ifade kümesinin bir başkası üzerinde ifade edilmesini gerektirmeden gerçek söylem ve anlamlı dil için koşullar yaratır. Hakikat aşkın bir gerçeklik değildir; söylemle eş zamanlıdır/çağdaştır – söylemsel pratiklere içkin ama mantıksal olarak önceliklidir. Hakikat, tarihselleşir ve epistemedeki değişimle birlikte değişir.”⁴⁰⁵

Statik olmayan ve söylemin imkânlarını belirleyen bu yapılar arasında süreksizlikler vardır. Epistemeleri ortaya koymanın arkeolojik yolu ise söylemlerin analiziyle mümkündür ve Foucault, arkeoloji boyunca söylemleri oluşturan, epistemenin içyapısının oluşum kurallarıyla, anlam ve hakikat oyunlarıyla meşgul olmuştur. Düşünürün bu noktada arkeolojisini insan öznelliğini, insan inşasının merkez noktası hâline getiren psikoloji ve antropoloji gibi disiplinlerle ilişkilendirmek istemediği (eseri bir otoriteye mâl etmek istemediği) ifade edilmiştir. Bu nedenle arkeoloji, daha önce yazılmış olanın, (farklı tarih yazımı hümanizmlerinin uzağında) anti-hümanist bir bakışla yeniden yazılmasıdır. Bu bağlamda *arkeolog*, söylemlerin, epistemolojik kırılmalara sebep olan diğer söylemlerden nasıl ayrıldığına dikkat çeken kişidir. Bilimsel bilgilerin gelişimini, deha, gelenek, etki terimleri aracılığıyla değil söylemsel oluşumları değerlendirmekle sınırlı tutmaktadır. Arkeolog, bilim tarihçilerinden farklı olarak, analiz ettiği bilimlerde hakikatin aşamalı tezahürünü okumak yerine, belirli bir ifadenin belirli bir zamanda bilimsel açıdan geçerliliğini sağlayan koşulları saptamaya çalışmaktadır. İcat olmanın ötesinde keşfe işaret eden arkeoloğun analizleri, Foucault’ya göre “çevresinin dışsallığı” tarafından oluşturulmuş boş bir alanda gerçekleşmelidir. Böylece analizlerini kendi normatif kriterlerine, proje ve kavramlarına göre biçimlendirmeksizin yürüten arkeolog, söylemin yüzeyine içkin olan oluşum kurallarını keşfetmelidir. Bu noktada Minor Foucault’nun, “*arkeoloğun epistemolojik konumunun, incelenen söylemlere dışsal olarak tarafsız olduğunu ve emeğinin meyvesinin, metinlere içkin olan söylemsel oluşum kurallarının saf bir tanımı olduğunu teorileştirdiğini*” ifade etmiştir. Ona göre Foucault, “*kendi kavramlarımızı ithal etmeden yabancı kavramların kavramsal çerçevesini doğru*

⁴⁰⁴ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 245.

⁴⁰⁵ Calvert-Minor, a.g.m, s. 5.

*bir şekilde tanımlayabileceğimize inanmamızı” istemektedir.*⁴⁰⁶ Bu noktada arkeolog, Foucault’nun öngördüğü ölçüde kendisini metodolojisinden çıkarabilir mi? Sorusunu soran Minor, cevaben kendi kavramlarımızı kullanmaksızın arkeolojik teorileştirme yapamayacağımızı söyleyerek soruyu “hayır” olarak yanıtlamaktadır. Gözlem, yorumlama ve teori kurmanın boşlukta gerçekleşmeyeceğini belirten araştırmacı bunların bilişsel kapasite ve kavramsal sistemimiz tarafından oluştuğunu dolayısıyla kavramlarımızın normatifliğinin bütün “tanımlayıcı” projelere sızdığını bu nedenle hiçbir projenin tam anlamıyla tanımlayıcı olmadığını söylemiştir. Nihayetinde Foucault, ona göre *“kavranamaz olan kuramsallaştıma projesini istemeden de olsa onaylamaktadır.”* Düşünürün hatası postyapısalcı metodolojisinde kendisini arkeolog olarak yeterince kuramsallaştıramamasıdır.⁴⁰⁷ (Arkeolog, öznesiz inşa kuramıyla çelişmektedir.)

Minor arkeolojik analizin anlamlılığı ve doğruluğuna ilişkin ikinci zorluğun birincisiyle irtibatlı olduğuna dikkat çekerek şunları söylemiştir. Ona göre şayet Foucault, yönteminin işe yaramasını istiyorsa, bu durumda arkeoloğun, kendi epistemesinde ve incelediği epistemede tanımladığı hakikat ve anlamın çift fenomenolojik bir parantezini yapmalı, bu sayede muğlaklaştırıcı kavramların etkisi olmadan söz konusu epistemede hakikat ve anlam için epistemolojik koşulları inceleme altına almalıdır. Bu durumda arkeolojik bulgular paradoksal bir yapıdadır.* Ancak’a Minor’a göre arkeolojik bulgular, (çift parantezlemeyi göz ardı ederek) daima incelenen epistemeye dâhil olan hakikat ve anlam koşulları aracılığıyla aktarılmaktadır. Bu ise (tıpkı ilk hususta olduğu gibi) kendi hakikat ve anlam kavramlarımızı diğer epistemede hakikat ve anlam için epistemik koşulları betimleyen kavramsal projeye dâhil etmek demektir.⁴⁰⁸

Bu sebepler Minor açısından, Foucault’nun kaçındığına inandığı sonluluk analitiğine yakalandığının kanıtıdır. Düşünür, insanı, epistemenin mümkün kıldığı anlam ve hakikat pratiklerinden müteşekkil bir düğüme indirgemıştır. Özne kendini (ve her şeyi) kuran değil episteme tarafından inşa edilendir. Bilen özne, sosyal, tarihsel, antropolojik,

⁴⁰⁶ Calvert-Minor, a.g.m, ss. 6-7.

⁴⁰⁷ Calvert-Minor, a.g.m., s. 8.

⁴⁰⁸ Calvert-Minor, a.g.m., s. 9. * “Arkeolog, bu keşifleri, bir episteme hakkındaki bazı özellikleri doğru bir şekilde tanımladıkları ve bu keşiflerin bizim için anlaşılabilir olduğu varsayımları altında ortaya koyarken, çift parantezlemenin kısıtlamalarına göre, bu raporlar ne doğru ne de anlaşılır olabilir, çünkü hakikat ve anlam düzenleyici bir rol oynamaz.”

ekonomik ve epistemik uygulamalardan türetilen ampirik olarak sonlu bir öznedir. Ancak o, aynı zamanda analizleri kavramsallaştıran, epistemenin sınırlarını kuramsallaştıran nihayetinde kendi yorumlama sürecinden sıyrılabilen transendental bir gözlemci, metodolojik olarak deneyim ve analiz alanını kuran arkeologdur. Bu nedenle Minor’a göre düşünür, ampirik-transendental ikiliyi tekrarlamaktadır. Arkeoloğu yöntem içinde kuramsallaştırmayı ihmal etmesinin neden olduğu postyapısalcı hümanizm karşıtlığına ilişkin bu sorun arkeolojik anti-hümanizminin kendi kendini yenilgiye uğratması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla arkeolojik projesi istikrarsızdır.⁴⁰⁹

Peki, söz konusu düşünürün soybilimi olduğunda durum nedir? Paden’e göre soybilim, Foucault’nun anti-hümanist eleştirisinin devamı niteliğindedir fakat artık “hümanizm, çürütülecek bir teori ya da reddedilecek bir proje değil, anlaşılması gereken toplumsal pratiğin bir parçasıdır.” Soybilimin amacı, toplumun gelişmesinde önemli bir rol oynamış olan hümanizmin toplumsal işlevini ve tarihsel gelişimini, etkili bir eser veya etkili bir ideoloji olarak anlamaktır. (Bu noktada Paden, hümanizmin düşünürün eserlerinde son olarak bir ideoloji şeklinde görüldüğünü ifade eder.) Dolayısıyla soybilim ‘ideolojik hümanizm’in analizi olarak değerlendirilebilir. Dahası, hümanizmi anlamaya yönelik bu girişim, entelektüelleri hümanist zorlamadan uzaklaştırabilecek alternatif bir projedir. Foucault’nun ifadesiyle şimdinin tarihidir, yani mevcut toplumsal pratikleri onların tarihini anlayarak kavrama girişimidir. Soybilimsel bir tarih, gerek öznellik gerekse bilgi biçimlerinin sosyal pratiğe referansla açıklanacağı toplumsal bir tarih okuması vermeyi amaçlar. İki temel iddiası vardır. İlki insan davranışlarını anlamada insanın temel bir özelliği olmadığıdır. Zira insan doğası sosyal bir insanın ürünüdür. İkincisi ise bilginin insanda/özne temellendirilemeyeceğidir. Çünkü bilgi de sosyal olarak inşa edilmiştir.⁴¹⁰

Paden, düşünürün bu süreçte, insan doğasının dolayısıyla öznenin üretiminin “disiplini normelleştirme” kipiyle ilgilendiğinden bahsetmiş, çalışmalarıyla bu doğanın gelişimini anlamayı umduğunu söylemiştir. Foucault’ya göre disiplini normelleştirme, terapötik (tedavi edici/yardımcı) meslekler (doktor, hâkim, eğitimci, polis, fabrika verimliliği uzmanları vb.) çatısında toplanan ve onlar tarafından uygulanan modern

⁴⁰⁹ Calvert-Minor, a.g.m., s. 10.

⁴¹⁰ Paden, a.g.m., ss. 137-38.

toplumsal güce tekâbül etmektedir. İrtibatlı oldukları sosyal bilimlerle birlikte ilgili meslekler modern öznenin biçimlenmesinde merkezî bir konuma sahiptir. Bu bağlamda hümanizm, sosyal bilimler ve “normalleştirici disiplin”in birbirlerinin şekillenmesi, değişmesi ve gelişmesi noktasında karşılıklı etkileşimleri gözlemlenmektedir. Modern öznenin tarihsel olarak incelenmesi hümanizmin toplumsal işlevlerinin değerlendirilmesini de gerekli kılmaktadır. Çünkü hümanizm bu uygulamaların ideolojisidir.⁴¹¹

İkinci ana tema bilginin transendental öznenin özgür etkinliğinin bir neticesi olmadığıdır. O güçlü toplumsal pratiklerin bir inşasıdır. Bu doğrultuda hakikat da iktidarın dışında ya da ondan yoksun değildir. Bu dünyaya ait bir unsur olarak hakikat belirli kısıtlama biçimlerinin neticesinde üretilmektedir. Bu nedenle toplumdan topluma değişkenlik göstermektedir. Nihayetinde Paden’e göre soybilim, sosyal bilimleri merkeze alarak özne gelişimini ve modern hakikat kurallarını tarihsel bir araştırma olarak sunar. Fenomenlerin zemininde hümanist bir özne aramayıp söylemlerin ve pratiklerin yüzeysel kurallarını inceler.⁴¹² Sonuç olarak Paden açısından Foucault, arkeoloji ve soybilimde hümanizmi anlama noktasında farklılıklar gösterse de her iki metodolojide de anti-hümanist doğrusal bir çizgi takip etmiştir.

Soybilimi farklı bir açıdan değerlendiren Minor ise gerek arkeoloji gerekse soybilimin, analizin, niyetlere, derin anlam ve teolojilere gönderme yapmadan pratiklerin yüzeylerine odaklanması noktasında ortak olduğunu ifade etmiştir. Ancak düşünürün söylemsel uygulamalardan uzaklaşması metotlar arasındaki farka işaret ederken hegemonik bilgi kategorilerinin oluşturulması ve soybilimle kuramsallaştırılması bu farkın derinleşmesine neden olmuştur. Geleneksel epistemolojide daha ziyade iktidar etkilerinden izole edilen bilgi, Foucault’yla birlikte iktidarla karşılıklı olarak kurucu vasfa sahip kabul edilmiş ve birbirlerinden ayrılmaksızın teorileştirilmiştir. Bu anlamda bilgi/güç kavramlaştırmasına bağlı şekilde hegemonik ve boyun eğdirilmiş bilgilerden söz edilmektedir. Nihayetinde soybilimin rolü, epistemolojik hegemonyanın deşifre edilerek gerçekliği örten bu bilgilerden kopmak, boyun eğdirilmiş bilgileri gün yüzüne çıkararak egemenliğe direnmeyi sağlamaktır. “*Soybilim, belirli bilgi/güç ifadelerinden*

⁴¹¹ Paden, a.g.m., s. 139.

⁴¹² Paden, a.g.m., s. 140.

özgürleşmenin bir metodolojisidir.” Bu noktada Foucault’nun bireylerin karşılaştığı üç tür mücadeleyi kabul ettiğinden bahseden Minor, (“a) sosyal, etnik ve dini alanlarda tahakküm, b) işyerinde kişinin ürettiğiyle olan ilişkisine ilişkin sömürü c) kendi kendine empoze edilen bir boyun eğdirme biçimi olan başkalarına tabi olan kimliğine boyun eğme.”) düşünürün insanları bu mücadelelere iten tehlikelere direnmeye çağırdığından söz etmektedir. Dolayısıyla arkeolojide betimleyici düzeyde kalarak etik yargılarda bulunmaktan kaçınan Foucault’nun, soybiliminde ve benlik teknolojilerinde tehlikeyle yüzleşmeye, direnişe, mücadeleyle yüzleşmeye çağrıda bulunan ve Minor açısından hümanizmlerin örtük onayları olan etik yargılar mevcuttur. Zira kişi öznelliğin inşasında onaylanan ve reddedilen normatif yargılarda bulunduğu andan itibaren insan için iyi ve kötü uygulamalar olduğunu ima etmektedir. Bu durumda doğru öznelliğe ulaşmak adına kimi varlık durumları tanımlanmaktadır. Bu tanımlar, neyin insanlığa daha uygun olduğunu belirten *imaları* dolayısıyla insanlığın ne olduğuna dair örtük bir kavrayışı beraberinde getirmektedir. Böylece öznellik için kimi nitelikler kabul edilmiş ve bu nitelikler karşılaştırmayı mümkün kılan standartlar hâline getirilmiştir. Onlara sahip olmayan öznellikler elverişsiz sahip olanlarsa elverişlidir.⁴¹³

Minor açısından Foucault düşüncesinde yer alan “töz” *nitelik* ise öznelliklerin her türlü (Foucault’nun anladığı mânâda) tahakkümden arındırılması fikridir. Minor, düşünürün çalışmalarında hümanizmi varsaymasının temelinde bu hususla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu zımnî taahhüt olmaksızın Foucault’nun karşılaştırmalı yargıları anlam ifade etmeyecektir. Foucault’nun direniş çağrısındaki normatiflik, ona dayanak olacak kimi standartları gerektirecektir. Böylece düşünür her ne kadar soybilim incelemesinin normatif standartlardan âzâde olmasını amaçlasa da projenin etik yönünü destekleme noktasında bazı normatif standartlar mevcut olmak durumundadır. İşte Minor, bu nedenle Foucault’nun hümanizmlerin bir biçimine katılmak zorunda olduğunu ifade etmiştir. Nihayetinde Minor, iç tutarsızlıkları nedeniyle Foucault’nun arkeolojisine başarılı bir post-yapısallık olarak yaklaşılamayacağını belirtir. Bununla birlikte arkeoloji ve örtük hümanizm barındıran soybilim incelemelerinin anti-hümanist bir bütünsellikte

⁴¹³ Calvert-Minor, a.g.m., ss. 11-12.

değerlendirilmesi Minor açısından her iki yöntem arasındaki temel gerilim nedeniyle mümkün görülmemektedir.⁴¹⁴

⁴¹⁴ Calvert-Minor, a.g.m., ss. 13-14.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SINIRSIZ VE İSTİKÂMETSİZ BİR ÖZGÜRLÜĞÜN İFŞASI: MICHEL FOUCAULT'DA ETİK

3. 1. “KENDİLİK KEŞFİ”NE ANARKEOLOJİK BİR BAKIŞ

Michel Foucault, (Collège de France/1979-80) *Canlıların Yönetimi* dersiyle birlikte inceleme sahası, tema, strateji ve projelerine ilişkin bir farklılaşmaya gittiğini ifade etmiştir. Bu yeni konumunda, bilgi-hakikat konusuyla ilgili husussu kişinin kendisini iktidara bağlayan bağı koparma arzusu, kararı ve çabası zaviyesinden hareketle ele alacağını belirten Foucault, temel bakış açısının, “*öznenin dönüşümlerinde ve öznenin hakikatle sürdürdüğü ilişkide kurtarıcı olarak hizmet etmesi gerekenin, kendini iktidardan özgürleştirme hareketi.*” olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda analiz biçiminde “*(...) hiçbir iktidarın, ne türden olursa olsun açık ya da kaçınılmaz olmadığını dolayısıyla hiçbir iktidarın kanıksanmayı garanti etmediğini*”, “*iktidarın içsel meşruiyetinin yokluğunu*” savunan bir bakış açısına sahip olduğunu söylemiştir. Foucault, “*iktidarın yalnızca bir tarihin olumsuzluğuna ve kırılganlığına dayandığını*”, “*her yerde ve her zaman her türlü iktidar ilişkisini destekleyebilecek evrensel, acil ve açık bir hak*” olmadığını söyleyerek aldığı pozisyonun temelde “*her türden iktidarın gereksizliğini sistematik bir şekilde devreye sokmaya çalışmak*” olduğunu belirtmiştir. Nihayetinde (anarşi neden kınanabilir olsun? Diyerek) anarşiyi dışlamadığını ancak onunla bütünüyle de örtüşmediğini (!) belirttiği, “*her türlü iktidarın gereksizliğine ilişkin bu teorik-pratik bakış açısını*”, anarşi kelimesiyle değil anarkeoloji kelimesiyle ifade edeceğini söylemiştir.⁴¹⁵

Kedisine çizdiği bu yeni rotada düşünür, yönünü geç Roma ve erken Hristiyanlık dönemlerine çevirmiş, bahsi geçen dönemlerin temel metinlerini belirli bir bağlam içerisinde yorumlayarak incelemiştir. Bu süreçte dînî doktrin ve ritüellerin gelişimi üzerinden “*insanların yönetimi, hakîkatin öznellik biçiminde tezahürü ve herkesin*

⁴¹⁵ Michel Foucault, *On The Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*, ed. Ewald and Alessandro Fontana, thk. Arnold I. Davidson, Palgrave Macmillan, 2014, ss. 80-81.

kurtuluşu arasındaki ilişkileri”n Batı’da ne şekilde kurulduğu temaları düşünürün, bilginin anarkeolojisi merceğiyle incelediği temel meselelerdir.⁴¹⁶

Bu noktada Foucault, “insanların hakikat aracılığıyla yönetilmesi” mefhumunu detaylandırmasıyla birlikte (*“düşünce tarihi alanında, egemen ideoloji kavramı tarafından örgütlenmiş ya da bu kavram etrafında dönen bir analiz türüyle ilişkili olarak”*) eleştirel amaçlı geliştirdiği bir yol olduğunu söylediği bilgi-iktidar kavramlaştırmasında dönüşüme gittiğinin altını çizmiştir. Yönetim kavramının hakikat kavramı ile ilişkisini ortaya koyarak hâlihazırda yıpranmış olan iktidar-bilgi kavramından, *hakikatle yönetim* kavramına geçmeyi böylece “*esasen bu iki (...) terime olumlu ve farklılaştırılmış bir içerik vermeyi*” amaçladığını söylemiştir. Elbette düşünür iktidar kavramı üzerine sorular sormayı sürdürecektir. Ancak “*kendisine yönetim kavramının iktidar kavramından çok daha işlevsel görüldüğünü*” ve çalışmalarını bu yönde yoğunlaştırdığını ifade etmiştir.⁴¹⁷ Zira yönetim kavramı, “*insanları yönetmeyi, davranışlarını yönlendirmeyi (...) amaçlayan mekanizma ve prosedürlerle*” ilgili olmakla birlikte bireyin kendi üzerinde yürüteceği edimlere de işaret etmesi nedeniyle temelde Foucault’nun tarihsel analizlerinde özgür bireye tekrardan yer açabilmesine imkân sağlaması bakımından önemlidir. İktidar-bilgi kavramsallaştırmasının aksine yönetim, bireyin öznelliğini oluştururken üstlendiği rolü ayırt etmede daha yetkin bir ifadedir.⁴¹⁸

“Bu yönetimselliğin kendiliğin kendisiyle ilişkisini içerimlediğini söylüyorum; bu da, söz konusu yönetimsellik nosyonu ile bireylerin özgür ortamlarında birbirlerine karşı benimseyebilecekleri stratejileri oluşturmaları, belirlemelerini, düzenlemelerini ve araçsallaştırmaları sağlayan pratikler bütününe hedeflediğim anlamına geliyor. (...) Bu, hakikaten özgürlüğe, kendiliğin kendisiyle ilişkisine ve kendiliğin başkısıyla ilişkisine dayanır. (...) Yönetimsellik nosyonunun öznenin özgürlüğü ile başkalarıyla ilişkilerini, yani etiğin özünü oluşturan şeyi takdir etmemizi sağladığına inanıyorum.”⁴¹⁹

Batı kültürünün uzak geçmişine yol alan bu çalışmada düşünür, öncelikle dikkatleri Roma imparatoru Septimius Severus’un adalet salonunun tavanında yer alan yıldız haritalarına odaklamıştır. Foucault için imparatorun hayatını betimleyen yıldızların salona nakşedilmesinin amacı, onun “*kendi özel ve konjonktürel yargılarını dünya sistemi*

⁴¹⁶ a.g.e., ss. 79-82.

⁴¹⁷ a.g.e., ss. 12-13.

⁴¹⁸ a.g.e., s. 13; Paras, a.g.e., ss. 153-54.

⁴¹⁹ Michel Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar* 2, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 246.

içinde yazmak”, doğumuna ve kaderine başkanlık eden logosla, evreni kuran ve düzenleyen logosun aynı olduğunu kanıtlamaktır. Yine iktidarı ele geçirmesi, yıldızlar tarafından herkes için haklı gösterilmiştir. Ayrıca düşmanlarının hükümlanlığına son vermelerinin ne ölçüde imkânsız olduğu net bir biçimde ortaya konmuştur. Böylece şanstan oluşan bir geçmiş, şimdiye ait belirsiz, özel eylemler ve elbette kimsenin bilemeyeceği, ancak bazılarının imparatoru tehdit etmek için yararlanabileceği bir gelecek, hepsi zorunluluğa dönüştürülmüş ve yargıda bulunduğu salonun tavanına bir *hakikat* olarak yansıtılmıştır.⁴²⁰ İmparatorun tebaasına sunduğu bu hakikat gayrişahsi olmayıp öznelliğinin bir ifadesidir. Ve öznel hakikatin tezahürüyle insanların yönetimi tam olarak böyle bir şeydir.* Pagan dünyada kişinin hakikati ve yönetim dışsal düzene bağlanmıştır. Hristiyanlık ise tekil, yeni ve paradoksal bir hakikat düzeni getirmiştir. Birey hakikati kendi içinde barındırmaktadır. Ve kişi kendi hakikatinin sözlü ifşasıyla hayatını layıkıyla düzenleme imkânı bulmaktadır.⁴²¹ Bu bağlamda;

“Bizimki gibi bir toplumda, iktidarın uygulanması ile bireylerin hakikatin tezahür etmesi aracılığıyla kendilerini temel öznel hâline getirme zorunluluğu arasında neden, hangi biçimde bu kadar derin bir bağ vardır? Bir iktidar ilişkisi içinde özne olma olgusu ile hakikatin kendisi tarafından, kendisi için ve kendisi üzerinden tecelli ettiği bir özne arasındaki ilişki nedir? “Özne” kelimesinin bu çift anlamı nedir? Bu büyük iktidar ilişkileri sisteminde, neden öznelliğe endeksli bir hakikat rejimi geliştirildi?”⁴²²

Soruları üzerinden Batı toplumunda yüzlerce yıldır yürürlükte olan insanların yönetimi ile hakikat eylemleri arasında bir ilişkinin kurulmasına yönelik tarihsel soruna, Hristiyanlık ve erken Hristiyanlık bağlamında yaklaşan Foucault, bu sorunun genellikle inanç sistemleri üzerinden değerlendirildiğini kendisinin ise konuyu bizzat hakikat eylemine ayrıcalık tanıyarak inceleyeceğini ifade etmiştir.

Foucault açısından Hristiyanlık, özünde, iki hakikat rejimi (inanç rejimi-itiraf rejimi) tarafından desteklenen, “*inanç eylemi olarak hakikat eylemi etrafında değil, itiraf eylemi olarak hakikat eylemi etrafında örgütlenmiş*” bir itiraf dinidir. Elbette kalıcı bir metne/referansa ve kuruma dayanan bir hakikat rejimi boyutuna sahiptir. Ve bu rejimde bireyin (ve hakikat eyleminin rolünün) dokunulmaz ve vahyedilmiş gerçeğe

⁴²⁰ Foucault, *On The Government of the Living*, s. 2.

⁴²¹ Foucault, *On The Government of the Living*, ss. 4-6, Paras, a.g.e., ss. 150-51,54. *“Kişinin gün ışığına çıkardığı bir dizi sözlü veya sözsüz prosedürle iktidarı kullanması.”

⁴²² Foucault, *On The Government of the Living*, s. 84,86.

bağlılığı esas kabul edilmektedir. Ancak itiraf rejiminde; “bireylerin kendileriyle sürekli bir bilgi ilişkisine sahip olma zorunluluğu, içlerinin derinliklerinde, onlardan kaçan sırları keşfetme yükümlülükleri, son olarak, bu gizli ve bireysel gerçekleri, bilginin etkilerinin çok ötesine geçen spesifik, özgürleştirici etkileri olan eylemlerle tezahür ettirme yükümlülükleri” söz konusudur. İtiraf rejiminde mesele gerçeğin içeriğine bağlı kalmak değil, bireysel sırları keşfetmektir. Foucault’a göre “*hakikat eyleminin refleksif formunun en saf ve aynı zamanda tarihsel olarak en önemli biçimi*” itirafla ortaya konmuştur. Bu noktada öznenin hakîkatin tezahür etme prosedüründe *fail* olduğu bir hakikat eylemi gerçekleştirdiği görülmektedir. Zira söylemiyle karanlıkta olan hakîkati gün ışığına çıkarması onu aktif fail yapmaktadır.⁴²³

Düşünür tarihsel anlatısına Tertullian ve Batı ruhaniliğinde gerçekleştirdiği büyük dönüşümle devam etmektedir. Tertullian, Hristiyanlıkta “ilk günah” doktrinini ortaya atan ve geliştiren kişidir. Kendisinden önce patristik metinlerde yer almayan bir değişiklik yaparak vaftiz ile ilgili olan 3 temel temayı “mühür, yeniden doğuş, aydınlanma” ilk günah merkezli açıklayarak detaylandırmıştır. Böylece Foucault’ya göre bu buluş “düşüşle” birlikte Batı ahlâkî düşüncesinin iki temel martrisinden birini oluşturmuştur. Artık bireyin ve insanlığın iki temel görevi, davranış sanatı olarak geliştirebileceği iki yol söz konusudur. İlki “*düşme hâlinde*” kurtulmaya çalışarak orijinale geri dönmek, ikincisi bir ahlâkî davranış sorunu olarak ilk günahın lekesini silmek. Düşünürü göre Hristiyanlığın gücü ve başarısı ahlâk olarak bu iki sistem aracılığıyla işlev görmesinde saklıdır. Ve bu başarıda Tertullian’ın eserleri oldukça önemli bir rol oynamıştır. İnanan kişi ilk günahın kokusunu hayatı boyunca hissetmelidir. Böylece pagan kültürde görülen mükemmel bilge tasviri yerini inanmanın *olay* olmaktan çok *süreç* olduğu fikrine bırakmıştır. Kademeli aydınlanma düşüncesinden mücadele etmeye dayalı bir yapıya geçilmiştir. Bu nedenle Foucault, bireylere kötülükle mücadele etme vasfı kazandıran vaftiz töreni öncesinde ruhun arındırılması sonrasında ise ruhun bu vasfını muhafaza etmesi adına yürütülen çaba ve hazırlıkların, zaman içerisinde çileciliğe evrildiğini ifade etmiştir. Öğretileri, öznelerin hakîkate erişmesini sağlayan şartları değiştirmiştir. Dolayısıyla düşünür açısından Tertullian’ın metinleri, “kendiliğin kendilikle olan ilişkisi” ve nihayetinde bireyin ruhunun derinliklerinde bulacağı hakikat

⁴²³ Foucault, *On The Government of the Living*, ss. 85-87.

olarak Batı öznelliğinde bir kırılmaya neden olmuştur.* Böylece öznellik hakikat ilişkileri bağlamında Batı'yı etkisi altına alacak karmaşık süreç başlamıştır. Artık ruh kendi içine dönerek oradaki hakikati izhar etmelidir. Tertullian'nın dediği gibi, “*günahkâr, içini çeke çeke günahlarını dökmelidir.*”⁴²⁴

Görülmektedir ki İlk yüzyıl Hristiyanlığında inanan kişi hakikatini tanımlanmış iki ritüelle tezahür ettirmektedir. Vaftiz hazırlığı sırasında ruhun sınanması ve vaftiz sonrasında günah işleyen kişinin bağışlanma niyetiyle gerçekleştirdiği prosedür (kefare) vasıtasıyla kişi kendi hakikatini ifşa ettirme yükümlülüğüne sahiptir ve böylece benliğin kamusal tezahürü gerçekleşir. Foucault, bu ritüellerde açığa çıkan *söze dökmenin/itiraf* sınırlı bir role sahip olduğunu ifade etmiştir. Her iki ayinde de kişi günahlarını dile getirmektedir. Ancak günahkârın, günahın kendisini suçlayıcı bir ifadesi yoktur. Yine bu ayinlerde benlik bilgisi prosedürü de bulunmamaktadır. Yani kişinin kendisini tanımasından ziyade kendisinden kendisini göstermesi istenir. Burada kendilik keşfi, öznenin, iç dünyasının derinliklerine yolculuk ederek orada bilmediklerini keşfetmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Foucault açısından günahın özne tarafından söze dökülmesi ile kişinin kendisini keşfetmesi prosedürünün birleşmesi, “*yani öznellik yoluyla benliğin benlikle olan ilişkisi*” Batı insanının öznelliğinin geliştiği uzun sürecin başlangıcına işaret etmesi bakımından önemlidir.⁴²⁵ Düşünüre göre bu birleşme manastır kurumunda, *çilecilik* ve *çilecilikte sürekli iyileşme, gelişme* temalarının birleşime katılmasıyla mümkün olmuştur. Çilecilikte daimî olarak varlığını sürdüren, öznenin anbean mükemmelliğe ilerlemesini sağlayan bir yapı mevcuttur. Öznenin, kendisiyle olan hakikatin diğer tezahürlerini karakterize eden bir kırılma ve benliğin yeniden yapılandırılması söz konusudur. Bu noktada “*vicdan incelemesi, ruhun yönü*” yoluyla kişi, ne yaptığını, ne yapması gerektiğini, ne yapacağını, içinde bulunduğu durumu ve ilerde bulunabileceği durumları inceleyebilir. Kişi kendisini, vicdanını birçok yönden sorgulayabilir ve sorguladığı şeyi değiştirebilir. Bu nedenle Foucault, “*Batı insanının öznelleştirilmesi Greko-Romen değil, Hristiyan'dır.*” Demıştır. Kişi benlik incelemesinde konsantre, hafıza, yazılı ve sözlü aktarım araçlarını kullanılabilir. Yine

⁴²⁴ Foucault, *On The Government of the Living*, s. 112,122-124; Paras, a.g.e., s. 159,160. * “Dünyevî öznellikten” “derin öznelliğe” geçiş söz konusudur. İki öznellikte de öznenin kendi “hakikatini” idraki ve sözlü beyanı beklenmektedir. Ancak ilkinde hakikat dışarda ikincisinde ise içerde aranmaktadır.

⁴²⁵ Foucault, *On The Government of the Living*, s. 245.

bilinmeyi bilmek, eylem ve hissedişlerin nedenini keşfetmek, hatalarından arınmak ve kendi benliği üzerinde hâkimiyet elde etmek vicdan incelemesinin amaçları arasında yer alabilir.⁴²⁶ Dolayısıyla bu (Hristiyanlıktakinden çok farklı olmakla birlikte kökleri pagan kültüre kadar uzanan) *metanoia* yani kişinin benliğini, düşüncelerini değiştirip arındırarak ruhunu dönüştürmesidir. Kendi etrafında dönen ruhun hakikatini bulmasıyla karanlığı aydınlığa çeviren birleştirici harekettir. Philo'nun dediği gibi;

"eylemlerini gizlediği kıvrımları çöz" (...) "onu güneşin ışığında olduğu gibi evrensel denetçinin gözlerinin altına yerleştirin." (...) "düşüncesizliğin meyvesi olan geçmiş yargılama hatalarından tövbe ettiğini beyan eder; eğer Tanrı'ya hiçbir şeyin görünmez olmadığını, her şeyi bildiğini ve gördüğünü, sadece tamamlanmış eylemleri değil, aynı zamanda yansıtılan eylemlerin sayısız kalabalığını da kabul ederse" (...) "arındırılacak ve değiştirilecek ve adalet dağıtıcısının yaklaşmakta olan ve sağlam temellere dayanan gazabını yatıştırmış olacak." (...) "Ama bunun için ruh kendini tövbeye, *metanoia* ve kusursuz masumiyetin küçük kardeşine açmalıdır."⁴²⁷

Nihayetinde Paras, Foucault'nun, 1980'de *Canlıların Yönetimi* dersiyle başlattığı analizin temelde şu üç husus üzerine karakterize edildiği belirtmiştir. Bunlardan ilki, iktidar-bilgi kavramlaştırmasının ötesinde "insanların hakikat aracılığıyla yönetimine" odaklanarak *yönetimsellik* nosyonu, "öznenin özgürlüğü ile başkalarıyla iletişimine" yani "etiğin özünü takdir etmesini sağlayan" unsura sisteminde yer açmış olmasıdır. (Ardından gelen çalışmalarla bu durum pekiştirilmiştir.) Uygulamada ise, analizin merkezini metinsel ve bağlamsal yorumlama oluşturduğu için özellikle *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylemi analiz etmek yerine metni yorumlayarak kat kat anlam istifleyip söylemi çoğaltan geleneksel düşünce tarihçilerinin anlama dair sorduğu soruyu* (ki Foucault bunu yapanları "yüzeysel tarihçi" şeklinde eleştirmiştir.) tekrar eder gibi görünmektedir. İkinci olarak *yazarın eylemliliği* üzerinden *yazar, ayrıcalıklı konumuna* yeniden kavuşmuştur. Sözelimi metinleriyle Batı öznelliğinde dönüşüme neden olan Tertullianus gibi münferit konuşan özneler, episteme dışında düşünce "üretme" ve ardından gelen fikirleri dönüştürme gücüne haizdir. Bu durum metin içeriklerini "sistematiçlik düzeyinde" değerlendirmeyi talep eden *Kelimeler ve Şeyler*'den, yazarın (konuşan özne) niyetini, bilinçli faaliyetini keşfetmek amaçlı söylemin incelenmesini eleştiren *Bilginin Arkeolojisi*'nden, yazarın *etkileme gücünü* küçümseyen makalelerinden (Yazar Nedir?) ne denli uzaklaştığının ifadesidir. Son olarak Foucault, tarihsel gözlemci

⁴²⁶ Foucault, *On The Government of the Living*, s. 247,257.

⁴²⁷ Foucault, *On The Government of the Living*, ss. 90-91.

vasfıyla deneyim noktası olarak özneyi incelemektedir. Bireysel seçimlere işaret eden *itiraf* gibi pratiklere yönelmesi bunu pekiştirmektedir.⁴²⁸ Paras’a göre, düşünürün bunun aksini iddia eden açıklamaları, 1980 sonrası çalışmaları ve görüşleriyle uyuşmamakta, argümanları bunun aksini söylemektedir. Ona göre Foucault, kendisine etki eden özneyi varsaymaktadır. Zira kendisine teknikler uygulayan “özne-olmayan” ifadesi tutarsızdır.

“(…) öznelerin bütünüyle özneleştirme teknikleri aracılığıyla oluşturulduğunu düşüneceksek, bu tekniklerle meşgul olmayı seçen bireyleri nereye koyacağız? Peki ya, daha da kötüsü, bu tekniklerle meşgul olmayanları? (...) Berkeley profesörlerine “tekniklerin hedefi...bireyin kendisiyle kurduğu [ilişkidir]” dediğinde, aynı kavramsal soruna takılacaktı Foucault. Ne var ki öznellik, tekniklerin ürününden ziyade hedefiyse, bu durumda söz konusu öznenin en başta nereden geldiğini sormaya hakkımız vardır. Foucault olası bütün “teknik ayrıntılar” öncesinde yer alan, kendi kendini seçmekte ve kendi öznel kipliğini inşa etmekte özgür bir özne varsaymıştı, fakat varsaydığını kabul etmiyordu. (...) “Nereden geldiği belli olmayan pratiklerin özneyi “ürettiğini” ileri sürmek Foucault’yu kurtarmıyordu. Onların üzerinde düşünüp aralarından seçerek bu pratikleri önceleyen bir tür özne kabul edildiği anda, öznenin herhangi bir şekilde “üretildiğine” dair anlayış geçerliliğini fazlasıyla yitiriyordu. Aslında bu kabul, öznenin değişime uğradığını ya da şekillendiğini gösteriyordu sadece. Foucault’nun 1980’lerin başında sunduğu özne tanımı tutarlı addedilecekse eğer, bu tanımın kendi içinde özerklik, düşünümSELLİK ve yaşanmış deneyim düşüncelerini de zorunlu olarak barındırdığı kabul edilmelidir.”⁴²⁹

Mevzû bahis kavram karmaşasıyla ilgili Peter Dews’in; “*Kendiliğin inşasına dair refleksif bir açıklama getirmenin bariz çelişkisi, kendisini inşa edebilmek için öznenin hâlihazırda var olması gerekliliğidir.*” Değerlendirmesi meseleyi özetler niteliktedir.⁴³⁰

3. 2. FOUCAULT’NUN ANTİK YUNAN, HRİSTİYANLIK VE MODERN ÇAĞ’A İLİŞKİN “KENDİLİK KAYGISI” ANALİZLERİ

Hazların Kullanımı ve Kendilik Kaygısı’yla/1984 birlikte araştırma sahası olarak “(…)kendiliğin kendiyle olan ilişkisi ve kendinin özne olarak kuruluşu”nu çalışmasının konusu kıldığından bahseden Foucault, rotasını Antik Çağ’a ve kendiliğin yorumbilimsel yaklaşımla incelenmesine çevirdiğinden söz etmektedir. Şimdiye kadar, iktidar ve tahakküm ilişkileri üzerinde fazlaca durduğundan bahseden Foucault, düşünceleri ve

⁴²⁸ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss. 38-40; Paras, a.g.e., ss. 160-62. *“Söylenmiş olan şeyin içinde söylenen nedir?” Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 42.

⁴²⁹ Paras, a.g.e., ss. 164-65.

⁴³⁰ Peter Dews, “The Return of the Subject in Late Foucault”, *Radical Philosophy* 51, 1989, s. 40.

sorularıyla “*kurambilimsel ve yöntembilimsel bir yeniden tanımlama*” çalışması yapmasında bireyin kendini özne olarak kurmasına sebep olan, kendiyile ilişkisinin yöntem ve şekillerini araştırmaya yönelmesinin etkili olduğunu belirtmiştir.⁴³¹ “Arzulayan insanın çözümlenmesi” incelemenin kendisini, Batı’da kayda değer öneme sahip olan, insanların onların vasıtasıyla kendilerine davranış kuralları belirlediği, kendilerini değiştirdiği-dönüştürdüğü, böylece yaşamlarını estetik değere sahip bir yaşama sanatına çevirdiği pratikler bütününe/*kendilik tekniklerine* sevk ettiğinden bahsetmiştir.⁴³²

Düşünür, kendilik pratiğinin ahlâk ile ilişkisi bağlamında oldukça girift bir yapıya sahip olduğunu belirttiği ahlâk kavramını “*kişilere ve gruplara, aile, eğitim kurumları, kilise gibi çeşitli buyurucu aygıtlar aracılığıyla önerilen bir değerler ve eylem kuralları bütünü*” şeklinde tanımlamıştır. Ahlâkın, a) izin verilen ve yasaklanan davranışları belirleyen; *ahlâk yasası*, b) bireye sunulan ahlâkî reçeteler karşısında bireyin tutumu; *gerçek davranış*, c) bireyin kendisiyle kurması gereken ilişki, kişinin kendini ahlâkî özne olarak oluşturması; *kendilikle ilişki* olmak üzere üç veçhinin bulunduğu bahsetmiştir. Foucault’ya göre bu ilişkinin dört temel boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki *etik tözdür*. Bu kendiliğin ahlâkî bir eylemle olan parçası veya tutumudur. Ve ahlâkın hammaddesidir. (Örneğin, sadakat ilkesi, yasadan, bireyin arzularına karşı yürüttüğü mücadeleden ya da duygusal sebeplerden kaynaklanabilir.) Kendilikle ilişkinin ikinci boyutu ise *öznelleşme/tâbî kılma kipi*dir. İnsanların kendilerine sunulan ahlâkî yükümlülükleri tanıma kipi.⁴³³ (Örneğin, kurala bağlı olmak ve uygulama zorunluluğunda hissetmek, topluma uymak, örnek oluşturmak, soyluluk, asalet ve mükemmellik için) Üçüncü boyut; kendimizi normal özneler kılmak için hangi araçları kullanmamız gerektiğiyle ilgilidir. Yani etik tözü işleme biçimimiz. *Hazırlık ve etik çalışma biçimleridir*. Bu davranışları bir kalıba yerleştirmekten ziyade bireyi kendi tutumunun ahlâkî öznesi yapmak, dönüştürmek içindir. (Örneğin, cinsel ölçülülüğün, sistematik temrinlerle öğretilmesi, özümsemesi ve hayata geçirilmesi sağlanabilir, yine hazların, kesin, ani ve bütünsel terki yoluyla uygulanması sağlanabilir vb.) Dördüncü ve son boyut ise *ahlâkî*

⁴³¹ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, ss. 124-25.

⁴³² a.g.e., s. 127.

⁴³³ a.g.e., ss. 137-38.

*ereksellik/erekbilim*dir. Zira Foucault'ya göre davranış her zaman kendiliğinden ve kendi tekiliği içinde değil, kimi zaman da bir tutum içinde sahip olduğu konum nedeniyle ahlâksaldır.⁴³⁴ Ahlâkî bir biçimde davranmak bizi ne tür bir varlık kılar? Özendiğimiz nedir? (Örneğin, Ruh dinginliği, arzulara ket vurmaya, ahiret selametine ya da ölümsüzlüğü getiren arınmayı hedefleyebilir.) Ahlâkî ereksellik, diğer üç unsuru da barındırmaktadır.

Bu nedenle Foucault, davranışın ahlâkî olarak adlandırılması için kurala, yasaya veya kurala uygun bir edim/ler bütününe indirgenmesinin şart olmadığını söyler. Elbette her ahlâkî eylemin göndermede bulunduğu bir yasayla irtibatı vardır. Ancak, bu eylem kendiliğin, ahlâkî özne şeklinde oluşturulmasını da içermektedir. Dolayısıyla Foucault'ya göre ahlâkî eylem, ahlâkî tutum, özneleştirme kipleri ve kendilik pratikleri olmaksızın özne oluşumu gerçekleşmemektedir.⁴³⁵ Şayet bir ahlâkta davranış kuralları ile özneleştirilme kipi birbirinden ayrıştırılamaz ve kimi zaman özerklik çerçevesinde geliştirilebilirse o zaman bu ahlâkta yasaya, yasanın sistematikliğine, bütün eylem alanlarını kapsadığına, olası durumlara uyabilmesine, zenginliğine vurgu vardır. Bu ahlakta önemli olan yasayı koyan, uygulayan ve uymayanlara uygulanan yaptırımdır. Öznelleşme burada hukuksal biçimde gerçekleşmektedir. Ancak öznelleştirme kipi ve kendilik teknikleri dinamik olan ahlâk biçimlerinde ise yasa ve davranış kipi ihmâl edilebilir. Burada vurgu, kişinin kendisiyle ilişkisi, bu ilişkiyi kurarken izlediği yöntem ve teknikler, varlığını dönüştürmesini sağlayan pratiklerdir. Dolayısıyla bu ahlâklar *etiğe* yönelmiştir.⁴³⁶ Hristiyanlıkta her iki ahlâk anlayışı da söz konusu olmuş ve zaman zaman aralarında çatışma ve birleşimler görülmüştür.⁴³⁷

Bu noktada düşünür, Antik Çağ'ın *kendilik kaygısı* kavramıyla ilgilenmesinin nedenini, daha ziyade Hristiyanlara atfedilen kimi çileci temaların (kendilik tekniklerinin) doğuşunu ve gelişmesini bu kavramda görmesi şeklinde açıklamıştır. Foucault, öznenin kendisini inşa etmesini sağlayan bu *çileci pratiklerin*, kavramın *ahlâkî çilecilik* şeklindeki genel kullanımına işaret etmediğinin, belirli bir oluş tarzına erişmek adına kendilik kaygısına bağlı olacak şekilde öznenin kendisi üzerindeki çalışmasını ifade ettiğinin altını

⁴³⁴ a.g.e., s. 139.

⁴³⁵ a.g.e., s. 140.

⁴³⁶ a.g.e., s. 141.

⁴³⁷ a.g.e., s. 142.

çizmiştir. Ona göre Yunanlılar, zaman içinde katı pratikler geliştirmiş, daha sonra süreç belirli bir cinsel katılığı beraberinde getirmiştir. Bu katılık yaşamlarına yoğunlaşmayı ve güzellik katmayı tercih eden eğitimli insanlara mahsus lüks bir yaklaşımdır. Foucault, (Antik Çağ'dan Hristiyanlığa uzanan) yasaklayıcı kodlarda gördüğü bu istikrarı hayretle karşıladığını söylemiştir. Ancak bu yasakların insanı kendisiyle bütünleştirmede farklı etkilere sahip olduğunu belirtmiştir. Antik dönem insanının bu yaşam tarzını benimsemesinde (Hristiyanlığın aksine) eskatolojik kaygıların etkili olmadığını, amaçlarının yaşama (belirli bir üslup) değer kazandırmak, onu bir bilgi/*connaissance* veya sanat nesnesi/tekhné hâline getirmek olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁸ Bu bağlamda Yunan ahlâkında, insanların dinsel sorunlarla “Tanrıların aslı nedir? Tanrılar bizim hayatımıza karışırlar mı karışmazlar mı?” ilgilenmediğini ifade etmiştir. Zira onlara göre bu sorular direkt olarak ahlâkla ve ahlâkî davranışla ilgili değildir. Yine Foucault’a göre bu ahlâk hiçbir kurumsal ve toplumsal sisteme de bağlı değildir. Yasa ilkesi, yasanın uygulanmasını kontrol eden merciinin gerekliliği, uymayanlara yönelik yaptırıma göndermede bulunan çok az unsur vardır. (Cinsel açıdan kötü davranışlara yasal yaptırım uygulamanın nadir görülen bir vaka olduğunu söylemiştir.) Yunan ve erken Roma ahlâkında daha ziyade bireysel ahlâkî davranışları, diğer kişilerle ilişkileri yani etiği düzenlemeye özen gösterilmektedir. Vurgu, hazlara ve arzulara kapılmamak, tutkuların tutsaklığından kurtulmak, duygular noktasında itidalli olabilmek, kişinin iç huzurunu yakalaması, kendi üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayacak kendiliğiyle ilişkiyedir. Bu nedenle kendilik teknikleri ön plandadır. Düşünür, onları en çok kaygılandıran büyük temanın *varoluş estetiği* bir *yaşama sanatı* denilebilecek bir tür ahlâk ortaya koyabilmek olduğunu söylemiştir.⁴³⁹

Bu bağlamda Foucault, Yunan-Roma kültüründe, Helenistik kültürde, kendisini ilgilendiren hususun, yaşama sanatının en temel ilkelerinden olan, Yunanlıların *epimeleia heautou** sözcüğüyle ifade ettikleri *kendilik kaygısı* prensibi olduğundan bahsetmiştir. Yunancada bu kavram, kendi için endişelenmek, kendiyile ilgilenmek, kendini

⁴³⁸ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 222; Michel Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 211.

⁴³⁹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 142; Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 196, 202.

*Herhangi bir şey üzerinde çalışıp çabalamayı, uygulamayı, didinmeyi içeren oldukça vurgulu bir sözcüktür. (Monarkın yurttaşlarına karşı hissettiği sorumluluk vb. bu kelimeyle isimlendirilmiştir).

unutmamak gibi anlamlar içermektedir. Düşünüre göre herkesçe bilinen meşhur Delfi buyruğu “kendini tanı/*gnôthi seauton*”, “kendin için kaygı duy” ilkesinin uç noktasında, bu ilke içerisinde açığa çıkar ve formüle edilir. *Sokrates’in Savunması* metni “kendini ihmâl etmemeye” vurgu yaparak kişiyi kendini tanı sonucuna ulaştırmayı hedeflemektedir. Sokrates bir kendilik kaygısı filozofudur. Platon’da, Epikuros’ta (tüm yaşam boyunca ruhla ilgilenmek/*therapeuin*), Kiniklerde ve Seneca’da *cura sui* ile birlikte temel öneme sahiptir. Yine Hristiyan çileciliğinin ana unsurlarından biridir. Nyssalı Gregorius’un “*Kendine Özen Evlilikten Kurtulmayla Başlar*”, “*Bekâret Üzerine*” risalelerinde ise kişinin dünyadan vazgeçmesi, ruhunu ve bedenini temizleyerek ölümsüzlüğe erme gibi anlamlara gelmektedir. Özetle bu kavram, Kendine, diğerlerine, dünyaya dair bir yaklaşımdır. İkinci olarak bakışı, dışarıdan, diğerlerinden, dünyadan kendine çevirmektir. *Meletê*, tefekkür. Düşüncede oluşana dikkat kesilmedir. Öğrendikleri içselleştirmek, kendiliğin hakikatle ilişkisini kurmak. Kavram, bir dikkate, bir etkinliğe, bir bilgiye/*connaissance* işaret etmektedir. Kendilik kaygısında, iç dünyaya yönelik bir incelemeden bütünüyle farklı bir biçimde bilgi sorunu merkezî bir konuma sahiptir. Mesele hangi bilgi kategorisinin *kendilik kaygısı* için zorunlu olduğuyla ilgilidir. Tanrı bilgisi, fizik, kozmoloji bilgisi vb. kişinin kendisiyle gerektiği gibi ilgilenmesi için önem taşıyan bilgiler arasında yer alabilir. Son olarak *Epimeleia* kelimesi, belirli eylemleri, bireyin kendine uyguladığı, kendi sorumluluğunu üstlendiği, kendini arındırıp-değiştirdiği- dönüştürdüğü pratikleri kapsamaktadır. *Askêsis*.⁴⁴⁰

Foucault açısından, üslup sorunu Antik Çağ’da deneyimler “*kendilikle ilişkiye üslup kazandırılması, davranış üslubu ve başkalarıyla ilişkiye üslup kazandırılması*” noktasında temel bir öneme sahiptir. Bu farklı davranış alanlarında müşterek bir üslubun muhtemel olup olmadığı problemi, Antik Çağ insanının gündemini daima meşgul etmiştir. Düşünür “üslup ahlâkı”nda bu birliğin ancak 2. ve 3. yüzyıllardaki Roma İmparatorluğu döneminde yasa ve hakikat terimleri üzerinden düşünölmeye başlandığını söylemiştir.⁴⁴¹ Bu bağlamda Foucault nazarında, antik ahlâk çok geçmeden bir çelişki noktasına varmıştır. Ona göre bir tarafta belirli bir varoluş tarzına yönelik kararlı bir arayış diğer tarafta bu arayışı herkese yayma çabası mevcuttur. Seneca ve Epiktetos’la

⁴⁴⁰ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, ss. 4-7,15; Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 210.

⁴⁴¹ Michel Foucault, “Ahlâkın Dönüşü”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 250.

yakalanan bu tarz, düşünür açısından yayılma imkânını dinsel bir üslup içinde bulmaktadır. Bu nedenle Yunanlılar, düşünüre göre “*Ne örnek alınacak ne de hayranlık duyulacak kişilerdir.*” Düşüncelerini; “*Bütün antikçağ “vahim bir hata”ymış gibi görünüyor benim gözüme.*” şeklinde ifade etmiştir.⁴⁴²

Ancak yine de, amaçlarının estetik bir amaç olması, bu prensipleri benimseyip benimsememe noktasında ahlâkın kişisel tercihe bırakılması, yine bu davranış kalıplarının belirli ve küçük bir sınıf için öngörülmüş olması nedeniyle herkesin bu kalıplara uyması şeklinde bir zorunluluğun bulunmaması gibi sebeplerden ötürü Antik Çağ ahlâk felsefesinde bir “*normalleştirme*” nin söz konusu olmadığını iddia etmiştir.⁴⁴³ Bu nedenle Foucault’ya göre Yunan ve Roma döneme ait kendilik pratikleri, dinsel, tıbbî, psikiyatrik veya pedagojik türde kurumlar tarafından kuşatıldıkları sonraki dönemlere oranla (belli bir noktaya kadar) daha özerktir. Çeşitli özgürlük biçimleri söz konusudur; devletin ya da ordu komutanının özgürlüğünün bilginin özgürlüğüyle ilgisi yoktur.⁴⁴⁴ Düşünür bu süreçteki ahlakın etiğe değil kod/yasa’ya yakınlığını aksettirmektedir. Seneca hatta Marcus Aurelius döneminde antik ahlâk, herkes için geçerlilik taşıyan bir nitelik kazanmış olsa da; bu ahlâkın herkesi kapsayan bir yükümlülüğe dönüştürülmesi söz konusu değildir. Kişisel seçime bağlı olarak dileyen bu ahlâka katılabilmektedir.⁴⁴⁵

Michel Foucault’ya göre özgürlüğün etik olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir. “*Etik, özgürlüğün düşünülerek hayata geçirilmesidir. Özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ancak etik özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir.*” Bu bağlamda kendilik kaygısı, antik dünyada bireysel özgürlüğün “ve belli bir noktaya kadar, yurttaş özgürlüğünün” kendini etik olarak düşünme biçimidir. Bu nedenle Platon’un ilk diyalogundan itibaren antikitenin ana metinlerinde, kendilik kaygısı temasının ahlâkî düşünceye kök saldığı görülmektedir. Düşünür açısından ağırlıklı biçimde Yunanlarda olmakla birlikte Romalılarda da, doğru şekilde davranmak, özgürlüğü doğru şekilde gerçekleştirmek için kendini bilmek, geliştirmek, aşmak, kişinin iştahlarına hâkim olması

⁴⁴² a.g.e., s. 251.

⁴⁴³ Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, ss. 193-94.

⁴⁴⁴ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 222. “Eğer doğru anlıyorsam, bu uzun evrimi kayıp hanesine yazıyorsunuz. Platon’da, Aristoteles’te ve ilk Stoacılar, özellikle hakikat, siyaset ve özel yaşam anlayışları arasında dengeli bir felsefe göreceksiniz. M.Ö. üçüncü yüzyıldan M.S. ikinci yüzyıla kadar, insanlar hakikat ile siyasi iktidarı sorgulamaktan yavaş yavaş vazgeçmişler ve kendilerine ahlâkla ilgili sorular yöneltmişlerdir.”

⁴⁴⁵ Foucault, “Ahlâkın Dönüşü”, ss. 250-51.

bakımından kendine özen göstermesi elzemdir. Bu nedenle Foucault, Yunanların bireysel özgürlüğe oldukça önem verdiğini söylemiştir. Onlar açısından köle olmamak (başka bir sitenin, çevrendeki kişilerin, yöneticilerin, arzu ve tutkuların kölesi) ana tema, özgürlük kaygısı ise antik kültürün sürekli problemidir. Böylece kendilik kaygısının şekillendirdiği bilinçli bir özgürlük pratiği olan etik, muhataplarına şu temel buyrukla seslenmektedir; “Kendin için kaygı duy.”⁴⁴⁶ “*Kendilik kaygısı elbette kendinin bilgisidir.*” Zira insan bilgi sahibi olmadan kendisi adına kaygı duyamaz. Fakat bu aynı zamanda hakikat ve buyruk olan ilkelerin, kimi davranış kurallarının da bilgisini içermektedir. Düşünürü göre etiğin hakikat oyunu ile irtibatı da bu noktada başlamaktadır.⁴⁴⁷

Yunanların özgürlüklerini ve bireyin özgürlüğünü etik üzerinden sorunsallaştırdıkları görülmektedir. Kendileri tarafından tasarlanabilir bir yapıya sahip olan bu etik nitelik; “*Ethos, olma ve davranma şekli*” demektir. Öznenin olma kipi, diğer insanların gözlemleyebileceği bir davranış biçimidir. Kişinin ethos’u olaylara verdiği tepkiden, yolda yürüyüşünden vb. anlaşılabilir. Onlar açısından bu özgürlüğün somut bir ifadesidir. Örnek olma vasfını kazanmış insan özgürlüğü belirli bir tarzda gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla özgürlüğün ethos olarak sorunsallaştırıldığı söylenebilir. Ancak bu özgürlük pratiğinin şerefli, güzel, değerli ve unutulmayacak bir ethos hâlini alması için kişinin kendi üzerinde temrinler yapması gerekmektedir.⁴⁴⁸

Kendilik kaygısı, her şeyden önce kendi içinde etiktir. Fakat bu özgürlük ethos'u başkaları adına kaygı duymayı kapsadığı derecede diğer insanlarla kurulan karmaşık ilişkiler üzerinde de etkilidir. Örneğin, *doğru şekilde davranan* özgür bir erkeğin evini, karısını ve çocuklarını nasıl yöneteceğini bilmesi temel önem taşımaktadır. Bu bağlamda aynı zamanda *yönetme sanatı* olduğu görülmektedir. Ethos, kendilik kaygısının bir insana sitede, grupta ya da bireylerin birbirleriyle ilişkisinde kendine uygun düşen yeri edinme kabiliyetini kazandırdığı ölçüde, diğer insanlarla kurulan ilişkileri de çevreler. Ve yine bu kaygı, hakikatten pay almak, yani kendin adına yeterince kaygılanmak niyetiyle işin erbabının öğretilerine kulak vermeyi icap ettirdiği ölçüde, diğeriyle kurulan bir ilişkiyi de içerir. Bunun için bir ustaya, öğüt vericiye, yol göstericiye, bir dosta, yani size hakikati

⁴⁴⁶ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, ss. 225-26.

⁴⁴⁷ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 227.

⁴⁴⁸ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 228.

aktaracak birine ihtiyaç vardır. Buna *Mathêsis/irfan* denmektedir. Kendiliğin diğerleriyle ilişkisi kapsamaktadır. Bu sebeple, *insanlarla münasebet sorunu* kendilik kaygısının gelişmesinin bütün evrelerinde kendisini hissettirmektedir. Başkalarının kendilik kaygısı adına kaygı duyan en önemli figürlerden biri Sokrates'tir. Gimnazyumdaki gençlere ve sokaktaki insanlara “*Kendinize özen gösteriyor musunuz?*” diyerek seslenmekten ölümle tehdit edildiği zaman dahî vazgeçmemiştir. Sokrates, bu konuda filozofun özel konumunu yansıtmaktadır. (Antik Çağ'da “doğruyu söylemek”, “özgürce konuşmak” *Parrhesia*, “hakîkati dillendiren kişiye” ise *Parrhesiastes* denilmektedir. Ve Sokrates tam da böyle bir kişidir.) Ancak Foucault, kendisi için lüzumu kadar kaygı duyan sıradan özgür bir insanın da diğerlerine olması gerektiği gibi davranabilecek duruma geleceğini düşünmektedir.⁴⁴⁹

“Herkesin kendisi adına doğru biçimde kaygılanacağı bir site her şeyin düzgün gittiği bir site olacak ve burada kendi sürekliliğinin etik ilkesini bulacaktır. Kendisi için kaygı duymadan önce başkaları için kaygı duymak gibi bir zorunluluk yoktur. Kendilik kaygısı, insanın kendiyle kurduğu ilişki ontolojik bir önceliğe sahip olduğu ölçüde etik bir önceliğe sahiptir.” Kendilik kaygısı aynı zamanda denetim kurmanın ve sınırlar belirlemenin de bir yoludur. Yunanlıların özgürlüğüne set vuran büyük tehlikelerden biri kölelikse diğeri iktidarın istismar edilmesidir. Böyle bir durumda iktidarın meşru sınırlar dâhilinde kullanılmasını aşan kendi iştahlarını, arzularını ve kendi kaprislerini, başkalarına dayatıldığı bir durum açığa çıkmaktadır. Bu noktada servetinden ve gücünden diğerlerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak, başkaları üzerinde haksızca iktidar kurmak üzere yararlanan varlıklı ve kudretli insan imgesi karşımızda durmaktadır. Ne var ki bu insan hakîkatte kendi iştahlarının kölesidir. Yunanlı filozofların söylemleri bu yöndedir. Dolayısıyla iyi yönetici, iktidarını aynı zamanda kendisini inşa için de uygulayan kişidir. Elbette, kendilik üzerinde uygulanan iktidar başkalarına uygulanacak iktidarı tanzim edecektir.⁴⁵⁰

Foucault, metne dayalı bir din olan Hristiyanlıkla birlikte, Tanrı istenci düşüncesinin, ahlâkın, itaat ilkesinin yasa biçimini aldığını bu nedenle Antik Çağ'dan

⁴⁴⁹ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 10; Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 229.

⁴⁵⁰ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 230.

Hristiyanlığa geçerken kişisel etiğe dayalı bir ahlâktan yasa sistemiyle işleyen bir ahlâka geçildiğini ifade etmektedir. Düşünre göre sadece çileci pratikler kişisel özgürlüğün kullanılmasıyla ilgilidir.⁴⁵¹ Ancak *kendiliğin kendisi üzerindeki* etkinliğinde, Hristiyanlıkla, hoşgörülü kabul edilen Yunan-Roma yaşam tarzı yerine yasaklama, feragat vb. içeren katı bir yaşam tarzına geçildiği genel kanısının yanıltıcı olduğunu aksine Hristiyanların antiklerden devraldığı katı pratikleri geliştirdiklerini söylemiştir. Dolayısıyla düşünür açısından kendilik kaygısı ilkesi noktasında Antik Çağ ile Hristiyanlık arasında bir kopuş söz konusu değildir. Bu nosyonun ögeleri, Hristiyanlıkta, onunla bütünleşmiş, kimi unsurları yerinden edilmiş, yeni bir yorum katılmış hâlde karşımıza çıkmaktadır. Foucault, kendilik kültürünün Hristiyanlıktaki yansımalarının insanın kendisiyle yetkin bir irtibat kurması değil, aksine kendinden vazgeçmesi ve kendini deşifre etmesi/itiraf şeklinde gerçekleştiğini söylemiştir. Kendilik kaygısı, papaz tarafından üstlenilen, *diğerleri adına kaygılanmaya* dönüştüğü anda, pastoral bir iktidarın uygulamasına hizmet eder duruma getirilmiştir. Kişisel selâmetin, ruhlar için kaygılanmayı amaç kabul eden pastoral kuruma sevk etmesi bu kaygının yok olmasını engellese de özerkliğini büyük ölçüde kaybetmesine neden olmuştur.⁴⁵² Yine Yunanlardan farklı olarak bu selâmet, ölüm sonrasında sunulacak bir selâmettir. Düşünür açısından Hristiyanlığın merkezî sorunu kusursuz saflıktır. Böylece kendilik kaygısı ilkesi, bu ahlâkta kendinden feragat etme biçimine, kendilikle ve dünya ile ilgili bağlardan vazgeçmek şekline bürünmektedir.^{453*} Bu saflık anlayışıyla birlikte varoluş estetiği probleminin de üzeri örtülmüştür.

Nihayetine Foucault, Antik Çağ’a ve yaşama sanatlarına yönelmesinin nedenini;

“Ben antikçağla ilgilendiysem, bunun nedeni, bir kurallar koduna itaat olarak anlaşılan ahlâk fikrinin bir dizi nedenle şimdilerde kaybolmaya başlaması, hatta kaybolmuş olmasıdır. Ve bu ahlâk yokluğuna tekabül eden, tekabül etmesi gereken şey, bir varoluş estetiği arayışıdır.”⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Michel Foucault, “Bir Varoluş Estetiği”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 264.

⁴⁵² Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, ss. 211-18.

⁴⁵³ Foucault, “Ahlâkın Dönüşü”, ss. 231-32. * Bu andan itibaren kendilik, kurulmaktan ziyade vazgeçilecek ve çözümlenmek için uğraşılacak bir şey hâlini almıştı. Foucault bunu “öznenin yorumbilgisi” olarak isimlendirmişti.

⁴⁵⁴ Foucault, “Bir Varoluş Estetiği”, s. 265.

Şeklinde izah etmiştir. Dolayısıyla daha önce ahlâkın 20. yüzyılda son bulunduğunu, bugün tutarlı bir ahlâk ortaya koymanın mümkün olmadığını belirten Foucault'nun modern bir ahlâk bulma kaygısı, kulağa oldukça şaşırtıcı gelmektedir. Düşünürün etiği yeniden gündemine alması, varoluş estetiği ve yaşama sanatı temalarına yönelmesiyle eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Bugün Batı'nın, kökleri Hristiyanlığa uzanan modern ahlâk algısını, herkesten uyması beklenen tekil ahlâkî bir yasaya ve “evrensel bir ahlâkî özne” ye dayandığını ifade ederek⁴⁵⁵ eleştiren Foucault, bu ahlâk algının doyuruculuğunu yitirdiğine inandığını ifade etmektedir. *“Herkesin uyması anlamında herkes açısından kabul edilebilecek bir ahlâk biçimi arayışı, bana katastrofik gelmektedir.”*** Diyerek bugün önümüze çıkan kimi sorunların antikitede de görüldüğünü söylemiştir. Öyle ki birbirinden oldukça farklı varoluş üslupları araştırmaları, geçmişteki kimi özel grupların öncülüğünde bugün bu yönde yürütülen çalışmalara kaynaklık edebilecek niteliktedir.⁴⁵⁶

3. 3. KENDİLİK KAYGISI İLKESİNİN FOUCAULTCU TARZDA TERSYÜZ EDİLiŞİ: KENDİLİĞİN ELEŞTİREL ONTOLOJİSİ VE ZEVK ETİĞİ

Michel Foucault'nun, etik anlayışına ilham veren kavram olarak “kendilik kaygısı” ilkesinin modern dönemde geçirdiği değişime ilişkin bir analiz yaptığı görülmektedir. Foucault, Batı düşüncesinde, Yunan, Helenistik, Roma felsefesini (felsefî egzersiz) yine Hristiyan ruhaniliğini (çilecilik) kateden, bin yıllık bu süreçte dönüştürücü etkiye sahip olduğu kadar dönüşüme de uğrayan *kendilik kaygısı* nosyonunun günümüzde neden ihmâl edildiğini, neden “kendini tanı” ilkesi ön plana çıkarılırken, kendilik kaygısının gölgede bırakıldığını sormaktadır. Foucault'ya göre bu duruma neden olan iki paradoks söz konusudur: İlk paradoksta belirleyici olan iki etmen vardır; a) Günümüzde “kendilik kaygısı” negatif bir anlama sahiptir. Oysa kavram, Sokrates zamanında pozitif bir değer taşımaktadır. b) Yine Batı'nın gördüğü en sıkı, katı ve sınırlayıcı ahlâklar *“kendiyle ilgilenme ve kendilik kaygısı”* buyruğundan hareketle oluşmuştur. (Foucault,

⁴⁵⁵ Paras, a.g.e., s. 175.

⁴⁵⁶ Foucault, “Bir Varoluş Estetiği”, s. 261. **Bu nedenle yaşama sanatını uygulayan kişinin, davranışlarına yön veren kuralları evrenselleştirmek gibi bir kaygıya sahip olmadığını belirtmiştir.

bu ahlâkların Hristiyanlığa değil İÖ ve İS ilk yüzyıllara mahsus “*Stoacı, Kinik*, yine belirli bir noktaya kadar *Epikürosçu*” ahlâklara atfedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.) Dolayısıyla, kavram günümüzde daha ziyade “bencillik”, “kendine dönme” ve “sıkı ahlâkları” üreten içeriği nedeniyle pozitif bir ilke olarak değerlendirilmemektedir. Foucault açısından kavramın gölgede kalmasına neden olan ikinci paradoks ise “kendilik kaygısı” ilkesinin “kendilik pratikleri” yoluyla ortaya koyduğu katı ahlâkı ve kuralları Batı dünyasının Hristiyan ahlâkta ya da Hristiyan olmayan bir modern ahlâkta yeniden ele almış olmasıdır. Düşünür, kendi kod yapıları dâhilinde özdeş olan bu sıkı kaidelerin genel bir bencillik-dışı etik bağlamında a) Hristiyanlıkta kendini reddetme görevi şeklinde b) Modern de ise diğerlerine karşı “başkası, kolektivite, sınıf, vatan vb.” bir görev biçiminde yerlerinin değiştirildiğini ve yeniden uyarlanarak aktarıldığını söylemiştir. Bu nedenle kendilik kaygısı bağlamında “*kendiyle ilgilenme*” ödevi tarafından ortaya konan bütün ahlâkî sıkılık ve prensipler, Hristiyanlık ve modern dünya aracılığıyla *bencillik hârici bir ahlâkta* temellendirilmiştir. Bu durum kendilik kaygısı temasının ihmâl edilmesine yol açmıştır.⁴⁵⁷

Ancak düşünür açısından ilkenin bin yıla yakın bir süre antik kültürde bıraktığı izlerin silinmesinde paradokslardan çok daha ciddi rol bir oynayan “Kartezyen an” olarak isimlendirdiği etmen yer almaktadır. Ona göre bu etmen, *kendini tanı* ilkesini felsefi bakımdan yeniden nitelendirmek, *kendilik kaygısını* ise niteliksizleştirmek sûretiyle kavramın unutulmasına iki yönden etki etmiştir. Öncelikle Kartezyen nosyon, felsefî yaklaşımın çıkış noktasına, olduğu hâliyle görünen, kendini mümkün hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bilince sunan *kanıtı* yerleştirmiştir. Bu nedenle Kartezyen nosyon, kendini bilmeye, *bilinç biçimi olarak* gönderme yapmaktadır. Yine öznenin bizzat varoluşunun kanıtını varlığa ulaşmanın ilkesi yapmak sûretiyle “kendini tanıyı” hakîkate erişim yolu kılan da “*kendi varlığını bilme*” olmuştur. Böylece 17. yüzyıldan itibaren kendini tanı yeniden nitelendirilmiştir.⁴⁵⁸

Düşünür, çok daha önem verdiği hususun ise kendilik kaygısı ilkesinin modern felsefî düşünceden dışlanması Kartezyen yaklaşımın oynadığı büyük rol olduğunu ifade etmiştir. Foucault, şayet felsefeye; “*Öznenin hakikate erişmesine izin veren düşünce*

⁴⁵⁷ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 17.

⁴⁵⁸ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 18.

biçimi, öznenin hakikate erişmesinin koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan düşünce biçimi” dersek o hâlde “*öznenin hakikate erişmek için kendisi üzerinde zorunlu dönüşümler yapmasını sağlayan arayış, pratik ve deneyimlere “ruhanilik” diyebiliriz.*” demiştir. (“Bilgi için değil öznenin kendisi için varoluşunu değiştirmesidir.”) Düşünür, Batı’da görüldüğü şekliyle ruhaniliğin üç temel özelliğinin bulunduğu iddia etmiştir. a) Mevcut hâliyle özne hakîkate erişme vasfına sahip değildir. Hakîkat özneye, özne olmasında temellenen sıradan bir bilgi edimi vasıtasıyla verilmemektedir. b) Hakîkate ermesi için öznenin dönüşmesi gerekmektedir. Öznenin bu yön ve yer değiştirmesi farklı şekillerde olabilir. İlki öznenin hakîkate urûc ettiği ya da hakîkatin özneye nüzûl ettiği aşk/erôs hareketidir. Diğeri ise kişinin kendisini tedricî olarak değiştirme çile/askêsis çabasıdır. (Bunlar ruhaniliğin iki veçhesidir.) c) Son olarak hakîkate eren kişide kimi değişiklikler “*dönüş etkileri*” öngörülmektedir. Hakîkat özneye yalnızca bilme ediminin hediyesi ya da bu edimi tamamlamak için verilmemiştir. Hakîkat özneye dünya ve ahiret saadeti, aydınlığı getirerek onun varlığını tamamlayan bir unsurdur. Bu nedenle Foucault, ruhanilikte, bilme ediminin dönüştürücü pratikler olmaksızın özneyi hakîkate erişirmede yeterli olmayacağı anlayışının bulunduğunu söylemiştir.⁴⁵⁹ (Düşünür gnostikleri hariç tutar.) Böylece o, Antik Çağ boyunca “hakîkate nasıl erişilir” sorusu ile “öznenin hakîkate ulaşması için gerçekleştirmesi gereken dönüşümler nelerdir” (*ruhanilik pratikleri*) temalarının birbirinden hiç ayrılmadığını ifade etmiştir. (Düşünür Aristoteles’i hariç tutar.)

Bu bağlamda düşünür, özneyi hakîkate ulaştırmanın ve ona erişim koşullarının sadece bilgi olduğu kabul edildiği gün modern dünyaya geçiş yapıldığını söylemiştir. “Kartezyen an”ın yeri ve önemi de Foucault’ya göre buradan gelmektedir. Artık filozof, hakîkati arayan vb., kendisinden başka bir şey istemeyerek ve özne olarak varlığını dönüştürmeden, hakîkati kendinde ve kendi bilme edimlerinde bilmeye muktedirdir. Elbette bu hakîkate erişim durumu koşulsuz olarak değil belirli koşullar dâhilinde düşünülmelidir. Öncelikle *bilme ediminin iç koşulları ve kuralları* söz konusudur; izlenmesi gereken yöntemin formel koşulları, öğrenilecek nesnenin yapısı gibi öznenin hakîkatle irtibat kurmasına vesile olacak koşul ve kurallar bilgi içinden tanımlanmıştır.⁴⁶⁰ Diğer koşullar ise *dışsaldır. Kültürel koşullar*; hakikate erişim için eğitim almak, bir

⁴⁵⁹ Foucault, *Öznenin Yorumu*, ss. 19-20.

⁴⁶⁰ Foucault, *Öznenin Yorumu*, s. 21.

bilimsel konsensüs içerisinde yer almak, deli olmamak vb. olabilir. *Ahlâkî koşullar*; hakîkati bilmek adına çabalamak, para, mevki ya da kariyer menfaatleri ile kâr amacı gütmeyen araştırma normlarını birleştirmek vb. olabilir. Foucault açısından ister içsel ister dışsal olsun bu koşullar özneyi varlığı, yapısı dâhilinde ilgilendirmeyen yalnızca somut varoluşu dâhilinde ilgilendiren koşullardır. Düşünür, bu andan itibaren “*öznenin varlığının hakîkate erişme zorunluluğu tarafından sorgulanmadığını ve öznellik ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihinde başka bir çağa girildiğini*” ifade eder. “*özne, her halükârda, hakîkate kadirdir.*” Ve artık hakîkate erişim, gerek ödülünü gerekse tamamlanmasını bilginin sonsuz ilerlemesinin dışında bir yerde bulamayacaktır.

“Öznenin kendi varlığını boydan boya kat ederek onun biçimini değiştiren hakikatin, öznenin kendi hakkında edindiği hakikatin kendi üzerine “dönme etkisi” sayesinde ortaya çıkan o aydınlanma noktası, o tamamlanma noktası, o biçim değiştirme noktası, bütün bunlar artık var olamaz. Artık hakîkate erişmenin öznedeki, bir tür ödül ya da taçlanma olarak, çalışmayı ya da fedakârlığı, ona ulaşmanın bedelini tamamlayacağı düşünülemez. Bilgi artık sadece bir ilerlemenin sonu bilinmeyen belirsiz boyutuna açılacaktır ve getirisi tarih içinde sadece bilginin kurumsal birikiminde ya da çekilen onca ıstıraptan sonra nihayet bulunmuş hakikatin psikolojik ya da toplumsal getirisinde nakde çevrilecektir.”⁴⁶¹

Nihayetinde Foucault’ya göre artık hakîkat, özneyi kurtuluşa erdirmeye kâdir değildir. Şayet ruhaniliğe, “*olduğu haliyle öznenin hakîkate kadir olmadığı, ama olduğu haliyle hakikatin özneye biçim verip onu kurtardığını farz eden pratikler biçimi*” dersek özne ve hakîkat irtibatının modern çağının da “*olduğu haliyle öznenin hakîkate kadir olduğunun ama olduğu haliyle hakikatin özneyi kurtaramayacağının farz edildiği*” gün doğduğunu söyleyebiliriz demiştir.⁴⁶² Böylece modern çağla birlikte (klasik) *kendilik kaygısı* unutulmuş, kendilik teknikleri ve dönüştürücü etkileri ortadan kalmış görünmektedir.

Bu noktada günümüz Avrupa’sında çağdaş kendilik düşüncesini değerlendiren Foucault, bugünün kendiliğinde temel meselenin, “*insanın hakiki kendisini, onu karanlık kılabilecek ya da yabancılaştırabilecek şeylerden ayırarak, psikolojik bir bilgi ya da psikiyatrik bir çalışma sayesinde kendi hakikatini deşifre ederek keşfetmesi*” olduğunu söylemiştir. Bu nedenle o, antik kendilik kaygısı kültürüyle çağdaş kendiliği özdeşleştirmedeğini, dahası her ikisinin birbirleriyle taban tabana tezatlık arz ettiğini

⁴⁶¹ Foucault, *Öznenin Yorumu*, s. 22.

⁴⁶² Foucault, *Öznenin Yorumu*, s. 23.

belirtmiştir. Düşünüre göre modern dönemde vuku bulan kendilik, klasik çağın kendilik kültürünün kesinlikle tersyüz edilmesidir. Bu durum, insanın sanat eseri olarak kurulmasını gerektiren kendilik fikrinin terkedilerek Hristiyanlık tarafından “*vazgeçilmesi gereken bir kendilik fikrine geçilmesiyle*” gerçekleşmiştir. Zira Foucault, “*Hristiyanlıkta kendiyle uğraşmanın Tanrı’nın iradesine karşı gelmek*” gibi bir algının var olduğu inancındadır. Bu nedenle bugün Batı’da, (klasik anlamda) “*insanın kaygı duymak zorunda olduğu temel sanat eserinin, (...) insanın kendisi, kendi yaşamı, varoluşu olduğu düşüncesinin bir kalıntısını dahi bulamayız.*” demiştir.⁴⁶³

Foucault’ya göre bugün, kendisi de dâhil olmak üzere çoğu kişi artık ahlâkın dinde temellendiğine inanmakla birlikte ahlâkî, kişisel ve özel hayata müdahale edecek şekilde bir hukuk düzenine de rıza göstermemektedir. Ona göre son zamanların özgürlük hareketleri, yeni bir ahlâka imkân tanıyacak temel bir ilke bulamamanın zorluğunu çekmektedir. Bu özgürlük akımları bir ahlâka ihtiyaç duymaktadırlar; ancak bunlar kendiliğin, bilinçaltının, arzunun, vb. neliğini sözde bilimsel bilgi zemininde temellendiren bir ahlâktan başkasını ortaya koyamamışlardır.⁴⁶⁴ Fakat Foucault açısından ahlâkî problemleri bilimsel bilgiyle irtibatlandırmak hiç de zaruri bir durum değildir. Düşünürün bu noktada en çok 20. yüzyıl hümanizmlerini eleştirdiği görülmektedir. Zira “insanın mümkün bir bilgi nesnesi olarak inşa edilşinin” neticesinde ortaya çıkan çağdaş hümanizmanın ahlâkî temaları, ahlâkın belirli bir biçimini bütün özgürlüklerin evrensel modeli olarak sunmaktadır. Oysa Foucault’ya göre birbirinden çok farklı ve çeşitlilikte sunulan bu sınırlı ahlâkî özgürlük temalarının kanıtladığı tek şey “*özgürlük ya da insan haklarının belirli noktalarda sınırlandırılması gerektiğini söyleyemeyeceğimiz*” olmasıdır. Bu bağlamda gelecekte şimdi olduğundan şimdi olduğundan çok farklı özgürlüklerin, bambaşka gizlerin ve buluşların imkân dâhilde olduğunu ve bunu insanı dolayısıyla ahlâkî bilim zemininde değerlendiren siyasî yelpazenin zıt kutuplarınca temsil edilen hümanizmlerin hayal dahî edemeyeceğini, gelecekteki bu sınırsız özgürlüğün ahlâkî zeminine ise kendilik kaygısı ilkesini, kendilik tekniklerini yerleştirdiğini söylemiştir.⁴⁶⁵ “Bilim-sanat karşıtlığı”nın Foucault’nun zihninde daha da keskinleştiği bu dönemde “*analitik*” olan ile “*üretici*” olanın birbiriyle irtibatsız kategoriler şeklinde kullanıldığı

⁴⁶³ Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 212.

⁴⁶⁴ Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 196.

⁴⁶⁵ Foucault, Gutman, Hutton, *Kendini Bilmek*, s. 9.

görülmektedir. Burada tecrübe edilmesi istenen ve gerekli görülen sanat-olarak-ahlâktır.⁴⁶⁶

Bu noktada “*kendilik kaygısı nosyonunu modern düşünce karşısında güncelleştirmemiz gerekir mi?*” sorusuna “*kesinlikle evet*” cevabını veren Foucault, insanlığın kültürel mirası arasında, tam mânâsıyla yeniden canlandırılmayacak; fakat en azından, bugün yaşananları analiz etmenin -ve dönüştürmenin- bir vasıtası olarak pek çok katkı sağlayabilecek, belirli bir perspektif oluşturacak ya da oluşturulması noktasında işe yarayacak bir prosedür, mekanizma, fikir hazinesi bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak sözlerinin içinde yaşadığımız dönem dışında başka bir dönemden örnek alınabilecek bir değer ya da ahlâk çıkarmak şeklinde algılanmaması gerektiğini bu noktada söz konusu olanın tarihteki bir duruma yeniden dönüğe işaret etmediğini belirtmiştir. Zira düşünür açısından bugüne ait bir sorunun çaresi, tarihin başka bir anında başka insanlar tarafından ortaya atılan farklı bir sorunun çözümünde aranmamalıdır.⁴⁶⁷ Ancak ahlâk üzerine yürüttüğü tarihsel analizin, Batı ahlâkının temel ilkelerinden bir bölümünün belirli bir zamanda *varoluş estetiğiyle* irtibatlandırıldığını görebilme noktasında yararlı olduğunu düşünmektedir. Foucault, insanların yüzyıllardır, toplumsal-kişisel ahlâk, günlük hayat ile büyük ictimâî, siyâsî ve ekonomik sistemler arasında analitik ilişkiler bulunduğuna inandırıldığını, ahlâk ile bahsi geçen bu yapılar arasında zorunlu ya da analitik bir ilişki olduğu düşüncesinin artık terk edilmesi gerektiğini savunmuştur. (Konu ile ilgili bir parantez açmak yerinde olacaktır. Ahlâk ile toplumsal, siyâsî ve ekonomik yapılar arasındaki zorunlu bağı kabul etmeyip bu unsurların ilişkisini tarihsel biraradalıklar olarak nitelendiren Foucault’nun, evrensel ahlâk ve yasayı reddettiği görülmektedir. Bu noktada sunucunun [ve Foucault yorumcularının] düşünürü yönelttiği şu soru oldukça isabetlidir. İnsanın kendisini, bilgiye veya evrensel kurallara başvurmaksızın inşa etmesi bir varoluşçuluk [varoluşçu bir hümanizm] değil de nedir?)⁴⁶⁸

(Parantez öncesinden devamla) Bu durumda Foucault açısından yapılması gereken (*Aydınlanma Nedir?* Metninde etraflıca incelediği) sorunsallaştırmak ve yeniden

⁴⁶⁶ Paras, a.g.e., s. 188.

⁴⁶⁷ Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 197,200; Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 239.

⁴⁶⁸ Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 203. “Sözgelimi cinsel yaşamımızda ya da aile yaşamımızda ekonomimizi, demokrasimizi, vb. tehlikeye atmadan bir şey değiştiremeyeceğimize” inandırıldık örneğini vermiştir.

sorunsallaştırmaktır. “*Güncelliğimiz nedir? Şimdiki zamanda yaşanabilecek mümkün deneyimler alanı nedir?*” sorularını sormaktır. Ona göre, düşünceye engel olan, gizli veya açık olarak bir sorunsallaştırma şeklini onaylamak ve onaylanan çözümün yerine geçirilebilecek farklı bir çözüm aramaktır. Oysa şayet düşünce çalışmasının kodlar ve kurumlarda reform yapmanın hâricinde başka bir anlamı varsa, bu insanların bireysel davranışlarını (deliliğe ilişkin tutumlarını, cinsel etkinliklerini vb.) sorunsallaştırma şekillerini köklü bir biçimde yeniden ele almaktır. Böylece sorunsallaştırmanın belirli bir düzende kimi sonuçlara varma girişimi olmadığını belirten Foucault, evrensel hakikatleri reddederek felsefeyi dâimî bir sorun hâline getirmek anlamında eleştirel bir yol izlediğini ifade etmiştir. Düşünce çalışmasının, “*düşüncenin, ne bizi düşündüğümüze inandıran ne de yaptığımızı kabullendiren şey olduğu ilkesini*” benimseyip sağlam olan ne varsa sorunsal hâle getirerek yürütülmesi gerektiğini ifade etmiştir. “*Burada söz konusu olan, bir hakikat analitiği değil; şimdinin ontolojisi, kendimizin bir ontolojisidir.*”⁴⁶⁹

Bu kapsamda bireylerin, düşüncelerini, söylem ve eylemlerini “*kendimizin tarihsel ontolojisi*” filtresinden geçirerek eleştirmesinden müteşekkil felsefî bir *ethos* öneren Foucault bu ethosun, “olduğumuz şeyin eleştirisini, bireye empoze edilen sınırların tarihsel analizini, bu sınırların aşılmasının denenmesini içeren”^{*} felsefî bir yaşam olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bu eleştirinin bireye, artık olduğu gibi olmamak, yaptıklarını yapmamak, düşündüklerini düşünmemek imkânı sunduğunu söylemiştir. Ona göre bu sorunsallaştıma, bilimselleşmiş bir metafizik inşa etmenin ötesinde “*sınırsız özgürlük çalışmasına*” yeni bir ivme kazandıracaktır. Düşünür, “*Kendimizin eleştirel ontolojisi*”ne uygun düşen felsefî *ethos*’u, ötesine geçebileceğimiz sınırların tarihsel-pratik düzlemde denenmesi ve dolayısıyla *özgür varlıklar olarak kendi üzerimizde yürüttüğümüz çalışmalarımız*” olarak nitelendirmektedir.⁴⁷⁰ Böylece kendilik kaygısı ilkesinin Foucaultcu modernizasyonunun *kendimizin eleştirel ontolojisi* olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda *özgürlüğü*, bireyin kendini sorunsallaştırma yeteneği, *hakikati* ise söylemin, dışardan veya ötelere gelen doğru yansıması değil varoluşa tezahür eden,

⁴⁶⁹ Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 172; Foucault, “Ahlâkın Dönüşü”, s. 261; Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 197.

⁴⁷⁰ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, ss. 187-189,192.

varoluşun devamlılığını sağlayan, yoğunlaştıran ve onaylayan bir yaşama nedeni şeklinde tanımlayan düşünür, modern bireylerin bu değerleri taşıyan, gerek kendisiyle gerekse diğer bireylerle özgün ilişkiler kurmasını sağlayan *yaşama sanatlarından* habersiz olduğunu ifade etmiştir. İnsanın kendisine sınırlar koyduğu bir yapıya bürünmeden ve Hristiyanlığa mahsus kendinin yorumbilgisi hâlini almadan önce “*Yunanlılar ve Romalıların zevkin kullanımının çok büyük rol oynadığı bir tekhne tou biou’ları “yaşama sanatları” vardı*” diyen Foucault, bu dönemde zevk ve arzu arasında kuvvetli bir irtibatı kapsayan etik bir deneyimin yer aldığından bahsetmektedir. Yaşama sanatlarının modern dünya ve cinsellik ahlâkına ilişkin farklılaştırmalar getireceğine inanmaktadır. “Herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi?”⁴⁷¹ sorgulamasıyla bu *yaşama sanatını* ne şekilde içeriklendirdiğinin, nasıl bir modern yaşama sanatı düşlediğinin kayda değer ipuçlarını ise *Chistopher Street*’le/1982 yaptığı söyleşide vermiştir.⁴⁷²

“(…) — Demek istediğim şudur, bence, homoseksüel hareket günümüzde bir bilimden ya da cinselliğin ne olduğuna dair bilimsel (ya da sözümona bilimsel) bir bilgidен çok bir *yaşama sanatına* ihtiyaç duymaktadır. Cinsellik davranışlarımızın parçasıdır. Bu dünyada sahip olduğumuz özgürlüğün parçasıdır. Cinsellik bizim kendi kendimize yarattığımız bir şeydir: arzumuzun gizli bir yanının keşfinden çok bizim kendi yaratımızdır. Arzularımızla, arzular yoluyla yeni ilişki biçimlerinin, yeni aşk biçimlerinin ve yeni yaratı biçimlerinin oluştuğunu anlamamız gerek. Cinsiyet bir yazgı değildir; yaratıcı bir yaşama girme olanağıdır.

— Gay *kimliklerimizi yeniden onaylatmakla yetinmek yerine, gay olmayı denememiz gerektiğini söylediğinizde vardığınız sonuç bu aslında.*(…)

— Çok doğru.. Daha doğrusu, *gay* yaşam tarzı yaratmalıyız. (…)

— *Bu da sınırsız bir şey, değil mi?*

— Evet, elbette. İnsanların cinsel özgürlüklerini hissedişlerinin farklı tarzları -kendi sanat eserlerini yaratış tarzları- incelendiğinde, günümüzde bildiğimiz anlamıyla cinselliğin, toplumumuzun ve çağımızın en üretken kaynaklarından biri olduğunu saptamadan edemeyiz. Bana gelince, ben, cinselliği diğer yönde anlamamız gerektiği kanısındayım: İnsanlar, cinselliğin yaratıcı kültürel yaşamın sırrını oluşturduğu kanısındalar; aslında, günümüzde bizim için, cinsel tercihlerimizin kisvesi altında yeni bir kültürel yaşam inşa etme zorunluluğuna dâhil olmuş bir süreçtir daha ziyade. (…)⁴⁷³

Eşcinsellerin hukukî konumları ile ilgili olarak, *doğal ve temel hak savunusu* yerine *yeni ilişkilene hakkı oluşturmamız* diyen Foucault’nun, bu konuda savunma

⁴⁷¹ Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 200,203.

⁴⁷² Paras, a.g.e., s. 176.

⁴⁷³ Foucault, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, ss. 277-78.

şeklinde değil ilişkileri yeniden oluşturma/yeniden inşa etme şeklinde hareket etmek gerektiğine vurgu yaparak eşcinsel ilişkilere hoşgörü göstermek ya da onları önceden var olan kültürlere eklemlene yerine yeni kültürel biçimler kurmak sûretiyle toplumda yer etmesini sağlamak gerektiğinden bahsetmiştir. Bu bağlamda Foucault, toplumda farklı yaşam çeşitleri, ilişki ve dostluk şekilleri ile irtibatlı olacak biçimde yeni kültür, sanat, siyâsî, etik ve cinsel seçimler aracılığıyla inşa edilecek yeni biçimler oluşturulması gerektiğini savunmuştur. Eşcinsellerin yalnızca kendilerini savunmamalarını, aynı zamanda kendilerini sadece bir kimlik olarak değil (yeni ilişki şekillerinin inşa edicisi bağlamında) üretici bir güç olarak olumlamalarını söylemiştir. Bu açıklamalar “*bir kültür yaratmalıyız*”⁴⁷⁴ diyen düşünürün münferit bir etik, ve cinsel ahlâk önermenin çok ötesinde siyaset, sanat vb. aracılığıyla toplumsal değişim ve dönüşümü öngören bir etiğe işaret ettiğini açıkça göstermektedir.

Söyleşide zevk konusuna da değinen Foucault, yeme, içme ya da cinsel ilişki şeklinde düşünülen sınırlı geleneksel zevk anlayışı yerine sınır deneyimler üzerinden zevk üretmeyi teklif etmiş, özgürlük ve yasak tabirleriyle anılan uyuşturucu gibi zevk araçlarının kültürün bir parçası şeklinde kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda uyuşturucu maddeler üzerine incelemede bulunup onları denemeyi, daha fazla ve yoğun zevk verici yeni uyuşturucular imal etmeyi öneren Foucault, bu konuda var olan mevcut Püritanist tavrın yanlış olduğunu belirterek kişilerin müziğe karşı olduğunu söyleyemeyeceği sadece iyi ve kötü müzik arasında tercihte bulunabileceği gibi uyuşturuculara da karşı olduğunu da söyleyemeyeceğini, bu nedenle uyuşturucuların ve zevkin Batı kültürünün bir parçası hâline getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Yüzyıllardır psikiyatrların, doktorların ve özgürleşme hareketlerinin daimî sûrette arzudan söz ettiğine değinen Foucault, onların zevkten bahsetmemelerini ilginç bulduğunu ifade ederek bu yaklaşımlar tarafından savunulan “*arzunun özgürleştirilmesi*” düşüncesinin yerine “*yeni zevklerin oluşturulması*” fikrine geçilmesini böylece zevkin peşinden arzunun geleceğini iddia etmiştir.⁴⁷⁵

Görülmektedir ki, Foucault, kendilik kaygı ilkesinin modern düşünceden dışlanması, Kartezyen yaklaşımla birlikte (hakîkate ermek için öznenin kendisine

⁴⁷⁴ Foucault, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, s. 279.

⁴⁷⁵ Foucault, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, s. 281.

uygulaması gereken teknikleri ve bunun sonucunda beklenen dönüşümü ortadan kaldırarak) hakîkate erişmenin yegâne yolunun bilgi olduğu kabulüyle gerçekleştiğini söylemiştir. Böylece hakîkati kuşatan ancak hakikatin kendisini dönüştüremediği bir özne anlayışına geçilmiştir. Peki öznellik ve hakîkat konusunda Michel Foucault'da durum nedir? Foucault düşüncesinde kendilik kaygısı ilkesinin düşünür tarafından yeniden nitelendirilerek *kendinin eleştirel ontolojisine* dönüştürüldüğü söylenebilir. Zira ona göre kendin için kaygılanmak her şeyden önce kişiyi tutsak edebilecek sistemlerden sıyırmayı gerektirir. Bu nedenle hâlihazırda var olan bütün hakîkat söylemleri ve bu hakîkatlere götürecek *yollar*, *kendilik teknikleri* tarihsel oldukları gerekçesiyle iptal edilir. Eleştirel ontolojinin reddedici bu aşamasının ardından özneyi olduğundan, yaptıklarından ve düşündüklerinden farklı bir şeye dönüştürecek olan sonsuz özgürlük çalışmasının da önü açılmış olur. Böylece düşünürün “*özgür varlıklar olarak kendi üzerimizde yürüttüğümüz çalışmalarımız*” şeklinde nitelendirdiği eleştirel ontolojinin, hakîkati kendinden menkul özneler inşa etmeyi amaçlayarak benlik-merkezciliği tahkim ettiği görülür. Düşüncelerinin pratik yansıması ise (ona göre katı ahlâklar şekline bürünmeden evvel) sınırsız zevk üzerine kurulu yaşama sanatlarına dönme arzusu olarak açığa çıkmıştır.

Paras'a göre, Foucault'nun yaşama sanatlarına teveccühü “şimdiki zamanın” felsefi sorunu olarak isimlendirdiği projenin diğer yüzünü oluşturmaktadır. Bu Kant'ın başlattığı sorgulamayı içeren “*Kant sonrası felsefi görevi daha da ileri taşıma*” projesidir. Zira Foucault açısından yaşamı sanat olarak sürdürmek, “*kişinin kendilik deneyimini*”, onu hakîkat aracılığıyla tutsak edecek söylemlerden çıkarıp kurtarmak demektir. Paras'a göre bu yaklaşım, geç dönem Foucault incelemelerinde, *güçlü öznelliğe* tahsis edilen merkezî konumun bir göstergesidir. Düşünür tarafından bugün gerçekleştirilmek istenen toplumsal değişimin imkânı, modern iktidar formlarının soybilimsel analizle ayrıştırılmasına değil, (Foucault'nun tabiriyle) yaşamlarını sanat eserine dönüştürmeye kararlı, özgür ve güçlü öznelerin faaliyetlerine bağlanmıştır.⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ Paras, a.g.e., s. 170. *Paras, Foucault'nun böyle yaparak, Aydınlanma ethos'u yani “kendimizin eleştiren ontolojisi” ile yaşama sanatlarını aynı eksene yerleştirdiğini ifade etmiştir.

SONUÇ

Michel Foucault'nun hümanizme, insana ve özgürlüğüne dair yapmış olduğu açıklamaların, erken ve geç dönemlerinde yürütmüş olduğu çalışmalarda değişkenlik arz ettiği görülmektedir. Düşünce kariyerinin başlarında hümanizmi, 19. yüzyılın son çeyreğine atıfta bulunarak (ki bu tarihten öncesinde Batı kültüründe insanın yerinin olmadığını belirtir) dar bir göstergeyle tanımlayan Foucault'nun kariyerinin sonlarında kavramı çok daha geniş bir zaman aralığında değerlendirdiği söylenebilir. Bu bağlamda içerik ve sahip oldukları değerler noktasında büyük değişkenlik ve çeşitlilik ifade eden pek çok hümanizmin bulunduğu belirten düşünürün hümanizme ilişkin her şeyin ve bütün bağlantıların reddedilemeyeceğini dillendirdiği görülmektedir.

Erken çalışmalarında insanı bilgi düzeninde meydana gelen farklılaşmanın neticesi olarak nitelendiren ve yakın tarihli bir icat olduğunu ifade eden, onu anlam üreten sistematikliğin edilgen ürünü şeklinde gören bu bağlamda özgürlüğü bir yanılsama kabul eden Foucault'nun sınıf iktidarı nedeniyle *demokrasinin*, iktidara karşı yürütülen mücadelelerde iktidar aracı olduğunda *adaletin*, *insan haklarının* geçersizliğini vurguladığı görülmektedir. Buna karşın filozofun, (Foucault düşüncesinde öznelliği farklı bir perspektifle inceleme yönünde atılan ilk adım şeklinde değerlendirilen) soybilimi kapsamında ele aldığı *politik öznellik* analizleriyle, özellikle erken çalışmalarında görülen öznelerin yapılar aracılığıyla belirlendiğini reddeder tarzda iktidar ve öznellik tanımlarının merkezine özgürlük kavramını yerleştirdiği görülmektedir. Zira düşünürün iktidar kavramı, direnmeyi kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda onu gerekli kılarak özgür failer üzerinden hareket eden bir yapı arz etmektedir. Bu nedenle takip eden süreçte Foucault, insanın, iktidar yetkilerini kötüye kullandığında sesini yükseltme yükümlülüğü bulunduğunu belirtecek, insan özgürlüğünün ve insan haklarının sınırlanamayacağını ifade edecektir. Nihayetinde son dönem çalışmalarında ettiği, bilimsel bilgi, ekonomi, siyâsî bir otorite, hukuksal ya da disipliner bir yapıyla ilişkilendirmenin zorunlu olmadığını belirterek varoluşunu “*kendimizin eleştirel ontolojisi*” ve “*yaşama sanatları*” üzerinden inşa eden, bağımsız, kısıtlanamaz, güç ve bilginin ötesinde etik özne, buna bağlı olarak yeni bir öznellik ve özgürlük etrafında şekillenen yeni bir hümanizm ortaya koyduğu görülmektedir. Bu bağlamda diğer bütün çağdaş hümanizm eleştirilerinde olduğu gibi Foucault'nun erken dönem hümanizm

eleştirilerinin de kişisel özerklik, belirli tarzda bir özgürlük böylece toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek başka bir figür (yukarıda bahsi geçen etik özne) için yapıldığı söylenebilir. “...çoğu *anti-hümanist, inkâr ettikleri şeye ihanet eden saklı benzerliği, “hümanist retoriği” gizlemekle kalmaz*”... hümanizme hizmet eder” diyen Kate Soper’ın* da ifade ettiği gibi Michel Foucault’nun düşüncelerinin de hümanist bir anti-hümanizm olduğu söylenmektedir.⁴⁷⁷

Bu noktada Foucault’nun ortaya koymuş olduğu hümanizmin temelde şu iki etkiyi beraberinde getirdiğinden bahsedilebilir. Bunlardan ilki, kendini belirleme özgürlüğü idealinin neden olduğu *benlik-merkezciliği* desteklemesi ve pekiştirmesidir. Zira bu yaklaşımla birlikte Tanrı’dan, tarihten, toplumdan, gelenekten ve doğadan gelen istemler reddedilerek insanın doğru ve yanlış belirleme noktasında bir sezgiye sahip olduğu dolayısıyla kendine kulak vermesi gerektiği fikri kabul edilmiştir. Varoluşunu belirlemenin hatta benliğin yapı-bozuma uğratıldığı bu yaklaşımda, *değerin, seçtiğimiz bütün şeyler iyidir* zemininde apriori olarak varsayılmasıyla birlikte, *değerin, insan tarafından oluşturulan bir şey olarak görülmesi* güç ve radikal özgürlük düşüncesini kuvvetlendirilerek insanı belirlenmişliklerin ortadan kaldırıldığı bir dünya ile baş başa bırakılmıştır. Bu durum ise her insanın ahlâkî davranışlarını sadece arzu ettiği ve seçtiği için benimsediği ahlâkî öznelciliğe sebep olmuştur. Nihayetinde değer insanın seçimleri üzerinden oluşturulan bir şey olarak görülmesi değerler çokluğu durumunu doğurmuş, böylece ahlâkî herhangi bir düşüncenin güçlü bir biçimde savunulması zorlaşmıştır.

İkinci önemli etki ise düşünürün hümanizminin öznenin merkeziliğini yine esas almakla birlikte yeni bir insan tanımına gitmesidir. Bu yaklaşımla, Modern seküler hümanizmin bilinç varlığı olarak tanımladığı, hakîkati, anlamı ve gerçekliği epistemik söylemlerle inşa eden *rasyonel öznenin* yerine, bireyin kendini inşasında *yaşama sanatlarına* yapılan vurguyla hakîkati, anlamı ve değeri *sınırsız seçme, özgürlük ve zevk* istemiyle yok sayan (ateist ve) cinsiyetsiz *irrasyonel öznenin* geçirildiği söylenebilir.

⁴⁷⁷ Davies, a.g.e., s. 41,148. **Kate Soper’dan aktaran Davies.

KAYNAKÇA

- ADORNO Theodor W., Max HORKHEİMER, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, 2. b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2014.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Levent KÖKER, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, 1991.
- AKARSU Bedia, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 2. b., İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- , *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 5. b., İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- AKAY Ali, *Postmodern Görüntü*, 2., İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2002.
- AKYÜREK Engin, *Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.
- ALBAYRAK Mehmet Barış, “Kant'ın Kopernik Devrimi”, *Bilim Ve Gelecek*, S. 143 (2016), ss. 62-69.
- AQUINAS Thomas, *Varlık ve Öz*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- ARISTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- , *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınlar, 1997.
- , *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- , *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- , *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 2. b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, V cilt, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

———, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, V cilt, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

———, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, V cilt, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

———, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Hellenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul: Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık, 2008.

———, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, V cilt, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

AUGUSTINUS, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

BACON Francis, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

BADIOU Alain, *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lerden Günümüze*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

BALCI Ali, “Michel Foucault’da Metod: Arkeoloji, Soybilim ve Etik”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 1 (2016), ss. 26-34, doi:10.25272/j.2149-8539.2015.1.1.03.

BARLETTA Laura, “Avrupa’nın Kimliği”, *16. Yüzyıl Rönesans Çağı*, ed. Umberto Eco, çev. Adnan Tonguç, 2. b., İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2020, ss. 30-37.

BARRETT Michele, *Marx’tan Foucault’ya İdeoloji*, çev. Ahmet Fethi, Ankara: Doruk Yayıncılık, 2004.

BAUDART Anne vd., *Felsefe Tarihi 1: Kurucu Düşünürler*, III cilt, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

———, “Rönesans”, *Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması*, III cilt, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. II, ss. 135-90.

BAURGEOİS Bernard, “Hegel”, *Felsefe Tarihi 3: Aklın Zaferi*, III cilt, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. III, ss. 139-91.

BECERMEN Metin, “Modern Öznenin Kuruluşu Üzerine Eleştirel Bir Bakış”, *Mavi Atlas*, S. 6 (2016), ss. 145-57.

BLOCH Ernst, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.

BOZKURT Nejat, *Eleştiri ve Aydınlanma*, 3. b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

BRAIDOTTI Rosi, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.

BRIERE Claire, Pierre BLANCHET, “İran: Ruhsuz Dünyanın Ruhu”, *Foucault Ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet Ve İslamcılığın Ayartmaları*, ed. Janet Afary, Kevin B Anderson, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, ss. 316-27.

BROTON Jerry, *Rönesans*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 4. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

BURCKHARDT Jacob, *İtalya’da Rönesans Kültürü*, 2. b., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974.

BURKE Peter, *Avrupa’da Rönesans: Merkezler ve Çeperler*, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Isık Yayınları, 2016.

CALVERT-MİNOR Chris, “Archeology and Humanism: An Incongruent Foucault”, *Kritike: An Online Journal of Philosophy*, C. 4 (2010), ss. 1-17, doi:10.3860/krit.v4i1.1831.

CAPRA Fritjof, *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, 2. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

CASSIRER Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 2. b., İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.

CERAN KARATAŞ Yaylagül, “Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası Biyoteknoloji ve Biyopolitika”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, S. 39 (2019), ss. 59-86.

———, “Kendilik Problemi: Politik ve Metafizik Bağlamda Bir Performatif Kendilik İncelemesi”, *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, S. 14 (2020), ss. 29-56.

CEVİZCİ Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

———, *Felsefe Sözlüğü*, 6. b., İstanbul: Say Yayınları, 2019.

———, *Felsefe Tarihi*, 5. b., İstanbul: Say Yayınları, 2015.

———, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 4. b., İstanbul: Say Yayınları, 2016.

———, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, 3. b., Bursa: Say Yayınları, 2013.

———, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 5. b., İstanbul: Say Yayınları, 2017.

———, (ed.), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

CHOMSKY Noam, Michel FOUCAULT, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Bgst Yayınları, 2005.

COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi: Modern Felsefe/Fransız Aydınlanmasından Kant'a/Aydınlanma*, IX cilt, çev. Aziz Yardımlı, 3. b., İstanbul: İdea Yayınları, 2004.

———, *Felsefe Tarihi: Modern Felsefe/Kant*, IX cilt, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

———, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi/Helenistik Felsefe*, IX cilt, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

ÇELİK Ezgi Ece, “İnsan ve Sonrası”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 31-45.

ÇOTUKSÖKEN Betül, Saffet BABÜR, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993.

ÇÜÇEN A. Kadir, “Martin Heidegger’de İnsan Problemi”, *Filozoflar Ve Düşündüren Sözleri*, 13.03.2008, <https://dusundurensözler.blogspot.com/2008/03/martin-heideggerde-insan-problemi.html>.

DAĞ Ahmet, “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 46-68.

———, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara: Elis Yayınları, 2018.

DAVIES Tony, *Hümanizm*, çev. Emir Bozkırlı, Ankara: Elips Kitap, 2010.

DELEUZE Gilles, Félix GUATTARI, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, 2., Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014.

İletişim Ansiklopedisi, (haz.), *Deleuze ve Guattari’de Arzu*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=bnqfx1UqRmY>.

DESCARTES Renè, *Aklın Yöntemi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2014.

———, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, 10. b., İstanbul: Say Yayınları, 2007.

———, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Maarif Matbası, 1942.

DEWS Peter, “The Return of the Subject in Late Foucault”, *Radical Philosophy* 51, 1989, 36-41.

DOĞAN Sevgi, “İtalyan Siyasal Düşüncesinde Hümanizm: Machivelli, Gramsci, Ciliberto”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 69-100.

ECO Umberto, “Ortaçağa Giriş”, *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 2. b., İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014, ss. 11-41.

EPIKÜR, *Özdeyişler Mektuplar ve Aforizmalar*, çev. Genim Renas, İstanbul: Arya Yayıncılık, 2014.

EWALD Oscar, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

FALZON Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2001.

FIORE Giacomo Di, “Hristiyan Doktrininin Tanımı ve Sapkınlıklar”, *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 2. b., İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014, ss. 137-46.

FOUCAULT Michel, “Ahlâkın Dönüşü”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 248-61.

———, “Anti-Oedipus’a Önsöz”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, 3. b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 54-58.

———, “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 173-92.

———, “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 162-72.

———, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, 3., İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.

———, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 221-47.

———, “Bir Varoluş Estetiği”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 262-68.

———, *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

———, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

———, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

———, “Entelektüeller ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, 3. b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 30-41.

———, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 193-220.

———, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

———, “Foucault Sartre’a Cevap Veriyor”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, 2. b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 105-13.

———, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, 3. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

———, “İnsan Öldü Mü?”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, 2. b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 31-37.

———, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

———, *On The Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*, ed. Ewald and Alessandro Fontana, thk. Arnold I. Davidson, Palgrave Macmillan, 2014.

———, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

———, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

———, *Sonsuza Giden Dil: Seçme Yazılar 6*, çev. Işık Ergüden, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

———, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayın, 1987.

FOUCAULT Michel, Maurice BLANCHOT, *Dışarının Düşüncesi/Hayalimdeki Michel Foucault*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı, 2005.

FOUCAULT Michel, Huck GUTMAN, Patrick H. HUTTON, *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, 3. b., İstanbul: Om Yayınevi, 2001.

GENÇOĞLU Funda, “Posthumanizm Tartışmasının Düşündürdükleri: Haddini Bilmek ile Haddini Aşmak Arasında İnsan”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, C. 20, S. 1 (2021), ss. 70-91, doi:10.20981/kaygi.886090.

GILSON Etienne, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

GOLDER Ben, “Foucault, Anti-Humanism and Human Rights”, y.y., 2009, 1-5.

GOLDMANN Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999.

GORDON Scott, *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, çev. Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalaban, İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, 6. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.

GURYEVIÇ Aron, *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İlknur İgan, Zeynep Ülgen, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.

GUTTING Gary, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.

GÜL Fikri, “Postmodernizmin İnsana Bakışı: Felsefi Bir Sorgulama”, *Türk Yurdu*, 03.2011, <https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=1422>.

GÜNDOĞDU Hakan, “Hümanizm, Teosentrizm ve Jacques Maritain”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 104-29.

———, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Özellikler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 7, S. 4 (2007), ss. 95-132.

GÜNDÜZ Şinasi, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

HADOT Pierre, “Helenistik Felsefe”, *Felsefe Tarihi 1: Kurucu Düşünürler*, III cilt, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. I, ss. 105-21.

HAN-PILE Béatrice, “The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, *Foucault and Philosophy*, ed. Timothy O’Leary, Christopher Falzon, 1. b., United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010, ss. 118-42.

HARVEY David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

HAZARD Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, 3., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

———, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Yardımlı, Aziz, İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

HEIDEGGER Martin, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

———, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

———, *Hümanizmin Özü*, ed. Thomas Stearns Eliot, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

———, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, 3., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

HEIMSOETH Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 5., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

HOBBS Thomas, *Leviathan: veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi Ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1992.

HULME Thomas Ernest, *Hümanizm, Din ve Sanat Üzerine Felsefi Düşünceler*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

IFTODE Cristian, “The Dispute Between Humanism and Anti-Humanism in the 20th Century: Towards an Archeology of Posthumanism”, *Hermeneia*, S. 24 (2020), ss. 4-14.

JAMESON Fredric, *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

———, *Modernizm İdeolojisi*, çev. Kemal Atakay, Birkan Tuncay, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

———, *Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiğı*, çev. Nuri Plümer, Abdülkadir Gölcü, Ankara: Nirengi Kitap, 2011.

KAHRAMAN Yakup, “Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkânı”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 21 (2013), ss. 7-18.

KAMBOUCHNER Denis, “Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler”, *Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması*, III cilt, ed. Jacqueline Russ, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, C. II, ss. 191-281.

KANT Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, 3. b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

———, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

———, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784)”, *Kant*, çev. Bozkurt Nejat, 3. b., Say Yayınları, 2010, ss. 261-74.

———, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, 3. b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

KENNY Anthony, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1: Antik Felsefe*, IV cilt, çev. Serdar Uslu, 2. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

———, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 2: Ortaçağ Felsefesi*, IV cilt, çev. Şeyma Yılmaz, 2. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

———, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 3: Modern Felsefesi'nin Yükselişi*, IV cilt, çev. Volkan Uzundağ, 2. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

KETENCİ Taşkır, Metin TOPUZ, “Aristoteles ve Augustinus’ un İnsan Anlayışları Üzerine”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 20 (2013), ss. 1-18.

KILIÇ CEPDİBİ Aylin, “Ortaçağdan Rönesansa: Hümanizm ve Batı Felsefe Geleneği Açısından Değerlendirmesi”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 10 (2018), ss. 1-33.

KOJÈVE Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2001.

KONUR Demet, Salih TOPRAK, “Hegel’in İnsan Anlayışı”, *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2 (2016), ss. 117-30.

KOYRÉ Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, çev. Kurtuluş Dinçer, 3. b., İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2000.

KURTOĞLU Zerrin, *Plotinos’un Aşk Kuramı*, 2. b., Bursa: Asa Kitabevi, 2000.

KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008.

———, “Deleuze ve Guattari’nin Arzu Felsefesi ve Politikası”, *Felsefe Dünyası*, S. 49 (2009), ss. 233-49.

———, *Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

———, “Neo-Humanism and Diminution of the Concept of the Human”, *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, C. 8, S. 1 (2017), ss. 7-27.

KÜÇÜKALP Kasım, Ahmet CEVİZCİ, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 3. b., Ankara: İsam Yayınları, 2014.

KÜKEN Gülnihal, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2001.

LABERTHONNIÉRE Lucien, *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Maarif Vekâleti, 1959.

LYOTARD Jean François, *Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter, İstanbul: Hil Yayın, 2011.

MAGEE Bryan, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

———, “Dokuzuncu Tartışma (Peter Singer): Hegel ve Marx”, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, ss. 195-216.

———, “Dördüncü Tartışma (Bernard Williams): Descartes”, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, ss. 69-92.

MARX Karl, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politika ve Felsefe*, çev. Murat Bilge, 8. b., İstanbul: Birikim Yayınları, 2013.

MURTEZA Gökhan, “Rönesans İtalyası'nda Hümanist Devrimin Anlamı ve Boyutları”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 144-63.

MUTLU Barış, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

NAUERT Charles G., *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2011.

ÖZCAN Muttalip, “Aristoteles’in Varlık Görüşü”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 13 (2009), ss. 113-31.

ÖZDAĞ Cenk, “Trasnhümanizm ve İnsan olmayan İnsan: Hümanist Yüklerden Kurtuluş Bir Transhümanist Etik Anlayışı”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 164-91.

ÖZEL Hüseyin, “Marx ve Hümanizm”, *Bilim ve Ütopya*, 05.2016, <https://bilimveutopya.com.tr/marx-ve-humanizm>.

PADEN Roger, “Foucault’s Anti-Humanism”, *Human Studies*, S. 10 (1987), ss. 123-41.

PARAS Eric, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.

PLATON, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

PLOTINUS, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1996.

RABINOW Paul, (ed.), “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, ss. 340-72.

REYNOLDS Joan M., “‘Pragmatic Humanism’ in Foucault’s Later Work”, *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, C. 37, S. 4 (2004), ss. 951-77, doi:10.1017/S000842390499018X.

RUSSELL Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi: Yeni Çağ*, III cilt, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Kitap Yayınları, 1970.

SARTRE Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, 11. b., İstanbul: Say, 1993.

SCHWARZ Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev. Ayşe Meral Aslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

SENECA Lucius Annaeus, *Doğa Araştırmaları*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Jaguar Kitap, 2014.

ŞAN Emre, “Sunuş”, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, ss. 7-31.

TARAKÇI Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

TARNAS Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi : Antik Yunan’dan Modern Döneme*, II cilt, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012.

———, *Batı Düşüncesi Tarihi : Modernite’den Günümüze Kadar*, II cilt, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.

TAYLOR Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, 3. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

THILLY Frank, *Felsefenin Öyküsü*, II cilt, çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000.

TREİER Daniel J., Walter A. ELWELL, (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology*, 3. b., United States of America: Barker Academic, 2017.

URHAN Veli, *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

URHAN Veli, “Michel Foucault ve Metodoloji”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi*, X cilt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, C. 4, ss. 561-96.

UZUN Erkan vd., *Felsefe Sözlüğü*, ed. Sarp Erk Ulaş, Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 2002.

VATTIMO Gianni, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hernenötik*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

VERSENYI Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, 3. b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007.

WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Halil Vehbi Eralp, 5. b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, 2. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

YILDIZ Metin, “Aquinoslu Thomas’ta Bilginin İmkânı ve Değeri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 7 (2017), ss. 1-19.

YILDIZDÖKEN Çiğdem, “Heidegger’de Dasein’in Varlığı ve Zaman Meselesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 53 (2017), ss. 162-78.

YURT Engin, “Heidegger- Sartre Anlaşmazlığının Hümanizmin Güncel Terminolojisi Sorununa Bir Çözüm Getirme Olasılığına Dair Bir Araştırma”, *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, S. 9 (2017), ss. 289-317.

ZEKİYAN Boğos, *Hümanizm: (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İstanbul: İnkılâp, 2005.