

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FOUCAULT'DA İKTİDAR-MEKÂN İLİŞKİSİ VE ÜÇ
ANKARA ROMANI ÜZERİNDEN ÇÖZÜMLENMESİ**

DOKTORA TEZİ

Elif ERGÜN

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM

HAZİRAN-2014

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



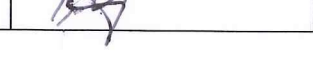
FOUCAULT'DA İKTİDAR-MEKÂN İLİŞKİSİ VE ÜÇ
ANKARA ROMANI ÜZERİNDEN ÇÖZÜMLENMESİ

DOKTORA TEZİ

Elif ERGÜN

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe

“Bu tez 23/6/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği/Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Ali Demirel Çınar	Olumlu	
Prof. Dr. Yılmaz Döğru	Olumlu	
Prof. Dr. Fat Ayhan	Olumlu	
Prof. Dr. Hasan Ayhan	Olumlu	
Yard. Doç. Dr. F. Berrin Yıldırım	Olumlu	

BEYAN

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

Elif ERGÜN
23.06.2014

ÖNSÖZ

Michel Foucault düşüncesinde iktidar mekân ilişkisini romanları da işin içine katarak bir tez çalışmasına dönüştürme fikrinin ortaya çıkışı, doktora eğitiminin bir parçası olan ders dönemine denk gelir. 2011-2012 ders döneminde danışman hocam F. Berna Yıldırım ile okuduğumuz Benjamin'in *Pasajlar* kitabı, bu çalışmaya esin kaynağı olmuştur. Benjamin'in modern dönem anlatısında Paris şehri ve onun geçirdiği dönüşüm önemli bir yer işgal eder. İktidar-mekân ilişkisine de uyarlanabilir olan Benjamin'ci bakış, kendine has üslubuyla sezdirerek iş görür. Benjamin düşüncesinden Foucault düşüncesine geçiş ise hiç zor değildir. Çünkü Foucault düşüncesi de mekânlara dair "mikro" bir bakış sunar. Bu anlamda, tez konumu belirleme aşamasından başlayarak sonuna kadar yanımda olan, yardımını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Yüksek Lisans ve Doktora dönemi boyunca değerleri katkıları ve emekleriyle beni destekleyen Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü hocalarımla her birine içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

BAP bursu ile gittiğim Michigan Üniversitesinde bulunduğum süre boyunca sağladığı her türlü destek için Prof. Dr. F. Müge GÖÇEK'e teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

Tezimin yazılma aşamasında yaptığımız ufuk açıcı tartışmalar için Yusuf TURAN'a, Ebru GÜVEN'e, Haydar DARICI'ya, Çiğdem TOPÇU'ya, Arzu YILDIRIM'a ve Emrah BALCI'ya teşekkürlerimi sunarım.

Tezin yazılma aşamasında bilgisayarla ilgili her türlü teknik desteği sağlayan Bahar AGDAŞ'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Son olarak aileme ve dostlarıma, bu zor süreçte yanımda olduklarını her daim hissettirdikleri için sonsuz şükranlarımı sunarım.

Elif ERGÜN

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
SUMMARY.....	ii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: FOUCAULT’NUN ORGANONU	10
1.1. Söylemin Yapısı ve İşlevi	10
1.2. Söylemsel Yığın ya da Episteme.....	21
1.3. Foucault’cu Bir Yöntem Olarak Arkeoloji	23
1.4. Foucault’cu Bir Yöntem Olarak Soybilim	27
1.5. Nietzsche’ci Evrende Soykütük	31
1.5.1. Nietzsche Düşüncesinin Sınırları.....	31
1.5.2. Nietzsche ve Soybilim	41
1.5.3. Foucault’nun Nietzsche’ci Soybilimi Alımlaması.....	50
BÖLÜM 2: FOUCAULT’NUN MEKÂN KURGUSU	58
2.1. Foucault’nun Bilgi Teorisi ve Hakikatle İlişkisi.....	58
2.2. İktidar ve İktidarın Mekânda Örgütlenmesi.....	64
2.3. Foucault Düşüncesinde Mekân	73
2.4. Disiplin ve Disiplin Mekânları.....	80
2.4.1. Disiplin Mekânı Olarak Tımarhane	86
2.4.2. Bir Disiplin Mekânı Örneği Olarak Hapishaneler	94
2.4.2.1. Bir Gözetleme Mekanizması Örneği: Panoptikon.....	105
BÖLÜM 3: ÜÇ ROMAN ÜÇ ANKARA.....	112
3.1. Foucault’cu İktidar-Mekân İlişkisi Bağlamında Üç Roman.....	112
3.2. Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Ankara’sı: <i>Ankara</i>	114
3.3. Nâhid Sırrı Örik’in Ankara’sı: <i>Tersine Giden Yol</i>	130
3.4. Sevgi Soysal’ın Ankara’sı: <i>Yenişehir’de Bir Öğle Vakti</i>	142
SONUÇ.....	157
KAYNAKÇA	161
ÖZGEÇMİŞ.....	168

Tezin Başlığı: Foucault'da İktidar-Mekân İlişkisi ve Üç Ankara Romanı Üzerinden Çözümlemesi

Tezin Yazarı: Elif ERGÜN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM

Kabul Tarihi: 23.06.2014

Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 168 (tez)

Anabilimdalı: Felsefe

Bilimdalı: Felsefe

Bu çalışma, Foucault düşüncesini anlama çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Yakın dönemlerde birçok alanda tartışma konusu edilen “mekân” kavramının Foucault düşüncesindeki yerinin ne olduğunu göstermek ve farklı bir söylem alanındaki karşılığını sınamak ana çerçeveyi oluşturmuştur. Foucault'nun iktidar üzerine söyledikleri mekân kavramı dolayısıyla açıklanmıştır. Foucault'cu bakışla üç Ankara romanından hareketle iktidar mekân ilişkisi gösterilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde Foucault düşüncesinin sınırlarını belirlemek üzere “söylem”, “episteme”, “arşiv”, “arkeoloji” ve “soykütük” kavramları açıklanmıştır. Foucault düşüncesinin Nietzsche ile olan bağı konu edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümde, iktidar ve iktidarın mekânlarda kendini örgütlemesi meselesinden önce, bilgi ve hakikat ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bunun gerekçesi ise, Foucault'nun bilgi, hakikat ve iktidar kavramlarını düşünürken bunları kendi başlarına değil, ilişkisel olarak ele almasıdır. Sonrasında tımarhane ve hapisane örneklerinden yola çıkılarak disiplin mekânlarının nasıl oluşturulduğu, bu mekânlarda işleyen iktidarın hangi saiklerle iş gördüğü açıklanmıştır. Bentham'ın mimari bir proje olarak sunduğu panoptikonun Foucault'cu disiplin iktidarına olan etkisi gösterilmiştir.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise Ankara üzerine yazılmış üç roman üzerinden iktidar-mekân ilişkisi anlaşılmaya çalışılmıştır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara*, Nâhid Sırrı Örik'in *Tersine Giden Yol* ve Sevgi Soysal'ın *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* romanlarından yola çıkılarak, Foucault'cu bakışla bir mekân olarak Ankara incelenmiştir. Çalışmada Ankara'nın seçilmiş olmasının gerekçesi ise, yakın denilebilecek bir tarihte kasabadan başkent haline gelmiş olan bu şehir örneğinde iktidar örgütlenmesinin en net haliyle görülebileceği gerçeğidir.

Anahtar Kelimeler: Söylem, İktidar, Mekân, Disiplin, Panoptikon, Ankara.

Title of the Thesis: Space and Power Regard in Foucault's Theory and Its Analysis on Three Novels About Ankara

Author: Elif ERGUN

Supervisor: Assist. Prof. F. Berna YILDIRIM

Date: 23.06.2014

Nu. of pages: vi (pre text) + 168 (main body)

Department: Philosophy

Subfield: Philosophy

This work emerged as an endeavor to understand the Foucauldian thought. Showing the place of space, a concept which recently has been widely discussed, in the thought of Foucault and testing its reflections on a non-philosophical discursive domain determined the framework of this work. In this work, Foucault's ideas about power have been explained through the concept of space. With a Foucauldian approach and on the basis of three novels on Ankara, this work investigates the relationship between power and space.

In the first chapter, the conceptions of discourse, episteme, archive, archeology and genealogy have been explained in order to draw the framework of Foucauldian thought. For this purpose, the relationship between Foucauldian thought and Nietzsche also has been discussed.

In the second chapter, the relationship of knowledge with truth has been discussed before an analysis of power and its manifestations in space. The reason for this juxtaposition is that Foucault has investigated the concepts of knowledge, truth and power not separately but through their relationality. Thereafter, based on the examples of mental hospitals and prisons, this chapter explains the way in which disciplinary spaces are constructed and the purposes of power operating in these spaces. Lastly, the effect of panopticon, a model presented as an architectural project by Bentham, on Foucauldian disciplinary power is analyzed.

The last chapter discusses the relationship between space and power through three novels written on the city of Ankara: Yakup Kadri Karaosmanoğlu's *Ankara*, Nâhid Sırrı Örik's *Tersine Giden Yol* ("The Road Going in the Opposite Direction" and Sevgi Soysal's *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* ("A Noon Time in Yenisehir"). Through an analysis of these novels from a Foucauldian point of view, this chapter investigates the city of Ankara as a space. The main reason for why Ankara was chosen in this work is that the manifestation of power in space can be seen more clearly in a city like Ankara which transformed from a town into a capital a relatively short time ago.

Keywords: Discourse, Power, Space, Discipline, Panopticon, Ankara

GİRİŞ

Bu çalışma, Foucault'nun "iktidar" ve "mekân" kavramları arasındaki ilişkiyi anlama çabasının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Yakın dönemlerde birçok alanda tartışma konusu edilen mekân kavramının Foucault sisteminde yerinin ne olduğunu göstermek ve farklı söylem alanlarındaki karşılığını sınamak, çalışmanın çerçevesini oluşturmaktadır.

Foucault, mekân kavramı üzerine bir konferans ve bir mülakat dışında başlı başına bir ürün vermemiş olsa da disiplin toplumlarına. Daha genel bir ifadeyle iktidara değindiği her yerde mekânı konuya dâhil etmiştir. Foucault'nun bu tercihi, mekân üzerinden çok geniş bir tartışma alanı açar. Foucault'nun iktidar anlayışını mekânlar üzerinden anlatmak bu geniş alanın yalnızca bir tarafına yönelmek demektir. Aynı şekilde, özel olarak mekân kavramının kendisi de, başka yönleriyle incelenmeye oldukça müsaittir. Bu çalışma yapılabilecek incelemelerin yalnızca bir örneği olmasıyla kendi sınırlarını kendisi çizmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde görüleceği üzere Foucault'cu bir bakışla bir şehre, Ankara'ya, roman gibi bir tür üzerinden bakmak ise, kendi içerisinde iki amacı barındırır. Bunlardan ilki, söylem ile ilgilidir. Dile nazaran dilin sınırında işleyen söylem yığınları, anlama dediğimiz süreçte farklı yazı türlerinin birlikte iş görmesini sağlar. Üstelik bu farklı türlere yönelmek, küçük sapmaların, hataların, değerlendirme yanlışlarının görülmesinde çok daha geniş bir bakış açısı kazandırabilir. İkincisi ise, iktidarı hep bir ilişkiler ağına yerleştiren Foucault düşüncesiyle bağlantılı olarak, böylesi bir iktidarın mekânlar üzerinden nasıl iş gördüğünü anlamak bakımından romanların iyi bir örnek sunmasıdır. Ankara'nın Cumhuriyet'le kasabadan başkente dönüştürülerek iktidarın mekânı olarak belirlenmesi ve Cumhuriyet tarihi boyunca böylesi bir mekânın iktidarla yoğun bir ilişki içerisinde olması, çalışmada Ankara'nın seçilme sebeplerinden biridir.

Foucault metinlerini anlamak, düşünürün "ben rolümü, sorunları olanca karmaşıklığı içerisinde açıklığa kavuşturduğum anda, kuşkuyu, kararsızlığı besleyerek ve köklü değişimler talep ederek oynuyorum" (Foucault, 2004: 166) cümlesini hatırd tutmayı

gerekli kılar. Foucault'ya bu cümleyi kurduran şey, onun yazma ve hakikat arasında kurduğu ilişkidir. Foucault, metinlerinde, okuyucuyu her an tetikte olmaya, kuşku duymaya ve kritik etmeye kışkırtan bir dil kullanır.

“Kurmacayla hiç ilgisi olmayan bir şey yazdığını düşünen kim?” (Foucault, 2004: 55) diye soran, üstelik deneyimi kurmaca ve kurulan bir şey olarak tanımlayan Foucault'nun düşüncesine nereden başlamak gerekir? Bu soruya yine Foucault'nun kendisinden bir cevap bulunabilir: “hakikatle kurulan zorlu ilişki yol boyunca bütünüyle tehlikededir; deneyim, belirli sınırlarda, kendisinin içerisinde kendisine bağlanmadan kullanılagelen *hakikati* bozar.” (Foucault, 2004: 58) Dolayısıyla “anlama” denilen etkinlik bunun farkında olunarak yürütülmelidir. Foucault rasyonalite tarihindense hakikatin kendi tarihiyle ilgilenir ve hakikatin ne olduğu sorusunu asla yanıtlamayacağını (Foucault, 2004: 55) söyler. Ayrıca, başından itibaren yazdıklarının çürütülebilir gerçekler olduğunu ifade eder. “Klasik yöntemlerle tarihsel belgeleme yoluyla açıklama, kanıtlama; diğer metinlerin zikredilmesi; güvenilir kaynaklara gönderme; düşüncelerle olgular arasındaki ilişki; açıklayıcı örneklerin önerilmesi” (Foucault, 2004: 55) gibi yollar kullanır; “bir nesnenin sökülüp parçalara ayrılmasının, bu hedefe yönelik bir inceleme yöntemi oluşturmanın” (Foucault, 2004: 50) önemli olduğunu belirtir.

Tüm bunlardan hareketle, çalışmanın birbirini tamamlayan üç bölümünden ilk ikisi, öncelikle, filozofun düşüncesini kuran kavramların anlaşılmasını öngörmüştür. İlk elde yapılması hedeflenen, “söylem”, “arşiv”, “episteme”, “arkeoloji”, “soybilim” gibi kavramların her birinin, Foucault düşüncesindeki yerini göstermektir. Geleneksel felsefe tarihi içerisinde Foucault'yu farklı kılan şey, düşüncesinde yer alan bu kavramların aynı zamanda bir yöntem talebine de cevap veriyor oluşudur. Denebilir ki Foucault “arkeoloji” ve “soybilim” kavramları ile felsefe dünyasına iki önemli yöntem teklif etmiştir. Bu iki yöntem yalnızca felsefede değil insan bilimlerinin birçok alanında uygulanmaya elverişlidir. Foucault'cu yöntemin, ona özgü eleştirel tutumun çağdaş dönem yazınlarında çok geniş bir sahada karşılık bulduğu aşikârdır.

Foucault, söylemin bir yandan “dilbilgisel olguların ve bir başka düzeyde polemik ve stratejik olguların düzenli toplamı” (Foucault, 2005b: 165) olduğunu söylerken, diğer yandan da “özne teorisinin yeniden oluşturulmasından ibaret” (Foucault, 2005b: 165)

olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Foucault’cu söylemin hedefinde öznenin kendisi vardır. Öznenen söz edilecekse, söylemin ne olduğu, sınırının nasıl çizildiği, sistemin diğer kavramlarıyla olan ilişkisi aydınlatılmak zorundadır. Stratejiler toplamı olan söylem, bilgi öznesinin tarihsel olarak kurulması işlevini görür. Bu anlamda söylemin bilinmesi, özne, nesne ve söylemin dışı gibi kavramların aydınlatılmasını gerektirir.

Söylemsel oluşumları, bu ilişkiler bütününde biçimsel bağıntılarıyla ortaya koymak epistemenin işidir. Foucault, “episteme”den belirli bir çağda bilimsellik kazanmış, kurumsallaşmış sistemler bütününe anlar. Episteme aynı tarih diliminde var olan farklı söylemlerin ilişkiselliğinden ortaya çıkan bir oyundur ve epistemenin betimlenmesi bir çağın birçok temel karakteristiğini verir. Epistemenin anlaşılır kılınması, düşünce sistemlerinin iktidarla ilişkisini göstermesi bağlamında özellikle önemlidir.

Epistemenin ne olduğunu sorusu kadar önemli olan bir başka mesele de, onun nasıl ortaya konulacağıdır. Foucault, neredeyse adıyla birlikte anılan iki yöntemle, “arkeoloji” ve “soybilim”le, epistemelerin tarih boyunca nasıl işlerlik kazandıklarını açıklar. Foucault, özellikle ilk kitaplarında bu yöntemlerden ilki olan arkeolojiyi kullanmıştır. Arkeoloji kavramını biraz körlemesine kullandığını itiraf eden Foucault, bununla tarih ve epistemoloji olmayan bir analiz biçimini tarif etmek ister. Arkeoloji, tarih boyunca işlev gören, değişen, dönüşen, başka söylemlerin ortaya çıkmasına imkân veren söylemsel koşulların neler olduğunu araştırma yöntemidir. Arkeoloji, söylemlerin yüzeyinde yer alan ilişkileri tanımlar, görünür kılar. Foucault düşüncesindeki diğer yöntem ise soybilimdir. Foucault soybilimini Nietzsche’ci soybilimin içine yerleştirirse de, ondan birçok noktada ayrılır. Bu ayrımın en belirgin noktası, Foucault’nun soybilim yöntemini Nietzsche’ye nazaran daha sistematik bir şekilde ve çok daha geniş bir alana yayarak kullanmasıdır.

Nietzsche’nin yalnızca soybilim kavrayışına değil, hakikat fikri ve bu hakikatin Nietzsche’ci “dil”, “ifade” ve “biçim” ile olan derin ilişkisine de bakmak, Foucault’nun Nietzsche alımlamasını daha anlaşılır kılacaktır. Denebilir ki Foucault metinlerine kuşatıcı bir bakışla bakmak, onun düşüncesindeki kapsamlı Nietzsche etkisini görmeyi gerektirir.

Foucault'nun son dönem çalışmalarının yöntemi olan soybilim, arkeolojinin bittiği yerde başlamaz; aksine, arkeolojinin içinden çıkar. Foucault, Dreyfus ve Rabinow ile yaptığı söyleşide soybilim yöntemini üç alanda kurmanın mümkün olduğunu söyler: “Birincisi, Hakikatle ilişkisi içinde, nefsimizin tarihsel bir ontolojisi ki, bu yoldan kendimizi bir bilgi öznesi olarak kurarız. İkincisi, iktidar alanıyla ilişkili olarak, nefsimizin tarihsel bir ontolojisi; bu yoldan, başkaları üzerinde etkilerde bulunan bir özne olarak belirleriz kendimizi. Üçüncüsü, etikle ilişkili olarak tarihsel bir ontolojisi; bu yoldan da, kendimizi, ahlaki edimlerde bulunan öznelere olarak kurarız” (Foucault, 1992a: 90).

Foucault, bu kurma işleminde, delilik, suçluluk gibi öğeleri kurucu birimler olarak kullanmak yerine, bu olguların tarihsel olarak nasıl çözümlenebileceğini göstermek ister. Foucault'nun hedefi, soybilimle özneleştirme pratiklerinin nasıl işlediğini açıklamaktır. Diğer bir deyişle, “olaylar alanına göre aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde kendi bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimi” (Foucault, 2005d: 67-68) üretmenin olanağını araştırır. Bu çalışmada da toplumun en alt hücrelerinde hâkim olan mekanizmaların nasıl işlediğini göstermeye çalışır.

Foucault'nun son dönem çalışmalarını kavramak, yukarıda bahsi geçen kavramların birbirleriyle sıkı ilişkileri içerisinde bilinmesiyle mümkündür. Foucault'cu iktidar fikri ancak böyle bir bakışla anlaşılabilir. Diğer türlü okuyucuyu Foucault'cu iktidarı, hukuksal bir iktidar gibi anlama yanılığına düşürür.

Kaldı ki Foucault'nun iktidara dair akıl yürütmeleri, genel tasvirlerden, geniş kapsamlı saptamalardan değil, tersine tekil olaylardan, sapmalardan, ana eğilimlerin hata saydığı şeylerden başlar. Foucault'nun ilgisini çekenler şeyler, kendi deyimiyle delilik, ölüm, cinsellik, suç gibi kavramlar olmuştur. O, karanlık kişilikleri ve süreçleri ele alma nedenini şöyle açıklar:

“Hedeflerimden biri, bizleri kuşatan manzaranın bir parçası olan –insanların evrensel olduğunu sandığı- birçok şeyin, son derece belirli bazı tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu göstermektir. Tüm tahlillerim, ‘insan varoluşunun evrensel zorunlulukları’ olduğu fikrine karşıdır. Bunlar kurumların keyfilikliğini gösterdiği gibi, hâlâ hangi özgürlük alanlarını

kullanabildiğimizi ve hâlâ hangi değişimlerin mümkün olduğunu da gösterir” (Foucault, 1999a: 4).

Evrensel zorunluluklara karşı geliştirilen bu mekanizma, “söylem”, “iktidar”, “soybilim” gibi başlıkların altına “özne” konusunu yerleştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Söz konusu mekanizmanın diğer bir hedefi de iktidarın mekânsal kullanımında “karanlık kişilikler” üzerinden özneleştirmenin nasıl olduğunu, iktidarın öznelere nasıl kurduğunu göstermektir.

Foucault’dan önce de “özne felsefesi”nden çıkış yolları aranmıştır. Mantıksal pozitivizm ve yapısalcılık, kendilerince bu çıkış yolunu gösteren yöntemler sunarlar. Foucault kendisinin başka bir yol deneyerek, “modern öznenin soybilimi”ni kurmayı amaçladığını belirtir. Onun merceğinde, XVII. ve XVIII. yüzyılların Batı toplumunda konuşan, çalışan bir varlık olan özne hakkında üretilmiş teoriler vardır. Bu teorilerde öznelere, “bilgi ve iktidarın nesnesi oldukları tımarhaneler, hapishaneler vb. kurumlarda ortaya çıktıkları halleriyle” (Foucault, 1992a: 46) konu edilirler. Bu teorilere dair araştırma, öznenin kendisine uyguladığı rasyonalite biçimlerini açığa çıkarır. Foucault, “İnsan öznesi nasıl oluyor da kendini olası bir bilgi nesnesi olarak sunabiliyor, hangi rasyonalite biçimleri, hangi tarihsel koşullar aracılığıyla ve sonuçta, ne pahasına?” (Foucault, 2011a: 331) diye sorar. Denebilir ki Foucault’nun tüm çabası bu soruya yanıt vermektir ve bu bağlamda, dönüşlülük biçimleri dediği “hakikat söylemi”, “rasyonalite” ve “bilgi etkileri” arasındaki ilişkileri araştırır.

İktidar, büyük stratejilerle değil, mikro-iktidar ilişkilerindeki özneleştirme pratikleriyle işler. Bu haliyle iktidar, söylemin dışında değildir; ama söylemin kaynağı ya da kökeni de değildir. Foucault iktidarı söylem boyunca işleyen haliyle göstermeye çalışır. Bu aynı zamanda iktidar taktiklerinin ürettiği bilme etkilerinin neler olduğunu incelemeyi kapsar. Foucault’nun çözümlemesinde söz konusu olan “iktidarın hangi yollardan geçtiği, nasıl işlediği, kiminle kim arasında” (Foucault, 2013b: 3) gerçekleştiğidir. Foucault, belirli iktidar ilişkileri içerisine yerleştirilmiş öznelere, tımarhane, hapishane, okul, ordu gibi farklı mekânlarda nasıl biçimlenip dönüştüğünü gösterir. “Sadece devletin uyguladığı iktidar değil; aynı zamanda, toplumsal bünyede çok farklı kanallar, biçimler ve kurumlar üzerinden uygulanmakta olan iktidar” (Foucault, 2004: 151) tarihinden bahseder Foucault. Zaten hedefinde olan da bu tür bir iktidardır. Bu anlamda

gündelik hayatın içerisinde, özneyi kurallar aracılığıyla etkileyen her şey iktidar çalışmalarının kapsamına girer.

Dolayısıyla Foucault, bireylere uygulanan denetim mekanizmalarının tarihinin henüz yazılmadığı kabulüyle, küçük iktidarlar toplamını anlatmayı hedefler. Tek bir iktidarı kabul etmez ve kolaycı analizleri benimsemez. İktidar uygulamasını “maddi, fiziksel, bedensel bir şey” (Foucault, 1992a: 27) olarak düşünür. İktidarın, siyasi iktidardan bağımsızmış gibi görünen –oysa öyle olmayan- belli kurumlar aracılığıyla da uygulandığına inanır. Bu gerekçeyle, bilginin kurumsal, toplumsal ve siyasal biçimlere bağlanma tarzıyla ilgilenir. Kısacası, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkilerin analizini yapar.

Foucault Batı düşüncesi tarihinde, bugünkü iktidar biçimini kuran değişikliklerin başladığı yere kadar geri gider, XVII ve XVIII. yüzyıllarla ilgilenmesinin nedeni budur. Cezalandırmaya dayalı toplumdaki disipline edici topluma geçişin nasıl olduğunu, bu toplumları ortaya çıkaran koşulların neler olduğunu betimler. Ona göre disiplin toplumlarının modeli, Bentham’ın “panoptikon”udur. Bentham’ın mimari bir proje olarak sunduğu panoptikon, Foucault’nun gözetleme toplumu dediği büyük toplumsal mekanizmayı anlaşır kılmaya yarar. Bu sebeple, Foucault’nun panoptikonu bir iktidar biçimi olarak nasıl anladığı sorusu önem kazanır.

“Disiplin geniş anlamda bina etme, inşa etme üzerine kuruludur” (Foucault, 2013b: 19) diyen Foucault, disiplin iktidarının mekânlarının izini sürer. Tımarhane, klinik, hapisane incelemelerinde disiplinin kurumları nasıl şekillendirdiğini gösterir. Disiplin ile özneler mekânlar aracılığıyla dönüştürülürler. Foucault, toplumsal yapı içerisinde insanları elekten geçirdiğini, ayıkladığını, topladığını ve kapattığını düşündüğü bu tehlikeli makinelerin peşindedir. Örneğin, *Deliliğin Tarihi*’nde deli öznenin tarihsel olarak, Klasik Çağ - Modern Çağ aksında geçirdiği dönüşümü gösterir. Bu noktada Modern Çağ’ın mekânı olan tımarhanelerin iktidar mekanizmasına katkısı önem kazanır. Benzer şekilde, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma*’da suçlu öznenin soybilimini çıkaran Foucault, suç ve cezalandırma kavramlarının geçirdiği dönüşümle hapisane mekânının iktidar ilişkilerindeki yerine işaret eder.

XIX. yüzyıl icadı olan hapisane, disiplin toplumlarının en önemli mekânlarından biri olması itibariyle, modern toplumun diğer kurumlarına model oluşturur. Foucault hapisanede cezalandırma ve dışlama yöntemlerinin nasıl uygulandığını gösterir. Bu bir anlamda, iktidarın mekânda konumlanmasını ve uygulanmasını hapisane üzerinden göstermektedir.

İktidarın mekânda görünümü, ortaya koyduğu ilişkilerle açığa çıkar. Özneler deli, suçlu, öğrenci, asker olarak mekânda oluşturulurlar. Bu çalışmada hedeflenen de Foucault’cu iktidar anlayışının mekânlar karşısında nasıl bir kavrayışla hareket ettiğini göstermektir.

Foucault’cu iktidar yaklaşımından yola çıkılarak, mekânların nasıl örgütlendiği, farklı söylem türlerinde gösterilebilir. Bu anlamda edebi bir tür olan roman, Foucault’cu iktidar-mekân ilişkisini anlamak bakımından ufuk açıcı olabilir. Kendisini filozof, tarihçi ya da sosyolog değil, bir teşhisçi olarak tanımlayan Foucault’nun, “ölmüş olanın hakikatini neşterle bile olsa gün ışığına çıkarmak” (Foucault, 2013c: 37) amacı akılda tutularak, Foucault’cu bakış felsefe dışı bir yazım alanında sınanabilir. Bu bağlamda Ankara’nın mekân seçildiği romanlar Foucault’cu iktidar düşüncesi üzerinden okunabilir. Bu okumada, mekânların nasıl örgütlendiği, öznelerin bu örgütlenmedeki konumunun ne olduğu, iktidar mekanizmasının işleyişine ışık tutacaktır. Ankara geç modernleşme dönemine ait zengin verileriyle, iktidar-mekân ilişkisinin en açık haliyle görülebileceği bir örnek sunar. İmparatorluk dönemi sonlarının küçük kasabasından Cumhuriyet’in başkenti haline gelmiş bir şehrin geçirdiği hızlı ve derin dönüşüm, mekânlar ve bu mekânlarda var olan özneler aracılığıyla gözlenebilir. Bu manada Ankara hatların daha net çizilebilmesine ve iktidar ilişkilerinin yarattığı değişimin daha net görülebilmeye olanak sağlar. Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Ankara*, Nâhid Sırrı Örik’in *Tersine Giden Yol* ve Sevgi Soysal’ın *Yenişehir’de Bir Öğle Vakti* romanları, Ankara’yı mekân tutan romanlar arasından, bu amaçla seçilmiştir. Romanların karakterleri, Ankara’nın geçirdiği dönüşüme ve ona bakan yazarların tutumuna dair net fikirler verirler. Yakup Kadri ve Nâhid Sırrı aynı dönem Ankara’sını çok başka saiklerle anlatırlar. Sevgi Soysal’ın Ankara’sında ise daha yakın bir dönem anlatılır. Bu çalışmada, söz konusu üç Ankara anlatısının incelenmesiyle hedeflenen şey, mekânın iktidar ilişkilerini anlamada sağlam bir yol olabileceğinin gösterilmesidir.

Çalışmanın Konusu

Çağdaş felsefede çok çeşitli ve farklı bakış açıları ile üzerinde durulan konulardan biri “mekân” kavramıdır. Mekân, en bilindik haliyle fenomenolojiden yapısalcılığa ve post-yapısalcılığa birçok akımın ilgi odağı olmuştur. Foucault bu noktada bir adım daha ileriye giderek, içinde bulunduğumuz dönemi “mekân dönemi” olarak tanımlamıştır.

Mekân üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, ilk vargı, çok geniş bir sahaya adım atıldığı olacaktır. Mekâna bakış bir çeşitlilik arz etmektedir. Örneğin, fenomenolojik bir bakışta mekân daha ziyade iç-mekân olarak, bir doluluğun, niteliklerin toplamı olarak konu edilirken yapısalcılık biçimsel ilişkileriyle mekândan söz edecektir. Bu çalışmada ise Foucault’cu bir bakışla, onun kavramlarının çizdiği sınırlar içerisinde, mekânın iktidarla ilişkisi gösterilecektir.

Çalışmanın ilk bölümünde Foucault’nun kavramları ve Nietzsche’nin Foucault düşüncesine etkisi açıklanacaktır. İkinci bölümde Foucault’cu iktidar düşüncesine bir giriş olarak bilgi, hakikat ve iktidar kavramlarına ve bunlar arasındaki ilişkiye değinilecek; ardından da panoptikon modelinden hareketle disiplin kurumları, tımarhane ve hapishane anlatılacaktır. Çalışmanın son bölümünde ise, çağdaş Türk edebiyatından üç roman örneği ile mekân konusu işlenecektir. Bu bölümde, önceki iki bölümün sağladığı bakış açısına dayanılacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere çalışmanın konusu, Foucault’nun yaklaşımı esas alınarak mekân kavramını kuşatmaktadır.

Çalışmanın Önemi

Bu çalışmanın ilk iki bölümü, sadece felsefenin değil insan bilimlerinin birçok dalının da ilgilendiği bir konu olan “mekân”ı Foucault’cu bakışla incelemeyi ve Foucault düşüncesinin üzerinde pek az durulmuş olan bu alt alanına dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Foucault’cu düşünce aracılığıyla romanlarda mekânların nasıl örgütlendiğini inceleyecek olan üçüncü bölüm ise, Foucault düşüncesinin felsefe dışı bir yazı alanındaki işlerliğini ortaya koyacaktır. Bu bölümde, üç yazarın üç ayrı Ankara anlatısı çerçevesinde, iktidar-mekân ilişkisine hem güncel hem “bize özgü” bir bakış açısıyla derinlik kazandırılacak, bu yolla felsefenin dünyayla ilişkisine dair bir kavrayış örneği ortaya konacaktır.

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın amacı, Foucault düşüncesinde iktidar-mekân ilişkisini ortaya koymak ve bu felsefi sonucu üç çağdaş Türk romanıyla, yani edebiyat alanıyla bağlantılandırmaktır. Başka deyişle, çağdaş felsefenin en önemli filozoflarından biri olan Foucault'nun en çok üzerinde durduğu kavram olan "iktidar"ın onun düşüncesindeki yerini tespit etmek ve iktidarın mekânla ilişkisini anlatmak, çalışmanın iki ana amacından biridir. Foucault'nun sağladığı olanak doğrultusunda üç roman üzerinden iktidarın Ankara'sına bakmak da, çalışmanın ikinci amacıdır.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmanın ana malzemesini verecek metinleri belirlemek ve bu metinler ekseninde mekân kavramına dair tespitlerde bulunmak, temel yöntemi oluşturmaktadır. Ancak, bu noktaya varabilmek için, Foucault'nun temel kavramlarına dair bir bakış geliştirmek şarttır. Bu bakış, ilgili kavramların nasıl birbirlerinin içerisinde çıktığını, nasıl "organik" bir ilişki içerisinde olduklarını göstermeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla, Foucault'nun kavramlar "manzumesi" buna uygun, filozofun temel kavramları arasındaki sıkı ilişkiyi serilmeyecek bir yöntemle ele alınacaktır. Romanlara değinen üçüncü bölümde ise, mekân sorununu belirlemeyi sağlayacak bir analiz yöntemi kullanılacaktır.

BÖLÜM 1: FOUCAULT’NUN ORGANONU

1.1. Söylemin Yapısı ve İşlevi

Michel Foucault düşüncesine giriş, onun çalışmalarına özgü terimlerin, kavramların ve yöntemlerin neler olduğunu göstermeyi gerektirir. “Söylem”, “episteme”, “arşiv”, “arkeoloji” ve “soykütük” gibi ilk elde hızlıca sayılabilecek bu özgün terimlerin Foucault düşüncesindeki yerleri açıklanmalıdır. Foucault’nun çalışmalarını geleneksel felsefe tarihinden koparan, düşünürün bu terimlere yüklediği kendine özgü anlamlardır. “Kitaplarımdan her biri, bir nesnenin sökülüp parçalara ayrılmasının, bu hedefe yönelik bir inceleme yöntemi oluşturmanın bir yoludur” (Foucault, 2004: 50) diyen Foucault’yu anlamak öncelikle bu yıkım ve hedefin birlikte görülmesini şart koşar. Foucault, söz konusu terimler ışığında, bir problem alanı olarak görülmeyen delilik, suçluluk, cinsellik gibi durumlara dair eleştirel bir kavrayış önererek, çeşitli kitaplarında incelediği bu olgulara tarihsellik kazandırır.

Foucault, bu eleştirel düşünüşle incelediği alanların “hakikat, iktidar ve bireysel davranış sorunu” (Foucault, 2000: 250) çerçevesinde görülebileceğini söyler. Geleneksel felsefe bakışında bu sorunlar sırasıyla bilgi, siyaset ve etik disiplinleriyle ilintilidir. Foucault, bunları şu üç soru ile özetler:

“1-Bilimsel bilgi dolayımıyla hakikatle hangi ilişkilere giriyoruz? Uygarlık için çok önemli olan ve hem öznesi hem nesnesi olduğumuz bu ‘hakikat oyunları’yla ilişkimiz nedir?

2- Garip stratejiler ve iktidar ilişkileri dolayımıyla ötekilerle kurduğumuz ilişkiler nelerdir?

3- Hakikat, iktidar ve kendilik arasındaki ilişkiler nelerdir?” (Foucault, 2000: 105)

Bu üç soru, birbirini dışlayan konumlarda değil, tersine her birinin diğerleriyle kurduğu karmaşık ilişkiler bütünü içerisinde var olur. Bilimsel bilgi ile ortaya çıkan “hakikat”, aynı zamanda iktidarın dışlama niteliği ile -örneğin suçluları, delileri nasıl ve ne zaman dışladığıyla- bağlantılıdır. Bu dışlama sistemine uygun düşecek “söylem alanı” bir yandan bilimsel bilginin pratik alanda karşılığını nasıl bulduğu ile diğer yandan da bireyin kendisini, tarihsel bir özne olarak inşasında geçerli olan hakikat oyunları ile nasıl ilişkilendiğiyle iç içe geçmiş bir haldedir.

Foucault, bu alanları son derece sistematik bir şekilde incelediğini belirtir. Her bir alanda işleyen birtakım mekanizmalar vardır. Dolayısıyla sorunları kuşatabilmek, bu mekanizmaların, yöntemlerin neler olduğunu anlamayı gerektirir. Bunun için de öncelikle “söylem”, “söylem alanı”, sonrasında da Foucault’nun yöntemler dediği “arkeoloji” ve “soybilim” kavramları açıklığa kavuşturulmalıdır. Bunlar iç içe geçen ve karşılıklı etkileşim gösteren söz konusu alanların her birinde uygulanan yöntemlerdir. Foucault bilimsel bilgi alanında –epistemenin alanıdır bu- “arkeoloji”yi kullanırken, iktidar üzerine yaptığı çalışmalarda “soybilim”i kullanır. Ancak bu, Foucault’nun bir dönem “arkeoloji”yi kullandığını ve “soybilim”e geçerek ilk yöntemden vazgeçtiği anlamına gelmez. Foucault arkeolojisinin içinden soybilimi çıkarır. Peşine düştüğü üç sorun alanının birbirleriyle olan o sarmal ilişkisi yöntemsel vazgeçişe izin vermez.

Deliliğin Tarihi’nden başlayarak neredeyse her çalışmasının altbaşlığında “arkeoloji” ya da “soybilim” terimini kullanan Foucault, tüm çalışmalarına ortak biçim veren nosyonun sorunsallaştırma nosyonu olduğunu söyler (Foucault, 2000: 85). “Sorunsallaşma”, herhangi bir şeyi doğru-yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi (ister ahlaki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz vb. biçiminde olsun) olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür (Foucault, 2000: 86). Bu manada düşünce nesnesi yalnızca teorik bir alanın konusu olmakla kalmaz, çok daha geniş bir alana, pratik sahaya özneyi taşır. Foucault, öznenin kendisine, “insanların nasıl düşündüklerini ve nasıl eylediklerini soruşturan” söylem incelemesinin daha ilk cümlesinde yer verir.

Foucault, *Söylemin Düzeni* başlıklı söz konusu incelemesine, konuşan-özneyi sözün içerisinde yok etme isteğini dile getirerek başlar. Burada vurgu, konuşulardan ziyade konuşucu üzerindedir. Konuşucu, diğer bir deyişle özne, “eriyip gitmeyi dileyen”, “sözün kendisini sarıp sarmaladığı ve başlangıcın ötesine taşıdığı” bir varoluşu arzular (Foucault, 1987: 21). Foucault, birçok yerde bu arzusunu türlü gerekçelerle tekrarlamıştır.

Filozofun dil ile olan ilişkisinde ortaya çıkan da benzer bir durumdur. Foucault’ya göre filozof “kendisinin yanında, konuşan ve hâkim olmadığı bir dilin varlığını keşfeder; çabalayan, başarısızlığa uğrayan ve susan ve artık harekete geçiremediği bir dil; bu, geçmişte filozofun da içinde konuştuğu, ama artık ayrılmış olduğu ve giderek daha da

sessizleşen bir uzam içinde dönüp duran bir dildir” (Foucault, 2006c: 62). Filozof keşfettiği bu dil ile kendisi arasında bir kopukluk yaşar. Foucault için “felsefi öznelliğin çöküşü” (Foucault, 2006c: 62) aynı zamanda dilin hükümleridir. Burada bahsi geçen “filozof” genel bir kategori olsa da, bize, başta Nietzsche’yi, ardından da Blonhot ve Bataille’ı anımsatır. Nitekim Foucault’ya göre bu yazarlardan öğrendiği temel şey, özneyi kendisinden çekip alan, koparan özneleştirilmeyi bozma girişimi, “sınır-deneyim” düşüncesidir (Foucault, 2004: 54) ve bu deneyim yok olma, çözülme noktasına vurgu yapar. İlgili üç düşünürün kendisine gösterdiği şeyin, “özne kategorisinin, onun önceliğinin, kaynaklık etme işlevinin sorgulanması” (Foucault, 2004: 68) olduğunu söyleyen Foucault, ayrıca bu sorgulamanın öznenin, belki de gerçekten “yok olmasıyla, ayrışmasıyla, havaya uçmasıyla, büsbütün *başka bir şeye* dönüşmesiyle sonuçlanacak bir deneyimin içerisinde yaşanması anlamına geldiği”ni (Foucault, 2004: 68) belirtir. Öznenin kendisini çözeceği, kendisi ile ilişkisini koparacağı bu deneyim özlemi söylem bahsindeki vurgu ile aynı tınıyı taşır. Foucault’ya göre mutlak özne yoktur (Foucault, 2006c: 256). Özerk, evrensel ve kurucu bir özne biçiminin olmadığını, hatta bu tür bir özne tasarımına kuşkucu, düşmanca baktığını belirten Foucault bu özne türüne karşı, tabiiyet, kurtuluş ve özgürlük pratikleri üzerinden kurulmuş bir tasarım önerir (Foucault, 1992a: 71-72).

Özneyi yok etme isteğinin altında yatan bir diğer gerekçe ise, Foucault’ya göre, insan bilimlerinin konusu ile ilgilidir. Ona göre bu bilimler “insan” denen şeyin –insanın hakikati, doğası, doğumu ve yazgısının- keşfine yol açmamışlardır. Onları asıl meşgul eden, insandan oldukça farklı bir şeydir; sistemler, yapılar, bileşimler, biçimlerdir. Bu sebeple de her şeyden önce, “insanı aramak gerektiği şeklindeki fikrin meydana getirdiği bulanıklaştırıcı bu kuruntuları yıkmamız gerekir” (Foucault, 2011a: 100). “Derinliklerine indikçe buharlaşan” (Foucault, 2011a: 107) bir insan doğası, insanın özü, tüm araştırmalara rağmen bulunamamıştır. Bu sebeple Foucault “söylem”den, düşünen, bilen ve konuşan bir öznenin görkemli bir şekilde kendini açarak tezahür etmesini değil, tam tersine öznenin dağılımını ve süreksizliğinin belirlenebileceği bir bütünlüğü anlar (Foucault, 1999b: 75).

Özneyi dilin içinde yok etme arzusuna başka bir örnek de Foucault’nun anonimliğe duyduğu özlemde ortaya çıkar. Foucault, C. Delacampagne ile yaptığı bir söyleşide,

kendi adının değil, söylediklerinin dinlenme şansına sahip olduğu bir zamana duyduğu özlemi dile getirir. Bu özlemle yazar adını yok etmek istediği söyler. Foucault'ya göre “yazar adlarıyla oyunu basitleştiriyoruz”dur (Foucault, 1992a: 12). Ve bir öneri getirir: “Bir oyun önermek isterim: ‘İmzasız Yıl’ oyunu... Bir yıl boyunca bütün kitaplar imzasız yayınlanacak. Eleştirmenler bütünüyle anonim yapıtlarla başa çıkmak zorunda kalacaklar.” (1992a: 12) Okuru ile yapıt arasına yazarın adının girmediği bu oyunun nihai amacı, konuşucudan bağımsız olarak metnin konuşması isteğidir.

Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği” başlıklı söyleşisinde fenomenolojide ve varoluşçuluktaki gibi bir *a priori* özne teorisine karşı çıkar. Ona göre özne bir töz değildir; özne bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir (Foucault, 2000: 234). Özne toplumsal ilişkiler bağlamında, içinde bulunduğu koşullara göre her bir ilişki bağlamında kendisini tekrar kurar. Dolayısıyla her durumda aynı kalan bir öznenen bahsetmek mümkün değildir. Foucault'nun ilgilendiği de bu farklı özne biçimlerinin hakikatle/iktidarla olan ilişkisi olacaktır.

Nihayet belki de en açık haliyle *Kelimeler ve Şeyler*'in sonunda Foucault, Nietzsche'yi anarak, Tanrı'yı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini, düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrı'nın mekânına yerleştiren insanın son insan olup olmadığını sorar. Foucault'ya göre bu, aynının geri dönüşüyle insanın mutlak dağılmasının özdeşliğidir ve düşünür şundan emindir: “İnsan, insani bilgiye sorulmuş olan ne en eski ne de en sabit problemdir. Nispeten kısa bir kronolojiyi ve kısıtlı bir coğrafi bölümlenmeyi –XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa kültürü- ele alarak, insanın burada yakın tarihli bir icat olduğundan emin olunabilir. İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son[dur].” (Foucault, 2006b:538-539).

Tüm bu öznenin yok edilmesi isteğinin birbiri ile bağlantılı iki gerekçesi vardır. Öncelikle, bu, söylemin başlangıçsız olana vurgusu ile ilgilidir. Diğeri ise bununla bağlantılı olarak, Foucault için bir başlangıç, bir köken fikrinin ancak öznenin kendisini söylemin içinde dağıtması ile mümkün olmasıyla ilgilidir. Böylece, söylem öznenin “rastlantısallıklar, zayıf bir boşluk, olası eriyişler” (Foucault, 1987: 21) içinde bitmesine izin verecektir. Söylem, söylemsel pratikleri belirleyen kurallara göre oluşurken bir özne belirlemeyecek, onun yerine özneye birtakım konumlar açacaktır ve bireyler açılan

bu konumları dolduracaklardır. Özne, söyleme kaynaklık eden ve söylemin birliğini sağlayan, yani söylemi mümkün kılan bir merci değil, tersine özgül bir söylemsel oluşuma yayılmış farklı konumlardan oluşan ve bütünlük göstermeyen bir kategoridir (Keskin, 1999: 19). Özne bir bilgi koşulu olarak ortaya çıkmaz; bilgiyi oluşturan söylem öznel deneyin kurulduğu tarihsel pratiklerden biri olarak ortaya çıkar (Keskin, 1999: 19).

“Yakını görmezliğe dair bir tasarım” (Foucault, 2013c: 53) olarak tanımladığı söylem, Foucault’nun en istikrarlı temalarından birini oluşturur. Söylem bahsinde onu ilgilendiren “belli bir anda birinin bir şey söylemiş olması”dır (Foucault, 2005d: 184). Foucault’nun peşine düştüğü anlam değil, bir şeyin tam da o anda söylenmiş olmasıdır. Akıl yürütme ya da usavurma yollarının yardımıyla *dilin* ilerleyişi içinde kendisini adım adım kuran düşüncenin ta kendisidir söylem (Bozkurt, 1988: 2). Söylem görmeyi, konuşmayı, işaret edebilmeyi, en yakına olduğu kadar en uzağa da bakmayı olanaklı kılanı tanıyabilmeyi sağlar. Foucault için “çok yakın olanın bu uzaklığını, bu meçhul aşinalığı” (Foucault, 2013c: 53) kavramak söylem araştırmasının en önemli işlevidir. Söylem, bir şeyin görünür varlığı içindedir, kurallara itaat eden bir pratiktir. Foucault, “kararlılığı ve neredeyse maddiliği içindeki bu pratiği” (Foucault, 2011a: 85) ele almak ister. Söylemi kökenin uzaktaki mevcudiyetine göndermeden, içinde bulunduğu kertenin oyunu içinde görmek ister (Foucault, 2011a: 149).

Foucault’nun söylem araştırması ile yapmaya çalıştığı şey, dağınık ve ayrışık ifadelerin birlikte varoluşunu; söylemlerin bölünmelerini idare eden sistemi, birbirine verdikleri desteği, taşıdıkları ya da taşımadıkları biçimi, uğradıkları dönüşümü, meydana gelişlerinin, yok oluşlarının ve birbirlerinin yerini almalarının oyununu ortaya koymaktır (Foucault, 1999b: 50). Söylem, insanların nasıl düşündüğü (öznellik), neler yapabileceği (pratikler-uygulamalar) hakkında belirlemelerde bulunur.

Söylem kararlı olmakla birlikte aynı zamanda dönüşümlüdür. Bunun anlamı, söylemin karmaşık bir “değişimler topluluğu”nun etkisi altında olmasıdır. Foucault, “değişimler topluluğu”nun, söylemsel pratiğin dışında (üretim formlarında, toplumsal ilişkilerde, siyasal kurumlarda), söylemsel pratiğin yanında (öteki söylemsel pratiklerde) ve söylemsel pratiğin kendisinde (nesnelerin belirlenme tekniklerinde, kavramların inceltmesinde ve ayarlanmasında, bilgilerin toplanıp bir araya getirilmesinde) ortaya

çıkıldığını söyler (Foucault, 1992b: 44). Tarihsel süreçte herhangi bir bilgi disiplininde ortaya çıkan bir düşünme pratiği, diğer bilgi disiplinlerini etkileyici, model oluşturucu bir konum edinebilir. Bu konum ortaya çıkarken, pratik olanın içinde ve yanında da dönüştürücü bir hal alabilir. Elbette ki söylem, değişimler topluluğunun sonucu olmayacak, kendi özerkliğini koruyacaktır. Foucault'ya göre burada dikkat edilmesi gereken husus, söylemin dönüşümünün tarihsel analizini, insanların düşüncesine, algı kiplerine, alışkanlıklarına, maruz kaldıkları etkilere vs. başvurmadan yapabilmektir (Foucault, 2011a: 185).

Öznenin kendisini içerisinde yaydığı, dağıttığı söylemin üretimi, her toplumda, birtakım denetlenmiş, belirlenmiş yollarla olmaktadır. Bunlardan ilki ve en sık rastlanana dışlama usulleridir. Foucault, ilk olarak, gayet aşına olduğumuz bir şeyden, “yasak”tan söz eder. Yasak, gündelik hayatımız içinde neyin yapıp neyin yapılamayacağını belirler. Herkesin her şeyi söyleme, eyleme hakkı yoktur. Foucault'ya göre özellikle “cinsellik” ve “politika”ya ait bölgelerde söylem yasak formuyla en korkutucu güçleri harekete geçirir (Foucault, 1987: 21). Bu durumun açığa çıkardığı şey, söylemin yalnızca bir baskı sistemi olmadığı, aynı zamanda “onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erk” (Foucault, 1987: 24) olduğudur.

Foucault'nun andığı bir diğer dışlama ilkesi, yasak olmasa bile bir kovuş olarak nitelediği akıl ile delilik arasındaki karşıtlıktır. Modernlik öncesi dönemlerde delinin aslında ikircikli bir durumu vardır. Foucault, bir yandan delinin söylediği şeyin ne adalet önünde, ne dini yapılarda ne de gündelik hayatta değer taşıdığını ama öte yandan da deliye, her türlü söylemin karşıtı olarak, gizli bir hakikati bildirmek, başkalarının bilgeliğinin fark edemediklerini görebilmek gibi tuhaf güçler yakıştırıldığını söyler (Foucault, 1987: 25). XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise deliye atfedilen bu hakikat söylemi gürültüye dönüşecek, ancak simgesel bir hal alacaktır.

Dışlama usullerinin üçüncüsü de doğru-yanlış karşıtlığıdır. Foucault'ya göre bir söylem içinde bu karşıtlık ne keyfidir, ne kurumsaldır ne de şiddete dayanır. Ancak tarihi seyir içerisinde söylemleri aşan bilme istencini yönlendirenin ne olduğu sorulduğunda, bir dışlama sisteminin biçimlendiği görülecektir. Foucault bu dışlama konusunda iki tarihi uğrak gösterir. Bunlardan ilki, doğru söylemin Antik Yunan'da, VI. yüzyıldan Platon'a kadar olan süreçteki değişimidir. Foucault, bu dönemde Yunan şairlerinde –sözcüğün

asil ve öykünülen anlamıyla- ortaya çıkan “doğru” söylemin, karşısında saygı ve dehşet duyulmuş olanın, hüküm sürdüğü için ister istemez uyulması gerekenin, hakkı olduğu için ve ayinselliğe uygun biçimde telaffuz edenin söylemi olduğunu belirtir. Ancak bir yüzyıl geçtiğinde, “en yüce doğruluk, söylemin ne *idiğinde* ya da ne *yaptığında* yaşamaktan çıkıp artık ne *dediğinde* yaşamaya koyuluyordu”(Foucault, 1987: 28). Foucault’ya göre, “Hesiodos ile Platon’un arasına, doğru söylemle yanlış söylemi ayıran belli bir paylaşım yerleşti; yeni bir paylaşım, zira bundan böyle doğru söylem artık değerli ve arzulanan söylem değildi, çünkü artık erkin işleyişine bağlı olan söylem değildi. Sofist kovulmuştu” (Foucault, 1987: 28).

İkinci tarihi uğrak ise XVI. yüzyıl sonu ile XVII. yüzyıl başında özellikle İngiltere’de ortaya çıkan bilme istenci ile bağlantılıdır. Foucault’ya göre bu dönemde bilme istenci güncel içeriklerin önüne geçerek, gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir nesnelere tasarımlarını belirlemeye başladı. Bilen özneyi belli bir duruma, belli bir bakışa ve belli bir işleve (okumak yerine görmeye, yorumlamak yerine doğrulamaya) zorlayan bu bilme istenci, aynı zamanda bilgilerin doğrulanabilir ve yararlı oldukları için yayılmak zorunda kalacakları teknik düzeyin (belirlenmiş her araçtan daha genel bir kip üzerinden) buyurduğu bir doğruluk istenciydi (Foucault, 1987: 29). Aynı bilme istenci, XIX. yüzyıla gelindiğinde, hem yöneldiği nesnelere hem de dayandığı teknikler bakımından oldukça karmaşık bir hale gelmişti.

Doğruluk istenci, diğer dışlama usullerinden daha fazla olarak, eğitim, bilim gibi çeşitli kurumların etkisine dayanır. Çok geniş bir alana yayılan bu kurumlar aynı zamanda bilginin toplumda devreye sokuluş tarzını da derinden etkilemişlerdir. Bunun yanı sıra doğruluk istencinin en belirgin özelliği diğer söylemler üzerinde bir tür basınç ve sanki bir baskı gücü uygulamasıdır (Foucault, 1987: 29). Foucault, bu özellikten ötürü, daha çok doğruluk istenci üzerinde durur. Söylemin maruz kaldığı çeşitli dışlama sistemleri vardır. Ancak tarih içerisinde gücünü ve yoğunluğunu en çok hissettiren, doğruluğun kendisi tarafından zorunlu oluşumu içinde maskelenmiş olan doğruluk istencidir (Foucault, 1987: 30). Bu istenç Yunanlılardan bu yana sürekli artan yoğunluğu ile kendini hissettirir.

Foucault’nun belirttiği söylemin bu üç dışlama sistemi (yasaklama, delilik, doğruluk istenci) “dışarıdan” müdahale ile çalışırlar. Ama bir de söylemleri kendi içlerinden

denetleyen, “sınıflandırma”, “düzenleme” ve “paylaştırma” ilkeleriyle içeriden çalışan denetim ve sınırlama usulleri vardır. Bunlardan ilki yorumdur. Hemen hemen her toplumda düzenli olarak karşımıza çıkan söylem bütünleri, metinler, formüller bulunur; “formülleştirme biçimlerinin ötesinde, durmamacasına *söylenmiş olan*, söylenmiş olarak kalan ve daha da söylenecek olarak kalan” (Foucault, 1987: 32) bu metinlere aslında hepimiz aşinayızdır. Foucault bunlara kısaca dini ya da hukuki metinler, edebi metinler ve bir ölçüye kadar da bilimsel metinler der. Yorum, “söylemdeki rastlantısallığı, *tekrar*’ın ve *aynı*’nın biçimini taşıyan bir *aynılığı* kullanarak sınırlar” (Foucault, 1987: 37). Yorumu tamamlayan, söylemin içeriğini boşaltan ikinci bir ilke daha vardır; bu yazardır. Foucault’nun “yazar”dan kastı, bir metni yazmış olan konuşan kişi değil, söylemin birleştirme ilkesi olarak, anlamlarının birliği ve kökeni olarak, tutarlılıklarının kaynağı olarak yazardır (Foucault, 1987: 34). Yazar, yorum kadar söylemde yoğunluğunu hissettirmese de söylemdeki rastlantısallığı “*kişiselliğin ve ben*’in biçimini taşıyan bir *aynılığı* kullanarak sınırlar” (Foucault, 1987: 37). Elbette ki bu dışlama sistemleri farklı toplumlarda, farklı çağlarda ve farklı söylem biçimlerinde aynı kalmaz.

İçeriden çalışan, söylemi denetleyen bu iki ilke bir verimlilik alanı sağlar. Söylemlerin yaratımı ve özellikle disiplinlerin gelişmesi için yazarın verimliliği, yorumların çokluğu önemli bir etkidir. Bununla beraber, Foucault’nun aslında görmemizi istediği şey, olumlu etkilerin yanı sıra her iki ilkenin de baskıcı ve kısıtlayıcı özellikler taşımasıdır. Söz konusu verimlilik ve çoğaltmanın devamlılığında baskıcı unsur her zaman vardır. Bu da söylemi genel iktidar mekanizması içinde işleyen bir düzenek olarak görmemizi sağlar. Söylemler de tıpkı siyasi olaylar gibidirler. Dolayısıyla Foucault’ya göre siyasi olay olarak söylem dolayımıyla iktidar iletilir ve yönlendirilir (Foucault, 2005d: 182). Bu anlamda Foucault’nun sonraki çalışmalarında, söylemi iktidar biçimleri olarak anlaması kaçınılmaz olacaktır. Foucault aklın bir dışlama sistemi olarak nasıl işlediğini araştırdıktan sonra, onun kurucu bir unsur olarak işlevselleştirdiği mekanizmaları da araştıracaktır. İktidar üzerine yazılmış tüm yazıları bununla ilgilidir. Söylem, iktidarın göstergesi ve aracıdır (Revel, 2005: 34). Denebilir ki söylem ve pratiğin birbirine nüfuz etmesi sonsuzca devam eder, çünkü bu ikisi başından itibaren birbirlerinin varlığını ima ederler. Fakat Poster’in da vurguladığı gibi söylemi araştırmak, tam hakikate ulaşmak anlamına gelmediği gibi, pratiği araştırmak da söylemi belirlemek anlamına gelmez. Bu

iki ontolojikleşen eğilim, bu yüzden başından beri birbirinden ayrılmıştır (Poster, 2008: 27).

Hem dışarıdan hem de içeriden çalışan ve söylemi denetleyen bu ilkelerle gösterilmek istenen, söylemin yasalarıdır. Foucault'ya göre söylemin kendi kıvamı, kalınlığı, yoğunluğu, işleyişi vardır (Foucault, 2013c: 32). Bu yasalar tıpkı toplumsal ilişkiler sistemi, ekonomik pratikler, teknikler gibidirler ve söyleme özgü bir yoğunluk oluştururlar. Zaman zaman şiddetli, kavgacı aynı zamanda düzensiz ve tehlikeli olabilen söylemlere karşı Foucault, üç direnç noktası önerir: “doğruluk istencimizi sorgulamak”, “olageliş kimliğini söyleme yeniden kazandırmak” ve “anlamlandırmanın egemenliğine son vermek” (Foucault, 1987: 50). Elbette ki bu direnç noktalarının işlevsellik kazanması için birtakım yöntemsel zorunluluklar vardır. Bunlar: Tersine çevirme, kesinlik, özgünlük ve dışsallıktır.

Tersine çevirme, söylemlerin kaynağına, çoğalmasına ve sürekliliğine yönelik bir tedbirdir. Foucault yazarın, disiplinin, doğruluk istencininki gibi, olumlu bir rol oynar görünen bütün figürlerde söylemlerin kaynağı, çoğalma ve sürekliliğinin ilkesi nerede yakalanmış sanılıyorsa, orada daha çok söylemin parçalanıp azaltılışının olumsuz işleyişini görmek gerektiğini söyler (Foucault, 1987: 50).

İkinci ilke kesinliktir. Bu ilke büyük anlatıları düşünme konusunda bir tedbir anlamına gelir. Foucault'ya göre söylemler, birbirini kesen, bazen birbirine eklemlenen, ama aynı zamanda da pekâlâ birbirinden habersiz veya birbirini dışlayan, kesintili uygulamalar gibi ele alınmalıdırlar (Foucault, 1987: 51).

Üçüncü ilke özgünlüktür. Bu ilke söylemlerin verili bir anlatı içerisine dâhil edilmesine yönelik bir tedbirdir. Söylem bilgimizin suç ortağı değildir; onu bizim yararımıza konumlandırın, söylem öncesi ilahi bir güç yoktur. Söylemi, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet, her türlü şıkta, bizim onlara zorla kabul ettirdiğimiz bir uygulama gibi algılamamak gerekir (Foucault, 1987: 51).

Dördüncü tedbir ilkesi söylemin dışsallığı ile ilgilidir. Bu tedbir, söylemin kendi içerisinde gizil bir anlam barındırdığı ve bu anlamın peşinden gidildiğinde ilgili söyleme ulaşılacağı yargısına karşılıktır. Foucault, söylemin kendisinden, ortaya çıkışından ve düzenliliğinden kalkarak, olabilirliğinin dış koşullarına doğru, olayların

rastlantısal dizisine yol açan ve bunun sınırlarını belirleyen şeye doğru gidilmesi gerektiğini söyler (Foucault, 1987: 52).

Bu dört düzenleyici ilke dört kavram ile karşılaşılır: olay, dizi, düzenlilik ve olabilirlik koşulu kavramları. Foucault'ya göre bu kavramlar da deyim deyme karşıtları olan şu kavramlara karşılık gelir: olay yaratılışa, dizi tekliğe, düzenlilik özgünlüğe ve olabilirlik koşulu da imlemeye (Foucault, 1987: 52). Tarih boyunca bu dört kavram (imleme, özgünlük, teklik, yaratış) geleneksel düşünce tarihine egemen olmuşlardır.

Söylemin olabilirlik koşullarının yanı sıra bir de söylemin nesnesi problemi vardır. Foucault'ya göre bir söylem nesnesi hakkında konuşabilmek için gerekli tarihsel şartlar, başka nesnelere ilişkiler (benzerlik, yakınlık, uzaklık, farklılık, dönüşüm ilişkileri) çok çeşitlidir. Ancak nesne kendisi için açık ve boş bir nesnellik alanını beklemez, o ancak karmaşık ilişkiler demetinin olumlu koşulları altında var olur (Foucault, 1999b: 63). Tam da burada söylemin sınırı/dışarıyla karşılaşırız. Foucault'ya göre, bu ilişkiler nesnede mevcut değildirler, ancak nesnenin çözümlenmesi ile ortaya çıkarlar ve nesnenin içyapısını tanımlamazlar. Bu ilişkilerin tanımladığı şey bir “dışsallık” alanıdır; Foucault'nun “söylemin sınırı” dediği de budur.

Söylemsel ilişkiler, söylem nesnelere bağımsız olarak, kurumlar, teknikler, sosyal biçimler arasındaki ilişkilerden farklıdır. Söylemsel ilişkiler ağı, söylemin sınırını oluşturan, bazı koşullarda bazı şeyleri ifade etmeye zorlayacak olan söylemin dışındaki ilişkilerdir (Foucault, 1999b: 64). Burada ilk akla gelecek soru söylemin sınırının Foucault'nun sistemindeki yeri ile ilgilidir: Söylemin sınırını ne sağlar? Foucault'ya göre söylemi “bazı koşullarda bazı şeyleri ifade etmeye zorlayan” (Foucault, 1999b: 64) onun sınırınıdır. Söylemin sınırı, söylemin söz edebildiği nesnelere ona sunar; nesnelere inceleyebilmek, adlandırabilmek, çözümlenebilmek, sınıflandırabilmek, açıklayabilmek vs. için söylemin gerçekleştirme zorunda olduğu ilişkiler demetini belirlerler. Bu ilişkiler, söylemin kullandığı dili değil, onun kendilerinde gelişip ortaya çıktığı koşulları değil, fakat bir pratik olarak söylemin kendisini belirginleştirirler (Foucault, 1999b: 64). Söylemin sınırı, söylemin nesnelere var olma olanağını açığa çıkarır. Söylemsel nesnelere tarihini yapmak, söylemin sınırını belirlemekle olur.

Foucault, dışlama usullerini, söylemin içsel ekonomisi dediği geleneksel yöntemlerden tümüyle farklı, her bir söylemin bir diğeriyle ilişkisini dikkate alan, karşılıklı işlevsel bağıntılar sistemi kurma girişimi olarak ele alır. Söylemler arası ilişkiler sonsuz sayıda olsa da söylemlerin kendilerinin bir sınırı vardır. “Söylemler, ne kadar uzun, dağınık, esnek, atmosferik, proplazmatik ve kendi geleceğine sandığımızdan ne kadar fazla bağlı olursa olsun, her zaman sonlu ve sınırlıdır” (Foucault, 2013c: 49). Bu sınırlılık ve sonluluk kuşkusuz söylemin dil karşısındaki konumu ile ilgilidir. Dil sonsuz sayıda cümle üretebilir, söylemler ise dile nazaran, onun sınırında işlerler. Foucault’ya göre yazma isteğimizin altında da bu yatar. Biz, “dilin içi boş sonsuzluğunu söylemin doluluğuyla tıkamak için yazarız”(Foucault, 2013c: 50).

En nihayetinde Foucault’nun peşine düştüğü, gerçek söylemin ortaya çıkışı, işleyişi ve söylenmiş şeylerdir. Diğer bir ifade ile “söylenmiş şeylerin birer şey olarak analizi”dir (Foucault, 2013c: 32). Bu analiz ile söylem türlerinin tarihsel olarak nasıl oluştuklarını, söylemlerin tarihsel gerçeklikler hakkında nasıl konuştuklarını inceler. *Bilginin Arkeolojisi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler* adlı çalışmalarda yapılan budur. Foucault, söylem türlerinin tarifini, söylemin normatif ve kurallı biçimlerinin araştırılmasını, yeni söylem türlerinin insan bilimleriyle olan ilişkilerini belirlemeyi, söylem türlerinin dönüşümünü çözüm bulma amacıyla değil bir tür yüzey betimlemesi sunmak için yapar.

Bu betimleme içerisinde söylem analizinden üç sonuç çıkar:

“-geçmişteki söylemi, onu yeniden canlandıracak bir *yorumun* teması olarak değil, kendi niteliği içinde betimlenecek bir *anıt* olarak ele almak;

-söylemin içinde, yapısalcı yöntemlerin yaptığı gibi yapılış yasalarını değil, varoluş koşullarını aramak;

-söylemi, onu doğurmuş olabilecek düşünceye, tine ya da özneye değil, içinde açılım gösterdiği pratik alana göndermek” (Foucault, 2011a:124).

Foucault için söylemler sessiz sedasız, gizli saklı yapılar değildir. Önemli olan görünürlüğü ortaya çıkarmaktır. Bu görünürlüğün ortaya çıktığı yeri Foucault *episteme* diye adlandırır.

1.2. Söylemsel Yığın ya da Episteme

Büyük ifade gruplarının birliklerini sorgulayan Foucault, bu birliğin neyin üzerinde olduğu sorusunu “eksik ve birbirine karışmış seriler, ayırım, mesafe, yerine geçme, dönüşüm oyunları” (Foucault, 1999b: 54) diye yanıtlar. Değişik söylem türleri arasındaki farklılıktan ziyade bir söylemsel yığından bahseder. Bu söylemsel yığın da *episteme*'nin ta kendisidir.

Episteme, “bir ilişkiler bütünü”, “biçim”, “eşikler dağılımı” ve “yanal ilişkiler”dir. Episteme, öncelikle, belirli bir çağda bilimsellik kazanmış ya da kuramsal hale gelmiş sistemleri birleştiren bir ilişkiler bütünüdür. Bu ilişkiler bütünü aynı zamanda söylemsel oluşumların her birinde, bilgi kurumsallaşmasına, bilimselliğe, biçimsel yapılara indirgemeye geçişlerin kendisine göre kurulduğu ve işlediği biçimdir. Aynı zamanın içine girebilen, birbirine bağlanabilen, dengelenebilen eşikler dağılımıdır. Bu yakınlıkla beraber, episteme, ayrı söylemsel uygulamalardan doğdukları ölçüde bilgi kuramsal biçimler ya da bilimler arasında var olan yanal ilişkilerdir (Foucault, 1999b: 245). Aynı tarih diliminde ortaya çıkmış ancak farklı söylemlerin ilişkiselliğinden ortaya çıkan bir oyundur. Bir dönem biyolojide ortaya çıkmış olan evrim teorisi fikrinin başka bilim alanlarında kullanılıyor olması örneğinde olduğu gibi, episteme bilimler arasındaki ya da çeşitli bilimsel sektörlerdeki farklı söylemler arasındaki tüm bu ilişki fenomenlerini oluşturur. Örnekler çoğaltılabilir, tarihsel olarak belirli bir dönemde bilimin belirli bir alanındaki değişiklik diğer tüm bilim alanlarını da etkileyecektir.

Görüldüğü üzere Foucault için episteme daha ziyade bilimsel diye nitelendirilen söylemlerde ortaya çıkar. Söylemlerin bilimsellik niteliği kazanıp kazanmaması episteme ile ilgilidir. Foucault'ya göre epistemenin betimlenmesi birçok temel karakteri ortaya koymaktadır: O sonu gelmez bir alan açar ve bu alan asla sona erdirilemez (Foucault, 1999b: 245). Epistemenin açtığı bu sonsuz alanda bilimin farklı alanları arasında, belirli bir zamanda ortaya çıkan sonsuz ilişkiler ağı serimlenir. “*Episteme, aklın genel bir evresi değildir; art arda gelen zamansal uyumsuzlukların karmaşık bir ilişkisidir*” (Foucault, 2011a: 117). “Karmaşık ilişki” ile bir yandan söylemin nesnelere nasıl ürettiği anlaşılırken, diğer yandan da henüz var olmayan ancak ileride doğması olası söylemlerin tanımlanmasının olanağı kastedilir. Episteme mümkün bilimsellik alanlarına kapı aralar.

Episteme, “çağın ruhu”, “ilerleme düşüncesi” ya da “kategori” kavramlarının her birinden farklı olarak, bütünselleştirici temaların yerine farklılıkları tanımlamaya vesile olur. Bu anlamda episteme adeta söylemlerin hareket sahasını, devingenliğini, canlılığını sağlar. Poster’ın belirttiği üzere episteme ile ortaya çıkan söylem çokluğu Foucault’ya neden ilişkisi ve değişim problemlerinden kaçma olanağı verir (Poster, 2008: 97). Episteme farklı sahalarda ortaya çıkan söylemsel karşıtlıkları, farklılıkları, ilişkileri aynı anda düşünmeyi gerektirdiği için, neden-sonuç ilişkisini ve görünüş-gerçeklik problemini geçersiz kılar.

Epistemenin Foucault düşüncesine sağladığı bir başka olanak ise özneye dairdir. Foucault’nun söylem üzerine konuşurken daha başta vurguladığı özneyi yok etme olanağı, episteme düşüncesinde vücut bulur. Foucault’nun epistemesinde özne asla merkezi bir konum işgal etmez. Tüm olanaklılık ağı söylemler arası ilişkinin dolayımıyla ortaya çıkan epistemeye aittir. Episteme öznenin merkezde olduğu bir mekanizma olmamakla beraber, belirli bir tarihsel bilgi türünün dayanağı olarak insanoğlunun yükseliş ve düşüşünü anlamının bir ön koşulu olmaktadır (Merquior, 1986: 74).

Foucault için bir kültürde ve belli bir anda, bütün bilgilerin olabilirlik koşullarını tanımlayan ancak bir tek episteme vardır (Foucault, 2006b: 244). Bu episteme de bir dönemin epistemesi olarak söylemler arasındaki karşıtlıkları, farklılıkları, ilişkileri betimlemeyi sağlar. Episteme “*açıkça görülmeyen bir tür büyük teori değildir, dağılma uzamıdır, açık ve son derece tanımlanabilir ilişkiler alanıdır*” (Foucault, 2011a: 116). Dolayısıyla episteme, bir tarihselliği olan, ortaya çıkışını ve ortadan kaybolmasını belirleyebildiğimiz, sınıflandırıcı ve en önemlisi de mekânsallaştırıcı, statik olmayan bir mekanizmadır.

Episteme bilimsel diye nitelenen söylemlerde ortaya çıkmakla birlikte, etki sahası yalnızca bilimle sınırlı bir şey değildir. Episteme aynı zamanda pratik hayatta da karşılığı olan -belki de bilimden daha fazla karşılığı olan- bir mekanizmadır. Foucault düşüncesinin geneli dikkate alındığında, teori ile pratik gibi bir ayırım yapmanın mümkün olmadığı hatırdta tutulmalıdır. Bu anlamda Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*, *Kliniğin Doğuşu* gibi en soyut, en az “olay” içeren eserlerinden başlayarak, iktidar mekanizmasını konu edindiği *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma*’ya,

hatta Pierre Riviere olayını anlattığı *Bir Aile Cinayeti*'ne kadar tüm kitaplarında tek bir olgu ya da durum üzerinden betimlenen epistemik bir çerçeve buluruz. Episteme, geçmişten gelen her şeyi ile birlikte bugünün tarihine dair konuşur, şimdide yaşar. Foucault'nun epistemeyi tarihselleştirmesi, Revel'e göre, dünyada başka ilişkilerin olanaklı olduğu, başka düzgüler icat etmek gerektiği, temsilin idealinin –ve bu temsilin kendi sözde nesnesine uygunluğu olarak hakikat idealinin- bilginin tarihsel olarak belirlenmiş bir kipliğinden ibaret olmadığı ve son olarak, farklılığın dilin şu ya da bu ögesi (sözcükler ya da şeyler) üzerinde oynamaması, öteki dillerin olanaklı olduğunu kesinlemesi (Revel, 2005: 61) anlamına gelir.

Söylem türlerinin analizi epistemenin tarihsel olarak nasıl oluşturulduğu hakkında bilgi verir. Büyük söylem türleri arasındaki ilişki, bu türlerin tarihsel, ekonomik, siyasi koşullarının betimlenmesini gerektirir. Bu yolla yapılan şey kuşkusuz fikirler tarihinin evrimini göstermek değildir. Foucault, “şu ya da bu nesnenin mümkün bilgi nesnesi olarak nasıl ortaya çıkabildiğini” (Foucault, 2011a: 332), “tarih” sözcüğünü değil de “arkeoloji” sözcüğünü kullanarak gösterir. Arkeolojik çözümleme söylemsel oluşumları belirginleştirir ve betimler (Foucault, 1999b: 199).

1.3. Foucault'cu Bir Yöntem Olarak Arkeoloji

Foucault'cu söylemde arkeolojinin ne –toprakaltının analizi olarak- jeolojiyle ne de –başlangıçların ve devamların tanımı olarak- soybilimle bağı vardır. Arkeoloji, “söylemin *arşiv* kipliği içinde analizidir” (Foucault, 2011a: 76). Arkeolojinin arşiv kipliğini anlayabilmek için öncelikle Foucault'nun arşiv ile ne kastettiğini açıklamak gerekir. Arşiv, verili bir dönemde ve belirli bir toplumda, söylenebilirliğin, korumanın, farklı söylemsel oluşumlar içerisinde ortaya çıktığı şekliyle belleğin, yeniden etkin hale getirmenin ve sahiplenmenin sınırı ve biçimlerini tanımlayan kurallar bütünüdür (Foucault, 2011a: 122-123).

Foucault'ya göre söylenmiş olan şeyler yalnızca düşünce ilkeleri uyarınca ortaya çıkmazlar. Söylenmiş olan şeyin dolaysız nedenini kendisinden ya da onları söyleyenden değil, fakat söylemsellik sisteminden, bu sistemin birbirine karışan ifade olanaklarından ve olanaksızlıklarından istemek gerekir (Foucault, 1999b: 168). İfade olanaklarını düzene sokan, farklı biçimler halinde birleşmelerini, özel düzenlere göre devam etmelerini sağlayan arşivdir. Arşiv “ifade-olayın kendi kaynağında ve onun

kendine verdiği varlığın içinde, onun ifade edilebilirlik sistemini daha baştan tanımlayan şeydir” (Foucault, 1999b: 168). Arkeoloji de söylemleri arşivin uygulamaları olarak betimler. Dolayısıyla arşiv, geçmişte olmuş bitmiş, artık var olmayan ancak yeniden ele alınarak belirlenecek ya da yorumlanacak kalıntılar değildir. Foucault, arşivi tam tersine bugüne dair, bilme olanaklarımıza dair, yaşayan tarihsel malzeme olarak tanımlar. Yani arşiv “tarih boyunca işlev görmeye, dönüşmeye, başka söylemlere ortaya çıkma imkânı sunmaya devam eden bir bütün olarak da düşünülür” (Foucault, 2011a: 184).

Böylece, söylemin arşiv kipliğindeki analizi olan arkeolojiye çok geniş bir alan tahsis edilmiş olur. O halde, pratik alanda kendisini konumlandıran arkeolojinin başvurduğu görüş alanı bir bilim, akılsallık, zihinsellik ve kültür alanı değildir. Sınırları ve gelişme noktaları hemen tespit edilemeyen, birbirleriyle ilişkili pozitifliklerin bir karışımıdır. Arkeoloji söylemlerin çeşitliliğini ortadan kaldırmaya ve onları bir araya toplaması gereken birliği göstermeye çalışmayan, ama onların çeşitliliğini farklı biçimlerin içine dağıtmaya çalışan karşılaştırmalı bir çözümlerdir. Arkeolojik karşılaştırmaların birleştirici değil çoğaltıcı bir etkisi vardır (Foucault, 1999b: 203). Revel’in de belirttiği gibi arkeoloji ile hedeflenen, “genellikle birbirinden ayrı, değişik alanlardaki (felsefi alan, ekonomik alan, bilimsel alan, siyasal alan vb.) değişik boyutları etkileşim içine sokmak; bu yolla, belirli bir anda, bilme söylemlerinin, alanlara göre belirlenmiş olarak değil de, *genel olarak* ortaya çıkış koşullarını elde etmektir” (Revel, 2005: 79). Foucault, arkeoloji terimini, özneye gönderme yapmaksızın söylemlerin “oluşum kurallarını” yakalayan bir analiz düzeyini göstermek için kullanır (Poster, 2008: 98).

Tam anlamıyla bir tarih olmayan, aynı zamanda epistemoloji de (bir bilim yapısının iç analizi de) olmayan analiz biçimine neden arkeoloji dediğini Foucault şöyle açıklar:

“ ‘Arkeoloji’ kelimesini iki veya üç temel nedenden kullanıyorum. Birincisi, üstünde oynanabilecek bir kelime. Yunanca’da *Arche*, ‘başlangıç’ anlamına gelir. Fransızca’da söylemsel olayların kaydedilme ve ayrıştırılma tarzını ifade eden ‘arşiv’ kelimesi de var. Dolayısıyla, ‘arkeoloji’ terimi söylemsel olayları bir arşivde kayıtlıların gibi ayrıştırmaya çalışan araştırma türüne gönderme yapar. Bu kelimeyi kullanmamın bir başka nedeni bağlı olduğum hedefle ilgilidir. Tarihsel bir alanı bütünlüğü içinde, bütün siyasi, ekonomik, cinsel boyutları içinde yeniden kurmaya çalışıyorum. Benim sorunum analize uygun nesneyi, söylem olgusunu oluşturan şeyi bulmaktır.

Dolayısıyla benim projem bir tarihçinin işini yapmak değil, söylemsel olaylar arasındaki ilişkilerin niçin ve nasıl yerleştiğini keşfetmektir” (Foucault, 2005d: 186).

Görüldüğü üzere, arkeolojinin uygulanma sahası oldukça geniştir; bilimsel metinlerden edebi ya da felsefi metinlere kadar hatta hukuk belgelerine, tıbbi belgelere, siyasi dokümanlara dek yayılır. Çünkü Foucault’ya göre söylem olgusunu oluşturan şey yani bilgi, sadece kanıtlamaların içinde bulunmaz, yalanların, düşüncelerin, anlatıların, kurumsal yönetmeliklerin, siyasi kararların içinde de bulunabilir (Foucault, 1999b: 234). Hatta belki de daha fazla buralarda karşımıza çıkan söylemlerin arkeolojisi, Foucault’nun sonraki çalışmalarında bir yöntem olarak kullandığı soybilime bağlanacaktır.

Foucault’nun arkeolojinin bugüne dair olan vurgusunu öne çıkarmasının sebeplerinden biri de, kavramın kazı fikrini, geçmişin araştırılmasını akla getiriyor oluşudur. Göreceli başlangıçların, dönüşümlerin peşinde olan biri için başlangıç terimini (*arche*) içeren “arkeoloji”den rahatsızlık duymak kaçınılmazdır.

Arkeoloji, ifadelerin oluşum kurallarını belirler. Bu kurallar aynı genellikte değildir kuşkusuz; arkeoloji, kurallarla, olayların birbiri ardı ardına geldiği ve kendini gösterdiği bir düzende, nasıl söylem konusu olabildiğini, kaydedilebildiğini, açıklanabildiğini, kavramların içindeki özümlemeyi alabildiğini ve nasıl teorik bir seçim fırsatı verebildiğini gösterir (Foucault, 1999b: 211-212). Ayrıca arkeoloji nesnelerin kuruluş tarzının, öznelerin kendini gösterme ve kavramların oluşma tarzlarının da analizidir. Nesnelerin söylemsel düzende nasıl kuruldukları, öznelerin bilimsel bir sistemin teorik etkililiğindeki konumlandırılışının nasıl olduğu, arkeolojinin bilimsel pratikleri içinde anlaşılır. Diğer bir deyişle, Foucault’yu ilgilenilen şey, incelenmekte olan nesne (metin) değil, metnin kazılıp çıkarıldığı alanın bütünsel yerleşimidir (Gutting, 2010: 59).

Foucault, arkeolojik yöntemin özelliklerini şu şekilde sıralar:

“1-Arkeoloji söylemlerin içinde gizlenen ya da apaçık görünen düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları, saplantıları değil de bu söylemlerin kendilerini, kurallara uyan pratikler olarak söylemleri tanımlamaya çalışır. Arkeoloji söylemi, belge olarak, bir başka şeyin işareti olarak, şeffaf olmakla birlikte, saklı tutulduğu yere, özsel olanın derinliğine ulaşmak için can sıkıcı donukluğun içine sık sık nüfuz etmesi gereken eleman olarak incelemeyiz. O,

yapıt sıfatıyla, kendi oylumu içindeki söylemle ilgilenir. Bu yorumsal bir disiplin değildir: o çok daha iyi gizlenmiş bir ‘başka söylem’i araştırmaz, ‘istiareli’ olmayı kabul etmez.

2-Arkeolojinin problemi, söylemleri özellikleri içinde tanımlamak; kullandıkları kurallar oyununun başka hiçbir şeye indirgenemez olduğunu göstermek; dışa olan çıkıntıları boyunca ve daha iyi belirginleştirmek için onları izlemektir. O, yavaş bir ilerlemeyle, düşüncenin karışık alanından sistemin benzerliğine ya da bilimin kesin değişmezliğine gitmez; o asla bir ‘doksoloji’ değildir; ama söylem biçimleri hakkında ayrımsal bir çözümleridir.

3-Arkeoloji bireyselin ve toplumsalın birbirinin içinde tersyüz edildikleri bilmeceyi keşfetmek istemez. O ne psikoloji, ne sosyoloji, ne daha genel olarak yaradılışın antropolojisidir Arkeoloji bireysel eserlerin içine nüfuz eden, bazen bütünüyle onları yöneten ve hiçbir şeylerini eksiltmeksizin onlara egemen olan; bazen de ancak onun bir parçasını yöneten, söylemsel uygulamaların tiplerini ve kurallarını tanımlar. Bir eserin varlık nedeni ve onun birliğinin ilkesi olarak, yaratıcı öznenin davası ona yabancıdır.

4-Nihayet arkeoloji, içinde söylemi haykıracakları anın kendisinde, insanlar tarafından düşünülebilen, istenebilen, hedeflenebilen, denenebilen, arzulanabilen şeyi yeniden kurmaya çalışmaz. O müellifin ve eserin kimliklerini değiş tokuş ettikleri, düşüncenin hâlâ kendiliğinden çok yakınında, aynılığın henüz bozulmamış biçiminin içinde kaldığı ve dilin söylemin uzaysal ve ardışık dağılımının içinde henüz yayılmadığı bu geçici özü elde etmeye niyetlenmez. Bir başka ifadeyle, o kendi aynılığının içine onu eklemek suretiyle söylenmiş olan şeyi tekrar etmeye çalışmaz” (Foucault, 1999b: 178-179).

Görüldüğü üzere Foucault’nun arkeolojik tasarısı söylemleri tanımlamaya çalışan, ayrımsal çözümler sunan, bireysel eserlere nüfuz eden, bu eserleri yöneten kuralların peşine düşen özcü olmayan bir yöntemdir. Trombadori’nin arkeolojik yöntem ile Foucault’nun klasik Marksizm’den iyice uzaklaştığı görüşünü (Trombadori, 2004: 37) onaylarcasına Foucault arkeolojide “öznelin bilimsel etkinliklerde nasıl konumlandığı” sorusunu öne çıkarır. Bu noktada arkeoloji Nietzsche’nin açtığı ufka daha yakın olacaktır. Nitekim Foucault da aslında arkeolojisini, kelimenin tam anlamıyla Nietzsche’ci soykütüğe borçlu olduğunu söyleyecektir (Foucault, 2011a: 80).

Foucault'nun arkeolojik yöntemi hakkında en çarpıcı yorum belki de Deleuze'e aittir. Deleuze, Foucault'nun arkeolojide kendi yöntemi üzerine bir söylem sunmaktan ziyade daha önceki çalışmalarının şiirini oluşturduğunu ve felsefenin de zorunlu olarak şiir olduğu noktaya, söylenenin ve aynı zamanda hem anlamsızlığın hem de en derin anlamların haşın bir şiiri olduğu noktaya ulaştığını söyleyecektir (Deleuze, 2013: 39).

Foucault'nun 1960'lı yılların sonuna kadar kullandığı arkeoloji yöntemi onun Klasik Çağ dediği dönemden bugüne kadar olan süreci yeniden kurma çabası olarak düşünülebilir. Arkeoloji, tarihsel bir dönemleştirmenin içinde, söylemlerin, kendileri ortak olmasalar da benzer ortaya çıkış koşullarının araştırılmasıdır.

Arkeoloji tarihe atfettiğimiz süreklilik fikrini yerle bir ederek, onun yerine bir anlatımlar tarihi teklif eder. Bu anlatımlarda birçok özne, birçok söylem mekanizması devreye girer. Bir üst-anlatıdan uzak, belirli bir hedef fikri ile hareket etmeyen arkeolojik yöntem kendi etik ve siyasal vurgusunu da beraberinde getirir. Foucault'nun üç arkeolojik çalışması (*Kliniğin Doğuşu*, *Deliliğin Tarihi*, *Bilginin Arkeolojisi*) göz önüne alındığında, arkeolojinin yalnızca dilsel epistemelerin örgütlenmesiyle sınırlı bir yöntem olmadığı görülecektir.

Foucault, arkeoloji ile disiplinlere özgü söylemlerin tutarlılığını yatay bir çizgide incelerken, soybilim ile tarihsel olarak yeri belirlenmiş söylemleri dikey olarak inceler. Bunun anlamı birbirinden kopuk olmayan bu iki yöntemin birbirini tamamlamasıdır. "Teori ve hermeneutiğin ötesine gitme ama yine de sorunları ciddiyetle ele alma imkânı veren, Foucault'nun soybilim ve arkeolojiyi eşsiz biçimde birleştirmesidir" (Dreyfus ve Rabinow, 1986: 115). Arkeolojinin açtığı alanın içinde soybilim de vardır. Soybilim ile Foucault söylemlere bir açılım sağlar. Diğer bir deyişle, arkeoloji epistemelerin biçimlerini çözümlenmeye çalışırken, soybilim onların pratiklerinden ve bu pratiklerin değişiminden hareketle işleyen bir yöntemdir. Arkeoloji tekil olaylarla ilgilenirken, soybilim bir tarih projesi olarak çok daha geniş bir alana dair söz söyler.

1.4. Foucault'cu Bir Yöntem Olarak Soybilim

Hem arkeoloji hem de soybilim yöntemi, Foucault'nun hakikatin soruşturulmasına dair getirdiği yeni ve özgün eleştiri ile yakından ilgilidir. Foucault, hem Sokrates öncesi felsefenin sonunu, hem de bugün hâlâ benimsemeyi sürdürdüğümüz türden felsefenin

başlangıcını niteleyen hakikati sorunsallaştırma biçiminin iki boyutunun, iki temel veçhesinin olduğunu söyler. Bunlardan ilki, epistemolojideki haliyle bir önermenin doğru olup olmadığını belirlemede kullanılan akıl yürütme sürecinin doğru olduğunu güvence altına almakla (ya da bizim hakikate erişme becerimizle) ilgilidir. Diğeri ise hakikati söylemenin, hakikati bilmenin, hakikati söyleyen insanların bulunmasının ve bu kişilerin nasıl ayırt edileceğinin bilinmesinin insan ve toplum açısından öneminin soruşturulmasıdır (Foucault, 2005c: 132). Bu iki soruşturma Foucault'nun Batı felsefe geleneğine dair temel hedefleridir ve bunlar için de arkeoloji ve soybilim yöntemlerini kullanır. Foucault, bir taraftan “hakikatin analitiği” (Foucault, 2005c: 133) dediği ilk soruşturma, diğer taraftan da “eleştirel tutum” (Foucault, 2005c: 133) dediği ikinci soruşturma ile Batı felsefesinin soyağacını çıkarmaya niyetlenir.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci kitabı *Hazların Kullanımı*'nda soybilim çalışmasının amacının, “kişilerin nasıl kendileri ve başkaları üzerinde arzunun bir yorumbilimini –ki cinsel davranışları buna fırsat yaratmış ama bu yorumbilimin tek alanı da olmamıştır- uygulamaya başladıklarını” (Foucault, 2007: 123) araştırmak olduğunu söyler. Modern bireyin “cinsellik” öznesi olarak nasıl tanımlandığı, bu deneyimi gerçekleştirirken nasıl bir mekanizmanın işlediğini soybilimsel olarak göstermeyi hedefler. Bu bir taraftan da değişen iktidar ilişkilerine bağlı olarak farklılaşan cinsellik mekanizmalarını ve iktidar ilişkilerini gösterme yöntemidir.

Foucault, Batı uygarlığı içinde öznenin soybilimi için yalnızca hükmetme, tahakküm, hâkimiyet tekniklerinin dikkate alınmasının eksik olacağını düşünür. Onun, “nefs teknikleri” (Foucault, 1992a: 46) dediği ve özellikle son dönem yazılarında ağırlıklı olarak işlediği beden uygulamaları hakikatin kurulumu ile yakından ilgilidir. Bu ilgi sebebiyle de iktidar ilişkileri alanı nefis tekniklerini hesaba katmalıdır. Nefs teknikleri, içerdiği bir dizi hakikat yükümlülüğü –hakikati ortaya çıkarmak, hakikatin ışığıyla aydınlanmak, hakikati söylemek- (Foucault, 1992a: 47) açısından soybilimi projesine dâhil edilir. Bu anlamda daha ilk elden, Foucault'nun soybilim yönteminin tek bir sabit kullanımının olmadığı söylenebilir.

Sorunların, sorunsalların soybilimini yazmak istediğini (Foucault, 1992a: 80) söyleyen Foucault, ancak kuşatabildiği üç alanda soybilimini kurar. Bunlardan ilki, hakikatle ilişkisi içerisinde öznenin kendini bilgi öznesi olarak kurduğu alan; ikincisi öznenin

iktidar alanıyla ilişkili olarak, başkaları üzerinde etkide bulunan bir şey halinde belirttiği alan, üçüncüsü de etikle ilişkili olarak öznenin ahlaki edimlerde bulunduğu alandır (Foucault, 1992a: 90, 2000: 204).

Foucault, kurucu bir özne fikrinden uzak, hatta tam tersine bunu yıkmak isteyen, tarihsel bir örgü içinde öznenin nasıl kurulması gerektiğinin analizini yapan etkinliğe soybilim der (Foucault, 2005d: 68). Bu, olaylar alanına aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde kendi bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimi anlamına gelir (Foucault, 2005d: 67-68). Poster'ın da dediği gibi Foucault'nun Nietzsche'ci söylemindeki en çarpıcı başarısı, liberallerin yaptığı gibi günümüzü haklı çıkarmadan veya Marksistlerin yaptığı gibi evrimci, ütöpik bir gelecek öngörmeden geçmişini kavramasıdır. Geçmişin farklılığının gözler önüne serilmesi, onun barbarlık olarak göz ardı edilmesini ve böylelikle liberallerin tarzıyla günümüzü daha üstün ve aşılabilir bir dünya olarak meşrulaştırma tehlikesini engeller (Poster, 2008: 104).

Sluga, Foucault'nun soybilim yönteminde iki özelliğın öne çıktığını söyler: İlk olarak soybilim, bağımsız, nesnel ve ebedi bir hakikat talep edemez, kendisi pratik bir araç olarak anlaşılmalı zorundadır. İkinci olarak, soybilim, sabit bir insan kimliği fikrini büsbütün yok eder. Soybilim, böyle bir kimlik aramak şöyle dursun, aslında onun dağılmasını taahhüt eder (Sluga, 2013: 274).

Foucault, buna ek olarak soybilim yöntemiyle ideolojiye kendini yaslamadan bir hakikat alanı açmaya girişir. Bu, teorinin soyut birliğine karşı olguların somut çoğulluğunu getirmek anlamına gelmez, Foucault soybilim projesini herhangi bir bilimcilik adına yürütmez, dolayısıyla soybilim projesinin altında yatan şey ne bir ampirizm ne de kelimenin alışıldık anlamında bir pozitivistizmdir. Söz konusu olan yerel, süreksiz, meşrulaşmamış bilgileri onları doğru bir bilgi adına, birilerinin elindeki bir bilimin hakları adına süzgeçten geçirecek, bir hiyerarşi içine yerleştirecek, düzenleyecek birleştirici teorik bir merciye karşı harekete geçirmektir. Soybilimler pozitivist bir dönüş değil, tam anlamıyla anti-bilimlerdir (Foucault, 2005d: 92). Soybilimlerin anti-bilim karakteri bilimin içeriği, yöntemi ya da kavramlarına karşı geliştirilmiş değildir, basitçe bilimsel söylemin işleyişi ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, soybilim, bilimsel söylemin iktidar etkilerine karşı geliştirilen bir projedir. Soybilim bilimsel olarak değerlendirilen

bir söylemin iktidar etkilerine karşı yürütülür. O, “bilimsel olduğu düşünülen bir söyleme özgü iktidar etmenlerine karşı savaş vermelidir” (Foucault, 2011b: 25). Bu anlamda soybilim, daha çok iktidar ilişkileri ve politik tekniklerin incelenmesidir. Daha baştan geleneksel anlamda hakikatin kaynağı olmak bakımından bilginin ne olduğu sorusunu bertaraf eden soybilim, bu bilginin ancak iktidarla olan ilişkisi anlaşıldığında nasıl bir tahakküm alanı yarattığını gösterir.

Soybilim, şeylerin dengesini bozmayı hedefleyen, hazır reçeteler sunmak yerine verilenleri sorgulayan, eleştiren, başka türlü de olabilir dedirten bir yöntemdir. “Temel” fikrinin karşı kutbunda soybilim, geçmişin şimdiye dair tarihini canlandırır. Farklılık kavramının yardımıyla, değişimin nerede başladığını bulana dek şimdiden oraya doğru yol alır. Soybilim, çizgisel, ilerlemeci bir kurgudan uzak, bilimsellik iddiasını içinde barındırmayan, teleolojik olmayan ama yine de tarihin içinde yer alan bir yöntemdir.

Soybilim, bilimin iktidarına karşı geliştirilen bir yöntem olduğundan, Foucault için ardında şu soruları barındırır: Bir bilim olma iddiasının beraberinde getirdiği iktidar olma hırsını sorgulamak gerekmez mi? Bilim olduğunuzu iddia ettiğiniz anda hangi tür bilgiyi diskalifiye ediyorsunuz? Bu söyleme sahip olan ben, bilimsel bir söyleme sahibim dediğiniz anda hangi konuşan özne, hangi söyleyen özne, hangi deneyim ve bilgi öznesinin önemini elinden almak istiyorsunuz? Hangi teorik-siyasi öncüyü, bilginin tüm kütleli, dolaşımdaki ve süreksiz biçimlerinden kurtarmak için başa geçirmek istiyorsunuz? (Foucault, 2005d: 93) Tüm bu sorgulamalar ile soybilim bilgilerin bilime özgü iktidar hiyerarşisine kaydedilmesini inceleme projesidir ve o, “tarihsel bilgileri tabi olmaktan kurtarma ve özgürleştirme, yani birleştirici (*unitaire*), biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı muhalefet ve mücadele edebilecek hale getirme girişimidir” (Foucault, 2005d: 93). Arkeoloji yerel söylemselliklerin analizine uygun düşen yöntem iken, soybilim tarif edilmiş yerel söylemselliklerden yola çıkarak bilgileri önemli hale getiren taktik olarak anlaşılır (Foucault, 2005d: 94). Böylece projenin bütünselliği de kurulmuş olur. Soybilim projesi söylemlere sağlam bir zemin temin etme, onları teorik bir bütünlükle birleştirme gibi bir görev edinmez. Ancak soybilim projesi farklı düzeylerde görülebilecek olan iktidarın, etkileri, mekanizmaları ve ilişkileri bakımından ne olduğu etrafında belirlenir.

Foucault soybilimi bir yöntem olarak değerlendiriyor gibi görünse de konunun böyle sınırlanabileceğini düşünmez. Ona göre hiçbir yöntem salt kendisi için istenecek bir şey değildir. Bir yöntem ancak “ondan kurtulmak için oluşturulmalıdır” (Foucault, 2013b: 105). Bu anlamıyla da soybilim bir yöntemden çok bir bakış açısı, şeylerin kendilerini bakan kişinin hareketine göre değiştirmesinin bir biçimidir. Bu noktada öznenin kendisinin de kurulan bir şey olduğu unutulmamalıdır. Butler’ın da ifade ettiği gibi Foucault, eleştirel bir kategori olarak öznenin soybilimiyle, dilsel bir kategori, bir yer tutucu, oluşum içindeki bir yapı ortaya koymak ister. Bireyler öznenin yerini doldurmak üzere gelirler ve anlaşılabilir olmaları ancak öncelikle dilde kurulmalarına bağlıdır. Hiçbir birey tabi olmadan ya da özneleşme sürecini yaşamadan özne olmaz (Butler, 2005: 18). Bu manada, tarihin akışı içerisinde bilginin, söylemlerin ve nesne alanının kurulumunu açıklayan soybilim, aşkın konumda bir özneyi değil, tarihsel bir örgü içerisindeki özneyi hedefler. O, şimdiki zamana ait sorulardan hareketle işleyen bir yöntemdir.

Foucault, soybilimini, Nietzsche’ci soybilim içerisine yerleştirir. “Kendini beğenmiş biri olsaydım, yaptığım şeye genel başlık olarak, ahlakın soybilimi adını verirdim” (Foucault, 2012c: 37) diyecek kadar Nietzsche’den etkilenmiştir. Nietzsche, Foucault’nun düşünce sistemi için hiç kuşkusuz merkezi bir figürdür. Foucault’da Nietzsche’nin düşüncesinin etkisi yalnızca iktidar, etik, bilgi, hakikat gibi belirli konularda değil, daha bütüncül denilebilecek alanlarda da kendisini gösterir. XX. yüzyılın felsefi düşüncesini etkilemiş önemli filozoflardan biri olan Nietzsche’yi anlamak, Foucault’nun belli başlı iddialarına netlik kazandırmak bakımından önemlidir. Bu anlamının esas bağlamı, Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü*’nde bulunan hakikat soruşturmasıdır.

1.5. Nietzsche’ci Evrende Soykütük*

1.5.1. Nietzsche Düşüncesinin Sınırları

“Nihayet işte kıyı görüldü: nasıl olursa olsun oraya demir atmak, karaya çıkmak gerek, en kötü liman bile, ümitsiz ve kuşkulu sonsuzluklar içinde durmadan, yeniden dönüp dolaşmaktan iyidir. Ama ilkin karaya iyice

* Gerek Foucault gerekse Nietzsche metinlerinde aynı terim bazen soybilim bazen de soykütük olarak çevrilmiştir. Bu sebeple çalışmada yeri geldikçe iki ifade de eşanlamlı olarak kullanılmıştır.

yanaşalım, tutunalım; daha sonra iyi limanlar da bulur, bizden sonra gelecek olanların yolunu kolaylaştırırız”(Nietzsche; 2000: 175).

“Şüphe değil, kesinliktir insanı deli eden. Ama bunu duymak için derin olmalı, uçurum, feylozof olmalı. Doğrudan korkarız hepimiz” (Nietzsche, 2009: 30).

Yukarıda yer alan iki alıntının yazarı aynı kişi, Friedrich Nietzsche’dir. İlk alıntıya dair şu sorular sorulabilir: Nietzsche düşüncesinin limanı, karası neresidir? İyi limanları nasıl buluruz? Ve nihayet sonradan gelecek olanların yolunu kolaylaştırma ifadesinden ne anlamak gerekir? Soruları çoğaltmak mümkün, bu sorulara Nietzsche hakkında yazılanla başlangıç yapılabilir, gerekli yanıtlara ulaşılabilir. İkinci alıntıda karşımıza çıkan ise, ilki ile taban tabana zıttır; yanaşılacak, tutunacak bir karadan, bir zeminden değil aksine korkulan ve deli eden bir yerden bahseder. Bu iki alıntıyı nasıl yan yana koyacağız? Daha doğru bir ifade ile Nietzsche’yi nasıl anlayacağız? Nietzsche düşüncesinin temel kavramları anılarak, çelişik gibi görünen bu durum daha da derinleştirilebilir: Bir yanda “oluş”tan, “bengi dönüş”ten, “hakikat”in, “iyi”nin, “kötü”nün, “varlık”ın bilindiği anlamıyla var olmayışından söz ederken, öte yanda “liman”dan, “varılacak bir kara”dan söz etmek nasıl bağdaşabilir? Belki de Nietzsche düşüncesine girilecek yer tam da burasıdır. Fikrin asıl sabitesi, bu iki kampı birlikte görebilmekte, birbirinin karşıtı olarak değil de tamamlayıcısı olarak düşünmekte yatar.

Nietzsche söz konusu olduğunda farklı alanlarda başka kamplarla da karşılaşırız. Sözü edilen diğer bir kamp, siyasal alanda karşımıza çıkar. Nietzsche’nin düşüncelerinden, hem faşist iktidarlar, hem kendisini solda konumlandıranlar hem de anarşistler büyük oranda etkilenmişlerdir. Nietzsche, Zerdüş’tüne şunları söyler:

“Başka bir yerlerde hâlâ halklar ve sürüler vardır, ama bizde yoktur kardeşlerim: burada devletler vardır. Devlet? Nedir bu? Pekâlâ! Şimdi kulağınızı bana verin, çünkü şimdi size halkların ölümünden söz edeceğim. Bütün soğuk canavarların en soğğunun adı devlettir. Onun yalanı da soğuktur. Ve ağzından şu yalan sızar: ‘Ben, devlet, halkım ben’. Bu bir yalandır! Onlar halkları yaratan yaratıcılardır. Onlar bu halkların üstüne bir iman ve bir aşk gerdiler: böylece hayata hizmet ettiler. Birçokları için tuzak kurup buna devlet diyen yıkıcılarıdır bunlar: kitlelerin üstüne bir kılıç ve yüzlerce hırs asarlar. Hâlâ halkın var olduğu yerde devlet anlaşılmaz bir şeydir. Geleneklere ve hukuka karşı kötü bir kasıt ve bir günah sayılarak

ondan nefret edilir. Size şu tüyoyu veriyorum: her halk kendi iyilik ve fenalık diliyle konuşur: bunu komşusu anlamaz. O, dilini geleneklerinde ve hukukunda kendisi için tasarlamıştır. Ama devlet bütün iyilik ve kötülük dilleriyle yalan söyler; ne söylese yalandır ve sahip olduğu her şey çalıntıdır. Onda her şey sahtedir; bu ısrarcı, çalınmış dişlerle ısırır” (Nietzsche, 2011: 56-57).

Ve şöyle devam eder Zerdüşt konuşmasına: “Hükümdarların, hükmetmekten ne kastettiklerini öğrendikten sonra onlardan da yüz çevirdim: Onlar ayaktakımıyla ortaklaşa, iktidar uğruna yalan dolan çevirmeye hükmetmek diyorlar.” (Nietzsche, 2011:115) Elbette ki, ölümünün ardından, kız kardeşi Elisabeth Foerster’in Nietzsche’nin birtakım eserlerini tahrif etmesi, Nietzsche’nin Nasyonal Sosyalistlerce ilah gibi görülmesinin başlıca sebeplerinden biridir. Diğer bir sebep ise özellikle *Ahlak’ın Soykütüğü, İyinin ve Kötünün Ötesinde* gibi başlıca eserlerinde Yahudiliğe dair söylediklerinin tahrif edilip çarpıtılması ve Alman kültürüne yaptığı vurgulardır. Her ne sebeple olursa olsun, birbirine zıt iki kampta Nietzsche bugün bile sıklıkla kendisine atıfta bulunulan isimlerin başında gelmektedir. Nietzsche düşüncesinin bir başka kampını işte bu siyasal sahadaki karşı kutupluluk oluşturur.

Nietzsche üzerine yazanların büyük bir kısmı, öncelikle düşünürün üslubundan söze başlarlar. Bu başlangıcın birçok gerekçesi var kuşkusuz, ancak bu gerekçelerden evvel ilk göze çarpan Nietzsche’nin düşüncesinin çoğunlukla, “yorumsamacılık” ve hatta “perspektivizm” temelinde değerlendirilmesidir. Yazının başındaki ilk alıntıya rağmen, genellikle ve sıklıkla vurgulanan Nietzsche’nin “yorumsamacı”lığıdır. Bununla kastedilen şu olsa gerektir: Nietzsche düşüncesinde bir sabit unsur, bir tutamak bulmak neredeyse imkânsızdır. Tam bu noktada birbiriyle bağlantılı iki soru sorulabilir. İlki, Nietzsche hakkında yazanlar neden öncelikle düşünürün üslubunu konu edinirler? İkincisi, neden birtakım sabitelere rağmen, Nietzsche düşüncesi, çoğunlukla “yorumsamacılık” çerçevesinde ele alınır?

İlk sorunun cevabı, Nietzsche’nin, felsefe metinlerinde sıkça rastlanmayan bir yazım çeşitliliği sergilemesiyle ilgilidir. Aforizmadan şiirselliğe, masalsı bir anlatımdan akademik yazı tekniğine varana dek burada karşımıza çok çeşitli teknikler çıkar. Deleuze’e göre, Nietzsche, felsefeye iki ifade aracı kazandırır: aforizma ve şiir. Bu biçimlerin kendisi yeni bir felsefe anlayışına, düşünürün ve düşüncenin yeni bir

imgesine işaret ederler. Nietzsche bilgi idealinin ve hakikatin keşfinin yerine, *yorumlamayı ve değerlendirmeyi* koyar. Biri, bir fenomenin her zaman kısmi ve parçalı olan “anlam”ını sabitler; diğeriyleyse anlamların hiyerarşik “değer”ini belirler ve parçaları, çoğulluklarını ortadan kaldırmadan ya da zayıflatmadan bütünleştirir. Aforizma tam olarak hem yorumlama sanatı hem de yorumlanan şeydir; şiir ise hem değerlendirme sanatı, hem de değerlendirilen şey (Deleuze, 2005: 23). Nehamas ise, kimi kez bu çeşitliliğe yapılan vurgunun, Nietzsche’nin yapıtlarının aslında felsefi incelemelerden beklemeye alışık olduğumuz özellikler sergilemediğini ve bir anlamda felsefi olmadığını kanıtlamak için kullanıldığını söyler (Nehamas, 1999: 32). Bu yargının, ifade ile anlam arasında kurulan belli bir bağlantı tarzına dayanılarak geliştirildiği düşünülebilir. Derrida, Nietzsche metinlerinin, üslubun felsefi olmadığını kanıtlamaları şöyle dursun, bir “meydan okuma” olduklarını düşünür. Bir Nietzsche “düşünce”sini belirli bir düzlem içinde toplamak ya da dengede tutmanın, kendisine gerçekten zor geldiğini belirten Derrida, bu indirgenemezliğin kendisine daha saygın görüldüğünü söyler:

“Düşünce ve yazı tutumlarının farklılığı, analitik saldırıların (olası sentezi ya da olumsuzlama olmaksızın) çelişkili hareketliliği, teşhisler, aşırılıklar, önsözler, şiirsel-felsefi biçimlerin tiyatrosu ve müziği, maskelerle ve özel isimlerle trajik olmaktan daha öte oyun - Nietzsche’nin eserlerinin bu “özellikler”i bana daima, başlangıçtan onların az çok alay konusu yapıldığı noktaya kadar, Nietzsche’ye ilişkin (felsefi, metafelsefi, psikanalitik ya da politik) bütün incelemelere ve açıklamalara meydan okuyor görünmektedir. Söylediğimiz gibi, çeşitli sesler duyabilir; kanımca bu sesler, asla sona ermeyen ve asla bir “monoloji”ye indirgenmemelerini talep eden bir vurguyla geri dönerler” (Derrida, 2007:192).

Nietzsche’nin eserlerinin üslup çeşitliliği, düşünürü konu eden yazarların ilk elde hesaplaşması gereken bir alan açar. Bu konuda her söze başlayan, öncelikle, Nietzsche’nin neden farklı farklı tekniklerle yazdığına açıklama getirir.

Vattimo’ya göre, yeni bir anlayış ve felsefe yapma biçimi öneren Nietzsche’ye şu sorulmalıdır: Konuşmasına başlamadan önce, felsefelerin hepsi masal olduğu, kendisinininki de ötekilerden aşağı kalmadığı için, bize bir masal anlatmak üzere olduğu yolunda bizi uyarın biri karşısında nasıl bir tutum alınabilir? (Vattimo, 2005: 54) Sorunun yanıtından ziyade, Vattimo’nun söze Nietzsche’nin üslubuna vurgu ile

başlaması önemlidir. Yeni bir anlayış, alışık olunmayan felsefe tarzının “masal” formu taşıdığı vurgusu, yapılacak olan felsefenin kanıtlara dayanan bir felsefe olmadığını gösterir gibidir. Nietzsche için felsefenin ne olduğu meselesi başlı başına bir inceleme konusu olsa da, konu bağlamından sapmadan şu noktaya vurgu yapmak gerekir: Düşünüre göre, içinde bulunduğu çağı şiddetle eleştiren filozof için elbette ki felsefe de bundan nasibini alacaktır. Kültür ve hayatında anlatı birliği olmayan bir çağ, felsefe ile ne yapacağını bilemeyecektir. Böyle bir zamanda felsefe, “gezip dolaşan bir yalnızın bilgince monologu, ferdin eline düşüveren çalınmış bir mal, saklı bir oda sırrı yahut Akademi’lik ihtiyarlarla çocuklar arasında tehlikesiz bir gevezelik olarak kalacaktır.” (Nietzsche, 1992: 25). Yaşamdan kopuk, yalnızca teoride kalan, pratiği göz ardı eden, tarihselliğin dar kalıbına sıkışmış ve nihayet çok çeşitli güç/iktidar odaklarının gözdesi olan felsefe ya da felsefe yapma tarzı Nietzsche’nin eleştiri oklarının hedefinde yer alır. Hatta Deleuze’e göre Nietzsche’nin bilgi eleştirisinin temelinde, “düşünceyi yaşamın hizmetinde basit bir araç haline getirmesi” (Deleuze, 2010: 131) yer alır.

Filozofun üslup çeşitliliğinin, teori ile pratiğin birbirlerini bütünleme zorunluluğuna duyduğu temel ihtiyaçtan, böyle bir baskıdan kaynaklandığı düşünülebilir; çünkü ona göre düşünce başka, eylem başka ve eylem fikri başkadır, bunlar arasında nedensellik çarkı dönmez (Nietzsche, 2011: 42). Nietzsche yorumcularının sıklıkla vurguladıkları bir diğer şey ya da üslupla söz başlamalarının bir diğer temel gerekçesi, Nietzsche felsefesindeki teori-pratik bütünleşmesi, başka deyişle dile gelen-düşünülen ilişkisidir. Düşünür, “Sözcükler, yalnız şeylerin kendi aralarında ve şeylerle bizim aramızda bulunan bağıntıları (rölasyonları) anlatan sembollerdir; onlar hiçbir yerde tam doğruyla bir araya gelmezler” (Nietzsche, 1992: 59) diyerek bir anlamda dil ile düşünce arasındaki uçurumu gözler önüne serer. Örnek olarak “varlık” sözcüğünü vermesi de oldukça manidardır. Felsefenin en genel terimlerinden biri olan “varlık” özellikle idealist felsefede temel bir kavramdır. Nietzsche’ye göre “varlık” sözcüğü –ve bunun gibi “var-olmama” sözcüğü de– yalnız bütün şeyleri birbirine bağlayan en genel bağıntıyı dile getirir. Bu anlamda “şeylerin varlığı gösterilemezse, onlar arasındaki bağıntılar, ‘varlık’ ile ‘var-olmama’, bizi doğrunun ülkesine bir tek adım olsun yaklaştıramaz. Bağıntılar diyarının arkasına, örneğin şeylerin masala dalan ilk kökenine sözcük ve kavramlarla varamayız, hatta duyarlık ile ‘müdrike’nin saf şekilleri olan mekân ile zamanda, nedensellikte (iliyette), ebedi doğruya benzeyen hiçbir şeyi

bulamayız. Suje için, kendini aşarak, bilgiye varmak, olamaz, hem o kadar olamaz ki, bilgi ile varlık, birbirinden ayrı olanlar arasında birbiriyle en çelişkili olanlardır” (Nietzsche, 1992: 59). Dil-düşünce arasındaki bu kapanmaz gedik, sujenin varlığıyla katmerlenir. Kendi varlığını yok sayan bir düşünce devamlı olarak bir kökene, bir öncesine geri dönecek, orada olandan şimdikiyi kuracaktır. Oysaki Nietzsche’ye göre “varlık kavramının kendisi bile, etimolojik olarak bahsi geçen anlamın çok uzağındadır.

“Kökteki ‘esse’ aslında yalnızca, ‘nefes almak’ demektir. İnsan bunu bütün başka şeyler için kullanıyorsa nedeni, kendisinin nefes aldığına ve yaşadığına olan inancını, bir metaforla, yani mantık-dışı bir davranışla, başka şeylere de yayması ve onların varlığını insana benzetişe dayanan bir nefes alma olarak kavramasıdır. Zamanla, fakat pek çok geçmeden, kelimenin ilk anlamı siliniyor, ama gene de şu kadar ki, insan, başka şeylerin varlığını, kendi varlığı ile benzetme yoluyla yani antropomorf olarak, herhalde mantık-dışı bir genişletmeyle, tasarlayabiliyor” (Nietzsche, 1992: 59).

İlk anlamdan uzaklaşma, şeyin kendisi ile onun anlamı arasındaki kopuş, soybilimsel bir sondajla gösterilir. Nietzsche şöyle devam eder: “nefes alıyorum, o halde bir varlık vardır” cümlesi, insanın kendisi için bile tamamen yetersizdir ve “dolaşıyorum, o halde varım yahut varlık vardır” sözüne karşı getirilebilecek “itiraz”, buna karşı da getirilmelidir (Nietzsche, 1992: 59). Descartes’a gönderme yüklü bu yorum, özne-nesne ilişkisinin dilbilgisel kabullerden başka bir şey olmadığı temeline dayanır. Nietzsche’nin itirazı, modern felsefenin Descartes ile başlayan “kesinlik” arayışına ve bu arayışın, Descartes düşüncesindeki haliyle “özne”den yola çıkarak tüm, kuşatıcı bir kesin hakikatler ve bilgiler bütünü ortaya koyma iddiasına yöneliktir. Ona göre Descartes düşüncesi ve elbette ki bu kesin hakikatler arama iddiası temelde bir “varsayım” dayanır. Bu varsayımın inandırıcılığı ise, dilbilgisel dayanakların yok sayılmasına paralel gidecektir. Vattimo, bu konu ile ilgili bir başka yöne dikkat çeker. Ona göre, “Nietzsche’yi gerçek dünyanın yadsınmasına götüren, ruhbilimsel bir olguya indirgenmiş apaçıklığa olan kökten güvensizliktir. Descartes’ın ve onunla birlikte Batı metafiziğinin kendilerine sormadıkları şey, yani açık olmayı açık olmamaya, aldatılmamış olmayı aldatılmış olmaya, gerçeği (yani içgüdüsel olarak gerçeğe uygun saydığımız açık ve seçik olanı) yalana yeğlememiz: İşte Nietzsche’nin ortaya koyduğu ahlaki önyargı kuramıyla çözdüğü sorun budur. Bir ahlaki önyargı ya da yararlılık

nedenine dayanarak görünürdeki kesinlik kesinsizliğe yeğlenir” (Vattimo, 2000: 88). Ayrıca bu tercihin Pearson’a göre bir başka gerekçesi daha vardır: “ ‘insan’ ve ‘dünya’ arasındaki ilişkiyi daima bir ‘özne’ ve bir ‘nesne’ kapsamında düşünmeye yönelten dilbilgisel kategorilere olan inancımız yüzünden, insan egosunu bir töz kapsamında ya da dünyadaki tüm eylemlerimizin nedeni olarak, tüm amellerimizin amili olarak görürüz. Şeylere, töze ve varlığa olan inancımız, dilbilgisel önyargıların ürünüdür. Sözelimi, isimlere ve fiillere olan bağlılığımız, karmaşık bir gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurmamızı ve onun üstesinden gelmemizi, eylemlerinden bağımsız bir ‘ego’dan söz etmemizi ve kendilikleri sabit ve istikrarlı olarak kavramamızı olanaklı kılar. Dilin şeyleştirilmesi aracılığıyla ‘gerçeklik’in süreçlerden oluştuğunu ve daimi hareket ve sürekli değişim tarafından belirlendiğini unuturuz” (Pearson, 2008: 36). Sabiteler yaratan dilbilgisel kategorilerin temelinde bir inanç, Vattimo’nun deyişiyle bir güven arama arzusu vardır. “Dildeki akıl: ah ne kadar aldatici, yaşlı bir kadın! Korkarım ki henüz gramere inandığımız için tanrıdan kurtulamayacağız” (Nietzsche, 2002: 27). Dilbilgisine olan inançla yalnızca töz, varlık değil Tanrı kavramı da temellendirilir. Adlandırmanın, bahsi geçen dil-düşünce gediğinde bir başka örneği ise neden-sonuç arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Nietzsche’ye göre, neden ile sonuç imgelemdirler:

“ ‘Neden ile Sonuç!’- Bu aynada -ve aklımız bir aynadır- düzenlilik gösteren bir şeyler oluyor, belirli bir şey her seferinde başka belirli bir şeyi takip ediyor - onu biz, deliler, algılamak ve adlandırmak istersek ‘neden ile sonuç’ diye *adlandırıyoruz!* Sanki bir şey anlamışız ve anlayabilirmişiz gibi. Biz ‘nedenlerin ve sonuçların’ *imgelerinden* başka bir şey görmedik ki! Ve işte bu imgelilik, birbirinin takibi olan bağlantıdan daha esaslı bir bağlantının kavranmasını olanaksız kılıyor!” (Nietzsche, 1998a:106)

Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*’nda, dil metafiziğinin temel öncülleri olarak adlandırdığı, yukarıda da saydığımız her bir kavrama bir kez daha değinir ve şöyle der:

“Dilin metafiziğinin temel öncüllerini bilince çıkardığımızda kaba bir fetişizm içinde buluruz kendimizi: Yani, aklın içinde. Her yerde eyleyeni ve eylemi görendir bu. Bu, neden olarak istence inanır, bu ‘ben’e inanır, varlık olarak ben’e; töz olarak ben’e inanır ve ‘ben’ tözüne olan inancı bütün nesnelere üzerine izdüşürür - yalnızca böylece ‘nesne’ kavramını yaratır” (Nietzsche, 2002a: 26).

Dilbilgisine dayalı gerçeklik inşası, imkânsızlığı bir yana, Nietzsche düşüncesi için hayati öneme sahip bir başka engel daha teşkil eder. Düşünüre göre duyguların ifadesi, anlamlı kılınması yönünde dil ve önyargılar bir set oluştururlar:

“Öfke, nefret, aşk merhamet, hırs, bilgi, neşe, acı - bütün bunlar *aşırı* durumlar için kullanılan adlardır. Daha ılımlı, daha vasat dereceler gözümüzden kaçır, ama aslında karakterimizin ve yazgımızın dokusunu onlar örerler. Ve bizzat bir yemeği yerken, bir sesi dinlerken *bilinçli olarak* en ölçülü hoşlanmamız ya da hoşlanmamamız, belki de, doğru anlaşılırsa hala aşırı feverandır. -O aşırı feveranlar dokuyu çok sıklıkla yırtar. Bu durumda şiddeti çoğunlukla istisnalar uygular, şüphesiz bentleşme sonucu olarak - ve bu nitelikleri ile gözlemciyi nasıl da yanıltırlar! Aktif insanları yanılttıkları kadar yanıltırlar! *Bizim hepimiz* bilinç ve sözcükleri olan ve bunun sonucu olarak övgüye layık ve kusurlu olduğumuz durumlara göre yansıyan kimseler değiliz. Sadece bizim tanıdığımız bu kaba feveranlardan dolayı kendimizi *yanlış anlıyoruz*. İçinde istisnaların kurallara ağır bastığı bir malzemeden sonuç çıkarıyoruz. Özümüzün görünürde en belirgin kitap harfleriyle yazılmış yazısı içinde kendimizi hatalı okuyoruz. Ne var ki, yanlış yoldan bulduğumuz *kendi hakkımızdaki fikrimiz*, sözde ‘ben’, bundan böyle karakterimizin ve yazgımızın yapısında çalışma arkadaşıdır” (Nietzsche, 1998a: 99).

Dil-düşünce arasındaki bu ilişkiyel durumun sorgulanması, bir yandan Nietzsche yorumcularının neden üslupla konuya başladıklarını gösterirken, beri yandan da düşünürün “hakikat” bahsine dair düşüncelerini ortaya koymasını bakımından hayati önem arz eder. Nietzsche, hakikat sorgulamasında, dilsel kabullerin işaret ettikleri nesnelere “kendilerini” soruşturacaktır. Bu, bir taraftan hakikatin sorgulanması, bir taraftan da yöntemin sorgulanması olarak karşımıza çıkar. Metnin başındaki ikinci soru olan “Neden Nietzsche düşüncesi, çoğunlukla “yorumsamacılık” çerçevesinde ele alınır?” bahsine buradan giriş yapılabilir.

Nietzsche düşüncesini perspektivizm temelinde ele alan isimlerin başında Nehamas gelir. Nehamas’a göre, yorumlama ya da perspektivizm Nietzsche’nin geleneksel felsefi çizgiden kendisini ayırma çabasının ifadesidir. Döneminin felsefe etkinliğini kritik etme, ona alternatif üretme girişimi, düşünürün söyledikleri ile beraber üslubuna da yansımıştır. Perspektivizm nedir? Nehamas, “kendisini kavrama sürecine girdiğimizde perspektivizm görececiliğe eşdeğer değildir. Ama perspektivizm, belirli herhangi bir bakış açısının diğer hepsinden, gerçekten olduğu haliyle dünyaya dair daha

iyi bir tasvir sunma anlamında ayrıcalıklı olamayacağını ima etmektedir. Bazı perspektifler diğerlerinden daha iyidir ya da daha iyi oldukları kanıtlanabilir belki. Ama tümü arasında en iyi olan bir perspektif, sonuçta bir perspektif değildir. Perspektivizm ayrıca, bakış açılarımızın çoğunun, ortak nesnelere bütünlendirilmiş bir özet tasviri halinde düz bir şekilde birleştirilemeyeceklerini ima etmektedir” der (Nehamas, 1999:79). Nietzsche'nin birçok bakımdan perspektivizm temelli bir yöntem geliştirdiğini belirten Nehamas, bunun örneklerini soybilim bahsinde verir. Ona göre Nietzsche'nin soybilim yönetiminin temelinde bu perspektivizm vardır. Bunlar birbirinden ayrı şeylere değil, aynı şeye işaret ederler.

Deleuze'e göre ise Nietzsche düşüncesinde, anlamı çoğul olmayan bir tek olay, fenomen, sözcük ve bir tek düşünce yoktur. Herhangi bir şey onu ele geçiren kuvvetlere (tanrılara) göre kimi kez böyle, kimi kez şöyle, kimi kez de daha karmaşık bir şey olur (Deleuze, 2010: 17). Bu çoğulcu anlam anlayışında beliren en temel kavram ise hakikattir. Deleuze'e göre, hakikat kavramının çoğulcu tipolojisini çıkarmak, hakikat ve hataların hangi bölgeye ait olduklarını, tiplerinin ne olduğunu, onları tasarlayanın ve ifade edenin kim olduğunu belirlemektir (Deleuze, 2010:138). Bu anlamda Deleuze'e göre, Nietzsche varlık kavramını ortadan kaldırmaz, ancak yeni bir kavrayış önerir. Olumlamanın kendisi varlıktır, varlık yalnızca bütün gücüyle olumlama değildir. Olumlamanın kendisinden başka nesnesi yoktur. Ama tam da, kendi kendisinin nesnesi olduğu ölçüde varlıktır. Olumlama nesnesi olarak olumlama: Varlık budur. Kendinde ve ilk olumlama olarak, o oluştur (Deleuze, 2010:234). Deleuze, iki soru ile Nietzsche düşüncesinin yorumsamacılığına vurgu yapar. Bu sorulardan ilki “kim?”dir. Nietzsche de aynı soruyu, felsefenin antik Yunan'daki seyrinde bir dönüm noktası olarak değerlendirmiştir. Ona göre doğru soru “neden?” değil, “kim?” olmalıdır. Deleuze'ün ikinci sorusu ise “nedir?”dir. Deleuze şöyle söyler:

“ ‘Kim?’ sorusu Nietzsche açısından şunu ifade eder: Ele alınan bir şeyde, ona egemen olan kuvvetler hangileridir, onu elinde tutan istenç hangisidir? Kim onda kendini ifade eder, kendini gösterir, hatta saklanır? Öze ancak ‘kim?’ sorusu ile ulaşırız. Çünkü öz yalnızca şeyin anlamı ve değeridir; öz, şeyle yakınlık içerisinde olan kuvvetlerle ve kuvvetlerle yakınlık içerisinde olan istençle belirlenir. ‘Nedir?’ sorusu, bir anlamı başka bir bakış açısında bakarak ortaya koymaktır. Öz, varlık, perspektifli bir gerçekliktir ve bir çoğulluk gerektirir. Aslında, soru her zaman şudur: bu benim için nedir?

(Bizim için, yaşayan her şey için, vb.) Güzel olanın ne olduğunu sorduğumuzda, şeylerin hangi bakış açısından bakıldığında güzel olarak belirildiğini sorarız: Ve bize güzel olarak görünmeyen şey, hangi bakış açısı için güzel olabilir? Ve belli bir şey için, hangi kuvvetler ona hâkim olarak onu güzel kılarlar ya da kılabilirler, hangi başka kuvvetler bu kuvvetlere boyun eğerler veya tersine onlara direnirler?” (Deleuze, 2010:104-105)

Yukarıdaki alıntıda geçen “öz” kavramına dair bir açıklama yapmak gerekir. Çünkü Deleuze’e göre Nietzsche düşüncesinde “öz” anlam ve değeri ifade eder; bunlar da ancak soybilim yöntemi ile oluşturulmuş, istençle belirlenmişlerdir. Çekiç darbeleriyle felsefe yapan Nietzsche’nin anlam ve değerler dünyasını eleştiri ile yeniden inşa ettiğini söyler Deleuze.

Yorumsamacılığı önemseyen Nietzsche yorumcularından bir diğeri Derrida’dır. Ona göre: “Nietzsche, asla x yalnızca iyidir ya da kötüdür diye yazmaz. Her kendilik yorumuna açılır, bu yorum aktif ya da reaktif olan şeyin bir değerlendirmesidir. Sonuçta, Nietzsche’ye göre hem aktif hem de reaktif bir yaşam biçimi olarak yorumlanamayan hiçbir kendilik yoktur. Nietzsche’ye göre her şey yorumdur” (Derrida, 2007:226). Her şeyin yorum olması, ya da her şeyin bir oluşla, akışla açıklanması anlatı birliğinde problem teşkil etmez mi? Şöyle de sorulabilir: Nietzsche düşüncesinde sabitelerden bahsetmek mümkün değilse ve her şey yorumsa, Nietzsche düşüncesinde bir “birlik” var mıdır? Düşünürün sözünü ettiği akıştan, kendisi kaçabilir mi? Derrida’ya göre Nietzsche’ci düşüncede, klasik anlamda bir sistem birliği olmasa bile, bir birlik vardır. Bu birlik de, Nietzsche’ci düşüncenin biricikliği ve tekilliğidir (Derrida, 2007: 118). Biriciklik ve tekillik ile beraber Derrida’nın vurgu yaptığı bir başka kavram daha vardır ki o da “çokkatlılık”tır. Bu çokkatlılığın kendisine göre bir tekilliğe sahip olduğunu belirten Derrida, metinlerdeki açıklığın çokkatlılığa engel olmadığını söyler. “Nietzsche metinlerinin açıklığı, Nietzsche’nin isimlerini ve takma isimlerini taşır, yani pek çok başka isim arasında Nietzsche olarak adlandırılan bir olay var. Bu tekilliğin tarihsel-teorik olanakları üzerine düşünümle ilgileniyorum, ne kadar açık ve kaotik (olumlu anlamda) olduğu kanıtlanırsa da” (Derrida, 2007: 199) diyerek, aynı zamanda neden Nietzsche metinlerini yorumsamacılık çerçevesinde ele aldığını belirtir.

Nietzsche düşüncesi söz konusu olduğunda bir kulvar, bir zemin ya da yön tayin edecek olan, başlangıç ve sonu belirleyen kavram hakikattir. Filozofun açtığı yarıkların, bu

yarıkların birbirlerini değilmeden birlikte, yan yana yer almasının gerekçesi hakikat kavramında gizlidir. Nietzsche’de hakikatin ne olduğu tartışması, aslında düşünürün yöntemini tartışmaktır. Bu manada soybilim, Nietzsche’yi yorumlayanların onu yerleştirdikleri “zemin” olacaktır.

1.5.2. Nietzsche ve Soybilim

Nietzsche, anlam ve değer eleştirisini soybilim projesiyle gerçekleştirir. Değerlerin değeri yani onların yaratılmaları sorunu hem eleştirel hem de yaratıcı bir şekilde ortaya konulur. Değer, yalnızca etik alana dair değildir; ele alınan her ne ise -bilgi, bilim, din- o alanda inceleme konusu yapılır. İlgili alanda değeri belirleyen ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı anlaşılana kadar geriye doğru bir gidiş söz konusudur. Nietzsche düşüncesinin bu farklı alanlarda birbiri üzerine katlanan “değer” eleştirisi etrafında şekillendiğini görülür. Değer eleştirisi, hiçbir değerin olmadığı anlamına gelmez, yalnızca bunların mutlak olmadığı anlamına gelir. Bu eleştiri Deleuze’ün vurguladığı gibi asla bir *tepki* olarak değil, bir *etki* olarak düşünülmüştür (Deleuze, 2010: 15). Nietzsche düşüncesinin yıkıcılığı, yapıcı olmasındadır; diğer bir deyişle Nietzsche olumlamak için “yadsımak ve yok etmek” (Nietzsche, 2009: 114) gerektiğini söyler. “Yanılgıları birer birer, hiç acele etmeden buz üstüne koyuyorum; ülküleri çürütmüyorum, donduruyorum” (Nietzsche, 2009: 66) diyen Nietzsche, bu donmuş manzarayı göstermenin derindedir. Görme işini kendi olarak yapmak zorunda olan insana Zerdüş’tün sesiyle şöyle der: “şimdi size beni yitirmenizi, kendinizi bulmanızı buyuruyorum; hepiniz beni yadsıdığınız gün, ancak o gün geri döneceğim sizlere.” (Nietzsche, 2009: 5)

Kendini bulacak olan “ben” konusunda da elde sağlam bir veri yok gibidir: “İnsan kendisiyle ilgili ne bilir ki aslında!” (Nietzsche, 1998a: 56) İnsan kendini gözlemlemede, kendini öğrenmekte çok ileriye gidemez (Nietzsche, 2010:190), çünkü geçmiş yüzlerce dalga halinde akar içimize; kendimiz de, her bir anda bu sürekli akıştan neyi duyumsuyorsak o’yuzdur, başkası değil (Nietzsche, 2010: 190). İnsanın kendine dair bilgisinin sınırlı hatta çoğunlukla hatalı oluşu, bilme yetisinin sorgulanmasında açığa çıkar. Dolayısıyla Nietzsche bir yandan bilme yetisini -insanın kendini en emin ve en güvende hissettiği etkinliği- sorgularken, bir yandan da hakikati araştırır.

Doğruların korkunç olduğunu (Nietzsche, 2009: 111), aklın dünyaya, “akılsız bir şekilde, rastlantı sonucu, kazara” (Nietzsche, 1998a: 106) girdiğini, duyu ve ruhun birer “araç ve oyuncak” (Nietzsche, 2011: 36), “ünlü çağdaş nesnelliğin” kötü bir zevk (Nietzsche, 2002a: 59) olduğunu, ilerleme fikrinin modern ve yanlış bir düşünce olduğunu ve hatta ileriye doğru gelişmenin herhangi bir zorunluluk, yükselme, yücelme, güçlenme olmadığını (Nietzsche, 1992: 15), dahası “insan[ın] aşılması gereken bir şey” (Nietzsche, 2011: 55) kendisinin “antichrist” (Nietzsche, 2009: 45), insan değil bir dinamit (Nietzsche, 2009: 111) olduğunu belirten Nietzsche’nin tüm bu söylediklerini anlamlı kılan, hakikat fikri ve elbette ki hakikate onu götüren soybilim projesidir.

Magee, Batı uygarlığı içinde, Nietzsche’nin saldırdığı dört ana gelenek olduğunu söyler: Hıristiyan ahlakı geleneği, ahlak filozoflarının düşüncelerinin meydana getirdiği laik ahlak geleneği, entelektüel olmayan insanlardan oluşan kitlenin sıradan gündelik ahlakı (onun adlandırdığı şekliyle “sürü değerleri”) ve antik Yunan’dan, özellikle de Sokrates’ten türeyen geleneklerin en azından bazıları (Magee: 2008:243). Bu dört geleneğe saldırması geleneklerin kendilerini dayandırdıkları hakikat fikri ile ilgili görünmektedir.

Hakikate dair elde olanlar daha çok onun ne olmadığı üzerinedir. Nietzsche, birçok kere hakikatin ne olmadığını söyler. Hakikat bir güç değildir (Nietzsche, 1998a: 295), bizi nice tehlikeli serüvene kışkırtan (Nietzsche, 1997: 9) tehlikeli bir şeydir.

Ona göre hakikat,

“devingen bir eğretilmeler, yakıştırmalar, insansallaştırmalar, kısacası bir insan ilişkileri özeti ki, poetik ve retorik olarak yüceltilerek, çevrilip taşınarak, süslenerek, uzun kullanım sonucu, bir halk için kesin, buyucu ve bağlayıcı hale gelmiştir: hakikatler, sanrı oldukları unutulmuş sanrılardır; kullanıla kullanıla güdükleşmiş ve güçsüzleşmiş eğretilmeler; tuğralarını yitirmiş sikkeler ki, şimdi, artık sikke olarak değil, maden olarak, hesaba katılmalıdır” (Nietzsche, 1998c: 59).

Foucault’nun da belirttiği üzere, Nietzsche’ye göre bilmemizi engelleyen şey tam da bilginin dayanağını, kökünü ve dinamizmini oluşturan şeydir, onun formu değil kuvvetidir (itki, kötücüllük, bilgiye susamışlık, arzu); ancak bilgiyi hem engelleyen hem de oluşturan şey, bilgiden bambaşka bir şeydir (Foucault, 2012a: 207-208).

Nietzsche'nin eleştirisi konusu ettiği aslında hakikatperestliktir. Hiçbir mutlak doğrunun olmaması (Nietzsche, 2010: 25) fikridir, Nietzsche'yi hakikat karşıtı cepheye koyan. Savater'in de belirttiği gibi sorun "büyük harfli Hakikatin varlığını ya da kavranabilir oluşunu yadsımak ya da 'hiçbir şeyi kesin olarak bilemeyiz', şüpheciliğine sığınmak değildir: Şüphe altında bırakılan Hakikatin *değeridir* ya da bir başka deyişle, Nietzsche'nin düşüncesini tamamlarsak, hakikatin *hayat açısından değeri*"[dir] (Savater, 2008: 199).

Stern'in Nietzsche'nin hakikati nasıl kurduğu ile ilgili yorumu oldukça isabetli görünmektedir. Magee ile yaptıkları röportajda Stern, şöyle der:

"Nietzsche bireysel insanların bireysel davranış türlerine mahkûm ve bireysel olarak sınırlanmış bilgi parçalarına mecbur olduklarına inanıyordu. Bu olabilecek en şaşkıncı şeydir ve sanıyorum, aynı zamanda birçok bakımdan fazlasıyla kâhince bir kavrayıştır. O bilginin hiçbir şekilde mutlak olmadığına; bilgiye ulaşmanın, bilginin peşinden koşmanın mutlaklaştırılmaması gerektiğine, fakat bir uygarlığın taşıyabileceği ve olumlu amaçlar için verimli bir biçimde kullanılabilirliği bilgi türüne özel olarak hak kazandığına inanıyordu. 'Taşıyabileceği' deyimine yaptığı vurguyu görüyor musunuz? O bilginin bileni mahvedebileceği kimi durumlar olduğunu düşündü ve ben onun bu bakımdan yüksek bir uzgörü sergileyebildiğini vurgulamak istiyorum" (Magee: 2008: 248).

"Ben yalnızca bir kimsenin kanyla yazdığını severim" diyen Nietzsche için yalnızca büyük acılar ruhun son kurtarıcılarıdır (Nietzsche, 2004: 17). Hakikat mutlak olanın değil, bedeli ağır ödenen güçlülüğün göstergesidir.

Nietzsche'nin, yukarıda söylendiği üzere, hakikatin ne olmadığı konusunda bu derece ısrarlı olmasının, her durumda bunu konu etmesinin nedeni olarak, hakikat dediğimiz şeyin tarih boyunca başta felsefe olmak üzere insanoğlunun neredeyse tüm düşünsel faaliyetlerine gerekçe olması gösterilebilir. Geçmişin ürünü olarak bugüne taşınan hakikat, daha çok "varlığın ana rahminde, gelip geçici olmayanda, gizlenmiş Tanrı'da, "kendi başına şeyde" tüm değer biçmelerin mantıksal işleyişinde yer almıştır (Nietzsche, 1997: 10). Böylece Nietzsche'ye göre metafizik evrende olan bitenler, hakikat dediğimiz yargıların içine karışmıştır. Nietzsche, gelip geçici olmayan, öte dünyaya taşınan hakikat ile ilgili şu hayati soruyu sorar: "Bir şey kendi karşıtından nasıl kaynaklanabilir ki? Hatadan hakikat nasıl doğar örneğin? Ya da aldanma isteminden

hakikat istemi? Ya da çıkarılıktan çıkara dayanmayan davranış?” (Nietzsche, 1997: 11). Madem hakikat öte dünyaya ait bir şeydir, o halde yüksek değerdeki bu şey, “gelip geçici, ayartıcı, aldatici, aşağılık dünyadan, bu kuruntu ve hırsın keşmekeşinden türetilmiş olamaz” (Nietzsche, 1997: 12).

Hakikat olmayanın yaşam koşulu olarak belirlenmesi, hakikatin bulunacak ya da keşfedilecek bir şey olmaması, Pearson’ın ifadesiyle “yaratılması gereken ve bir süreci adlandıran” (Pearson: 2008: 34) bir şey olması anlamına gelir. Bu yaratımda konu olacak şeyler, büyük anlatılardakinin aksine küçük şeyler, yerleşmiş kanılara göre önemsiz şeylerdir. Nietzsche büyük ödevler yüklenmesine rağmen küçük ve önemsiz şeyleri neden anlattığı sorusunu şöyle yanıtlar:

“Bu küçük şeyler -beslenme, yer, iklim, dinlenme, bunlarla bencilliğin kılık kırk yarması- şimdiye dek önemli sayılan şeylerden son derece daha önemlidir. Tam burada başlamalıyız yeniden öğrenmeye. İnsanın bugüne dek önemle düşünüp durduğu şeyler gerçek bile değildir, kuruntudur yalnızca; daha sert deyimle, o sapına dek zararlı, hasta yaratıkların bozulmuş içgüdülerinden doğan yalanlardır, -o kavramların topu, ‘tanrı’, ‘ruh’, ‘erdem’, ‘günah’, ‘öte dünya’, ‘doğru’, ‘bengi yaşam’... Ama insanoğlunun büyüklüğünü, ‘tanrısallığını’ hep bunlarda aradılar... ‘küçük şeyleri’, yani yaşamın temel konularını küçümsemeyi öğretmekle, en zararlı insanları büyük insan saymakla yurt yönetiminin, toplum düzeninin, eğitimin tüm sorunlarını ta kökenine dek bozdular... Çağdaş ekinimiz son derece kaypaktır.” (Nietzsche, 2009: 38-39).

Büyük anlatıların değil de küçük şeylerin bilginin konusu olması, Foucault’nun da belirttiği gibi, Nietzsche için bilginin, etkinlik olarak değerlendirilebilecek bir olay olmasıyla ilgilidir. Bilgi ne bir yetenek ne de evrensel bir yapıdır. Evrensel olarak kabul edilebilen belli unsurları kullandığında bile bilgi sadece sonuç, olay, etki niteliği taşıyacaktır (Foucault, 2005b: 177).

Hakikatin neden kurulan bir şey olduğunu göstermek adına Nietzsche, yerleşik düzene adeta savaş açar. Dilinin bu derece coşkulu, inişli-çıkışlı, heyecanlı olmasının, bu dili çekiç darbeleriyle işlemesinin ardında uyguladığı eleştirel yöntemin çok geniş bir alana yayılmış olması var gibidir. Soybilim de tüm bu girişimin en berrak haliyle görüldüğü konumda yer alır.

Nietzsche soybilimini *Ecce Homo*'da üç incelemeden kurduğunu ve bu incelemelerin hepsinin de şaşırtma sanatı, amacı ve anlatımı bakımından şimdiye dek yazılanların en ürküncü (Nietzsche, 2009: 97) olduğunu söyler. Nietzsche'nin, dinsel, etik, kültürel değerleri sorguladığı bu projesi evrensellik iddiası taşıyan tüm yargıları sorguladığı ölçüde kendi deyimiyle ürkütücüdür. Emden, soykütüğün siyasal tarafının olduğunu da söyler. Nietzsche, bir anlamda birbirinden ayrı görülemeyen iki cephede, ahlak sorgulaması-siyasal değerler soybilimi yapmıştır. Soybilim böylece, tarihsel ve siyasal kültürdeki krizin, her şeyden önce bu kültürün nasıl doğduğunu inceleyerek üstesinden gelme girişimi olarak ortaya çıkmaya başlamıştır (Emden, 2013: 164).

Emden'e göre Nietzsche, üç genel sorunla yüzleşmek zorunda kalmıştı:

“Her şeyden önce, ahlakın temellendirilmesi ve ahlaki bir cemaat olarak ulus-devlette görüldüğü üzere, Avrupa toplumunun ve kültürünün giderek sekülerleşmesi, Hıristiyan değerlerin otoritesini yıkmamış ya da sarsmamıştı. İkincisi, bilim güçlü ve yeni açıklayıcı modeller ortaya koyabilmişti, ancak geleneksel ahlaki ve politik değerlerin aldatıcı bir niteliği olduğunu gösterebilmiş değildi. Aksine, bilimleri uygulayanların çoğu geleneksel değerler ve kurumlardan yanaydı. Ancak, Nietzsche'nin ele alması gereken üçüncü ve daha ciddi bir mesele daha vardı: Her şey bir yana, söz konusu değerler ve kurumlar nasıl ortaya çıkmıştı?” (Emden, 2013: 163-164)

Bu manada soybilim yalnızca bir felsefi sorgulama değildir, aynı zamanda siyasal da içinde barındıran bir proje olarak görülür. Savater ise soybilimi “her şeyden önce bir *kültürel teşhis*” (Savater, 2008: 150) olarak görür. Soybilim, Nietzsche'nin, Yahudi-Hıristiyan değerlerine ve etik biçimciliğe yönelttiği eleştirinin adıdır.

Nietzsche soybilimi, üç incelemeye ayırdığı *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de tartışır. İlk incelemesi Hıristiyanlığın psikolojisidir. Nietzsche'ye göre; “Hıristiyanlık hınç duygusundan, o ruhtan doğmuştur, sanıldığı gibi ‘Kutsal Ruh’tan değil, - bu karşı devrimdir aslında, soylu değerlerin egemenliğine karşı büyük bir ayaklanmadır.” (Nietzsche: 2009: 97) İkinci incelemede “bulunç’un psikolojisi var: Sanıldığı gibi ‘insanın içindeki tanrı sesi’ değil, -dışa doğru boşalamayınca gerilere yönelen kan dökme içgüdüsü. Kan dökücülük ilk kez burada, ekinin en eski, en zorunlu temellerinden biri olarak aydınlığa çıkıyor” (Nietzsche, 2009: 97). Üçüncü inceleme, “Çilecilik, rahiplik ülküsü, aslında zararlı mı zararlı bir ülkü, bir bitiş istemi, bir

decadence ülküsü iken, nasıl olup da böylesine sınırsız bir güç kazanmıştır?” (Nietzsche, 2009: 98) soruna dairdir.

Sluga, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin başlığındaki “Üzerine/Hakkında” kelimesine dikkat çeker. Ona göre, bu kelime, Nietzsche'nin “soykütüğü”nü, böyle geniş çaplı bir sorgulamanın kapsamı, doğası ve olanağının ilk keşfi olarak düşündüğünü sezdirmektedir (Sluga, 2013: 263). Başka bir deyişle, kitabın tamamen hesaplanmış bir soykütüksel çıkarımı sağlamış olduğu düşünülmemelidir.

“Gerçeği söylemek gerekirse, kitabı meydana getiren üç bölüm yalnızca tipik olarak epizodiktir. İlki, büyük ölçüde paganlıktan Hıristiyan kültüre geçiş üzerinde yoğunlaşırken, ikincisi atalarımızın ilk kez insan haline geldikleri, zamanın çok daha önceki bir anına sığar, üçüncü bölümdeki çilecilik tartışması ise belli hiçbir çağa odaklanmaz. Her halükarda, Nietzsche, tek bir insanın bütün soykütüksel projeyi gerçekleştiremeyeceğinden emindir” (Sluga, 2013: 263).

Nietzsche iyinin ve kötünün kaynağını, değerlerini, değerlerin kendi değerini çağlar, halklar, bireyler arasındaki farkı gözeterek soruşturur: “İnsan hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu ve *onların kendi değeri neydi?* Şimdiye dek, insanın ilerlemesini engellemiş miydi yoksa pekiştirmiş miydi? Bir tehlikenin, yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işareti miydiler ya da tersine, bir doluluk, bir kuvvet, yaşama istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görüyordu onlarda?” (Nietzsche, 1998b: 23) gibi sorularla çağının ahlak soruşturmalarının temelindeki acıma ahlakına karşı çıkar. Kırılma diyebileceğimiz bir tarihi belirleme ile yola koyulur. Burada, felsefe tarihinde ahlaka dair ilk kez soru konusu edilen şey, değerlerin değeri meselesidir. Nietzsche, neyin iyi neyin kötü olduğunu yahut hangi davranışın ahlaki sayılacağını değil, doğrudan iyinin ve kötünün değerini soruşturur. Üstelik değerlerin değeri Nietzsche'ye göre olgusal değil, kaynağını bütün sorunların ötesinde bulan bir şey olarak ele alınmıştır.

Nietzsche, soybilimle ilk olarak, varsayılan “iyi”ye dair bir soruşturma yapar: “Şimdiye dek, genel olarak, insanın (geleceğin insanı da dâhil) gelişmesi, yararları, rahat yaşaması açısından, en küçük ölçüde olsun, ‘iyi insan’ın ‘kötü insan’dan daha değerli oluşundan kuşkulanılmamış, bir tereddüte düşülmemiş. Ya tersi doğruysa bütün bunların? Ya ‘iyi’de gerileme belirtisi varsa? Yine, bir tehlike, bir ayartma, bir zehir, bir narkotik?”

(Nietzsche, 1998b: 26) İyinin, kökeninde insan olan bu iyinin, nasıl olup da iyi sayıldığına dair sorgulamasında, kavramın kaynağının yanlış yerde araştırıldığını söyler. Nietzsche, “‘iyi’ yargısı, ‘iyiliğin’ gösterildiği yerden kaynaklanmıyor! Üstüne üstülük, ‘iyi’ olanlar, kendi başlarına iyiydi, yani soylu, güçlü, yüksek konumdu, yüksek ruhluydular; kendilerini öyle duyuyorlar ve öyle ortaya koyuyorlardı; eylemleri iyi, yani, birinci sınıftı; tüm alçak ruhlu, bayağı ve köylü olanın zıttına (Nietzsche, 1998b: 30-31)” diyerek iyi kavramının tarihselliğine vurgu yapar. Nietzsche’ye göre iyi ve kötü arasındaki zıtlık, soyluluk ve uzaklık pathosunda kaynağını buldu: Soyluluk ve uzaklık pathosu, “daha ‘alçak’, daha ‘alttaki’ bir düzene göre daha yüksek düzenin, sürüp giden, egemen olan, temelli ve topyekûn duygusu[dur]” (Nietzsche, 1998b: 31). Böylece, “iyi” sözcüğü, bencil olmayan eylemlere bağlanmış oluyordu.

Nietzsche iyi değer yargısının kaynağı üzerine ikinci bir hipotezi de şöyle belirtip reddeder.

“Bencil olmayan eylemin yararlılığı, bu eylemin uygun görülmesinden, onaylanmasından kaynaklanmalıdır, deniliyor; üstelik bu kaynak da *unutulmalıymış* : -peki, bu unutulma nasıl *olanaklıdır*? Bu eylemlerin yararlılığı günü gelip ortadan kalkmış mıdır? Tümüyle tersi doğru: bu yararlılık her zaman günlük yaşantımızın bir parçası olagelmıştır; bundan dolayı da, tekrar tekrar bir şeyin altı çizilmelidir: Sonuç olarak, bilinçten kaçmak, unutulmayı öne sürmek yerine, daha fazla açıklık için bilinçlilik sürekli vurgulanmalıdır.” (Nietzsche, 1998b: 32)

Diğer bir deyişle, Nietzsche’ye göre ahlaki eylemler yararlı oldukları ölçüde iyi sayılmışlardır. Bu nokta oldukça önemli gibi görünmektedir. Nietzsche’nin ilk hipotezde itirazı, ahlaki eylemlerin sınıfsal yapı tarafından nasıl oluşturulduğu ile ilgiliydi. Yani, aristokrat değer yargılarının yerini sürünün ahlakının almasına dikkat çekiyordu. Bu ikinci hipotezi ise ilkinin tamamlar cinstendir. Çünkü ancak pratik hayatta faydalı olanın ahlaki iyi sayılması, tam da sürü ahlakının eylemini tanımlar.

Tüm bunlar, Nietzsche’ye göre, “iyi”nin kaynağı söz konusu edildiğinde yapılan yanlışlardır. Peki, ona göre iyinin kaynağı nerede aranmalıdır? Bu soru etimolojinin yardımı ile yanıtlanabilir. Nietzsche için *doğru* yolu gösteren soruşturma, “iyi”nin değişik dillerde gösterdiği şeyin etimolojik açıdan incelenmesi olacaktır. Ona göre, “her yerde ‘soylu’, ‘asilzade’ toplumsal anlamıyla temel kavramlardı; ‘iyi’, onlardan, yola

çıkarak ‘ruhça soylu’, ‘asilzade’, ‘ruhça yüksek’, ‘ruhça ayrıcalıklı’ anlamlarında zorunlu olarak gelişime uğradı: Bu gelişim, hep diğerleriyle paralel yürüdü; ‘bayağı’, ‘köylülük’, ‘alçak’, sonunda ‘kötü’ kavramlarına dönüştü.” (Nietzsche, 1998b: 32)

Bu nokta Nietzsche’nin ahlakın soybilimiyle ilgili sezgisini vermiştir. Aynı sezgiyi Foucault için de düşünebiliriz. Ayrıca Nietzsche bunun yalnızca ahlak ile sınırlı olmadığını, doğa bilimi ve fizyolojinin en nesnel sayılan alanlarında bile benzer bir durum olduğunu söyler. Bu etimolojik araştırma, iyi ve kötü kavramlarının anlam dünyasındaki karşılığını gözler önüne serer. Nietzsche, bir dönem ruhça soylu olmak, asil olmak anlamına gelen “iyi”nin tarihsel olarak geçirdiği değişimin nasıl bir karşılığı olduğunu göstermeyi hedefler. Soybilimin can alıcı noktası burasıdır. Bir kavramın, tarihsel olarak karşılık geldiği mana nerede değişime uğradıysa tam da oradan bugüne uzanılır.

Tüm bu belirlemelerden sonra, Nietzsche, rahip soyluluğunu (şövalye aristokrasisinden kaynaklanıp zıt yönde geliştiği açıklamasını da ekleyerek) eleştirir. Burada, güçsüzlerin ya da hınç duygusuna sahip olanların ya da “Yahudiler”in (üçü aynı şeymiş gibi durur), **güç** temelinde mukayesesi ile karşılaşılır:

“Yeryüzünde bütün ‘soylu’, ‘güçlü’, ‘efendi’, ‘yönetici’lere karşı yapılanlar, *Yahudilerin* onlara yaptıklarının yanında hiç kalır: Yahudiler, o rahip ruhlu halk, düşmanlarına ve istilacılarına karşı çıkarken, en sonunda sadece düşmanlarının değerlerini yeniden değerlendirmekten başka bir şey yapmadılar, yani, *en tinsel intikamı* gerçekleştirdiler. [...] Yahudilerdi, aristokratik değer eşitliğine (iyi=soylu=güçlü=güzel=mutlu=Tanrının sevgisi) karşı çıkarak, onları tersine çevirmeye çalışan, bu tersine çevirmeyi, korkunç bir tutarlılık içinde dipsiz nefretlerinin (güçsüzlüğün yol açtığı nefret) dişleriyle sağlayan: yani, ‘yalnızca sefiller iyidir, yoksullar, güçsüzler, yoksunlar, hastalar, acı çekenler dindardır yalnız; yalnızca onlar Tanrının övgüsüne layıktır-bunun dışındakiler, soylular, güçlüler, ebediyen zalim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, Tanrısız, ebediyen uğursuzdunuz, lanetlenmiş, beddua almış!’ [...] bu Yahudi değerlendirmesinin kimlere miras kaldığı biliniyor [...]” (Nietzsche, 1998b: 37)

Bu miras ahlakta köle başkaldırısının başlangıcıdır. Böylece sıradan insanın ahlakı kazanmıştır. Bu ahlakın temelinde hınç duygusu vardır. “...*hınç duygusuna* sahip bir insanın düşündüğü anlamda bir ‘düşman’ tasarlayın - işte, tam da onun eylemleri, yaratması: ‘*Şeytani olanı*’, ‘Şeytani bir düşman’ düşünür, ve bu aslında, onun temel

kavramıdır, artık bundan o, bir kopya, bir örnek tasarlar, ‘iyiyi’ - tam kendisini.” (Nietzsche, 1998b: 43) Nietzsche soylu insanın iyiliği ve kötülüğü ile hınç duygusunun yaratmış olduğu iyiliği ve kötülüğü karşılaştırır ve ona göre bu ikincisi ilkinin tam tersidir.

“Öyleyse bu, temel kavramını önceden ve kendiliğinden, yani kendisinden kalkarak kavrayıp, ancak o zaman kendisi için bir ‘kötü’ kavramını yaratan soylu insanın yaptığıının tümüyle zıttıdır! İşte soylu kökten gelenlerin ‘kötü’sü, işte doymamış nefretlerin kazanında kaynayan şer - ilki, sonradan ortaya çıkmış bir ürün, bir yan iş, bir tamamlayıcı renk; ikincisiyse, zıttına özgü, başlangıçta olan, gerçek bir *eylemdir*, bir köle ahlakı anlayışında - ikisi de, görünüşte aynı ‘iyi’ kavramının zıttıdır! Ya, bu ‘kötü’ ve ‘şer’ sözcükleri nasıl da birbirinden farklı! Oysa, burada ‘iyi’ kavramı aynı *değildir*: Üstelik tam da burada *hınç duygusu* ahlakı anlamında kimin gerçekten ‘şer’ olduğu sorulmalı. Bütün kesinliği ile yanıt: *tam da* diğer ahlakın ‘iyi’ adamı, tam da soylunun kendisi, güçlü insan, yönetici, ama başka bir renge bürünmüş olarak, bir başka yorumla, *hınç duygusunun* ateş püsküren gözleriyle bir başka türlü görüldüğünde.” (Nietzsche, 1998b: 43).

Hınç duygusuna sahip olanların anladığı anlamda “iyi”nin diğer kaynağı ise şöyle tasvir edilir:

“Nasıl, halk yıldırımı, şimşekten ayırıp, şimşegi bir eylem, yıldırım denen öznenin bir etkimesi olarak alırsa, halk ahlakı da, gücü, gücün ortaya konuşundan ayırır, sanki güçlü insanın arkasında kayıtsız, kendini ortaya koymakta ya da koymamakta özgür, bir dayanak varmış gibi. Oysa öyle bir dayanak yoktur; eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında ‘varlık’ yoktur; ‘eyleyen’, eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir. Halk kafası aslında eylemi iki katına çıkarır; şimşegi gördüğünde, bu eylemin eylemidir: Aynı olay ilkin neden sonra sonuç olarak görülür” (Nietzsche, 1998b: 47).

Nietzsche, soybilim sorgulamasında “unutkanlık” üzerinde durur. Unutkanlık bilincin yeni şeylere yer açılmasının, ruh düzeninin, huzurun koruyucusudur. Bilinç ancak unutkanlık ile kendini yeni şeyler için hazırlar. Nietzsche, unutkanlıktan söze girerek aslında sorumluluğun kaynağını sorgulamaya adım atar. Şu cümle Foucault’yu önceler gibidir: “söz verebilen bir insan yetiştirme görevi, açıkça bir hazırlık olarak öncelikle, insanı belli bir dereceye dek, zorunlu, birörnek, birbirine benzer, düzenli ve sonuçta *tahmin edilebilir kılmak* görevini, kucaklayıp, şart koşuyor.” (Nietzsche, 1998b: 58) Bu sürecin diğer bir adı törenin töreselliğidir. Ancak bundan kendini kurtarabilmiş insan

özgür bir birey olabilir. Özgür insan kendi *değer ölçüsünün* de sahibidir (Nietzsche, 1998b: 59).

Ama bellek her zaman bu kadar temiz kalmaz. “Birkaç düşünce, hiç ortadan kalkmaz, hep var olan, unutulmaz, ‘sabit’ biçime sokulur: bu ‘sabit düşüncelerle’ tüm sınır ve düşünce sistemini hipnotize etmektir amaç - çileci yol ve yaşama biçimi, bu düşünceleri diğerleriyle yarışmaktan kurtarıp, ‘unutulmaz’ kılmanın aracıdır.” (Nietzsche, 1998b: 61) Unutulmaz kılınanlar yardımıyla sonunda akla ulaşılır. Akla ulaşmanın ise ağır bir bedeli vardır. Böylece akıl tüm duygulara egemen olarak tarih sahnesine çıkar.

Nietzsche, ahlaki yargıların adalet duygusuyla olan bağına da eleştirir. Bunun da temelinde çok eski bir gelenek, sözleşme ilişkisi vardır. Sözleşmenin ortaya çıkardığı yaptırım benzeri bir durum, suç-sorumluluk ilişkisine dönüşür. Alacaklıya zarar ziyanın doğrudan ödenmesinden öte “alacağı olarak bir *gönül rahatlığı* sağlanır” (Nietzsche, 1998b: 64). Nietzsche yalnızca suç kavramının değil vicdan, ödev, ödevin kutsallığının, ahlak kavramları dünyasının da kökeninde hukuki yükümlülüklerin olduğunu söyler. Nietzsche’ye göre genel olarak cezanın tarihi, “çok çeşitli amaçlar için kullanılmasının tarihi, sonunda öyle bir birlikte kristalleşir ki, artık çok zor çözülebilir, çok zor çözümlenebilir, özellikle vurgulamak gerektiği gibi, tümüyle *tanımlamama* oluyor” (Nietzsche, 1998b: 77).

Hukuki kavramların zamanla ahlaki anlamlar kazanması, bir kavramın, nedenlerinin tüm tarih boyunca birbiriyle ilgili olması gerekmeyen, üstelik rastgele bir biçimde art arda gelip aralarında yer değiştirebilen yeni yorumların ve uyumların işaret zinciri olabileceğini akla getirir. Nietzsche’nin deyişiyle “kendi başına şeyler adil ya da adil değildir diyemeyiz. Form akıcıdır ya, anlam daha akıcıdır” (Nietzsche, 1998b: 76).

Bir yöntem olarak Nietzsche’ci soybilim, filozofun hakikat bahsini anlamada merkezi konumda yer alır. Yalnızca bu yönüyle değil, felsefe tarihinin genel seyri içerisinde soybilim, başta Foucault düşüncesi olmak üzere birçok düşünürü önemli oranda etkilemiştir. Foucault’ya etkisi ise birkaç başlık altında gösterilebilir.

1.5.3. Foucault’nun Nietzsche’ci Soybilimi Alımlaması

Foucault, felsefe tarihinde yer alan filozofların isimlerini çok sık anmaz. Spesifik olarak üzerine yazı yazdığı filozof sayısı da oldukça azdır. Bununla birlikte, soybilim

yöntemini dayandırdığı Nietzsche’ci soybilim üzerine “Nietzsche, Soybilim, Tarih” başlıklı bir makale ile “Nietzsche, Freud ve Marx” başlıklı bir konuşma metni yazmıştır. Bu iki metin dışında da birçok yerde Nietzsche’yi anmıştır. Said’in de dediği gibi, Foucault en iyi, Nietzsche’nin modern havarilerinin belki de en büyüğü ve aynı zamanda XXI. yüzyıl Batısının muhalif entelektüel yaşamının en dikkate değer açılımlarında merkezi bir sima olarak anlaşılabilir (Said, 1999: 186). Deleuze ise Foucault düşüncesinde “derin bir Nietzsche’cilik” (Deleuze, 2013: 90) olduğunu belirtir.

Nietzsche’yi okuyana kadar ideolojik olarak “tarihselci” ve Hegelci olarak kaldığını (Foucault, 2011a: 96) söyleyen Foucault, Nietzsche’ye başvuran ilk kişilerin Marksizm’den kurtulmanın değil, fenomenolojiden çıkışın yolunu aradıklarını belirtir (Foucault, 2001: 21). Foucault Nietzsche, Bataille, Blanchot ve Klossowski’nin kendisini biçimlendiren değil ama üniversite eğitiminden uzaklaşmasını sağlayan en önemli yazarlar olduklarını belirtir ve onlarla ilgili olarak kendisini en çok etkileyen, büyüleyen şeyin, bu düşünürlerin sistem oluşturmak gibi bir sorunlarının olmaması, doğrudan, kişisel deneyimler edinmenin peşinde olmaları olduğunu söyler (Foucault, 2004: 51). Sınır-deneyim düşüncesi dediği, özneyi kendisinden çekip alan, koparan özneleştirmeyi bozma girişimi, bu filozoflardan Foucault’ya kalan mirastır.

Foucault metinlerinde dolaşan Nietzsche’nin izini sürmek, başlı başına çok geniş bir sahayı taramayı gerektirir. Bununla birlikte Nietzsche etkisinin boyutları birkaç başlık halinde gösterilebilir. Foucault, Nietzsche’yi, geleneksel felsefi bağlardan kopma ve özgürleşme şansı olarak görür. Nietzsche düşüncesinde “süreksizlik düşüncesi, *insanın* ötesine geçebilecek olan *üstinsanın* ifade edilişi”ni (Foucault, 2004: 70) bulduğunu ve bunların kendisi için temel bir değeri olduğunu belirtir. Onu Nietzsche düşüncesinde etkileyen şey, bilimin rasyonelliğinin, bir deneyimin ya da bir söylemin, üretmek durumunda olduğu hakikatle ölçülmemesidir. Bunun yerine, Nietzsche’de hakikatin kendisi söylemin tarihine katılır; bir söylemin ya da bir deneyimin üzerinde, bir biçimde içsel bir etkiye sahiptir (Foucault, 2004: 81). Söylemin tarihine katılan hakikat fikri, “hukuksal, siyasi, ekonomik bir iktidar aygıtı içinde kalmayan bir bilgi aktarım sisteminin tasarlanabileceğini” (Foucault, 2005b: 250) akla getirir.

Foucault, Nietzsche'nin "bilginin bilinecek dünya ile yakınlık ilişkisi yoktur" cümlesini, *Şen Bilim*'den 109. aforizmaya atıfla şöyle açıklar:

"Bilginin mücadele etmek zorunda olduğu dünya, düzensiz, bağlantısız, biçimsiz, güzelliksiz, bilgelikten yoksun, uyumsuz bir dünyadır. Bilgi böyle bir dünya ile ilgilidir. Bilgide, herhangi bir hakla, bu dünyayı bilmeye kendisini yetkili kılabacak hiçbir şey yoktur. Doğanın bilinmesi doğal değildir. Böylece, içgüdüyle bilgi arasında bir süreklilik değil, bir mücadele, tahakküm, kölelik, ikame ilişkisi bulunur; aynı şekilde, bilgi ile bilginin bilmesi gereken şeyler arasında hiçbir doğal süreklilik ilişkisi olamaz. Bir şiddet, tahakküm, iktidar, güç ve ihlal ilişkisinden başka bir şey olamaz. Bilgi, bilinecek şeylerin ihlali olabilir ancak; yoksa bir algı, bir tanıma, şunun özdeşleştirilmesi veya bununla özdeşleşme değildir." (Foucault, 2005b: 172)

Foucault'nun soybilim yönteminin asıl hedefinde tam da bu vardır. Bilginin bir mücadele alanı içerisinde ortaya çıktığı düşüncesi ve nesnesi kılınların kendi başına anlamının sorgulanması fikri, Foucault'nun bilgi, hakikat ve iktidar arasında kurduğu ilişkide merkezi bir konumdadır.

Foucault, Nietzsche'ci modelin kullanılabilirliğini sınamak için dört ilke -dışsallık, kurgu, dağılım ve olay ilkesi- belirler. Dışsallık ilkesi bilmenin arkasında bilmeden bambaşka bir şey olduğu anlamına gelir. Kurgu ilkesi, hakikat kurgunun ve hatanın bir etkisinden başka bir şey değildir. Dağılım ilkesi, hakikatin taşıyıcısının özne olmadığını, bunun yerine hakikatin kendisi olduğunu vurgular. Olay ilkesi ise, hakikatin kendisini oluşturan bir olaylar çoğulluğundan geçmesi anlamına gelir (Foucault, 2012a: 199-200). Foucault'nun bilgi üzerine düşüncelerinde bu ilkelerin izleri görülebilir. Gerçekten de, Defert'in aktardığına göre Foucault 1967 Temmuzundan itibaren başka bir istenç biçimi saptamıştır:

" 'Nietzsche'nin altını üstünü getiriyorum; onun beni neden hep etkilemiş olduğunu anlamaya başladım sanırım. Güç istencine yönelik bir analiz uğruna bir kenara bırakılan şey şu: Avrupa medeniyetindeki bilme istencinin bir morfolojisi.' Foucault'nun bilmeye yönelik tutkusunun kimi özelliklerini, Basel'li filologun bilgi karşısındaki büyülenişinde bulmak anlaşılabilir bir durumdur. Foucault, Nietzsche üzerine verdiği derste, bilmeyi (ne aynılığı ne de ebediliği ifade eden) olayın tekilliği şeklinde betimlemiştir; oysa bilgi, bilmenin idealleştirilmesinden ve zöleştirilmesinden başka bir şey değildir" (Foucault, 2012a: 272).

Defert'e göre Foucault bilmeyi bu şekilde betimleyerek Nietzsche'ci düşüncenin iki hâkim yorumunu yerinden oynatır:

“Geleneksel nitelikli birinci yorum, Nietzsche’de sürekli olarak gündeme gelen bir çatışmaya, tehlikeli ve ölümcül niteliğe sahip olan bilgiyle (Empedokles bilme itkisiyle kendisini Etna kraterine atar) yaşam arasındaki çatışmaya dayanır. Nietzsche bencil bilmek (*connaitre*) istencinin her türlü ifadesinin düşmanıdır. Sonraları felsefede daha hâkim duruma gelen diğer yorum ise Heidegger’in yorumudur. Heidegger’e göre bilme istenci, varlık ve güç istenci birbirine karışma eğilimindedir” (Foucault, 2012a: 272-273).

Foucault’nun özgün Nietzsche’ci bilgi yorumu, kendi bilgi görüşünün de belirleyicisi olmuştur. Nietzsche’nin değersizliği bir bilgi aracı olarak görmesi ve bilgiyi alışıldık değer yargılarının sarsılmasına bağlaması, Foucault’nun delileri, suçluları, eşcinselleri, kısacası toplumda değersiz görülüp dışlananları merkeze alarak kurduğu mekanizmayı ve bunun bilgiyle ilişkisini akla getirir. Bu anlamda Foucault’ya göre Nietzsche, felsefi söylemin temel hedefini iktidar ilişkisi olarak koymuş kişidir (Foucault, 2012c: 37). Foucault’nun özellikle son dönem yazılarında bilgi alanını iktidar üzerinden ya da onunla paralel bir biçimde ele almasının ardında, Nietzsche’nin bilgi görüşünün etkisi olduğu düşünülebilir.

Foucault, Nietzsche’ci hakikat görüşünü ünlü “Tanrı’nın ölümü” kavrayışında bulur. Ona göre Tanrı’nın ölümü kavrayışı Hegel’de, Feuerbach’ta ya da Nietzsche’de karşımıza çıkmasına bağlı olarak farklı anlamlar taşır. Hegel’de Akıl Tanrı’nın yerini alır, yavaş yavaş gerçekleşmekte olan şey insan tinidir; Nietzsche’ye göre ise Tanrı’nın ölümü metafiziğin sonu anlamına gelir, ama yeri boş kalır, Tanrı’nın yerini alan kesinlikle İnsan değildir. Gerçekten de, terimin Nietzsche’ci anlamıyla bizler son insanlarızdır, üstinsan tek bir aşma hareketi içinde Tanrı’nın yokluğunu da insanın yokluğunu da açacak kişi olacaktır (Foucault, 2011a: 45). Bu manada Foucault’ya göre zaten iki tür filozof düşünülebilir; Heidegger gibi düşünceye yeni yollar açanlar ile bir anlamda arkeolog rolü oynayanlar, düşüncenin içinde açıldığı uzamı ve bu düşüncenin koşullarını, oluşum kipini inceleyenler (Foucault, 2011a: 45). Foucault’nun Nietzsche’yi alımlamasının tam da bu son yargısıyla ilintili olduğu düşünülebilir. Onu Nietzsche düşüncesinde etkileyen, Tanrı’nın ölümünden çok Nietzsche’nin onun yerine bir şey koymaması/koyamaması ve buradan bir hakikat fikri ortaya koyma çabasına girmesidir. Schrift’in dediği gibi, Foucault’da “ ‘insanın ölümü’nü Nietzsche’ci terminoloji içinde düşünerek, insanın ölümünün ‘son insan’ın ölümü, Tanrı’nın katilinin ölümü olduğunu keşfederiz” (Schrift, 2013: 23).

Foucault'nun Nietzsche'nin hakikat görüşünün ardında yer aldığını düşündüğü bilgi eleştirisi, yani hakikatin söylem içinde hukuki, siyasi ve ekonomik bir iktidar aygıtıyla sınırlı kalınmadan, bunlar aşılarak sorgulanması ve bilginin mücadele alanında ortaya çıktığı düşüncesi, filozofun soybilim yönteminde açığa çıkar. Foucault'nun Nietzsche'ci soybilim incelemesinde öne çıkardığı başlıklar da bunlardır.

Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih" adlı makalesinde soybilimin "gri, kılı kırk yaran, sabırla belgelenen, karmakarışık, silinmiş, üstü karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler üzerinde çalıştığını" (Foucault, 2011a: 230) belirterek Nietzsche'ci soybilime giriş yapar. Soybilim, olayların tekilliğinde, en beklenmedik yerde ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi olan şeyin içinde -duygular, aşk, bilinç, içgüdülerde- bu olayların yolunu gözlemektir (Foucault, 2011a: 230). Şeylerin tarihsel başlangıcında karşımıza çıkan şey, kökenlerinin hâlâ korunan özdeşliği değildir - diğer şeylerin uyumsuzluğudur, uyumsuz olandır (Foucault, 2011a: 233).

Bunun anlamı, Foucault'nun da belirttiği gibi, soybilimin devasa bir alan açmasıdır. Tarihin beklenmedik bir yerinde yığılan bunca malzemenin tasnifi sabır gerektirir. Soybilimci tarihe karşı değildir, ideal anlamlara ve tanımsız erekselliklerin tarih ötesi açılımına karşıdır. "Köken" arayışına karşıdır (Foucault, 2011a: 231). Foucault'ya göre, soybilimci, metafiziğe inanmak yerine tarihi dinlemeye özen gösterir. "Şeylerin ardında 'çok başka bir şey'in var olduğunu: Onların özsel ve tarihsiz sırlarını değil, özsüz oldukları sırrını ya da onlara yabancı olan figürlerden yola çıkarak özlerinin parça parça inşa edilmiş olduğu sırrını" öğrenir (Foucault, 2011a: 233).

Foucault bu makalesinde köken sözcüğünün Nietzsche tarafından nasıl kullanıldığı üzerinde durur. Foucault'ya göre "Nietzsche'de *Ursprung* (köken) sözcüğünün iki kullanımıyla karşılaşırız. Biri belirgin değildir: *Entstehung* (oluşum), *Herkunft* (soy), *Abkunft* (menşe), *Geburt* (doğum) sözcükleriyle dönüşümlü olarak kullanılır. Örneğin, *Ahlakın Soykütüğü*'nde, görev ve suçluluk duygusu konusunda bunların hem *Entstehung*'undan hem de *Ursprung*'undan söz edilir, *Şen Bilim*'de, mantık ve bilgi konusunda hem bir *Ursprung*, hem bir *Entstehung*, hem de bir *Herkunft* söz konusudur" (Foucault, 2011a: 231). Şöyle devam eder Foucault: "Sözcüğün diğer kullanımı belirgindir. Gerçekten de Nietzsche onu bir başka terimin karşısı olarak yerleştirmiştir: *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ilk paragrafı, metafiziğin aradığı mucizevî kökene

(*Wunderursprung*) karşı *uber Herkunft und Anfang* (soy ve başlangıç üzerine) sorular soran tarihsel bir felsefenin analizlerini çıkarır. *Ursprung*'un ironik ve düş kırıcı bir kipte kullanıldığı da olur.” (Foucault, 2011a: 231-232) Foucault, *Ursprung* terimine özgü oyunlar konusunda en anlamlı metinlerden birinin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin önsözü olduğunu söyler. Tüm bu örneklerle Foucault'nun göstermek istediği, Nietzsche'nin kullanımıyla “soybilim”in *Herkunft* ile *Ursprung* arasında bir karşıtlığı dile getirir gibi görüldüğüdür.

Bu belirleme kuşkusuz ki Foucault düşüncesi için önemli bir sorunu gündeme getirir. Bu noktada şu düşünülebilir: Köken arayışının reddedilmesi, soybilim yönteminin kalbinde yer alır. Foucault şöyle sorar: Soybilimci Nietzsche, en azından bazı durumlarda, köken (*Ursprung*) arayışını niçin reddetmektedir? (Foucault, 2011a: 232) Çünkü Foucault'ya göre köken aramak, “ ‘önceden olmuş olanı’, kendine tamamen uygun bir imgenin ‘aynı’sını bulmaya çalışmaktır; bu, meydana gelebilecek beklenmedik olguların tümünü, tüm hileleri ve gerçeği peçeleyen her şeyi arazi kabul etmektir; bu, sonuçta ilk kimliği açığa çıkarmak için tüm maskeleri kaldırmaya girişmektir” (Foucault, 2011a: 232).

Foucault'ya göre soybilimin amacı, “mevcut olan ve bizim için değer taşıyan şeyi yaratmış olan kazaları, son derece küçük sapmaları -ya da tam, ani geri dönüşleri-, hataları, değerlendirme yanlışlarını, yanlış hesapları saptamaktır; bildiğimiz şeyin ve olduğumuz şeyin kökünde hakikatin ve varlığın değil, ilineğin dışsallığının bulunduğunu keşfetmektir. Kuşkusuz bu nedenle, ahlakın tüm kökeni, kutsal olmadığı andan itibaren *-Herkunft* asla kutsal değildir- eleştiriyi hak eder” (Foucault, 2011a: 236).

Foucault'nun Nietzsche'ci soybilime dair bu belirlemeleri düşünürün kendi soybilimi için ipuçları verir. Foucault'nun Nietzsche'nin soybiliminde öne çıkardığı, olayların tekilliği, gri, karmaşık belgelerle iş görme, bilginin içerisine küçük sapmaları, hataları, yanlışları dâhil etme ve en nihayetinde köken karşıtı olma fikirleri, kendi çalışmalarında da sık sık ortaya çıkar. Ancak Foucault'cu ve Nietzsche'ci soybilimler arasında birtakım farklılıklar da vardır. Örneğin Sluga'ya göre soybilim bahsinde Foucault, Nietzsche'den üç önemli hususta ayrılır: Bunlardan ilki, Foucault'nun kesin olarak, Nietzsche'nin ahlakın kökeni sorununa olan ilgisini önemsiz gibi göstermesidir. İkincisi, Foucault

soybilimin öncelikli olarak siyasetle değil de tarihle ilişkili olduğunu düşünmüş görünür. Üçüncüsü, Foucault, Nietzsche'nin soybilim yöntemin yorumsal kavrayışını minimize etmeye karar vermiş gibidir (Sluga, 2013: 260-261). Ona göre “Foucault, Nietzsche'nin ‘köken’ kelimesini sıkça ‘vurgusuz’ tarzda ‘menşe’, ‘soy’, ‘kaynak’, ‘asıl’ terimlerinin güçlü alternatifi olarak kullandığını söyler. O daha fazla ayrıntılandırmaya ihtiyaç duymaksızın, ‘pek çok örnekte *Soykütük*, *Köken* ve *Kaynak*’ın birbirine alternatif olarak kullanıldıklarını söyleyecek kadar ileri gider. Bu mümkün görünmeyen bir varsayımdır, çünkü ‘köken’ ve ‘kaynak’, Nietzsche'nin formülasyonunda kolay kolay birbirleri yerine kullanılamazlar” (Sluga, 2013: 261). Sluga şöyle örnekler:

“Nietzsche, *Soykütük* II.2'ye şu cümle ile başlar: ‘İşte bu, kesinlikle *sorumluluğun* kaynağının uzun tarihidir’ ve şüphesiz o, sorumluluğun oluşumunun ya da ortaya çıkışının uzun tarihi hakkında konuşmaktadır, bu fenomenin kökeninin uzun tarihi hakkında değildir, çünkü bir köken kelimenin tam anlamıyla uzun bir tarihe sahip olamayacaktır. Aynı eserin II.8'inci bölümünde, diğer taraftan şunu ifade eder: Söylediği şeyi şöyle çevirmemiz gerekirse, ‘suçluluk duygusu, gördüğümüz gibi, kökenini en eski ve en kökten kişisel ilişkilerden alır.’ Bu bağlamda, kaynak (*descent*) kelimesi, bozulma olmaksızın, ‘köken’ kelimesi yerine kullanılamaz. Böyle dilsel gözlemlerin kendileri belki de inandırıcı değildir, ancak bu gözlemler Foucault ile Nietzsche arasındaki derin ihtilafı gösterir” (Sluga, 2013: 261-262).

Gutting ise, Foucault'nun kılı kırk yaran, sabırla belgelenmiş dediği Nietzsche'ci soybilimin ciddi bir arşiv çalışmasının sonucu olmadığını söyler. Dahası, Nietzsche'ci soybilimde, Foucault'nun kitabındaki akademik düzey ve belgelerle desteklenen ayrıntılar yoktur. Bu soybilim daha çok engin bilgiye sahip bir amatörün oturduğu yerden gerçekleştirdiği çıkarımlardan oluşur (Gutting, 2010: 77). Daha da önemlisi, Gutting'e göre Nietzsche'nin soybilimi Foucault'nun beden tarihiyle çok az ilişkisi olan psikolojik nedenlere (güçlünün gururu ve ihtirasına, zayıfın eziklik duygusuna, din adamlarının kötü niyetli zekâlarına) dayanır. Tarihsel yöntembilimler olarak Nietzsche ile Foucault'nun soybilimleri birbirinden oldukça farklıdır (Gutting, 2010: 77).

Poster da, iki soybilimci arasında fark görür: “Foucault'nun söylem/pratik üzerinden kendilik tekniklerine odaklanması, Nietzsche'nin güç istencine ilişkin filolojik yöntemi

ve kavramına nazaran somut tarihsel analize çok daha uygundur.” (Poster, 2008: 146)
Ona göre,

“Foucault’nun projesi, öznenin anlaşılabilirliğini inkâr edenlere göre daha radikaldir. Nietzsche’ci ‘hakikat eleştirisi’ni gidebildiği yere kadar götürür. Hakikat, felsefi doktrin değil öznel kendini kurma düzeyinde, kurulu ve tarihsel bir çeşitlilik olarak çalışır. Birinin kendisi üzerine hakikati, farklı toplumsal gruplar arasında ve farklı zamanlarda önemli derecede farklılaşan söylemlerin ve pratiklerin bir karmaşası sonucunda ortaya çıkar” (Poster, 2008: 145).

İki soybilimci arasındaki farklar bir yana, Nietzsche’nin Foucault düşüncesine etkisi aşikârdır. Nietzsche’de soybiliminin “hakikat”le güçlü bağı hatırlandığında bu etkinin derecesi netlik kazanır. Foucault’nun, felsefe tarihinde felsefi bir problem olarak görülmeyen, kendi tekilliğinde kalmış, tarihselliği olmayan konuları felsefeye dâhil edişinde, bu konuları geçmişin izini sürerek kırıldığı yere kadar sabırla takip etmesinde ve bunlar üzerinden hakikat, bilgi ve iktidar ilişkisini anlamaya çalışmasında Nietzscheci soybilim etkili olmuştur. Ayrıca Foucault’nun Nietzsche’ci soybilimi köken karşıtı bir yere yerleştirerek, özellikle son dönem çalışmaları olan iktidar ilişkileri ve özneleştirme pratikleri araştırmalarında köken fikrine karşıt olarak ilişkiselliği öne çıkarmasında Nietzsche’nin soybiliminin izleri görülebilir. Nietzsche’nin küçük sapmaları, hataları bilgiye dâhil etmesi ve ilk elde sorgulanması düşünülmemeyen ahlakın kavramlarını –iyinin, kötünün değerini- soybilimle açıklaması, Foucault düşüncesinde eleştirelliğin çok daha geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır. Foucault, Nietzsche’den farklı olarak soybilimi daha sistematik, içsel eklemelerle genişleyen bir alanda kullanmıştır. Özellikle iktidar ilişkilerini anlama noktasında soybilim, söylemsel alanın nasıl kurulduğunu, somut tarihsel analizlere bağlı olarak göstermiştir. Nietzsche’nin hakikat görüşünü anlamada soybilimin etkisi ne ise, Foucault’nun iktidar ilişkilerini anlamada da soybilimin işlevi o olmuştur.

BÖLÜM 2: FOUCAULT’NUN MEKÂN KURGUSU

2.1. Foucault’nun Bilgi Teorisi ve Hakikatle İlişkisi

Foucault “bilgi” (*savoir*) sözcüğünü, özellikle “bir bilgi”den (*connaissance*) farklı anlamda kullanır. İlki, öznenin bildiği şey, daha doğrusu bilmek için gösterdiği çaba aracılığıyla değişime uğradığı süreç; öznenin değişimine, nesnenin kuruluşuna olanak veren şeydir. İkincisi ise, araştırmayı yapan özne hiç değişmezken bilinebilir nesnelere çoğalmasına, gitgide daha fazla anlaşılır kılınmasına, rasyonalitelerinin yorumlanmasına olanak tanıyan süreçtir (Foucault, 2004: 88). Foucault bu ayrımı, “bir bilginin (*connaissance*), belirli bir özne ile belirli bir nesnelere alanı arasındaki ilişkinin oluşumunun yeniden yorumlanması, tarihsel kaynağında, onu mümkün kılan ‘bilginin (*savoir*) ilerleyişi’ içerisinde kavranması” (Foucault, 2004: 88) gerektiğini düşündüğü için yapar. İnsanlar kendilerini bilgi öznesi olarak nasıl kurarlar ya da nasıl kururlar? Birinin bu şekilde devreye girişi, kuruluşu üstlenişi, daima onun kendi “bilgisi” (*savoir*) doğrultusunda gerçekleşir. Foucault, özellikle bunun farkında olarak (*conscience*), insanın kimi sınır- deneyimleri nasıl bilgi (*savoir*) nesnelere (delilik, ölüm, suç) indirgediğini anlamak için çaba gösterdiğini belirtir (Foucault, 2004: 88). Tüm bunların nesnel bir değeri olmadığını ama üzerinde çalıştığı sorunlara açıklık getirdiğini söyleyen Foucault, daha baştan klasik felsefenin epistemolojisinin dışında olduğunu sinyallerini verir.

Foucault’nun bilgi üzerine yaptığı bu ayırmda belirleyici olan onun bilgi alanına dair ortaya koyduklarıdır. Deleuze’ün de belirttiği gibi, bilgi öncelikle problem olarak bilginin alanında düşünmek, görmek ve konuşmak arasındaki yarıktaki veya ayrıklıkta meydana gelir. Bu, her defasında iç içe geçmeyi icat etmek, her defasında birinin okunu diğerinin hedefine atmaktır, kelimelerde bir ışık patlaması yaratmak, görünür şeylerde bir çığılı duyurmaktır (Deleuze, 2013: 136). Foucault bilginin ne olduğundan çok bilginin ortaya çıktığı alanla ilgilenir. Onun için bilgi söylemsel alanda ortaya çıkan şeydir; klasik epistemolojideki halinin tersine bilgiyi kuran unsurları şu şekilde sıralar Foucault:

“- Bilgi, bilimsel statü kazanacak ya da kazanmayacak olan farklı nesnelere tarafından kurulur. Örneğin XIX. yüzyılda psikiyatri bilgisi, doğru olduğuna inandığımız şeylerin toplamı değil, psikiyatrik söylemin içinde

kendilerinden söz edeceğimiz tutumların, benzersizliklerin, sapmaların toplamıdır.

- Bilgi, öznenin, söyleminde kendileriyle ilgili bulunduğu nesnelere söz etmek için kendisinde pozisyon alabildiği alandır. Örneğin klinik tıbbın bilgisi tıbbi söylemin öznesinin yerine getirebildiği bakma, inceleme, açıklama, kaydetme, karar verme fonksiyonlarının toplamıdır.

- Bilgi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları uygulandıkları ve dönüştükleri alandır. Örneğin XVIII. yüzyılda, Doğa Tarihinin bilgisi, söylenmiş olan şeylerin toplamı değil, her yeni ifadenin daha önce söylenmiş olana kendilerine göre eklenebildiği biçimlerin ve yerlerin toplamıdır.

- Bilgi söylem tarafından gösterilmiş kullanım ve uyum olanaklarıyla tanımlanır. Örneğin, Klasik Çağda, ekonomi politiğin bilgisi hep aynı sürüp giden farklı tezler hakkındaki tez değil, fakat onun başka söylemler üzerine veya söylemsel olmayan başka uygulamalar üzerine eklenme noktalarının toplamıdır” (Foucault, 1999b: 233).

Bilgiyi kuran bu unsurlar -nesnelere, özne, kavramlar, söylem olanakları- birbirlerinden kopuk değil, eşsüremliler olarak çalışırlar. Bilgi kurucu unsurlar ile sonsuz bir alan açılır.

Foucault, tarihsel olarak bilginin görünürdeki halini kabul etmeyip, bunun yerine insanların kendilerini anlamakta kullandıklarını düşündüğü, pratik aklın içinde şekillendiği dört teknoloji önerir:

“1. Nesnelere üretmemize, dönüştürmemize veya kullanmamıza imkân veren üretim teknolojileri.

2. İşaretleri, değerleri, simgeleri ya da anlamı kullanmamıza imkân veren işaret sistemleri teknolojileri.

3. Bireylerin hareket tarzını belirleyen ve onları belirli sonlara ya da egemenliğe boyun eğdiren, özneyi nesneleştiren iktidar teknolojileri.

4. Bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde, kendi imkânları ya da başkalarının yardımıyla bir dizi operasyon yapmalarını ve böylece belirli bir mutluluk, arınmışlık, bilgellik, kusursuzluk ya da ölümsüzlük haline ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmelerini sağlayan benlik teknolojileri” (Foucault, 1999a: 26-27).

Bilgiyi kuran unsurlar ve pratik aklın şekillendirdiği teknolojiler bilginin organize edilmesinin tarihçesini verir. Bilgi bir taraftan tahakküm, disiplin şeklinde görünürken

diğer taraftan da öznenin kurulumunda ortaya çıkar. Tahakküm teknolojileri ve benlik teknolojileri birbirini dışlamadan tamamlar halde çalışırlar. Bilginin, sadece, bireysel varoluşun bir kalkanı ile dış dünyanın kavranması işlevini görmesi gerektiğini söyleyen Foucault, “anlayarak hayatta kalmanın aracı olarak bilgi” (Foucault, 2000: 128) ile bilgiyi pratik alanın tam da göbeğine yerleştirir.

Görüldüğü üzere “Bilgi nedir?” sorusuna verilecek yanıt bir bakıma bilginin ortaya çıkış koşullarının ne olduğunu göstermekle ilgilidir. Bilgi, nesnelere toplamı, söylemde ortaya çıkan bir yer olarak özne (bilgi öznesi tarihsel, toplumsal pratiklerin bir parçası olarak söylem dolayımıyla kurulandır), kavramlar ve kullanım olanakları ile kurulur. Bilginin bu yapıları onun hakikatle olan ilişkisini açığa çıkarmak bakımından oldukça önemlidir. Zira Foucault, klasik manada bilgi-hakikat özdeşliğinin tersine bunların birbirleriyle hem bir destek, hem de bir dışlama ilişkisi içinde oldukları inancındadır (Foucault, 2012a: 31). Bilgi, iktidar ve hakikat üç indirgenemez boyuttur ama daima birbirlerini gerektirirler.

Bilginin iktidarla ilişkisi doğrudan ve karşılıklıdır. Bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır, bilginin iktidar doğurmaması olanaksızdır (Foucault, 2012c: 36). Ancak Foucault, bilgi ile iktidarı özdeşleştirmez. Onu ilgilendiren bilgi ile iktidar arasındaki ilişkidir, aynı tipte olan belli iktidar biçimlerinin gerek nesnelere gerekse yapıları bakımından nasıl olup da son derece farklı bilgilere yol açtığıdır (Foucault, 2000: 93-94). Foucault için bilgi-iktidar sorunu temel sorun değildir, sadece özne ile hakikat oyunları arasındaki ilişkiler sorununun analizinin en kesin biçimde yapılmasını sağlayan bir araçtır (Foucault, 2000: 233). Bu manada iktidar, dolaylı yoldan özneleştirme mekanizmasını anlamak bakımından soru konusu edilir.

Foucault’ya göre, bilginin tarihi uzun zamandır iki talebe itaat etmeye çalışmıştır. Bunlar atfetme ve hakikat talepleridir:

“Her keşif belli bir yere ve tarihe oturtulmanın da ötesinde mutlaka birine atfedilmelidir; bir mucidi, ondan sorumlu biri olmalıdır. Öte yandan tanımları gereği ‘atfedilemez’ nitelikte olan genel ya da kolektif fenomenler çoğunlukla değersiz görülür: Bunları ‘gelenek’, ‘zihniyet’, ‘tarzlar’ gibi kelimelerle tarif etme teamülü hâlâ sürmekte; mucidin ‘özgünlüğü’ karşısında olumsuz bir rol, bir fren rolü yakıştırılmaktadır. Diğer talep ise artık bizim özneyi değil, ama hakikati kurtarmamızı sağlar: Hakikat tarihe

ödün vermesin diye, hakikatin kendini tarihin içinde kurması değil, sadece kendini onun içinde açığa çıkarması gerekir; insanların gözlerinden ırakta, geçici olarak ulaşılmaz durumda, gölgeler içinde oturmakta olan hakikat, peçesinin açılmasını bekleyecektir. Hakikatin tarihi esasen gecikmesinden, gözden kaçmasından ya da şu ana kadar gün ışığına çıkmasını önlemiş olan engellerin ortadan kalmasından ibaret olacaktır” (Foucault, 2005a: 21-22).

Foucault bahsi geçen bilginin tarihinden farklı olarak, bilgi teorisinde özne-nesne ilişkisinden ziyade kurulan söylem alanları dâhilinde, bilme olaylarına ve onların içerisindeki bilgi etkisine yönelen bir tarih çalışmasıyla hakikatin ve bilginin açtığı bu ara bölgeyi işler. O, tikel edimlerin peşine düşer, sınırsız bir alanda geleneksel yapıyı tersine çevirir. Şunu sorar:

“İnsan kendini deli olarak algıladığında, hasta olarak gördüğünde, yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık gibi düşündüğünde, bir suçlu olarak kendini yargıladığı ve cezalandırdığında, hangi hakikat oyunlarından yararlanarak kendini ‘arzulayan insan’ olarak görmüştür?” (Foucault, 2007: 124)

Bilgiye dair yapılan soruşturma, hakikati dikkate alır.

Foucault’ya göre hakikat, söylenen şey -ya da söylenenle olan veya olmayan arasındaki ilişki- değildir. Hakikat, karşısına çıktığımız, kendisiyle yüzleşmeyi kabul ettiğimiz ya da etmediğimiz şeydir.

“Hakikat, kendisine maruz kaldığımız ve bizi bize getirecek güce kendi başına sahip olan bir kuvvettir. Hakikatte insanı dehşete düşüren bir şey vardır. Hakikat insanları zincirleyen bir yasadan ziyade zincirlerinden boşalıp onlara hücum edebilecek bir kuvvettir” (Foucault, 2012a: 75).

Hakikat ile ortaya çıkan, mücadeleler ve tahakküm ilişkileri alanıdır. Bu manada hakikat, iktidar ile doğrudan bir ilişki içerisinde. Foucault’ya göre, hakikati talep eden ve işlev görmek için ona ihtiyaç duyan iktidar tarafından hakikati üretmeye, söylemeye, itiraf etmeye ya da bulmaya zorlanırsınız. (Foucault, 2005d: 103). Çünkü “iktidar sorgulamaktan, araştırmaktan, kaydetmekten vazgeçmez; iktidar hakikat arayışını kurumsallaştırır, meslekileştirir ve ödüllendirir; sonuçta, nasıl zenginlik üretmek zorundaysak, hakikati zenginlik üretebilmek için üretmek zorundayız” (Foucault, 2005d: 103).

Bilgi, hakikat, iktidar denilebilecek bu sacayağı devamlı kendi birimleri arasında gönderimde bulunur. Foucault’yu ilgilendiren şey, hakikat/iktidar, bilgi/iktidar ilişkileridir (Foucault, 2012c: 174). Diğer bir deyişle, Foucault’nun çabası “bilgi ile iktidarın, hakikat ile iktidarın arayüzey”ini (Foucault, 2012c: 173) ortaya koymaya yöneliktir. Dolayısıyla bilginin kurumsal biçimlere, toplumsal ve siyasi biçimlere bağlanma tarzı (Foucault, 2005b: 279) ilgi konusu olacaktır. Foucault, bilgi ile hakikat, bilgi ile iktidar arasındaki geniş ilişkiler ağı içerisinde ve bu ağın açtığı alanda birtakım kerteriz noktalarıyla hareket edecektir. Onun deyimiyle bilgiyi sağlayacak araçları aşama aşama, somut çalışmaların ortaya çıkardığı talepler ve olanaklardan hareketle oluşturup tanımlayacaktır (Foucault, 2012a: 226-227).

Foucault’ya göre, hakikat, “sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü”dür (Foucault, 2005d: 52, 2012c: 177). Hakikat, “kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir” (Foucault, 2005d: 52). Hakikatin bu ikinci özelliği, bir hakikat rejimi manasına gelir, bu rejim Foucault’nun birçok kereler özellikle iktidar konusunda vurguladığı üzere ideolojik ya da üst yapısal değildir, kapitalizmin oluşum ve gelişmesinin koşuludur. Foucault için sorun yanılgi, yanilsama, yabancılaşmış bilinç ya da ideoloji değil, hakikatin kendisidir (Foucault, 2005d: 85). Hakikat, belirli bir anda iktidar ilişkilerinin temsil ettiği nesnelere kurulma tarzlarını ortaya koymak anlamına gelecektir.

Foucault, hakikatin iki tarihi olduğunu söyler:

“Birincisi hakikatin bir tür iç tarihidir, kendi düzenleme ilkelerinden yola çıkarak kendi kusurlarını düzelteren bir hakikatin tarihi: Bu, bilim tarihi içinde veya bu tarihten yola çıkarak oluşan hakikatin tarihidir. Diğer yandan toplumda veya en azından bizim toplumumuzda, hakikatin oluştuğu, belli oyun kurallarının tanımladığı–belli öznellik biçimlerini, belli nesne alanlarını, belli bilgi (*savoir*) türlerini doğuran oyun kuralları- birçok başka nokta olduğu kanısındayım ve sonuç olarak buradan yola çıkarak hakikatin dış, dışsal bir tarihi yapılabilir” (Foucault, 2005b: 166-167).

Bu iki tarih ama özellikle dış hakikat iktidarla kurulan ilişkiyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Foucault, çağdaş toplumu -disipline edici toplumu-niteleyen iktidar ilişkilerini, onların oluşturduğu, kendini yaydığı disiplin mekânlarını ve bu mekânlarda

ortaya çıkan öznelere, bilgi türlerini, bilgi biçimlerini ortaya koyduğunda dış hakikat olarak tanımladığı alanın içerisinde.

Foucault, hakikati, özneleştirme biçimleriyle olan ilişkisi içinde de anlamaya çalışır. Öznenin oluşumunun ya da farklı özne biçimleriyle hakikat oyunları, iktidar pratikleri vb. arasındaki ilişkilerin analizini yapabilmek için, belli bir *a priori* özne kuramını reddeder (Foucault, 2000: 234). Ona göre “özne bir söz değildir; özne bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir” (Foucault, 2000: 234). Örneğin,

“kendinizi bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğunuz zaman ve bir cinsel ilişkide arzularınızı doyurmaya çalıştığınız zaman sizin kendinizle ilişkiniz aynı değildir. Bu farklı tür özneler arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdahaleler olduğu kuşkusuzdur, ama karşımızdaki özne aynı tür özne değildir” (Foucault, 2000: 234).

Foucault'nun ilgilendiği tam da bu farklı özne biçimlerinin hakikat oyunları ile ilişki içinde tarihsel olarak kurulmasıdır. Kurulan haliyle “özne” hakikat ve iktidar ilişkilerinin kesiştiği yer anlamına gelir. Her bir öznenin farklı ilişkilerinde ortaya çıkan halleri bir yandan hakikat oyunlarına bir yandan da iktidar ilişkilerine dair bilgi verir.

Hakikatin deneyimle olan ilişkisi, hakikatin kendisini tehlikeye sokar. Foucault, “bir deneyim ne *gerçektir*, ne de sahte; o bir kurmacadır, kurulan bir şeydir. Kurulmasından önce var olmayan, sadece kurulduktan sonra var olan bir şeydir” (Foucault, 2004: 58) dediğinde, hakikatin kendisini de bir anlamda zora sokar. Ona göre “deneyim, belirli sınırlarda, kendisinin içerisinde kendisine bağlanmadan kullanılagelen *hakikati* bozar” (Foucault, 2004: 58). Foucault, Nietzsche'yi anımsatan bu kurmaca hakikat teorisiyle, aklın ontolojik olarak kavrayabileceği iddia edilebilecek epistemolojik bir zeminden vazgeçer. Akıl tezine karşılık deneyime yer veren Foucault, radikal şüpheciliğin aksine, denetim mekanizmalarıyla iktidar aklın tezahürleri arasındaki ilişkinin araştırma şartı olarak deneyimi varsayar. Bu söylemler arasında hiçbirinin ayrıcalığı yoktur. Önemli olan hangi söylemin pratiği nasıl biçimlendirdiğini gösterebilmektir.

Görüldüğü üzere sürekli birbiri içine giren bilgi, hakikat ve iktidar içerisinde yol alan Foucault için asıl sorun, yalnız iktidarın bilmeye nasıl boyun eğdirdiği, onu kendi araçları için nasıl kullandığı, ona nasıl içerikler ve ideolojik sınırlamalar kabul ettirdiği

değildir. “Hiçbir bilme, varlığı ve işlevi bakımından öteki iktidar biçimlerine bağlı olan bir iletişim, saptama, toplayıp biriktirme ve yer değiştirme sistemi olmadan oluşamaz. Bu sistemin kendisi de bir iktidar biçimidir. Buna karşılık, hiçbir iktidar bir bilme üretimi, edimi, dağıtımı ya da elde tutulması olmaksızın etki gösteremez. Bu düzeyde, bir yanda bilgi öte yanda toplum ya da bir yanda bilim öte yanda devlet yoktur, ama ‘iktidar - bilme’nin temel formları vardır” (Foucault, 1992b: 51).

Hakikat ile iktidarın ilişkisi düşünüldüğünde, hakikatin hiçbir engellemeyle, kısıtlamayla ve baskıcı önlemlerle karşılaşmadan özgürce dolaşabileceği bir iletişim durumunun var olabileceği düşüncesi Foucault’ya ütopya gibi gelir. Çünkü bunun anlamı, aynı zamanda, iktidar ilişkilerinin kendi başlarına kötü, aşılması gereken bir şey olmadığına gözleri kapamak demektir. İktidar ilişkilerinin olmadığı bir toplum yoktur, bu durumda bu karanlıktan çıkış nasıl olacaktır? Foucault’nun cevabı, “insanın kendisine, iktidar oyunlarının asgari bir tahakküm ilişkisi çerçevesinde oynanmasını sağlayacak olan hukuk kurallarını, yönetim tekniklerini, ayrıca ahlakı, *ethos*’u, kendi pratiklerini vermesinde yattığı” (Foucault, 2000: 244) yönündedir. Bu açıklamayı yeterli görmeyenler, Foucault’nun kurduğu hakikat, bilgi ve iktidar sarmalında özgürlüğe yer olmadığı eleştirisini getireceklerdir. Foucault’nun iktidar üzerine söylediklerinde bu durum açıklık kazanacaktır.

2.2. İktidar ve İktidarın Mekânda Örgütlenmesi

Foucault’nun, hakikat, bilgi ve iktidar arasında kurduğu alanda, merkezde iktidar bulunur dense yanlış olmaz. Hakikat ve bilgi üzerine söylediklerine benzer bir şekilde, iktidar adını alan şey de bilindik anlamından, hukuksal sahada karşımıza çıkan iktidardan oldukça farklıdır. İktidar disiplin değildir (Foucault, 2000: 277), kötü değildir (Foucault, 2000: 244), bir töz değildir, kökeni uzun uzadıya araştırılması gereken esrarengiz bir şey de değildir (Foucault, 2000: 55). Mekanizmaları gereği sonsuzdur (Foucault, 2005d: 301) ve iktidar, “baskı” kavramıyla asla özdeşleştirilmez. Foucault’ya göre “*iktidar açıklanması gereken şeydir*” (Foucault, 2004: 156). O iktidarın ne olduğu değil, nasıl işlediği üzerinde durur. İktidarın baskı kavramıyla açıklanması son derece yetersiz, üstelik tehlikelidir (Foucault, 1992b: 29). Baskı ile iktidarı ayırıştırmasının gerekçeleri ise onun iktidar derken ne anladığını aydınlatır niteliktedir. İktidar baskıyla özdeş değildir çünkü tek bir iktidar yoktur (Foucault, 2005b: 275). Hatta Foucault,

“iktidar diye *bir şey* yok” (Foucault, 2005d: 124) diyecek kadar söylemini zaman zaman keskinleştirir. Çünkü “iktidar” diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu –ya da bir noktadan yayıldığı- fikrinin yanlış temellendirilmiş bir analize, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir analize dayandığını düşünmektedir (Foucault, 2005d: 124).

Her toplumda çok çeşitli, farklı düzey ve yapılarda iktidar ilişkileri vardır, bu ilişkiler kimi zaman birbirlerine yaslanır, kimi zaman birbirlerine karşı çıkarlar ama bir ağ içerisinde iktidarı oluştururlar. Foucault’ya göre iktidar ne (bireysel ya da kolektif) istençlerden yola çıkarak oluşur ne de çıkarlardan türer. İktidar iktidarlardan, iktidarın çok sayıdaki sorun ve etkisinden hareketle oluşur ve işlev görür. İncelenmesi gereken, bu karmaşık alandır (Foucault, 2012c: 111). Bu, iktidarı kendi içsel rasyonalitesi açısından analiz etmekten ziyade, iktidar ilişkilerini, stratejilerin uzlaşmazlığı aracılığıyla analiz etmek gerektiği anlamına gelir. Örneğin, toplumun akli başında olmaktan ne anladığını öğrenmek için belki delilik alanında olup bitenleri araştırmak, yasallıktan ne kastedildiğini anlamak için yasadışılık alanında olup bitenleri ve iktidar ilişkilerinin içeriğini anlamak için de belki direniş biçimleri ile bu ilişkileri ayırttırmaya yönelik girişimleri araştırmak gerekmektedir (Foucault, 2000: 61). İktidar, oldukça incelikli olan bu ilişkilerden ortaya çıkar. İktidar, gündelik hayatın her safhasında, aileden psikiyatri kliniğine, hapishaneden okula varana dek her yerdedir. Dolayısıyla, Foucault için iktidar, “ilişkiler; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı” (Foucault, 2005d: 124; 2000: 72) anlamına gelecektir.

İktidarın yalnızca baskı yapan bir yapı olmadığı vurgusunun ikinci gerekçesi, onun üretimselliği, yaratıcılığı ve kimi durumda zevk sağlamasıdır. İktidar toplumsal yapıda, işlevsellik kazanabilmek için sürekli kendini yeniler. Özellikle sanayi kapitalizmi sonrası dönemde, değişen koşullara uygun olarak, iktidar yapılarının akışkanlık kazandığı görülebilir.

Foucault’nun iktidarın baskıcı, sınırlayıcı ve yalnızca kapatma sistemleriyle iş gören bir şey olarak tanımlanmasına yönelttiği diğer bir itiraz, bu tanımın iktidarı çok kırılgan göstermesiyle ilgilidir. Oysaki iktidar arzu ve bilgi düzleminde olumlu etkiler yarattığı için oldukça güçlüdür. “İktidar, bilgiyi engellemek şöyle dursun, bilgi üretir hatta.” (Foucault, 1992b: 29, 2005d: 70, 2012c: 49) İktidar özgürlüğü tümüyle belirlemek eğilimindedir (Foucault, 2000: 75). Diğer bir deyişle iktidar, ancak özgür

özneler üzerinde ve yalnızca özneler özgürken uygulanabilir. Özgür özneler, çeşitli imkân alanlarıyla karşı karşıya gelirler. Bu alanları sağlayan iktidar ilişkilerinin bizzat kendisidir. Bu alan soyut, görünmez de değildir. Foucault için iktidarın uygulanması kadar maddi, fiziksel, bedensel bir şey yoktur (Foucault, 1992b: 27).

Foucault'nun iktidarın üretimselliği vurgusunun yanı sıra başka bir anımsatması daha vardır. Söylem bahsinde ortaya koyduğu klasik özneyi yıkmaya yönelik çabası, iktidarı ele alırken de gündeme gelir. Foucault'nun iktidarı ideoloji düzlemiyle sınırlamaktan çekinmesinin ardında, klasik felsefenin yarattığı modelden esinlenen bir özne-insan kategorisinden rahatsızlık duyması ve iktidarın kendi buyruğu altına sokmak istediği bir bilinçle donanmış özne (Foucault, 1992b: 28) fikrini kabul etmemesi vardır. Foucault'nun iktidar eleştirisinin bir diğer vechesi de bu verili, tarihin bir yerinde kurulmuş, değişmez özne tasavvuruna itirazı ile ilgilidir.

Foucault, “İktidar nereden geçiyor, nasıl meydana geliyor, tüm iktidar ilişkileri nelerdir, toplumumuzda uygulanan belli başlı iktidar ilişkilerinin bazılarını nasıl tarif edebiliriz?” (Foucault, 2005d: 233) diye sorar ve iktidarı anlamaya dair birtakım yöntem tedbirleri önerir. Bu tedbirlerden ilki “iktidarı aşırılıklarında, uç çizgilerinde, kılcallaştığı yerde” (Foucault, 2005d: 106) ele almakla ilgilidir. İktidar, “en bölgesel, en yerel biçimlerinde ve kurumlarında” (Foucault, 2005d: 106) araştırılmalıdır. İkincisi, iktidarı “doğrudan ve aracısız ilişkisinde, başka bir deyişle, yer ettiği ve fiili etkilerini ürettiği yerde incelemektir” (Foucault, 2005d: 107). Üçüncüsü “İktidarı kitlesel ve homojen bir tahakküm fenomeni olarak, bir bireyin diğerleri üstünde, bir grubun diğerleri üstünde, bir sınıfın başka sınıflar üstünde tahakküm olarak görmemektir. İktidar dolaşımında olan ya da ancak zincir şeklinde işleyen bir şey olarak analiz edilmelidir” (Foucault, 2005d: 107). Dördüncüsü, iktidarı “merkezden hareket eden ve aşağıda hangi noktaya kadar nüfuz ettiğini, hangi ölçüde kendini ürettiğini, toplumun en küçük unsurlarına kadar nasıl ulaştığını görmeye çalışan bir indirgemesini yapmamak gerekir” (Foucault, 2005d: 108). Beşincisi “iktidarın aşağıdan yukarıya gelen bir analizini yapmak gerekir” (Foucault, 2005d: 108). Bunun anlamı “iktidar mekanizmalarının nasıl gitgide daha genel mekanizmalar ve global tahakküm biçimleri tarafından kuşatıldığını, kolonize edildiğini, eğilip büküldüğünü, dönüştürüldüğünü, yerinden edildiğini ve yayıldığını görmek” (Foucault, 2005d: 108) demektir.

Yönteme dair bu beş tedbirle, iktidar üzerine yapılan araştırmanın hükümlerlik yapısı, devlet aygıtı, ideolojiler tarafına yönelmek yerine, tahakküm, tabi kılma, bilgi ile ilişkiler ve yerel sistemler ile bağlantılar tarafına yönelmesi sağlanır. Tüm bu tedbirler iktidarın hayatın bizzat içinde, canlı, dinamik olmasıyla ilgilidir.

Yukarıda sayılan yöntem tedbirleri, özne ve öznenin bedeni konusunun iktidara dâhil edildiğinin ipuçlarını verir. Foucault'cu iktidar söz konusu olduğunda beden merkezi öneme sahip olacaktır. Foucault, neredeyse tüm çalışmalarında özneleştirmeden, öznenen bahseder. Revel'in de dediği gibi, onun için iki tür özneleştirme vardır: "Biri, iktidarın nesneleştirici uygulamalarına, iktidarın insanları birey-yurttaş ve nüfus şeklindeki ikili biçim altında nesneleştirilmiş özneler halinde oluşturma tarzına karşılık gelir; öteki ise, öznenin üretimi biçimi altında kendi kendini yaratma alanını açar." (Revel, 2005: 172) İlk özneleştirme biçimi, öznenin bir nesne olarak görülmesini, ikincisi ise özneyi ortadan kaldırmayı imler.

Foucault, iktidarın soybilimini yalnızca salt yalıtılmış "özne" üzerinden değil, kurumlar, devlet geleneği, pastorallik üzerinden de yapmıştır. Foucault iktidarın soybilimini, "hükümlerlik teorisi" ve "disiplin iktidarı" dediği ikili yapıyla çıkarır. İktidarın mekânlarda kuruluşu açısından bu tarihsel anlatı oldukça merkezi bir konumdadır. Foucault'ya göre, XVII. yüzyıl öncesindeki "hükümlerlik teorisi bedenler ve bedenlerin yaptığı şeylerden çok daha fazla yeryüzü ve yeryüzünün nimetleri üzerinde işleyen bir iktidar biçimiyle ilintiliydi. Hükümlerlik teorisi iktidar tarafından zamanın ve işin değil; malların ve zenginliklerin yerinin değiştirilmesi ve temellüküyle ilgiliydi. Bu haliyle hükümlerlik, iktidarı, hükümlerinin fiziksel varlığından hareketle ve onun çevresinde temellendirmeyi sağlayan bir teoridir" (Foucault, 2005d: 113-114). Ancak XVII. yüzyıl sonrasında, yeni tür iktidar, burjuva toplumunun büyük icatlarından biri olarak ortaya çıkar. Bu iktidar, endüstriyel kapitalizmin ve ona tekabül eden toplum türünün yerleşmesindeki temel araçlardan biri olmuştur. Hükümler olmayan, dolayısıyla hükümlerlik biçimine yabancı olan bu iktidar, "hükümlerlik teorisi" terimleriyle tarif edilemeyen, haklı çıkarılamayan ve normal olarak "hükümlerlik teorisi"nin büyük hukuksal yapısının da ortadan kalkmasını getirecek "disiplinci iktidar"dır (Foucault, 2005d: 114). Ancak "disiplinci iktidar", işlettiği tahakküm mekanizmalarıyla beraber, "hükümlerlik teorisi"ni hukuk aygıtında ve adli kodlarla yeniden etkin kılar.

Foucault'ya göre bugün işleyen normalleştirme süreçlerinin ardında bu ikili yapının sürekliliği vardır.

Foucault'nun bütünüyle negatif, dar bir iktidar anlayışının karşısına koyduğu, söylem üreten, bilgi oluşturan, zevk ve arzu yaratan, üretici iktidarın işleyişinde birtakım dönemeçler vardır. Foucault'nun yeni bir iktidar ekonomisi dediği “disiplinci iktidar”, iktidar etkilerinin bütün toplumsal bünyenin içerisinde sürekli, kesintisiz, uyarlanmış ve bireyselleşmiş bir tarzda dolaşmasına olanak tanıyan prosedürlerden meydana gelen bir sistemin yerleşmesi (Foucault, 2005d: 70) anlamına gelir. Yeni teknikler, daha etkili ve daha az savurgan tekniklerdir. Bu tekniklerle işleyen iktidar ilişkileri kendi kendilerine, verili bir halde bulunmazlar, onlarda kimi yatay eşgüdüm, hiyerarşik boyun eğmeler, eşbiçimlilikler, teknik özdeşlik ve benzerlik ya da etkileşimler bulunur (Foucault, 2013b: 4). Olabildiğince az enerji ve masraf ile tüm bir sistemin işlemesi hedeflenir. Birbirine yaslanan iktidar ilişkileri, kimi yerlerde kesişir. Foucault'nun iktidarı mekânlar üzerinden kurgulaması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Yeni teknikler, her bir mekânda birbirlerini tamamlarlar.

Yeni tekniklerin ortaya çıkışı, XVII. yüzyıldan itibaren, iki biçimde olmuştur. Tekniklerin biçimleri, birer karşı sav değil, daha çok bir ara bağıntı kümesinin birbirine bağladığı iki gelişim kutbu oluştururlar. Bunlardan ilki bedeni merkez almıştır, bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlılığının gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemiyle bütünleşmesi iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır. Foucault buna bedenin *anatomo-politikası* (Foucault, 2007: 102) der. XVIII. yüzyılda oluşan ikinci kutup ise tür-bedeni, canlı varlığın mekânının etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkeze almıştır. Doğum ve ölüm oranları, yaşam süresi, sağlık düzeyi ve bunları etkileyecek koşullar önem kazanmıştır. Foucault buna da nüfusun *biyo-politikası* (Foucault, 2007: 103) der. Beden ve nüfus üzerinde gerçekleştirilen bu düzenlemeler ile iktidarın çevresinde örgütlendiği iki kutup oluşur.

Tür-bedenin merkeze alınması ile beraber okul, kışla, tımarhane, hapisane, hastane gibi farklı mekânlar gelişir ve bedene ait göç, konut, sağlık sorunları gibi birtakım sorunlar ortaya çıkar. Nüfusların denetimini sağlamak için çok çeşitli ve çok sayıda denetim mekanizmasının ortaya çıkmasıyla biyo-politika çağı başlamış olur. Foucault'nun

deyimiyle bu çağda, “Batılı insan yavaş yavaş canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, var olma koşullarına, yaşama olasılıklarına, kişisel ve kamusal sağlığa, dönüştürülebilir güçlere ve bu güçlerin en uygun biçimde dağıtılabileceği bir düzleme sahip olmanın ne anlama geldiğini öğrenir” (Foucault, 2007: 105).

İktidar yaşatma hakkından ölüm hakkına kadar her yerde hukuksal öznelerle değil, canlı varlıklarla muhatap olur. İktidar yaşam sorumluluğunu yüklenir. Yaşam sorumluluğunu üstlenen iktidar, sürekli olarak düzene sokan, disipline eden mekanizmalar toplamıdır. Ölçme, hiyerarşi, değerlendirme, istatistik bilgisi böylesi bir iktidarın zorunluluklarıdır. Biyo-politika, nüfusla ilgili ortaya çıkan tüm bu sorunlar alanında akılsallaştırılarak işler.

Biyo-politika, Foucault’nun “yönetimsellik” dediği yapının omurgası durumundadır. Foucault, “yönetimsellik” derken üç şeyi kasteder: İlk olarak temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, bu son derece belirli fakat karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümlere ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kast eder. İkinci olarak, Batı’nın tamamında “yönetim” olarak adlandırılabilir bu iktidar tipini diğerleri (hükümler ve disiplin) üzerinde egemen kılmayı çok uzun süredir sürdüren eğilimi, kuvvet çizgisini kasteder. Üçüncü olarak da, Ortaçağ’daki adalet devletinin XV. ve XVI. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş “yönetimselleştiği” süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucunu anlar (Foucault, 2013b: 97-98).

Foucault, iktidar kavramında olduğu gibi yönetim kavramıyla da yalnızca siyasi yapıları ya da devletlerin yönetilmesini kastetmez. Yönetim, çok daha geniş bir alanı kapsar. Yönetimle, bireylerin, çocukların, ailelerin, hastaların, toplulukların, grupların davranışlarına nasıl yön verilebileceği de gösterilir. Foucault’ya göre yönetim “başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırmaktır” (Foucault, 2000: 74). Bu anlamıyla, siyasi ya da ekonomik anlamdaki tabi kılmayı kapsamakla kalmaz, bireyler henüz eylemde bulunmadan onların eylem imkânlarını belirler, sınırlar çizer. İnce ince hesaplanmış, düşünülmüş bu eylem alanları, iktidara özgü ilişki kipini ortaya koyar. Böylece Foucault iktidarı ne şiddet alanında ne de sözleşme ya da gönüllü bağ alanında arar, onu eylem kipinde yani yönetimde arar.

İktidarın, kalabalıklarda, çok karmaşık bir ilişkiler ağında olduğu kabul edildiğinde “yönetimsellik” bu iktidar ilişkilerinin içerisinde yer almak durumdadır. Foucault’ya göre, “yönetimsellik”, “[XVI. yüzyıldan itibaren] tam olarak politik anlamını almadan önce, mekândaki yer değiştirmelere, harekete, maddi geçim kaynaklarına, beslenmeye, kesintisiz, gayretli, etkin, her zaman iyi niyetli bir etkinliğe ve bir komut vermeye gönderme yapan çok geniş bir semantik alanı kaplar” (Foucault, 2013b: 108). Yönetimsellikte vurgu bir devlet, bir toprak ve bir politik yapıya değildir. Bunun yerine yönetilenlere insanlara, bireylere ya da topluluklardır. İnsanlar dolaylı olarak şehirde var oldukları için yönetilirler. Yönetim sanatında, XVII. yüzyıldan itibaren, ciddi değişiklikler olmuştur. Sanayi kapitalizmi ile birlikte, “öze geri dönmek ya da ona sadık kalmak değil, rekabetçi gelişimler içeren bir rekabet alanı içerisinde kuvvet ilişkilerini manipüle etmek, baki kılmak, dağıtmak, kurmak” (Foucault, 2013b: 269) söz konusudur. Foucault’nun “yönetim sanatının büyük modernlik eşiği” (Foucault, 2013b: 269) dediği yüzyıldan itibaren, yönetim kendini ilişkisel bir kuvvetler alanında ortaya koymaya başlamıştır.

İktidar, insan davranışlarını baskı ya da zorlama olmadan belirleme eğilimindedir. Bu eğilim rasyonelleşmenin aralıksız ve spesifik etkisinde görülebilir. Yönetim denilen organizasyon, en başından beri davranışların, tavırların, ilişkilerin içinde olmuştur ve yönetimin kendisi bunu gerçekleştirebilmek için belirli bir rasyonelliğe ihtiyaç duyar. İktidar, ister büyük gruplar ister küçük gruplar olsun bir kesimin diğer bir kesimi, kadın ya da erkek yetişkinlerin çocukları, bir sınıfın başka bir sınıfı daima rasyonel bir biçimde yönetmesini gerektirir. Bu noktada Foucault için önemli olan iktidarın seçtiği “rasyonelitenin biçimi”dir (Foucault, 2000: 56). Aynı hedefler doğrultusunda aynı etkilerde bulunan başlıca kurumlar -psikiyatri, eğitim, ceza uygulamaları vs- bu anlamda bütünsellik arz ederler.

Foucault’nun, iktidarı genel manası ile iktidar olarak araştırmak, bir siyasal iktidar tarihi yazmak gibi bir çalışma yürütmediği bilinir. Onun iktidarı konu etmesinin asıl belirleyeni, öznenin çok karmaşık nitelikteki iktidar ilişkilerinin merkezinde yer almasıdır. İktidar, çok çeşitli kurum ve geniş bir ilişkiler ağıyla özneyi kategorize etmesi, bireyselliği belirlemesi, onu bir kimliğe bağlaması, “hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yarası dayatarak doğrudan

gündelik yaşama müdahale” (Foucault, 2000: 63) etmesi, diğer bir deyişle “özne yapan bir iktidar biçimi” (Foucault, 2000: 63) olması dolayısıyla araştırılmıştır.

İktidardan değil de iktidar ilişkilerinden söz edildiğinde Foucault, birçok nokta belirler. Bunlar sırasıyla: 1. Başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmaya olanak tanıyan farklılaştırma sistemi, 2. Başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunanların peşinde koştuğu amaç tipleri, 3. İktidar ilişkilerini uygulamanın araçları, 4. Kurumsallaşma biçimleri, 5. Rasyonalizasyon dereceleri (Foucault, 2000:77-78-79). Böylece, iktidarın uygulanması, “kurumsal bir veri olmadığı gibi; ayakta kalan ya da parçalanmış bir yapı da değildir; iktidar kendisini geliştirir, dönüştürür, örgütler, az çok belli bir duruma göre ayarlanmış süreçlerle donatır” (Foucault, 2000: 79). İktidar biçimleri heterojendir. Foucault, iktidar analizinin tümünü bu heterojenliğe bağlar; ona göre eğer bir iktidar analizi yapmak istiyorsak “iktidardan değil; iktidarlardan söz etmemiz ve iktidarların yerini kendi tarihsel ve coğrafi spesifiklerinde belirlememiz gerekir” (Foucault, 2000: 145). Tek bir iktidar olmadığı gibi, bu heterojen yapıdaki iktidar ilişkileri bir tür merkezi iktidarın türevidir, sonucu da değildir. İktidarın bir teknoloji olması, yöntemlerinin teknik olarak yetkinleştirilmiş olması ile ilgilidir. İktidar teknolojisinin kendine ait bir tarihçesi vardır.

İktidar teknolojisinin tarihçesi, sanayi kapitalizminin ve siyasi tekniklerin tarihi birlikte ortaya konulduğunda açığa çıkar. Foucault, XVII. ve XVIII. yüzyılların siyasi teknoloji keşiflerini iki başlık altında toplar. Bunlar disiplin ve düzenin keşfidir. Disiplin, iktidarın bireyselleştirme tekniği olarak, düzen de siyasetin tekniği olarak, Foucault’nun deyimiyle iktidar teknolojisinde iki büyük devrimi hazırlar: “Disiplinin keşfi ve düzenlemenin keşfi, bir anatomo-siyasetin ve bir biyo-siyasetin mükemmelleştirilmesi”ne (Foucault, 2000: 152) yol açmıştır. Yaşam ve beden iktidarın nesnesi haline gelmiştir. Böylece iktidar ilişkileri insan ilişkilerinde son derece geniş bir alana yayılmıştır. Bu, iktidar ilişkileri ağının ailede, okulda hatta kamusal alanın olduğu her yerde var olduğu anlamına gelir.

Foucault’nun iktidar kavrayışının gerisinde, iktidarın söylem düzeni içindeki yerinin ne olduğunu gösterme kaygısının olduğu söylenebilir. Yine aynı şekilde, tüm var olan iktidar biçimlerinin deneyim dünyasındaki karşılıkları da ona yeni bir iktidar biçimini düşündürmüş gibidir. Rorty’ye göre Foucault’nun bu anlayışın gerisinde iktidar -

hakikat istenci zıtlına duyduğu inanç vardır (Rorty, 1986: 47). Foucault'nun bu tavrına karşı en sert eleştiriye Baudrillard yapmıştır, ona göre Foucault, “büyük bir ustaya yakışan ancak miadını doldurmuş bir kuram” (Baudrillard, 2013: 23) ortaya koymuştur. Ortada yeni diye bir şey yoktur. Zaten iktidar gerek uygulama, gerekse kuramsal açıdan bütün dünyayı büyüleyen bir şeydir. İnsanları böylesine etkileyebilen bir iktidarın canlı olabilmesi de olanaksızdır. Ölü bir iktidar ise daha önce var olan tüm iktidar biçimlerinin müstehcen ve parodik bir yöntemle aynı anda yeniden yaşama döndürülmesidir (Baudrillard, 2013: 76). Foucault da benzer bir şey yapmış, mevcut olanı tekrar etmiştir yalnızca. Foucault, Baudrillard'ın bu çıkışına yanıt vermemeyi tercih etmiştir.

Deleuze ise, Foucault'yu, herkesin arayıp da bulamadığı yeni iktidar kavrayışını icat eden kişi (Deleuze, 2013: 44) olarak selamlar. Önceki iktidar anlayışlarından farklı olarak getirdiği yenilikleri sıralar. Foucault'nun iktidarı mülkiyet ilişkilerinden ziyade birtakım temayüllere, manevralara, taktiklere, tekniklere ve işleyiş biçimine atfetmesini; sahip olunan bir şeyden ziyade pratik edilen bir şey, egemen sınıfın edinilmiş veya korunmuş ayrıcalığı değil, stratejik konumlarının bütününün etkisi olmasını (Deleuze, 2013: 45) öne çıkarır. Asla global olmayan, yerel ve dağınık haldeki iktidar ilişkilerinin “baskıdan önce gerçeği üreteceğini” (Deleuze, 2013: 48) anımsatarak Foucault'cu iktidar için asıl sorulması gereken sorunun “İktidar nedir ve nereden gelir?” değil “İktidar nasıl pratik edilir?” (Deleuze, 2013: 90) sorusu olduğunu söyler. Foucault'nun iktidarın üretimselliğine dair anımsatmasına dayanarak, iktidar ilişkilerinin genel ve belirli bir alanda aranmasındansa, “komşu kavgaları, ebeveyn ve çocuklar arasındaki kavgalar, ev içi anlaşmazlıklar, seks ve şarap düşkünlüğü, sokak dalaşmaları ve bir yığın gizli işler” (Deleuze, 2013: 47) gibi en ufak tekilliklere ve kuvvet ilişkilerine bakılmasını önerir. Son olarak, Foucault'nun iktidara karşı direniş kanallarının her zaman açık olduğu düşüncesini Deleuze şu şekilde anlar: “Yaşamı bizzat insanın içinde özgürleştirmek gerekir zira insanın kendisi insan için bir hapsetme biçimidir. İktidar, nesnesi olarak yaşamı aldığı anda, yaşam da iktidara direniş haline gelir.” (Deleuze, 2013: 110)

Deleuze metnini Foucault öldükten hemen sonra yayımlamıştır. Deleuze'ün metni, Foucault düşüncesine dair bir tenkitten ziyade, onu açıklama ve onunla kendi felsefi söylemi arasında yakınlık kurma deneyimidir.

2.3. Foucault Düşüncesinde Mekân

Foucault, 1967 yılında Tunus'ta yazdığı ancak yayımına 1984 ilkbaharında izin verdiği "Başka Mekânlara Dair" başlıklı konferans metnine "belki de, günümüzün polemiklerini yönlendiren kimi ideolojik çatışmaların, zamanın inançlı evlatlarıyla mekânın kararlı sakinleri arasında cereyan ettiği söylenebilir" (Foucault, 2000: 292) diyerek başlamıştır. Günümüzde yapılan araştırmaların, üretilen yazıların çoğunlukla - Foucault'nun bundan kırk altı yıl önce yazdığından daha da fazla- mekânları siyasal düzlemde tartışıyor olduğu söylenebilir. Tarihin hiçbir döneminde günümüzde olduğu kadar mekânlar üzerine yazılıp çizilmedi, tartışılmadı. Foucault'nun dediği gibi; "içinde bulunduğumuz dönem, belki de, mekân dönemidir" (Foucault, 2000:291). Neoliberal politikalara bağlı geliştirilen kentsel alanların yeniden imarı, kentsel dönüşüm projeleri, tarihi yapıların restorasyonu, kamusal alanda beden gibi birkaçını sayabileceğimiz başlıklar altında mekân artık sosyal bilimcilerin gözde konularından biridir. Mekânlar şehir planlamacılarının çalışma alanı olmaktan çıkmış, bugün artık iktidarların mekânlara yaptığı müdahaleler, iktidar ilişkilerinin kuruluşunda ve bu ilişkilerin devamlılığında mekânların önemi, ortak alanların bireyler tarafından nasıl kullanılacağı konusu ve en nihayetinde toplumsal hareketler bağlamında tartışmaya açılmıştır. Denebilir ki, iktidarı anlamada, neoliberal politikaların seyrini izlemede mekân anahtar kavram niteliğindedir.

Bu modern tartışmanın izine, diğer bir deyişle iktidar ilişkileri ve mekânlar konusuna, Foucault'nun çalışmalarında oldukça sık rastlanır. Yazar, spesifik olarak mekân üzerine yalnızca bir konferans metni yazmış, Rabinow ile mimari üzerine bir söyleşi yapmış olsa da iktidar ilişkilerini andığı pek çok yerde mekânlara gönderme yapar. Genel olarak denebilir ki Foucault için mekân hakikat ve iktidar düşüncesi bağlamında ortaya çıkar.

Foucault'ya göre mekânın başlı başına bir tarihi vardır ve onun "Ortaçağda, hiyerarşik bir yerler bütünü olduğu" (Foucault, 2000: 293) söylenebilir. Bu yerler "kutsal ve dünyevi yerler, korunaklı yerler ve tersine açık ve korunmasız yerler, kentsel yerler ve köylük yerler" (Foucault, 2000: 293) diye sıralanabilir. Foucault, bir yere

yerleştirilmenin mekânı olarak andığı bu yerlerde hiyerarşi, karşıtlık ve kesişmeye bağlı bir ayırım olduğunu düşünür. Bu Ortaçağ manzarasını değiştiren Galileo'dur. Foucault'ya göre "Galileo'nun eserlerinin asıl büyük günahı, Dünya'nın Güneş etrafında döndüğünü keşfetmiş, daha doğrusu yeniden keşfetmiş olması değil, sonsuz ve son derece açık bir mekân kurmuş olmasıdır" (Foucault, 2000: 293). XVII. yüzyıl ile birlikte uzam yerleştirilmenin yerine geçmiştir. Çağdaş mekânla birlikte ise uzamın yerini "mevki" (Foucault, 2000: 293) almıştır. Mevki, "noktalar ya da unsurlar arasındaki yakınlık ilişkileriyle tanımlanır" (Foucault, 2000: 293).

Çağdaş dünyanın mekânı, birbirine asla indirgenemez olan ve asla üst üste konamayan mevkiler tanımlayan bir ilişkiler bütünü içerisinde heterojen bir mekândır. Foucault'ya göre mevkiler ancak ilişkiler bütünü betimlenerek tanımlanabilir. Örneğin, pasajların, sokakların, trenlerin mevkilerini tanımlayan ilişkiler bütünü betimlemek böyledir. Ya da geçici, ara mevkiler olan café'ler, sinemalar, plajlar, bu mevkileri tanımlamayı sağlayan ilişkiler ağı dolayısıyla betimlenebilir (Foucault, 2000: 294). Bir de tüm bu mevkilerle ilişkili olan, yine de tüm diğerlerini yadsıyan mekânlar vardır. Foucault bunları iki ana türe ayırır: ütopyalar ve heterotopyalar.

Ütopya mekânları tahmin edileceği üzere gerçek yeri olmayan mevkilerdir. Gerçek dışı mekânlardır. Ütopyaların gerçek dışı mekânları söylemin oluşmasına izin verirler. Onlar "teselli etmektedirler: eğer bunların hakiki bir yeri yoksa bunun nedeni, bunların hepsinin birden büyüdü ve düz bir mekânda serpiliyor olmalarıdır" (Foucault, 2006b: 15). Heteropyalar ise ütopyalara karşıt olan mevkilerdir.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde ütopya ve heterotopyadan bahseder. Kelime ve şey arasında kurulan ilişkinin keyfilğini göstermesi bakımından sözdizimindeki çelişki gerçeklik tanımını zorlar niteliktedir. Foucault, Borges'in bir metnine atıfla heterotopyayı söz konusu eder: "Borges tarafından anılan Çin ansiklopedisi ve önerdiği tasnif sistemi mekânsız bir düşünceye; odu ocağı olmayan, ama aslında karmaşık biçimler, arapsaçı gibi dolanmış yollar, garip yerler, gizli geçitler ve öngörülemeyen iletişimlerle tısa basa dolu görkemli bir evrene dayanan kelime ve kategorilere götürmektedir." (Foucault, 2006b: 17) Foucault'ya göre heterotopya da "gerçek mekânları devre dışı bırakan, türdeş olmayan yerlerdir" (Foucault, 2006b: 15) ve onlar dili gizlice tahrir etmekte, ortak adları parçalamakta veya onları birbirine dolamaktadır

(Foucault, 2006b: 15). “Sözü kurutan, kelimeleri kendi üzerinde durduran, her tür gramerin olabilirliğini daha kökünden itibaren reddeden” (Foucault, 2006b: 15) heterotopya, bu haliyle Borges’in andığı kaotik ansiklopediye çok yakındır. Burada mekân ahenksiz, kendisini oluşturan unsurlarla tamamen tutarsız bir şey, bir düzen imhası yeri olarak görülür. Heterotopya, bilindik sözcüklerin alışılmış anlamlarını çıkarmamızı engelleyen, daha da önemlisi neden o tasnifte orada olduğunu asla anlayamayacağımız şeylerden kurulu bir uyumsuzluk durumudur. Heterotopya bir “öteki mekân”dır.

Ancak ütopyalarla heterotopyalar arasında bir tür karma, ortak deneyim vardır. Bu da Foucault’nun dilinde “ayna” deneyimidir. Foucault bu ortak deneyimi şöyle açıklar:

“Ayna, sonuçta, bir ütopyadır; çünkü yeri olmayan yerdir. Aynada kendimi olmadığım yerde görürüm, yüzeyin ardında sanal olarak açılan gerçekdışı bir mekânda görürüm, oradayımdır, olmadığım yerde, kendi görünürlüğüme bana veren, olmadığım yerde kendime bakmamı sağlayan bir tür gölge: Ayna ütopyası. Fakat, gerçekten var olduğu ölçüde ve benim bulunduğum yerde bir tür geri dönüş etkisine sahip olduğu ölçüde, ayna aynı zamanda bir heterotopyadır; kendimi orada gördüğümünden, bulunduğum yerde olmadığımı aynadan yola çıkarak keşfederim” (Foucault, 2000: 295).

Foucault ayna metaforu ile yalnızca “*kendini öteki olarak* algılamamanın ne kadar önemli olduğunu anlatmaz; aynı zamanda özne konumlarını oluşturan güçlerin, özne konumlarına dayalı farklı mekânları da nasıl icat ettiklerine işaret eder - burası ile orası; gerçek ile sanal; bize ait mekân ile yabancı mekân gibi” (Nalçaoğlu, 2002: 130). Denebilir ki “ayna” özne inşasında mekânın rolünün ne olduğunu gösterir. Bu da son derece politik bir söylemin içerisinde özne-mekân ilişkisinin kurulması anlamına gelir.

Foucault, bir toplumda, farklı mekânların incelenmesine heteroloji adını verir. Her toplumda heteroloji vardır ve heterotopyalar çok çeşitli biçimler alırlar. Foucault, ayna metaforuyla açıkladığı heterotopyaların sahici olanlarını çeşitli ilkelere dayandırır. Bunlardan ilki, evrensel tek bir heterotopya olmasa da iki büyük tür halinde sınıflandırılabilir olmasıdır (Foucault, 2000: 296). İkel denem toplumlarda “kriz heterotopyaları” vardır. Bunlar toplum karşısında ve insanların içinde yaşadıkları insani ortamda kriz durumunda bulunan bireylere -yeniyetmeler, âdet dönemindeki kadınlar, hamile kadınlar, yaşlılar vs.- ayrılmış ayrıcalıklı, kutsal ya da yasak yerlerdir (Foucault,

2000: 296). Bugün “kriz heterotopyaları”nın bazı kalıntılarına rastlansa da bunlar kaybolmuş, yerlerini “sapma” diye adlandırılabilir heterotopyalara bırakmışlardır. Bunlar davranışı istenen norma göre sapma diye görülen insanların yerleştirildiği heterotopyalardır. Psikiyatri klinikleri, hapishaneler, huzurevleri böyle mekânlardır. Heterotopyaların ikinci ilkesi, tarih boyunca var olan heterotopyanın çok farklı bir biçimlerde işleyebileceğidir (Foucault, 2000: 297). Üçüncü ilke, birçok bağdaşmaz mekânı, mevkiyi tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücüdür. Dördüncü ilke, heterotopyaların zamanın bölünmesine bağlı olmalarıdır. Beşinci ilke, her zaman bir açılma ve kapanma sistemi gerektirmeleridir. Altıncı ilke ise, geri kalan mekân açısından da işlevlerinin olmasıdır. Diğer bir deyişle, bir yanılısma mekânı yaratarak, insan yaşamının bölümlere ayrıldığı tüm mevkileri, tüm gerçek mekânı daha da büyük bir yanılısma olarak teşhir ederler (Foucault, 2000: 299-301).

Foucault’ya göre uzam ve tarih birbirlerini dönüştürürler, uzam tarihi belirleyebildiği gibi, tarih de uzamı yeniden yaratır, onu sabitler. Uzamın sabitleştirilmesi ekonomik-siyasi bir biçimde (Foucault, 2012c: 89) olur. Eğer bir uzam tarihçesinden bahsedilecekse, bu, büyük jeopolitik stratejilerden konut, sınıf, hastane düzenlemelerine kadar tüm ekonomik-siyasi kurumları kuşatacak bir tarih olmalıdır. Bu aynı zamanda “iktidarların da tarihi” (Foucault, 2012c: 88) olacaktır. Foucault’nun Klasik Çağ* dediği dönemde mimari iktidarı, tanrısallığı, gücü gösterme ihtiyacına cevap veriyordu. Saray ve kiliseler yoluyla hükümlan Tanrı gösteriliyordu. Mimari bu amaçlar etrafında şekillenmişti. XVIII. yüzyılın sonuna doğru ise toplumsal ve siyasal yapıdaki değişmelere bağlı olarak ortaya çıkan yeni sorunlar mimariyi de etkiledi. Böylece mimarinin asıl hedefi “uzamın ekonomik-siyasi amaçlarla düzenlenmesinden yararlanmak” (Foucault, 2012c: 88) oldu.

Mekân ve mekân dağılımı en başından itibaren iktidar yapılarının içinde yer alır. Foucault için bunun en açık olduğu durum “hükümlanlık”tır. Çünkü hükümlanlık öncelikle bir toprak dâhilinde işleyen bir şey olarak ortaya çıkar. Bunun yanı sıra disiplin ve güvenlik de mekânsal bir dağılım gerektirir. Hükümlanlık, disiplin ve güvenlik her zaman mekânın örgütlenmesi anlamında siyasal-ekonomik bir konu

* Foucault “Klasik Çağ” için net bir tarih vermez. Ancak Ortaçağdan itibaren XVII.-XVIII. yüzyıla kadar olan dönemi Klasik Çağ olarak adlandırır.

olmuştur. Şehirlerin tarihsel olarak XVII. yüzyıl sonrasındaki gelişimleri bunun en iyi örneklerinden biridir. Foucault, XVII. ve XVIII. yüzyıl başında şehrin, diğer mekânlardan yalıtılmış, tekil bir biçime sahip hukuki ve idari bir yapısı olduğunu söyler. Şehir, askeri amaçlar doğrultusunda duvarlarla örülü, sıkışık bir mekân içine hapsedilmiş, ekonomik ve toplumsal olarak köye oranla heterojen (Foucault, 2013b: 13) bir yerdir. Bu sıkışık yapı zamanla, idari devletlerin gelişimine bağlı olarak, bir yığın soruna yol açar. Ticaretin gelişmesi, şehir nüfuslarındaki artış, şehirle yakın çevresi arasındaki ekonomik ilişkiler ve daha uzak çevre ile ticari ilişkiler kurma zorunluluğu şehrin içine kapanmasını, sınırlanmasını bir sorun haline getirir. XVIII. yüzyılda şehir, mekânsal, hukuki, idari ve ekonomik olarak kapılarını açmış ve bir dolaşım alanına dâhil olmuştur (Foucault, 2013b: 13).

Foucault, XVII. yüzyıla ait mimari ile ilgili bir metinden, Alexandre Le Maitre'nin *La Metropolitée* isimli metninden yola çıkarak, mekânsal dönüşüm ve iktidar mekanizması arasındaki ilişkiyi gösterir. Metinde “bir ülkede başkent olmalı mı ve bu başkent nasıl olmalı?” sorusu ele alınır. Devletin zanaatkârlar, köylüler ve hükümandan oluşan yapısı bir mimari metaforla tasvir edilir. Binanın temelinde köylüler, asıl kısımlarında hükümandan görevlileri ve nihayet hükümandan kendisi yer alır. Bu mimari metafor toprağın kendisini de içermelidir. Toprağa göre düşünüldüğünde temeli kuran köylerde köylüler, küçük şehirlerde zanaatkârlar ve devlet binasının asıl kısmı olan başkentte de hükümandan, görevlileri ve hükümandan çevresi oturmalıdır. Başkent ile diğer bölgeler arasındaki ilişki geometriktir. İyi bir ülke daire biçiminde olan ülkedir ve başkent dairenin merkezinde yer almalıdır. Ayrıca başkent in toprakla ilişkisi estetik ve sembolik bir ilişki olmalıdır. Ama bu ilişki, buyruk ve yasaların toprağa bir şekilde yerleşmesi gerektiği için aynı zamanda politik de olmalıdır, öyle ki krallığın hiçbir noktası bu yasa ve buyruklar ağının dışına düşmesin. Başkent aynı zamanda ahlaki bir role sahip olmalı ve insanların davranışlarına ve yapıp etme biçimlerine dayatılması gereken şeylerin tümünü toprağın tüm sınırlarına dek yaymalıdır. Başkent iyi hal ve tavra örnek teşkil etmelidir. Başkent, kutsal hatiplerin en iyi oldukları ve kendilerini en iyi duyurdukları yer olmalıdır; bilimler ve hakikatin de burada doğması ve ülkenin kalanına buradan yayılması gerektiğine göre, akademilerin merkezleri de başkentte olmalıdır. Başkent ekonomik bir rol de üstlenmelidir; yurtdışından gelen mallar açısından bir cazibe

merkezi olabilmek için lüks bir yer olmalıdır ve aynı zamanda üretilmiş, işlenmiş vb. birtakım ürünlerin ticari dağıtım yeri olmalıdır (Foucault, 2013b: 14-15).

Foucault XVII. yüzyıla ait bu metinle iki şey gösterir. İlk olarak mekânsal örgütlenme tarihsel olarak daima farklı iktidar ilişkilerinin odağında yer almıştır. İktidar kendini tesis ederken, mekânları ve üzerinde yer alan insanları dilediği gibi, diğer bir deyişle “mekanizma uyarınca” şekillendirmiştir. Hükümran toprakla daima ilişkili olmuş, iktidarın sağlamlığı ise mekânsal dağılıma bağlanmıştır. İkinci olarak, şehir örgütlenmesi yalnızca bir toprak parçasının dağılımı olmakla kalmaz, başkent belirlemesindeki stratejiden ekonomik, ahlaki, idari, askeri vs. işlevlere değin pek çok şeyin nasıl ortaya çıktığını da gösterir. Foucault’nun ifadesiyle, iktidarın sağlamlığı fikri, “aslında dolaşımların yoğunluğu fikrine” (Foucault, 2013b: 16) bağlıdır. Toprağa dayalı devlet ile ticarete dayalı devletin çakışmasıyla modern bir fikir olan “dolaşım” fikri ortaya çıkmıştır.

Foucault iktidar ile şehir örgütlenmeleri arasındaki ilişki konusunda, XIII. Louis ve XIV. Louis döneminde Fransa’da inşa edilen yapay şehirler dizisini örnek gösterir. Touraine ve Poitou bölgelerinin sınırında neredeyse sıfırdan inşa edilen çok küçük bir şehri, Richelieu’yü ele alır. Burada, hiçbir şeyin olmadığı bir yerde, Roma karargâh formu kullanılarak bir şehir inşa edilir. Roma askeri karargâh planına göre inşa edilmiş bu ve benzeri şehirler, kendilerinden daha büyük olan toprak üzerinde değil, kendilerinden daha küçük bir mimari modül üzerinden yani ızgara plan aracılığıyla tasarlanmışlardır (Foucault, 2013b: 18). Tüm bu şehirlerde hâkim olan ise disiplindir. Disiplin sayesinde bu şehirlerde, bireyler, yerler, hareketler çözümlenip ayrıştırılır. En iyi sonuca nasıl varılacağı, en iyi hareketin hangisi olacağı saptanır. Sürekli kontrol mekanizması ile tüm hareketler önceden belirlenir. Böylece XVIII. yüzyılın ortasında son derece karmaşık güvenlik teknolojilerinin bir taslağı oluşmuştur.

Şehrin hükümranlık sistemindeki, diğer bir deyişle toprak üzerine kurulmuş bir iktidar sistemi içerisindeki durumu daima bir istisna olmuştur.

“Şehir, hatta gerçek anlamda şehir, serbest şehirdir. Belli bir noktaya kadar, belli bir ölçüde ve sınırları iyi çizilmiş bir biçimde kendi kendini yönetme imkânı ve hakkı olan, kendisine böyle bir hak tanınan şehirdir. Feodaliteden hareketle gelişmiş bir iktidara temel niteliğini veren toprak üzerine kurulu

büyük iktidar mekanizmaları ve düzenlemelerine nazaran, şehir her zaman bir özerklik alanı teşkil etmiştir” (Foucault, 2013b: 58).

Ancak XVII. yüzyıl ile birlikte yeni iktidar mekanizmalarına bağlı olarak, şehir hükümlerinin meşruluğuyla uzlaşmak zorunda kalmıştır. Böylece yeni iktidar mekanizmaları, şehre dair dönüşümü de zorunlu hale getirmiştir. Bu dönüşümde, eskiden olduğu üzere itaat ya da tabi olma değil, diğer bir deyişle hükümler-tebaa ilişkileri aksini değil, doğal denilebilecek süreçler etkili olmuştur. Artık mimarlık, yönetme amaçlarının ve tekniklerinin bir gereği olarak düşünölmeye başlanmıştır. Foucault’ya göre bu yüzyıldan itibaren, “siyaseti, insanları yönetmenin sanatı olarak gören her siyaset tartışmasında, bir ya da birkaç bölüm, şehircilik, toplu kullanımlar, sağlık ve özel mimarlığa” (Foucault, 1984: 13) ayrılmıştır. Devletler büyük kentlere benzetilmeye başlanmış, ülke yönetimine ilişkin bir dizi ütopya ya da proje oluşturulmuştur. Bu projelerde “başkent kentin ana meydanı gibidir; şehirlerarası yollar kentin sokakları gibidir” (Foucault, 1984: 13). Kentler, oluşturulmak istenen devletlerin modeli olarak görölmüşlerdir.

İktidarın mekânlar üzerinden yönetiminde bir dizi sorunla karşılaşölmüştür. Toplumun o denli mekânsallaşmamış olmasına karşın doğrudan mekânsal oldukları bilinen bu sorunlar, -salgın hastalıklar, ayaklanmalar- yeni değildirler, ancak kentsel nitelik taşırlar. Foucault’ya göre, “yeni olmayan bu kentsel sorunlar yeni bir önem” (Foucault, 1984: 14) kazanmışlardır. Mekân ile iktidar arasındaki ilişkilerin yeni ve başka bir boyutu ise “demiryolları”dır. Foucault, “ister direnişler, ister nüfusun dönüşümü ya da toplumsal davranışlardaki değişiklikler olsun, demiryollarının neden olduğu” (Foucault, 1984: 14) toplumsal olguların mevcudiyetinden bahseder. XIX. yüzyıl ile birlikte, mekânın sorunları tür değiştirmeye başlar. Şehir planlamaları, işçi konutları, yeni teknolojiye ve ekonomiye bağlı olarak mimarlığın sınırlarının çok ötesinde bir mekân düşüncesi ortaya çıkar. Foucault’ya göre mekânı tasarlayanlar artık mimarlar değil, “mühendisler, köprülerin, yolların, su kemerlerinin, demiryollarının yapımcıları ile politeknisyenler”dir (Foucault, 1984: 15). Mimarlar artık üç değişkenin, yer, iletişim ve hızın teknisyeni olmaktan çıkmışlardır. Ancak iktidar tekniklerinin örgütlenmesine, gerçekleştirilmesine yabancı kalmazlar. Foucault’ya göre mimarlığı kullanan belli erk tekniklerini anlamak için mimarları, projeleri kadar kimlikleri –düşünme biçimi, tavırları- ile de ele almak gerekir (Foucault, 1984: 16).

Sonuç olarak, Foucault için mimarlık sadece mekâna belli sayıda insan tahsisini sağlayan, bunların dolaşımını yönlendiren ve aynı zamanda karşılıklı ilişkilerini kodlayan bir pratiktir (Foucault, 1984: 17). Mekân toplumsal ilişkiler alanında belli etkiler yaratılarak oluşturulan şeydir. Tarihin belirli bir yerinde ortaya çıkan değişmeler, kişiler arasındaki ilişkilerin seyri ve tekniklerin tarihi mekânların da tarihçesini verecektir.

2.4. Disiplin ve Disiplin Mekânları

Foucault'nun çalışmalarının, Batı toplumunun gelişimindeki belirli bir tarihsel evreyi (Klasik Çağ-Çağdaş Dönem) betimlemeye yöneldiği söylenebilir. Böyle bir yaklaşım benimsendiğinde Foucault'nun eserleri “bir disiplin ya da disiplinler tarihi” (Gürbilek-Savaşır, 1990: 8) olarak belirir. Foucault, soybilim ve arkeoloji yöntemiyle önünde açılan bu tarihi alanda söylemlerin nasıl örgütlendiğini, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, özneleştirme pratiklerini bir disiplinler tarihi çatısı altında inceler. Disiplinler tarihi *Cinselliğin Tarihi*, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma*, *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu* gibi çalışmalarında kurulmuştur. Gürbilek ile Savaşır'ın ifadesiyle Foucault “disiplin sözcüğünün iki anlamını da içeren, yani hem ‘terbiye etmek, intizama sokmak, itaat ettirmek’, hem de ‘belirli bir alanda birikmiş bilgi’ ya da ‘bilim dalı’ anlamında bir disiplinler tarihi”ni kasteder. (Gürbilek-Savaşır, 1990: 8) Foucault'nun bütün verimi de, disiplin sözcüğünün bu iki anlamı arasındaki semantik örtüşmenin tesadüfî olmadığı sezgisi üzerine kuruludur. Birikmiş ve sistemleştirilmiş bilgi anlamında disiplinin var olabilmesi için, disiplinin nesnesinin tanzim edilmiş olması, pratik bir müdahaleye tabi tutulmuş olması gerekir. Herhangi bir disiplin, ancak disipline etmiş olduğu bir nesne hakkında bilgi sahibi olabilir. Ancak ilişki tersten de kurulabilir: Bir alanın disipline edilmesi için, o alana yapılan müdahalenin bilgisinin sistemleşmesi ve kendisini başka bilgi alanlarından ayırması, bağımsız bir uzmanlık dalına, ayrı bir disipline dönüşmesi gereklidir (Gürbilek-Savaşır, 1990: 8). Disiplinin bu ikili kullanımı, bir anlamda özneyi de nesneyi de gözden kaçırmadan, her ikisini de kuşatacak bir sistem inşa eder.

Foucault, felsefe literatürüne daha önce sözü edilmeyen konuları dâhil etmiştir: karanlık kişilikler, süreçler, mekânlar, bunların birbiri ile olan ilişkilerinden ortaya çıkan mekanizmalar. Foucault'nun çalışmalarında muhtelif şekillerde hâkim olan şey, Said'in

deyimiyle “ötekilik” (Said, 1999: 191) duygusudur. “Hedeflerimden biri, bizleri kuşatan manzaranın bir parçası olan –insanların evrensel olduğunu sandığı- birçok şeyin, son derece belirli bazı tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu göstermektir” (Foucault, 1999a: 3) diyen Foucault, evrensel zorunluluklar fikrine savaş açar. O, Walzer’in ifadesiyle tam bir “disiplin karşıtıdır” (Walzer, 1986: 52). Başka türlü de olabilirdi, dedirtmeyi hedefler. Bundan da önemlisi, zorunluluk gibi dayatılan türlü mekanizmaların “keyfi niteliğinin” (Foucault, 2000: 100) altını çizer. Disiplin kurumları dediği tüm bir teknolojiyi de bu bakışla inceler.

Foucault’ya göre, denetim biçimlerinin karakteristik özelliği, her bir bireye uygulanıyor olmasıdır. Denetim bireysellik dayatır ve bir kimlik imal eder. Her birimizin bir biyografisi, bir okul dosyasından kimlik kartına, pasaporta kadar, herhangi bir yerde her zaman belgelenen bir geçmişi vardır. Herhangi bir anda her birimize kim olduğumuzu söyleyebilecek bir yönetim organizması her zaman vardır ve devlet, istediğinde, tüm geçmişimizi bir uçtan diğerine kat edebilir (Foucault, 2005b: 282). İktidar, böylesine yaygın, bedeni, dili, alışkanlıkları evcilleştirilen öznelere dayatılan, onları denetleyen küçük iktidarlar toplamıdır.

Mekânlardaki denetleme, bireyin bedeninin belirli bir sisteme göre denetlemesini, oluşturulmasını, değerlendirilmesini sağlar. Foucault’ya göre, bedenin toplumsal denetiminin tarihi yazılıysa, XVIII. yüzyıl ve öncesinde bireylerin bedeninin esas olarak eziyet ve cezaların kaydolduğu yüzey olduğu gösterilebilirdi; beden, eziyet edilmek ve cezalandırmak için yapılmıştır (Foucault, 2005b: 249). Ancak XIX. yüzyıl ile birlikte, beden tamamen farklı bir anlam edinir; artık eziyet edilmesi gereken şey değil, oluşturulması, ıslah edilmesi, düzeltilmesi gereken şeydir, yetenek kazanması, bazı nitelikler edinmesi, çalışabilir beden olma niteliğini kazanması gereken şeydir (Foucault, 2005b: 249).

Foucault, bireyselliği iktidarın denetlediği ve bizzat ürettiği bir şey olarak görür. Diğer bir deyişle, bireysellik her birimizin zorunlu kimliğidir. İktidarın bir sonucu ve aracı olarak, iktidarın en kılcal damarlarında görülen ve bir teknik olan bireyselleştirme XVII. yüzyıldan itibaren uygulamaya konulmuştur. Birey olarak var olunan her bir mekânda - okul, hapisane, hastane, ordu, fabrika- gözetleme ve denetleme teknikleriyle normalleştirme aygıtı işler. Foucault’ya göre tüm bu kurumların amacı, “bireyleri

dışlamak değil; sabitlemektir” (Foucault, 2005b: 245). Örneğin, fabrika bireyleri dışlamaz, onları bir üretim aygıtına bağlar. Okul bireyleri, kapatırken bile dışlamaz; onları bir bilgi aktarım aygıtına bağlar. Psikiyatri hastanesi bireyleri dışlamaz, onları bir ıslah aygıtına, bireyleri normalleştirme aygıtına bağlar. İslahevi ya da hapisane de böyledir (Foucault, 2005b: 245). Üretim, bilgi aktarımı, ıslah ve normalleştirme aygıtına bağlanır birey; bu kurumlarla sınırları belirlenmiş bir mekânda tutularak dışlansa da, asıl amaç onun normalleştirilmesidir. Bu bir anlamda “dışlama yoluyla içerme”dir (Foucault, 2005b: 246). Disiplin, bireylere bir ideal davranış modeli sunar. Bu ideal davranış modeliyle bireyin belirlenmiş olan normale uyum göstermesi, o hat üzerinde tutulması sağlanır. Bu manada,

“Her disipline edici eylem tasarlanıp hesaplanmıştır; iktidar, gardiyanın mahkûmla; doktorun hastayla; konuşmacının izleyiciyle karşılaştığı taktik düzeyde yönelimseldir. Fakat iktidar ilişkilerinin, stratejik bağlantıların kurulmasının, iktidarın derin işlevselciliğinin öznesi yoktur ve hiç kimsenin tasarısının ürünü değildir” (Walzer, 1986: 63).

XVIII. yüzyılla beraber disiplin önceki yüzyıllardaki uygulamalarından oldukça farklı bir hal alır. Bu yeni hal, ne kölecilikteki beden in sahipliliği ilişkisine, ne de dünyadan el etek çekmeye dayalı manastır çilekeşliğine benzer. Artık disiplin, bedeni aynı mekanizma içinde hem daha yararlı hem daha itaatkâr kılacak bir ilişkiyi oluşturmayı hedefler. Bu andan itibaren beden üzerinde bir çalışma, onun unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının hesaplı kitaplı bir manipülasyonu olan bir baskılar siyaseti oluşmaktadır. Foucault’ya göre aynı zamanda bir “iktidar mekaniği” de olan bir “siyasal anatomi” doğmaktadır, bu anatomi başkalarının bedenlerine, yalnızca onların istenilen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda öyle istendiği üzere, hız ve etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görmeleri için de nasıl el konulabileceğini tanımlamaktadır (Foucault, 1992c:170-171). Disiplin bağımlı bedenler, itaatkâr bedenler imal etmektedir. Foucault’da bedenin bastırılması yalnızca bastırmak istediği bedene ihtiyaç duyup onu üretmekle kalmaz, daha ileri giderek düzenlenecek bedensel alanı genişletir ve böylece kontrol, disiplin ve bastırma alanını büyütür (Butler, 2005: 61). Bu anlamda, “beden *üzerine* konan sınırlamalar yalnızca sınırlandırmak istedikleri

bedeni *gereksinip üretmekle* kalmaz, aynı zamanda bedensel alanı baştaki sınırlamanın amaçladığı alanının ötesine *yayarlar*” (Butler, 2005: 61).

Disiplinin işlerliğinde imal ettiği beden kadar önemli bir diğer unsur da, eylemlerin mekânda dağıtılması işlemidir. Bu işlem için birçok teknik devreye sokulmaktadır. Foucault'nun çitleme, çerçeveleme, işlevsel yerleşimler kuralı ve mertebe ilkesi (Foucault, 1992c: 177-180) dediği bu teknikler disiplinin mekânlarda dağılımını gösterir.

İktidarın kendini tesis ettiği bu ağda yer alan her bir mekân, buralarda yer alan her bir bireyin zamanının tümünü denetler. İncelikle işleyen bu zaman taksimi, bireylerin mekânsal aidiyetlerinin belirlenmesinde oldukça önemlidir. Tüm bir gündelik hayatın içerisine sinmiş olan denetim, ne zaman ne yapılacağını söyler. Zamanın denetlenmesi, her bir mekânda varoluşun denetlenmesine yönelik bir işlevin, bir tür çokbiçimliliği, çokanlamlılığı ile yakından ilgilidir.

Bu yeni mekânsal örgütlenme, zamanın kullanımı, eylemin zamansal yoğunlaşması, beden ile jestin korelasyon içine sokulması, beden-nesne eklemlenmesi ve tüketici kullanmayı denetler. Örneğin eskiden manastırlar cemaatlerinde karşılaşılan katı zaman kullanımı modeli bu kez kolejlerde, atölyelerde, hastanelerde ortaya çıkmıştır. Yeni disiplinler eski şemaların içine yerleştirilirken zahmet çekilmemiştir; eğitim kurumları ve yardım kuruluşları, çoğu zaman birer eklentisi oldukları manastırların hayat tarzlarını ve düzenliliklerini sürdürmüştür (Foucault, 1992c: 185). Disiplinler miras aldıkları zaman modelini incelterek düzenlemişlerdir.

“Disipline yönelik denetim yalnızca bir dizi tanımlanmış jestin öğretilmesi veya dayatılmasından ibaret değildir; bu denetim bir jest ile onun etkinlik ve hızlilik koşulu olan bedenin bütüncül tutumunun arasındaki en iyi ilişkiyi dayatmaktadır. Zamanın iyi kullanılmasına olanak veren bedenin iyi kullanımında, aylaklık veya yararsızlığa yer yoktur: her şey istenen hareketin desteği olmaya davet edilmelidir” (Foucault, 1992c:189).

Disiplin teknikleri dengeli bir doğrusal zamanı ortaya çıkarırlar. Mekânların örgütlenmesi kadar zamanın kullanımı da denetim mekanizması için hayati öneme sahiptir. Zamanın örgütlenmesi, evrilmesi, dinamik kılınması büyük ilerleme anlatısı içerisinde keşfedilmiştir.

Mekânın ve zamanın örgütlenmesiyle disiplinin denetlediği dört tür bireysellik ve dört büyük teknik yaratılmış olur. Foucault, bunları şu şekilde sıralar: “Disiplin hücrelidir (mekânsal dağıtımlar sayesinde); organiktir (faaliyetlerin şifrelenmesi sayesinde); oluşumsaldır (zamanın birikimli hale getirilmesi sayesinde); birleştiricidir (güçlerin birleştirilmesi sayesinde). Bunu yapabilmek içinse tablolar inşa etmekte; manevraları hükme bağlamakta; icraatlar dayatmakta ve son olarak da ‘taktikler’ düzenlemektedir” (Foucault, 1992c: 208-209). Disipliner iktidarın başlıca işlevi olan terbiye etme bu taktik ve tekniklerle sağlanmaktadır. Foucault’nun belirttiği gibi disipliner iktidar birey “imal etmektedir” (Foucault, 1992c: 213).

Foucault, disipline yönelik kurumların ideal bir örnek olan askeri karargâh modeline göre biçimlendiğini söyler. Askeri karargâh, tamamen keyfi bir şekilde kurulan ve biçimlendirilen, hızla inşa edilen, yapay bir kenttir; olabildiğince fazla yoğunluğa, ama aynı zamanda gizliliğe sahip olmalı, silahlı adamlar üzerinde olabildiğince büyük bir etkinlik ve önleyicilik gösterebilmelidir (Foucault, 1992c: 215). Karargâhta öne çıkan şey, gözetimdir. Şehircilikte, işçi kentlerinin, hastanelerin, tumarhanelerin, hapisanelerin, eğitim kurumlarının yapısında bu model veya en azından bu modelin içerdiği ilke uzun süre karşımıza çıkacaktır (Foucault, 1992c: 216). Karargâh örneği ile “görülme”nin -sarayların gösterişi- veya dış mekânı gözetim altında tutmanın -kalelerin geometrisi- yanı sıra, eklemlenmiş ve ayrıntılı iç denetimi –içeride bulunanları görünür kılmayı- mümkün kılacak bir mimari sorunsalı ortaya çıkar. Daha genel bir deyişle, bireylerin dönüştürülmesi için de bir işlemci olacak bir mimari sorunsalı gelişir (Foucault, 1992c: 216).

Foucault’ya göre cezalandırma sanatı disipliner iktidar rejimindeki beş ayrı işlemi devreye sokmaktadır:

“Bireysel eylemleri, performansları, hal ve gidişleri, aynı anda hem bir kıyaslama alanı, hem bir farklılaştırma mekânı, hem de izlenecek bir kuralın ilkesi olan bir bütüne göre değerlendirmek. Bireyleri birbirlerine nazaran ve bu bütünsel kuralın –bu kural ister en düşük eşik, ister uyulacak ortalama veya yaklaşılması gereken optimum olarak işletilsin- işlevinde farklılaştırmak. Bireylerin kapasitelerini, düzeyini, ‘cinsi’ni miktarsal terimlerle ölçmek ve değer terimleriyle hiyerarşik hale getirmek. Gerçekleştirilecek bir uygunluğun zorlamasına bu ‘değerlendirici’ ölçü boyunca oynatmak. Son olarak da, tüm farklılıklara göre olan farklılığı,

anormalin dış sınırını (Askeri Okul'un 'utanılacak sınıf') tanımlanacak hududu çizmek. Tüm noktalardan geçen ve disiplin kurumlarını her an denetleyen sürekli cezalandırma kıyaslamakta, farklılaştırmakta, hiyerarşik hale getirmekte, türdeşleştirmekte, dışlamaktadır. Tek kelimeyle, *normalleştirmektedir*" (Foucault, 1992c:230).

Normalleştirme, bireyleri türdeşleşmeye zorlayan, farklılıkları uyarlayarak yararlı hale getiren bireyselleştirmedir.

Disiplin "‘hücreleri’, ‘yerleri’ ve ‘sıraları’ örgütlerken, karmaşık mekânlar imal etmektedir; bunlar hem mimari, hem işlevsel, hem de hiyerarşıktirler" (Foucault, 1992c: 183). Bireyin itaatini garantiye alan, zamanı örgütleyen, karmaşık, yararsız veya tehlikeli kalabalıkları düzenli çokluklar haline getiren mekânlardır. Disiplin, çoğulu örgütlemek için ona bir "düzen" dayatan mekân örgütlemesi ile sağlanır (Foucault, 1992c:184).

XIX. yüzyılın başından itibaren, disiplinin ince bölümlenmelerini enterne etmenin karmaşık mekânına yansıtmak, bu mekânı iktidarın analitik dağıtım yöntemleriyle işlemek, toplumdaki kovulanları bireyselleştirmek, ama kovmaları işaret etmek üzere bireyselleştirme usullerinden yararlanmak disipliner iktidar tarafından düzenli olarak başvurulan yöntemler olmuşlardır (Foucault, 1992c: 250). Disiplin kurumlarının tümü – tımarhane, hapisane, okul, ordu– ayırım ve işaretleme usulüyle (deli-deli değil; tehlikeli-zararsız; anormal-normal) ve baskı altına alıcı farklılaştırıcı dağıtım usulüyle (kimdir, nerede olmalıdır, onu neyle belirlemeli, nasıl tanımalı; onun üzerinde sürekli bir bireysel gözetim nasıl uygulanmalı vs.) bireyselleştirme işlemini gerçekleştirmiştir (Foucault, 1992c: 250).

Bu kurumlarda, çokbiçimli, çokanlamlı birçok iktidar aynı anda uygulanır. Belli durumlarda, ekonomik, hukuksal ve siyasi iktidar aynı anda vardır. Örneğin, bir fabrikada ekonomik iktidar, mal sahibine ait olan bir üretim aygıtındaki çalışma zamanı karşılığında bir ücret sunar. Ayrıca, başka türde bir ekonomik iktidar da vardır: Bazı hastane kurumlarında tedavi paralıdır. Fakat diğer yandan, tüm bu kurumlarda, sadece ekonomik değil, siyasi bir iktidar da vardır. Bu kurumları yöneten kişiler emir verme, kuralları oluşturma, önlemleri alma, bireyleri kovma, başkalarını kabul etme hakkını da üstlenirler. Üçüncü olarak, ekonomik ve siyasi bir iktidar, aynı zamanda hukuksal bir iktidar da olabilir. Bu kurumlarda sadece emir verilmez, karar da alınır; üretim, öğretim

gibi işlevlerin yanı sıra cezalandırma ve ödüllendirme hakkı, yargı mercileri karşısına çıkarma gücü de vardır. Bu kurumların içinde işleyen mikro-iktidar, aynı zamanda hukuksal bir iktidardır (Foucault, 2005b: 250).

Tüm bu iktidar mekânları, Foucault'nun deyişiyle, “tekniklerin değiştiği, mükemmelleştiği, en azından daha çetrefil hale geldiği karmaşık bir yapılar dizisi”dir. (Foucault, 2013b: 9) Önemli olan da, hukuki-yasal, disiplinci ve güvenliğe dair mekanizmalar arasından hangisinin ağır bastığıdır, daha doğrusu bunlar arasındaki bağıllık sistemidir (Foucault, 2013b: 9). Tüm bunların kesişme noktasında çoklukları örgütleyen, bir amaç ve hedef doğrultusunda onları düzenleyen, bireyselleştiren sistem yer alır. Foucault'ya göre “gerek hükümlerlik, gerekse disiplin ve tabii güvenlik, ancak çokluklarla ilgili olabilir” (Foucault, 2013b: 12-13). Bu çoklukların disipline edilmesinin tarihi de onların nasıl ve hangi mekânlarda dönüştürüldüğü ile doğrudan ilgilidir.

Tüm bu disiplin tarihi, bir anlamda denetim mimarisine dayanır. Boyne'un ifadesiyle “bilgiyi üreten ve belli tür öznelere kurulabilmesine zemin hazırlayan bir tür iktidar dokuma tezgâhıdır” (Boyne, 2009: 161). Böyle bir mimari yapıda, hiçbir şey yapının olanaklı kıldığı gözetimden kaçamayacaktır. Okul, hastane, ordu, tımarhane, hapisane, klinik, fabrika gibi mekânlarda disiplin ve bu disipline bağlı olarak gözetim sistemi zorunlu hale gelecektir. Bu yeni disiplin mekanizmasının yeni yaşam alanları yukarıda sayılan mekânlar olacaktır. Genel bir düzenek olan disiplin iktidarıyla bedenler hedef alınacak ve bu bedenler üretim sistemine dahil edilecek, belirlenen “normal” ile denetim sağlanmış olacaktır. Disiplinin üretkenlik ilkesine bağlı olarak özneleştirmeye hayatın her tek sahasında rastlanacaktır. Sonuç olarak disiplin mekanizması, kimliği belirleyen, onu belirli bir mekâna yerleştiren, dağılımını yapan, sonsuzca yayılan bir sistemdir.

2.4.1. Disiplin Mekânı Olarak Tımarhane

Bireyler üzerinde iktidar uygulanan mekânlardan biri de tımarhanedir. Tımarhaneler, delinin hasta statüsü kapsamında ele alınmaya başlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bir kapatma kurumu olarak tımarhanenin tarihi çok da eski değildir ve doğal olarak psikiyatri yeni sayılabilecek bir bilimdir. Foucault “deliler”e dair çalışmasında bir yandan tarihsel olarak delinin statüsündeki değişikliği gösterirken, diğer yandan da bu değişime bağlı olarak ortaya çıkan tımarhane kurumunun kendisini konu edinir.

Tımarhane modern denebilecek bir kapatma kurumudur ve tüm işlevselliği ürettiği deli-öznesine dayanır. Foucault, deliliğin, hastalığın, yaşamın ciddi tartışmaları olarak sayılan şeylerde önemli değişikliklerin olduğunu ortaya koyuyordu. Rouse'un ifadesiyle Foucault'nun amacı "çeşitli söylem biçimlerinde yer alan çağdaş değişiklikler arasındaki paralellikleri belgelemektir" (Rouse, 1994: 94).

Foucault, ilkel toplumlardan başlayarak modern sanayi toplumlarına kadar olan süreçte delinin statüsünü ve XIX. yüzyılda bu konuda meydana gelen değişimi inceler. İnsan faaliyetlerini dört kategoriye (çalışma veya ekonomik üretim; cinsellik; aile yani toplumun yeniden üretimi; dil, söz, oyunlar ve bayramlar gibi oyunsal faaliyetler) ayıran Foucault, her toplumda bu kategorilerde istisnai kalan kişilerin olduğunu söyler. Örneğin birçok toplumda, siyasal ve dini yöneticiler, başkalarının çalışmalarını denetleme veya doğaüstü güçle aracılık hizmeti görme durumunda kaldıklarında, kendileri doğrudan çalışmazlar ve üretime dâhil edilmezler. Ya da, parlamentonun 1606'da aldığı bir kararla, Paris dilencilerinin meydanlarda kamçılanmaları, omuzlarına damga basılması, kafalarının tıraş edilmesi, sonra da kentten kovulmaları uygulaması başlatılmıştır; geri dönmelerine mani olmak üzere, 1607 tarihli bir emirname ile kente girmeye kalkan tüm yoksulları engellemek için sur kapılarına okçu birlikleri yerleştirilmiştir (Foucault, 2006a: 113). Yine birçok toplumda marjinal bir konumda görülen eşcinseller, farklı cinsel yönelimi olan bireyler vardır. Bekârlar, yalnız yaşayanlar aile kurumunun dışında olanlar vardır. Bütün toplumlarda oyunlardan ve bayramlardan dışlanan kişiler vardır. Bunlar kimi zaman tehlikeli kabul edildikleri için dışlanmışlardır, kimi zaman da zaten bir bayramın nesnesidirler. İbranilerdeki günah keçisi buna örnek olabilir. Foucault'ya göre bütün bu durumlarda dışlananlar bir alandan diğerine değişirler, ancak aynı kişinin bütün alanlardan dışlandığı da olur. Örneğin deli tüm alanlardan dışlanandır. Bütün veya hemen hemen bütün toplumlarda deli her şeyden dışlanır ve duruma göre, kendisine dinsel, büyülü, oyunsal veya patolojik bir konum verildiği görülür (Foucault, 2005b: 78).

Foucault'ya göre, delileri kapatma uygulaması modern Avrupa'nın tümünde bir buçuk yüzyıllık süre içinde tekdüze işlevini geliştirmiştir: Kusurlar eş düzeye getirilmekte, acılar eş kılınmaktadır. Bu anlamda bu kovma davasının tarihini yeniden yazmak, bu yabancılaşmanın arkeolojisini yapmak olacaktır (Foucault, 2006a: 140).

Deliliğin tarihinde birkaç tarihsel kopuş vardır. Foucault, bu kopuşlardan önce geçmişte, toplumsal yapıda delinin önemli bir rolü olduğunu ve Batı kültüründe yaklaşık olarak 1650'lere kadar delilere hoşgörü ile yaklaşıldığını söyler. Deli gündelik hayatın içerisinde, özgür bir kişi olarak görülür, hatta yüceltilir. Ortaçağ'da delilerin varlığı kabul edilmiş bir şeydir, serbestçe kamusal alanda gezinmelerine izin verilir. Deliler evlenmez, oyunlara katılmaz, başkaları tarafından beslenirler, şehirden şehre gezer, kimi zaman seyyar satıcılık yapar ancak çok tehlikeli görüldüklerinde şehrin dışında inşa edilen küçük evlere geçici olarak kapatılırlar. Sistematik bir kapatma uygulaması henüz mevcut değildir.

Ancak XVII. yüzyıla gelindiğinde ani bir değişimle deliliğin dünyası, dışlanmanın dünyasına dönüşür. Böylece, sadece delilerin değil, en azından bizim kavrayış ölçütlerimize göre birbirinden son derece farklı olan birçok insanın kapatıldığı büyük ıslahevleri (Avrupa'nın her yerinde) inşa edilir. Bu yerlere, güçten düşmüş fakir insanlar, yoksulluk içindeki yaşlılar, dilenciler, müzmin işsizler, zührevi hastalar, sefahat düşkünleri, ailelerinin veya kraliyet iktidarının kamusal bir cezaya çarptırılmalarını istemedikleri kişiler, müsrif aile babaları, kilise yasaklarına karşı gelmiş din adamları, kısacası toplumun, ahlakın ve sağduyunun düzenine yönelik "rahatsızlık" sinyalleri veren herkes kapatılmaya başlanır (Foucault, 2013a: 83, 2006a: 169). Bu ıslahevlerinde herhangi bir tıbbi amaç güdülmez, insanlar buraya artık toplumun bir parçası olamayacaklarından ya da olmamaları gerektiğinden kapatılırlar (Foucault, 2013a: 83). Tarihsel olarak tımarhane öncesinde delilerin ilk kapatılma mekânları bahsi geçen bu ıslahevleri olur.

XVII. yüzyıldan itibaren sanayi toplumlarının oluşmasıyla birlikte delilerin toplum içerisinde görünür olması rahatsızlık yaratmaya başlamıştır. Sanayi toplumunun taleplerine cevap olarak Fransa ve İngiltere'de hemen hemen aynı zamanda delileri kapatmak için büyük kurumlar kurulmuştur. Bunlar her zaman en büyük şehir merkezlerinde, önce Hamburg'da, ardından Lyon'da, sonra da Londra ve Paris'te ortaya çıkmışlardır (Foucault, 2012c: 229). Kapatma uygulamasının üst noktası olan bu kurumların çoğu eskiden cüzamlıların bulunduğu kurumların yerine inşa edilmişlerdir; sanki "yeni kiracılar yüzyılları aşarak, salgının içine girmişlerdir. Bu aynı yerlerin taşıdıkları anlama bürünmüşlerdir" (Foucault, 2006a: 515). Bu kapatma kurumlarına

delilere ek olarak işsizler, sakatlar, yaşlılar, kısacası sanayi toplumunun üretim sürecine dâhil edilemeyecek kişiler konuldu. Hedeflenenler aylaklar, kendi geçimini sağlayamayan, ailenin yükümlülüğünde olanlar, müsrif evlatlar, fahişeler, kısacası toplumun ekonomik örgütlenmesine engel olan her kim varsa onlardır. Deli bu ortak hedefin içerisinde görülmekte, kendi tekilliği içinde görülmemektedir. Bu kapatma kurumlarında kişileri tedavi etmek, topluma tekrar kazandırmak gibi bir amaç güdülmez, atanmış bir doktor bulunmaz, sakatları tedavi etmek, yaşlılara bakmak, delileri normal yaşama kavuşturmaya çalışmak söz konusu değildir. Bu insanlara hasta muamelesi yapılmaz, topluma dâhil olmayı başaramayan insan muamelesi gösterilir yalnızca (Foucault, 2012c: 230).

Bu gözetim evlerinde tutulan insanlar tıbbi kurallara tabi olmamalarının yanı sıra zorunlu çalışma kuralına tabidirler. Çalışmadıkları için bir mekânda tutulan bu insanları çalışmaya zorlamak yani yapamadıkları şeye zorlamak, gözetim altına alınanların yasası konumundadır. Böylece Foucault'nun belirttiği üzere çalışmanın dışında kaldıkları için kapatılan bu kişiler aslında yeni bir çalışma sisteminin içine kapatılmış oluyorlardı (Foucault, 2012c: 230). Foucault'ya göre kapitalist toplum başıboş grupların varlığına hoşgörü gösteremezdi. Paris'in yarım milyonluk nüfusunun altı bini kapatılmıştır. İşaretleri XVII. yüzyıl Avrupa'sının tümünde görülen ve XVIII. yüzyılda genelleşen kapatma, tam anlamıyla bir "asayiş" işidir (Foucault, 2006a: 111).

XIX. yüzyılın modern psikiyatri kliniği, Foucault'nun "büyük kapatılma" dediği bu genel sistem içerisinden doğmuştur. Öyle ki psikiyatri kliniği, tıp dünyasındaki gelişmelerden değil, bu kapatma ihtiyacından kaynaklanmıştır. "Fransa'da ıslahevleri devrim ve imparatorluk dönemlerinde yavaş yavaş *sadece delilere* mahsus yerler haline gelmiştir" (Foucault, 2013a: 85-86). Bu andan itibaren de delilik Batı dünyası için ilk kez özel bir statüye, bir yapıya ve psikolojik bir anlama sahip olmuştur. Bu, delilerin kapatması uygulamasında ikinci bir kırılma anıdır. Artık yalnızca kendilerine ayrılmış mekânlarda tutulan deliler, buralarda yeni bir özne statüsü kazanırlar.

Sonuçta deliler hasta öznelere dönüşmüşlerdir ama Foucault'ya göre, kapatma kurumunun tımarhane haline gelmesi, öncelikle tıbbın işe dâhil olmasıyla değil, Klasik Çağın dışlama ve ıslah etmeden başka işlev vermediği kapatma mekânının içsel yeniden yapılanması sayesinde gerçekleşmiştir.

Modern sanayi kapitalizminin yaşandığı çağda, delilerin tımarhanelere kapatılmasında önemli bir etken de burjuvazinin bedeni, sağlığı, normallığı ilgilendiren tüm prosedürleri önce kendisi için, kendi soyu, çocukları, çevresine dâhil olan insanlar için, ardından da diğer toplumsal tabakalar, özellikle de proletaryaya için önemser hale gelmesidir (Foucault, 2012c: 158-159). Diğer bir deyişle, kapatma uygulaması belirli bir sınıfın –burjuvazinin- terbiye sistemi olmaktan çıkıp toplumun tüm katmanlarına yayılmıştır. Sınıfsal olarak bir anlamda uzlaşa sağlanan şey delilerin ıslahı, normalleştirilmesidir. Sınıflar üstü olan bu uygulama ile tımarhaneler toplumun her katmanından gelen kişileri normalleştirme mekânları olarak işlemiştir.

Böyle bir ortamda, XIX. yüzyılın şafağında, 1793 yılında Fransa’da Pinel ile Tuke bir psikiyatri hastanesi kurmuşlardır. Bu kurumdan sakatlar, yaşlılar, aylaklar ve fahişeler çıkartılmış, içerde sadece deliler alıkonmuştur. Foucault’ya göre bu serbest bırakmanın nedeni XIX. yüzyılın başından itibaren sanayinin gelişme hızının artması ve kapitalizmin temel dayanağı olan proleter işsizler sürüsünün yedek işgücü ordusu olarak kabul edilmesidir (Foucault, 2005b: 83). Böylece çalışabilecek durumda olanlar serbest bırakılırken, çalışamayacak durumda olanlar yani deliler kurumlarda bırakılmıştır. Onlar, hastalıkları karakterle ilgili veya psikolojik nedenler taşıyan hastalar olarak kabul edilmişlerdir (Foucault, 2005b: 84). Böylece kapatma kurumu akıl hastanesine dönüşmüştür. Zihinsel hastalıklar artık tıbbın sahası içerisinde bir alt birim olarak doğan ve psikiyatri diye adlandırılan mesleğin konusudur.

Foucault’ya göre, XIX. yüzyılda psikiyatrinin önem kazanmasının nedeni tıbbın rasyonalitesinden ziyade kamu hijyenidir. XVIII. yüzyılda demografinin, şehir yapılarının, sanayinin gelişimi, yaşam, konut, beslenme koşulları, doğum ve ölüm oranları, patolojik fenomenler (salgınlar, yerleşik hastalıklar, çocuk ölümleri), biyolojik ve tıbbi bir bakış açısını ortaya çıkarmıştı (Foucault, 2012c: 194). Bu bakımdan “doktor” artık yeni oluşan toplumsal bedenin de teknisyeni olmak zorundadır. Oluşan kolektif beden ile bu bedenin maruz kaldığı sıkıntılar, genel tıbbın yanı sıra psikiyatrinin de konuları arasına dâhil edilmiştir.

Tekrar kökenine dönülecek olursa, Foucault’ya göre kapatma uygulaması hem ekonomik hem de ahlaki açıdan talep edilmiştir. Delilik, lanetlenmiş ve mahkûm edilmiş aylaklık yerine, çalışma yasasının içinde ahlaki bir aşkınlığın şifresini çözen bir

toplum tarafından icat edilen bir mekânda ortaya çıkmıştır (Foucault, 2006a: 124). Bu kapalı tutma mekânının duvarları bir bakıma, burjuva vicdanının XVII. yüzyıldan itibaren hayalini kurduğu ahlak kentinin negatifliğini çevrelemektedir. Foucault’ya göre kapatma mekânlarının ahlaki keşfetmelerinin tarihi aslında Klasik döneme kadar gider.

“Klasik dönem kendi ahlakının hayali geometrisi içinde kapatma mekânını keşfederken, hem bir vatan, hem de tensel günahlar ve akla karşı işlenen suçlar için ortak bir kefaret yeri bulmuş olmaktadır. Delilik böylece günahla komşu olmaktadır” (Foucault, 2006a: 146).

Hatta Foucault günümüzde akıl hastasının bir kader olarak hissettiği ve hekimin de doğanın bir gerçeği olarak keşfettiği, akıl bozukluğu ile suçluluk arasındaki akrabalığın burada kurulduğunu belirtir (Foucault, 2006a: 146).

Foucault’nun kapatma kurumları üzerinden anlattıkları, delinin kapitalist toplumlardaki hikâyesidir ve Foucault’ya göre, pratiklerde devasa farklar olsa da, delinin ayrıksı konuma yerleştirilmesi bakımından ilkel toplumlarla ileri toplumlar arasında fark yoktur. Bu durum bugünün toplumlarının ilkelliğini gösterir (Foucault, 2005b: 84). “Deli de mahkûm da genel anlamda toplumun davranış normlarına uyulması için yapılan bir ritüelin aktörüne dönüşür” (Foucault, 1999a: 111).

Delilik, tıbbın konusu haline geldiğinde köklü bir tanım değişikliği geçirmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren delilik kişilik çehresi kazanmıştır. Delilik eskiden şeyleri ve insan dilini, aklını ve ülkesini tehdit eden bir tehlikeyken, deliler artık toplumun tanıdığı ve soyutladığı tipler –sefiş, savurgan, eşcinsel, büyücü, intihar eden kimse- haline gelmiştir. Akıl bozukluğu toplumsal kuraldan belli bir sapmaya göre ölçülmeye başlamıştır (Foucault, 2006a: 170-171). Delilik ani bir şekilde toplumsal alanın içine yerleştirilmiştir.

Foucault’ya göre “XVIII. yüzyılın derinliklerinden, delilerin adeta kendiliklerinden bölümlere ayrıldıklarını ve tamamen kendilerine ait bir yer tutmaya başladıklarını gördüğümüz andan itibaren, XIX. yüzyıl tımarhanesinin, pozitif psikiyatrinin nasıl mümkün olduğunu ve nihayet deliliğe haklarının nasıl tanındığını anlamaktayızdır. Bir yüzyıldan diğerine her şey yerine yerleşmiştir. Önce, ilk tımarhanelerin dayandığı kapatma uygulaması; Pinel ve Tuke’un ortaya çıkmalarına olanak veren merak –kısa bir süre sonra acıma, insancılık ve toplumsal yardım- buradan kaynaklanacaktır; bunlar da

kendi hesaplarına büyük ıslahat hareketini –komiserlerin soruşturmalarını, büyük hastanelerin kurulmasını- başlatacaktır; sonunda Esquirol’ün dönemi gelecek ve tıbbi bir delilik bilimi doğacaktır. Hat doğrusaldır; gelişme kolay olmuştur” (Foucault, 2006a: 568).

Foucault’ya göre delilik olgusunu belirleyen kapatma âleminin kendisidir, diğer bir deyişle yeni delilik bilincinin kendisini şekillendiren kapatma uygulamasıdır. Bu bilinç insancıl değil daha ziyade siyasal bir bilinçtir. Foucault’nun kapatma uygulamasının en karanlık ve en göze görünür, kapatan gücün simgelerinin en ısrarlı taşıyıcısı olan kurbanı (Foucault, 2006a: 574) dediği deli, kapatmanın rezil sınırı değil de, onun gerçeği, özüdür. Kapatılan deli, yargıçlar, hukukçular, hekimler tarafından denetlenecek, özgürlüğü onlar tarafından kısıtlanacaktır. Tüm bu süreci tek bir cümleyle özetlemek gerekirse, Foucault, hiç kuşkusuz akıl bozukluğu deneyinin kendine özgü yanının özerk kalmasına karşılık, XVIII. yüzyılın sonunda oluşmakta olan deneyin içinde deliliğin nesne statüsüne konarak kendi kendine yabancılaştığını söyler (Foucault, 2006a: 633).

Modern sanayi kapitalizmi ile beraber deli yalnızca tıbbın nesnesi değil çok karmaşık bir mekanizmanın da nesnesi konumuna geldiğinde, toplum artık deli öznesine egemen olmuştur. Böylece delilik deneyinin koşulları kesin olarak değişmiştir. En sonunda Foucault’nun somut kategoriler tablosu (Foucault, 2006a: 635) ile gösterdiği durum ortaya çıkmıştır:

Özgürleştirme biçimleri	Korunma yapıları
1 Deliliği diğer tüm akıl bozukluğu biçimleriyle karıştıran bir kapatma uygulamasının iptali	1 Delilik için, artık dışlanma alanı değil de, kendi gerçekliğiyle birleşeceği ayrıcalıklı yer olan bir kapatma dünyasının belirlenmesi
2 Kendine tıbbi olanından başka bir amaç yüklemeyen bir tımarhanenin kurulması	2 Deliliğin, aynı anda hem dışavurum yeri, hem de iyileştirme mekânı olan aşılamaz bir mekân aracılığıyla yakalanması
3 Deliliğin kendini ifade, dinlenilme, kendi adına konuşma hakkını elde etmesi	3 Deliliğin çevresinde ve üstünde, bütünü itibariyle bakış olan ve ona tüm bir nesne statüsü veren bir cins mutlak öznenin yoğrulması
4 Deliliğin psikolojik öznenin içine tutkunun, şiddetin ve suçun gündelik gerçeği olarak dahil edilmesi	4 Deliliğin değerleri itibariyle tutarsız ve vicdan azabı içindeki bir dünyanın içine sokulması
5 Deliliğin psikolojik gerçek olma rolü içinde, sorumsuz belirleyicilik olarak kabul edilmesi	5 Delilik biçimlerinin ahlaki bir yargının dikotomik taleplerine göre paylaşılması

Tabloda gösterilen çifte özgürleştirme-köleleştirme hareketi birlikte iş görerek, modern dünyada delilik deneyimini meydana getirmiştir. Tüm süreci adım adım açıklayan bu tabloda gösterildiği üzere deliler onları kapalı tutan, bir mekâna mahkûm kılan soyut, görünmez bir iktidar tarafından kuşatılmış durumdadırlar. Delilik, “düzgün ve normal davranışa oranla ele alınarak, hakikat-yanlış bilinç ekseninde değil, tutku-istenç-özgürlük ekseninde anlamlandırılmıştır” (Foucault, 1992b: 73).

Deliliğin tanımı, deliliğin sınıflandırılması tamamen belirli insanları dışlama (normal-anormal) şeklinde yapılagelmiştir. Foucault’nun belirttiği üzere, “modern dünyanın

endişeden ya da şizofreniden mustarip olduğunu söyleyen insanlardan daha muhafazakârlarını bulmak zordur. Bu aslında belli insanları ya da belli davranış biçimlerini dışlamanın kurnazca bir yoludur” (Foucault, 2005a: 61).

Tımarhanenin tarihçesi bir anlamda delinin de tarihçesidir. Her toplumun kısıtlama gerektiren bir sistemi olduğu aşikârdır. Toplumsal yapıların getirdiği kısıtlama çeşitli mekânların –hapishane, tımarhane- kurulumu ile dışlamayı da gerektirir. Bu kısıtlamalar sistemine boyun eğen bazı kişiler her zaman var olacaktır. Ayrıca Foucault’nun da belirttiği üzere, kısıtlayıcı bir sistemde her zaman kaçma eğilimi gösterecek kişiler de olacaktır. Her toplumun toplum olarak işleyebilmesi için, bazı sözleri, durumları, karakterleri kendi alanı ve sistemi dışında bırakan bir dizi zorunluluk getirmesi gerekir (Foucault, 2012c: 216). “Marjı olmayan toplum yoktur, çünkü toplum doğadan öyle net sınırlarla ayrılır ki, bir ‘kalan’, bir artık, kaçan bir şey hep var olur. Deli her zaman toplumun bu gerekli, kaçınılmaz marjlarında kendini gösterecektir” (Foucault, 2012c: 216). Foucault’nun iktidarın olduğu her yerde mutlaka özgürlüğün de olması gerektiği düşüncesi buraya dayandırılabilir. Sistem elbette zorunluluklar, kısıtlamalar, hapsetmeler, kısacası baskı sistemleriyle işler ancak bunun yanı sıra her zaman bunlardan kaçma halleri de mevcuttur.

2.4.2. Bir Disiplin Mekânı Örneği Olarak Hapishaneler

Deliliğin Tarihi tımarhanenin ve tımarhanedeki deli öznesinin soybilimini sunarken, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma* da hapishane ve hapishanedeki mahkûm öznenin soybilimini çıkarır. Tımarhaneden farklı olarak hapishanenin önemli bir özelliği vardır: Hapishane, iktidar mekanizmalarının, disiplin ve denetlemenin en çıplak haliyle uygulandığı mekân olması açısından diğer mekânlara -hastane, klinik, okul- model oluşturur. Hapishanede disiplin ve denetleme en çıplak haliyle gözler önündedir. Foucault, tımarhane üzerinden deli öznenin soybilimini yaparken, hapishane söz konusu olduğunda vurgu, mahkûm öznenin tarihçesinden hapishane mekânının suçluyu ve suçu nasıl kurumsallaştırdığına, yani hapishane mekânının bizzat kendisine kayar. Elbette ki tımarhane ile deli, hapishane ile mahkûm, diğer bir deyişle mekân ile özdeşleştirme Foucault’nun söylemi açısından birbirlerinden kopartılabilecek, kamplara ayrılabilir şeyler değildir, söz konusu olan yalnızca bir vurgu farkıdır. Sonuçta Foucault, cezalandırma sisteminin nasıl işlediğini, Batı tarihinin belirli bir bölümünü

esas olarak inceler. Bu anlamda, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma*'yla Foucault'nun söylemi, belirli bir söylem türünü araştırır. Hapishanenin doğuşu, yalnızca insan bilimlerinde bir soybiliminin gerekli olduğu anlayışına yol açmamış, aynı zamanda en başından beri gerçekte Foucault'nun esas güdüsünü açığa çıkaran ilham olmuştur. Foucault, hapishanenin soybilimini insan bilimlerine müstakil bir katkı olur (Visker, 1995: 55)

Foucault, disiplin ve cezalandırma mekanizmalarına dair yaptığı incelemesini birtakım tarihsel bölümlere ayırsa da (Ortaçağ'dan XVII.-XVIII. yüzyıla kadar arkaik dönem, XVIII. yüzyıldan itibaren modern dönem ve bugün) bu sınıflandırmanın işin özünü kaçıracığı vurgusunu yapar. Bu birbirine kapalı, bloklar halinde oluşturulmuş bir ayrıma dayanmaz. Örneğin, eski biçimler daha yeni gibi görünenleri de kapsar.

“[XVIII. yüzyıla kadar işleyen], o ana kadar egemen olan hukuki-yasal sistemde de disiplinci bir yan olduğu mutlak, çünkü neticede bir edim için, özellikle de sonuçları açısından önemsiz bir edim için ibret verici olduğu söylenen bir ceza veriliyorsa, bu tam da suçlu üzerinde (tabii eğer asılmıyorsa) ya da en azından nüfusun geri kalanı üzerinde ıslah edici bir etki yaratılmak içindir. Ve bu açıdan, ibret verici işkencenin ıslah edici ve disiplinci olduğu söylenebilir. Aynı şekilde bu sistemde, hane içi hırsızlık olağanüstü sert bir biçimde cezalandırıldığında, hiç önemi olmayan bir hırsızlık evin bir çalışanı ya da bir davetli tarafından evde gerçekleştirildiği için ölüm cezası ile cezalandırıldığında, burada sadece olabilirliği açısından önemli sayılabilecek bir suçun hedeflendiği, dolayısıyla bir güvenlik mekanizmasının söz konusu olduğu söylenebilir. Aynı şey, hepsi güvenlik alanına dahil edilebilecek bir dizi boyutu olan disiplinci sistem için de söylenebilir. Yani disiplinci mekanizmalar yalnızca XVIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmamış ve hukuki-yasal sistem içinde zaten mevcuttur” (Foucault, 2013b: 8-9).

Modern mekanizmalarda yeni olan, disiplinin sistematik hale getirilmiş ve toplumsal yapının tüm katmanlarına yayılmış olmasıdır. Bedenin cezalandırılması, eski çağlardakine benzer şekilde şiddet içerebilmekte, ancak daha “insani” yöntemlerle yapılmaktadır.

Kapatma uygulaması bireylerin yaşam tarzını, davranışlarını, söylem tiplerini, siyasal tasarıları ve niyetlerini, cinsel davranışlarını, otoriteyi reddedişlerini, kamuoyuna meydan okumalarını, şiddette başvurmalarını vs. ceza öncesi bir düzeyde yaptırımlara

bağlar (Foucault, 1992b: 64). Kurala uymayanlar, düzeni bozanlar, bozdukları düşünülen yasa adına kapatılırlar. Bunlar tehlikeli kişilerdir ve kapatma ile olası kaosun önüne geçilmek istenir.

Hapishanenin, yasadışılığı denetim ve baskı altına almasında ilk akla gelen gerekçe güvenliktir. Oysa Foucault'ya göre hapishaneler “suç işlemeyi, üretme avantajına sahip” (Foucault, 1992b: 70) oldukları için vardır. İktidarın beden üzerindeki uygulamaları ve bu iktidar fiziğinin bir ögesi olarak hapishaneler sürekli suçlu bedenler imal ederler. Hapishane, “suça eğilimli kişi imalathanesidir; suç işlemeye eğilimli olmanın hapishane yoluyla üretilmesi hapishanenin yenilgisi değil başarısıdır, çünkü hapishane bunun için yaratılmıştır” (Foucault, 2012c: 83). Foucault için anlaşılmasız olan ise, kapitalist sistemin, mekanizmasının işlemesi için hapishanelerde ürettiği suçluya rağmen, suçlulukla savaşıma iddiasında olmasıdır. Kapitalist sistemin anlaşılmasız olan bu iç çelişkisiyle, suçlular manipüle edilebilir, şantaj yapılabilir, suçlu sürekli olarak ekonomik ve siyasi baskıya maruz bırakılır (Foucault, 2005d: 174).

Foucault, kapatma mekanizmasının nasıl işlediğini göstermezden önce, hapishaneyle doğrudan ilişkili olduğunu düşündüğü XIX. yüzyıl ceza sistemini açıklar. Öncelikle, iktidarın bir parçası saydığı yasadışılık üzerinde durur. Foucault'ya göre her rejimde farklı toplumsal grupların kendi yasadışılıkları vardır. Toplumsal işleyiş bu yasadışılıklarla sağlanır. İktidarın bir parçası olan bu durum kralın keyfi otoritesinin bir yansıması olarak da görülebilir. Ancak iktidar değişikliğiyle birlikte yasadışılıklarının durumu da değişecektir. Birbiriyle çatışabilen yasadışılıklar –burjuvazi ile alt gelir grubuna özgü olanlar-, burjuvazi siyasi iktidarı ele geçirdiğinde burjuvazi açısından, kendi yasallaşmış yasadışılığı karşısında müsamaha gösterilemez bir hal alır. Foucault'ya göre XIX. yüzyıl başında bütün Avrupa'da düzenlenen ceza sistemi ve özellikle genel gözetim sistemi bununla ilgilidir (Foucault, 2005b: 132-133). Yasadışılıkların ekonomisi, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte yeniden yapılanmıştır. Mallara yönelik yasadışılıklar, haklara yönelik olanlardan ayrılmıştır (Foucault, 1992c: 106).

Yasadışılığın bu yeni hali karşılığını hukuk ve ceza sisteminin yeniden düzenlenmesinde bulur. XIX. yüzyıl itibariyle ceza yasası teorik olarak yeniden oluşturulur. Bunun hazırlayıcıları “Beccaria, Bentham, Brissot ve devrim dönemindeki

birinci ve ikinci Fransız ceza yasasının yazarı olarak yasa koyuculardır” (Foucault, 2005b: 219). Bu yazarlar için ceza yasasının teorik temelinde, yasa ihlalinin ahlaki ya da dinsel hatayla hiç ilişkisinin olmaması yatar, onlara göre hata ancak doğal, dinsel ve ahlaki kuralların ihlali olabilir. Oysaki suç ya da cezai ihlal, siyasi iktidarın yasama kanadı tarafından bir toplumda özellikle oluşturulan medeni yasadan kopmadır. İhlalin olması için siyasi bir iktidarın, bir yasanın olması ve bu yasanın fiilen formüle edilmiş olması gerekir. Yasa var olmadan önce ihlal olamaz. Bu teorisyenlere göre, ancak yasa tarafından fiilen kınanacak davranışlar olarak tanımlanan davranışlar cezalandırılabilir (Foucault, 2005b: 219). Bir ceza yasası toplum için yararlı olan şeyi temsil etmelidir. Yasa, topluma zararlı olan şeyi, kınanacak şey diye tanımlar, böylece, yararlı olan şeyi de tersten belirler (Foucault, 2005b: 219). Ayrıca ceza yasası, suçu açık ve basit bir biçimde tanımlar. Suç, günah ve hata ile yakınlığı olan bir şey değildir; topluma haksızlık yapan bir şeydir; toplumsal bir zarardır, karışıklıktır, tüm toplum için bir rahatsızlıktır (Foucault, 2005b: 219). Böylece Foucault’ya göre suçun yeni tanımıyla birlikte, suçlu da yeniden tanımlanmış olur. Artık suçlu, topluma zarar veren, onu karıştıran kişidir. Suçlu, toplum düşmanıdır. Suçlu eskiden olduğunun aksine ilahi, dinsel yasalara göre belirlenmeyen, suçunun intikamı, günahının kefareti istenmeyen bir halk düşmanına dönüşmüştür. Ceza yasası toplumun güvenliği adına bunu tehdit eden kişileri cezalandırır. Suçlu kişi ne topluma zarar vermeli ne de işlediği suçu tekrar edebilmelidir. Bunu sağlamak ceza yasasının asli görevidir. Kötülük hafifletilmeli, benzerlerinin yapılması önlenmeye çalışılmalıdır.

Ceza yasası teorisyenleri dört tür ceza belirlerler: İlki, toplumsal sözleşmeyi bozduğu düşünülen kişilerin, artık toplumsal gövdeye dâhil edilmemesi, yasallık alanının dışına yerleştirilmesi, toplumsal mekândan kovulması anlamına gelen ihraçtır. Bu yazarlarda – Beccaria, Bentham vs.- sık sık rastlanan bu fikre göre, ideal cezalandırma aslında insanları basitçe kovmak, sürgün etmek, sürmek ya da ihraç etmektir (Foucault, 2005b: 220). İkincisi, bulunduğu yerde dışlamadır. Kamusal alanın oluşturduğu ahlaki, psikolojik alan içinde tecrit etmedir. Bu, skandal, utanç, bir yasayı ihlal edenin aşağılanması düzeyinde bir cezalandırma fikridir. Suçlunun hatası açığa vurulur, herkesin önünde kişiliği teşhir edilir, kamuda bir tiksinti, küçümseme, mahkûm etme tepkisi kışkırtılır. Beccaria ve başkaları utanç ve aşağılamayı tahrik etmek için çeşitli mekanizmalar icat etmişlerdir (Foucault, 2005b: 220). Üçüncüsü, toplumsal zararın

telafi edilmesi için zorunlu çalışmadır. Kişileri, devlete ya da topluma yararlı bir faaliyete zorlamaktır; bu faaliyetle, neden olunan zarar telafi edilir. Burada bir zorunlu çalışma teorisi vardır (Foucault, 2005b: 220-221). Dördüncüsü, zararın yeniden meydana gelmemesini sağlamaya yönelik cezadır. Suçlunun işlediği suçtan dolayı tiksinti duyması sağlanır. Bunun için de ideal ceza kısasa kısastır. Birini öldüren öldürülür, hırsızlık edenin malları elinden alınır; bazı XVIII. yüzyıl teorisyenlerine göre, bir hakka tecavüz eden benzer bir şeye maruz kalmalıdır (Foucault, 2005b: 221). Tüm bu cezalar ihraç, utanç, zorunlu çalışma, kısasa kısas yeni ceza yasası ile yürürlüğe sokulmuştur. Görüldüğü üzere henüz hapishane bir cezalandırma aracı olarak görülmemektedir, hapishanenin bir kurum olarak ortaya çıkması XIX. yüzyılın başlarında olur. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ceza ölüme mahkûm etme, yakılma, kol ve bacakların çekilerek koparılması, damgalanma, sürgüne gönderilme olarak belirlenirken, hapis bir ceza değildir (Foucault, 2005b: 233).

Yeni cezalandırma iktidarı altı ana kurala dayanmaktadır: En az miktar kuralı, yeter ülküsellik kuralı, yan etkiler kuralı, tam olarak emin olma kuralı, harcıâlem gerçek kuralı ve optimal nitelik belirlenmesi kuralı. En az miktar kuralına göre “bir suç avantaj sağladığı için işlenmiştir. Eğer suç fikri ile biraz daha büyük dezavantaj fikri birbirine bağlanacak olursa, arzu edilir olmaktan çıkacaktır” (Foucault, 1992c: 116). Yeterli ülküsellik kuralında ise “cezalandırma bedeni değil de, tasarımı seferber etme durumundadır. Veya daha doğrusu, eğer bedeni seferber etmek zorundaysa, bunu bir acı öznesi olmasından çok, bir tasarım nesnesi olması ölçüsünde yapma durumundadır: bir acının anısı, suçlunun suçunu tekrarlamasını önleyebilir; aynı şekilde fizik bir acının yapay olarak seyredilmesi bile, bir suçun yayılmasını engelleyebilir” (Foucault, 1992c: 117). Yan etkiler kuralına göre, “ceza en yoğun etkilerini, suç işlememiş olanların üzerinde yapmalıdır; limite eğer suçlunun suçunu tekrarlamayacağından emin olunabilseydi, diğerlerinin onun cezalandırıldığına inanmaları yeterli olurdu”(Foucault, 1992c: 117). Tam emin olma kuralına göre, “her suç ve ondan beklenen avantajlar fikrine, doğuracağı belirgin sakıncalarla birlikte belli bir ceza fikrinin ortak olması gerekir; bunların arasındaki bağın zorunlu ve kapatılamaz nitelikte olduğunun kabul edilmesi gerekir” (Foucault, 1992c: 118). Harcıâlem gerçek kuralı bir çok sıradan ilkenin ardındaki dönüşümü gösterir.

“Eski yasal kanıtlar sistemi, işkence uygulaması, itirafın zorla elde edilmesi, gerçeğin yeniden üretilmesi için beden ve seyir azabının kullanılması, ceza uygulamasını uzun bir süre boyunca harcıalem kanıtlama biçimlerinden soyutlamıştır: yarı kanıtlar yarı gerçekler ve yarı-suçlular yaratıyor, acı çektirerek zorla kapatılan cümleler kanıt değerine sahip oluyor, bir sanı belli bir ceza basamağına götürüyordu”(Foucault, 1992c: 119).

Son kural olan optimal nitelik belirlenmesine göre ise “ceza semiotiğinin azaltılmak istenilen yasadışlıkların tüm alanını tam olarak kapsayabilmesi için, bütün yasa ihlallerinin nitelenmiş olmaları gerekir; bunların, hiçbirini dışta bırakmayan türler halinde birleştirilmiş ve sınıflandırılmış olmaları gerekir” (Foucault, 1992c: 121). Cezaların insanileştirilmesinin ardında bu kurallar yatar. Foucault’nun “bir cins makul ceza estetiği” (Foucault, 1992c:131) dediği bu uygulamalarda ortak yarar vurgusu öne çıkmaktadır.

Foucault, XVIII. yüzyılın sonunda iktidarın üç cins cezalandırma tarzı örgütlediğini söyler: “Bunlardan birincisi hâlâ işlemekte ve eski monarşik hukuktan destek almakta olanıdır. Diğer ikisi, toplumun tümüne ait olması gereken bir cezalandırma hakkının önleyici, yararçı, ıslah edici kavranışına atıfta bulunmaktadır; ama bunlar resmettikleri olanaklar düzeyinde birbirlerinden çok farklıdırlar. Fazlasıyla şemalaştırarak, cezalandırmanın monarşik hukukta bir hükümdarlık töreni olduğu söylenebilir; mahkûmun bedeni üzerine uygulanan ayinsel damgaları kullanmakta ve seyircilerin gözleri önünde, süreksiz, kuralsız olduğu kadar yoğun olan bir dehşet etkisini seferber etmekte ve hükümdarı ve fizik mevcudiyetini kendi yasalarının üzerinde sunmaktadır. Islahatçı hukukçuların projelerinde, cezalandırma bireyleri hukuk özneleri olarak yeniden nitelermeye yönelik bir süreçtir; damgalar değil işaretler, ceza sahnesinin en hızlı bir şekilde dolaşımını ve mümkün en yaygın kabulünü sağlaması gereken şifrelenmiş temsil bütünleri kullanmaktadır. Son olarak da, yoğrulmakta olan hapisane kurumu taslağında, cezalandırma bireylerin bastırılmasına ilişkin bir tekniktir; bedenin –işaretlerin değil- terbiye edilmesi usullerini alışkanlıklar ve tavırlar biçiminde bıraktığı izlerle devreye sokmaktadır ve ceza yöntemi konusunda kendine özgü bir iktidarın kurulmasını gerektirmektedir” (Foucault, 1992c:163).

Foucault, ceza sistemindeki reformların hapishaneye giden yolu nasıl açtığını gösterdikten sonra, iktisadi yaşamdaki değişiklikler üzerinde durur. Ona göre ceza sisteminde ıslah etme yöntemi olarak hapishanenin ortaya çıkışı, kapitalizmin

yerleşmesinin yarattığı dönüşüm ile diğer bir deyişle iktisadi yaşamdaki değişimle doğrudan ilgilidir. Foucault'ya göre,

“XVI. ve XVII. yüzyılın aksine XVIII. yüzyılda, parasal olmayan, yeni tür bir maddiyata dayalı yeni bir zenginlik biçimi ortaya çıkar. Bu stoklardan, hammaddelerden, ithal mallardan, makinelerden, atölyelerden ibaret bir servettir. (...) yoksullardan, işsizlerden, iş arayan insanlardan oluşan bu [yeni] nüfusun şimdi servetle, zenginlikle doğrudan, fiziksel bir teması vardır. Gemilerin soyulması, mağazaların ve depoların talanı, atölyelerdeki tahribat, XVIII. yüzyıl sonunda İngiltere’de yaygın hale gelmiştir. Ve özellikle, İngiltere’de bu dönem iktidarın büyük sorunu, zenginliğin bu yeni maddi biçiminin korunmasını sağlayan denetim mekanizmalarının yerleşmesidir” (Foucault, 2005b: 235).

Diğer bir neden ise, küçük mülkiyetin çoğalması, mülklerin bölünmesi ve sınırlandırılması ile mülkiyet biçiminin değişmesidir. Ortak kullanıma ait arazinin kalmaması, mülk sahiplerinin kendi mülkleri üzerine kapanmalarına neden olacak ve her mülk sahibini yağma tehlikesine maruz bırakacaktır (Foucault, 2005b: 236). Böylece bu yeni ekonomik mekânsal dağılıma bağlı olarak, güvenlik ve bu güvenliğin denetlenmesi önemli hale gelecektir.

Tüm bu hukuki ve ekonomik dönüşümlerle beraber, önceki çağlarda olduğunun tersine toptan bir kapatma çağı başlar. Kapatmanın hedefinde, kuşkusuz ki, sistemin işlemesine tehdit olarak görülenler yer alır. XVIII. yüzyıl öncesinde hiç ayırım yapmadan, yaşlılar, sakatlar, çalışmayan veya çalışmak istemeyen kimseler, eşcinseller, akıl hastaları, müsrif babalar, hayırsız evlatlar kapatılıyorken, XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başında, ayırımlar yapılmaya başlanmıştır. Artık, akıl hastaları tımarhaneye, gençler ıslahevlerine, suçlular hapishaneye yerleştirilmişlerdir. Bunlara bir de tüm bir ayırımcı önlemler bütünü, ikametgâh yasakları vs. eklenir (Foucault, 2005b: 106-107).

Foucault'ya göre ceza sisteminin tarihinde XVIII. yüzyıl, cezalandırmanın rasyonelleşmesi bakımından da önemli bir dönemdir. Geçmiş Avrupa monarşilerinde cezai sistemin işleyiş tarzı hem çok masraflıydı hem de etkili değildi. Bu sistem, bütün suçları cezalandırmaktan çok uzaktı. XVIII. yüzyıl boyunca sadece ekonomik bir rasyonelleştirme değil aynı zamanda, siyasi tekniklerin, iktidar tekniklerinin ve tahakküm tekniklerinin rasyonelleştirilmesi de gerçekleşti. Disiplin, yani çok sıkı

düğümlü, sürekli ve hiyerarşik gözetleme sistemleri siyasi teknolojinin büyük ve önemli bir keşfi (Foucault, 2005d: 173) oldu.

Foucault, hukuk sisteminin sanayi kapitalizmi ve ekonomik yaşama bağlı olarak rasyonelleşmesini açıkladıktan sonra, işlenen suça karşılık uygulanan tahakküm tekniklerinin geçirdiği değişim üzerinde durur. Poster'ın da dediği gibi, Foucault, modernlik öncesi toplumu barbarlıkla, insanlık dışı davranışla, adaletsizlikle ve irrasyonellikle suçlamak yerine, modern öncesi sistemin farklılığını, onun kendi koşulları bağlamında anlamlı ve tutarlı olduğunu gösterir (Poster, 2008: 102). Modern öncesi zaman, bugün ile rasyonellikler bakımından bir karşıtlık içerisindedir. Hapishanenin soybilimi “her şeyden önce modern sistemin sonlu olduğunu ve ikinci olarak da rasyonellik üzerinde biricik haklara sahip olmadığını ortaya koyar” (Poster, 2008: 102).

Özetlenecek olursa: Foucault *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma*'ya, modernlik öncesi zamanlarla, insanın okurken bile kanını donduran bir cezalandırma sahnesiyle başlar. Buradaki bedensel cezalandırma bugünün insanları için son derece vahşicedir. Ayrıca seyirlik unsuru da bünyesinde taşır. İnfazı seyredenler cellâdın en küçük yanlığına isyan ederler. Cezalandırma öncelikle Tanrı, sonra da kralın onuru ve tahakkümü adına gerçekleştirilir. Bir arınmayı temsil eden bu gösteride elbette din görevlisi de yer almaktadır. Din görevlisi, her işkence sonrası mahkûmun günah çıkarması için oradadır.

“Azap çektirmenin hukuki-siyasal bir işlevi vardır. Bir süreliğine yara almış hükümdarlığı yeniden tesis etmeye yönelik törenselleşmiş bir işlev söz konusudur. Kamuya açık infaz ne kadar hızlı ve gündelik olursa olsun, gölgelenmiş ve ihya edilmiş iktidarın büyük ayinlerinin dizisi içinde yer almaktadır (taç giyme, kralın fethedilen bir kente girmesi, isyan eden uyrukların boyun eğmeleri); hükümdarı küçük düşüren bir suçun üzerinden, yenilmez bir gücü herkesin gözleri önüne sermektir” (Foucault, 1992c: 60).

Ancak, kısa bir süre sonra, azap çektirilen, parçalanan, organları kopartılan, yüzüne veya omzuna simgesel damga basılan, canlı veya ölü teşhir edilen, seyirlik unsur haline getirilen beden ortadan yok olacaktır. XVIII. yüzyıl hukukçuları ve ıslahçıları, iktidarın uygulaması olarak bu ayinsel şiddeti eleştirmişler, bunun yerine ceza adaletinin artık intikam almak yerine cezalandırması gerektiği hükmünü vermişlerdir (Foucault, 1992c: 90). Beden, ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan çıkmıştır (Foucault, 1992c: 8-9). Roller değişmiş, cellât bir caniyeye, yargıçlar katile dönüşmüş, azap çektirilen kişi acıma

ve hayranlık konusu haline gelmiştir. Cezalandırma uygulamasındaki değişimin yanı sıra işlenen suçlarda da bir farklılık bulunmaktadır. Foucault'ya göre üretimin gelişmesi, zenginliklerin artması, mülkiyet ilişkilerinin daha yoğun bir biçimde adli ve ahlaki olarak değerlendirilmesiyle birlikte, “kan” suçlarından sahtekârlığa doğru bir sapma ortaya çıkmıştır. Yasadışı sayılan hallerdeki bu değişme, cezalandırma uygulamalarının yaygınlaşması ve incelenmesiyle bağlantılıdır (Foucault, 1992c: 94-95).

XIX. yüzyıldan itibaren bedene dair fiziksel cezalar, giderek etkisini yitirmiştir. Bunun yerine hapisane, kapatma, zorla çalıştırma, kürek cezası, ikametgâh yasağı, sürgünler ön plana çıkmaktadır. Artık ceza-beden ilişkisi, azap çektirmeye yönelik değildir. Beden araç veya aracı haline gelmiştir. Fiziksel acı, bizzat bedenin acı çekmesi artık cezanın oluşturucu unsuru olmaktan çıkmıştır. Cezalandırma, dayanılmaz duygular yaratma sanatından askıya alınan haklar ekonomisine geçmiştir. Bu yeni tutumun etkisiyle, anatomi üzerinde oynayarak azap çektiren cellâdın yerini koskoca bir teknisyenler ordusu almıştır: gözetmenler, hekimler, papazlar, psikiyatrlar, psikologlar, eğitmenler; bunlar beden ve azabın cezalandırmaya yönelik eylemin nihai amacı olmadığını göstergesidirler (Foucault, 1992c: 12-13).

Foucault'ya göre ceza bedenden uzaklaştığında artık ruha müdahale eder hale gelmiştir. “Bedeni kudurtan kefaret cezasının yerine kalp, düşünce, irade, ruhsal durum üzerine derinlemesine etki eden bir ceza geçmelidir.” (Foucault, 1992c: 19-20) Eski anlatının aksine, ruh bedenin hapisanesi olmakta, tüm disiplinin hedefi haline gelmektedir. Ruh ayrıca tutkular, içgüdüler, anormallikler, sakatlıklar, uyumsuzluklar, ortam ve kalıtımın etkileri bakımından da yargı konusu olmaktadır. Bunlar mahkeme kararlarında, yalnızca eylemin “koşullara bağlı” unsurları olarak değil, aynı zamanda “hafifletici nedenler” olarak da ortaya çıkabilmektedir. Suçlunun tanınması, ona duyulan beğeni, geçmişi ve suçu hakkında bilinebilecek şeyler ve ondan gelecekte beklenebilecek şeyler suç nesnesine katılmıştır (Foucault, 1992c: 20-21).

Dolayısıyla yargılamaya uzmanlar, psikiyatrlar, psikologlar, infaz yargıçları, eğitmenler de dâhil olmaktadır. Foucault'nun belirttiği üzere bunlar “yardımcı yargıçlardır, ama gene de yargıçlardır” (Foucault, 1992c: 25). Bu yardımcı yargıçlarla beraber ceza uygulamalarında daha karmaşık bir bilgi, teknik, söylem alanı oluşmaktadır. Yeni ceza uygulaması, cezalandırmayı karmaşık bir toplumsal işlev olarak ele alır. Ceza

uygulamaları artık hukuk kurallarının sonuçları veya toplumsal yapıların göstergeleri olarak değil de, iktidarın diğer usullerinin daha genel alanı içinde, kendi özgüllüklerine sahip teknikler olarak işler. Sonuçta, iktidar tekniği olarak cezaların yumuşatılması ile birlikte, insan ruhu bir ceza nesnesi olarak bilimsel statülü bir söylemin nesnesi olmuştur (Foucault, 1992c: 28). Tabii cezanın bedenden ruha yönelmesi bedenun unutulduğunu göstermez. Foucault, insan ruhunun cezalandırma pratikleri çerçevesinde bilgi nesnesi olmasının yanı sıra siyasal alan içerisinde insan bedenine de doğrudan bir müdahale olduğunu, iktidar ilişkilerinin onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte, onu zorlamakta olduğunu söyler (Foucault, 1992c: 32). Foucault'nun bedenun siyasal teknolojisi adını verdiği bu uygulama, şiddet ya da ideoloji araçlarıyla elde edilen şey, hesaplanmış, düzenlenmiş, incelikli bir beden işleyiş bilimidir.

Foucault'ya göre modern cezalandırma tekniklerde pek çok şey yenidir. Bedene ince bir baskı uygulayan bir iktidar söz konusudur. Mahkûm beden aracılığıyla özneleştirilir. Buradaki “özneleşme” kavramı Butler'a göre, kendi içinde bir paradoks taşır. Butler, “*assujétissement* hem özne olmayı, hem de tabiyet sürecini gösterir; yani kişi özerk olma halini ancak iktidara tabi olmak suretiyle yaşar ve bu tabiyet radikal bir bağımlılığı ima eder” (Butler, 2005: 82) der. Ona göre, mahkûmun bedeni, bir yandan bir suç ve sınırları ihlal işareti, yasaklamannun bedenleşmesi ve normalleştirme ritüellerine yönelik bir onay gibi görünür, bir yandan da hukuki iktidarın söylemsel ağı dolayımıyla çerçevenip biçimlenir. Biçimlendirme, “neden olma” ya da “belirleme” ile aynı şey değildir. (Butler, 2005: 82-83). Butler'ın bu belirlemesi, öznenin tabiyetinin anlamını daha da genişletir. Öznenin tahakküm altına alınması ve onun üretilmesinin yanı sıra tabi kılınması “öznenin üretimi *esnasında* ortaya çıkan bir tür kısıtlamayı gösterir. Bu kısıtlama olmaksızın öznenin üretimi söz konusu olamaz” (Butler, 2005: 83). Böylece ortaya çıkan, üretilen özne ile düzenlenen öznenin aynı olmasıdır.

Foucault'ya göre hapisnenenin kabul görmesi, zaten var olan farklı disiplin kurumları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu kurumlardan çok da farklı olmayan hapisane biraz daha sıkı bir kışla, hoşgörüsüz bir okul, iç karartıcı bir atölyedir, ama sonuçta bunlardan niteliksel olarak hiçbir farkı yoktur (Foucault, 1992c:292). En önemlisi de

onun tüm bu kurumlara model olmasıdır. Hapishane disiplinin en görünür kılındığı mekândır.

Kapalı tutma sistemi karmaşık bir örgütlenmedir. “Söylemleri ve mimarileri, baskıcı kuralları ve bilimsel önermeleri, gerçek toplumsal etkileri ve yenilmez ütopyaları, suçluları ıslah programları ve suçluluğu sağlama mekanizmaları aynı biçim altında birleştirmektedir” (Foucault, 1992c: 344). Hapishane suçları azaltmak yerine bu karmaşık mekanizma ile yasadışılığın siyasal ve ekonomik olarak daha az tehlike arz eden –limitte kullanılabilir olan- biçimi olan suçluluğu üretmekte; görünüşte marjinalleştirilmiş, ama merkezi olarak denetlenen suçlular ortamını üretmekte; suçluyu patolojik hale getirmiş özne olarak yaratmakta çok başarılı olmuştur (Foucault, 1992c: 352). Bu durum -suçluluğun üretilmesi- iktidara birtakım avantajlar sağlamıştır. Suçlular aracılığıyla, toplumsal alanın tümünün denetlenmesine olanak tanıyan siyasal bir gözetleme kalıcı hale gelmiştir. Hapishanenin suçlu özneleri belirlemesinin ve bu belirlenime dayalı ıslah programının ardında sistemin normleştirme güdüsü vardır. Bu bağlamda gözetleme ile normleştirme arasında yakın bir ilişki ortaya çıkar. Hapishane, suçluları normal, suçsuz kabul edilen öznelere benzetmek amacıyla tasarlanmıştır. Böylece normleştirme gündelik hayatın tümüne yayılır. Hapishane adeta bu normleştirmenin garantörü konumuna gelir.

Foucault’ya göre hapishane bireyleri dönüştürme projesine bağlıdır. Hapishane, okul kadar, kışla ya da hastane kadar mükemmel bir aygıttır ve bireyler üzerinde titizlikle işlem görür (Foucault, 2012c: 24). Islah ve disipline etme işlevlerinin yanı sıra bunlara indirgenemeyecek kadar karmaşık bir örgütlenmedir; bedeli, önemi, onu yönetmedeki titizlik, onu aklama çabaları zaten pozitif işlevlere sahip olduğunu belirtir gibidir. Bu durumda sorun, kapitalist toplumun kendi ceza sistemine hangi rolü oynattığını, hangi hedefin araştırıldığını, tüm bu cezalandırma ve dışlama usullerinin hangi etkileri yarattığını keşfetmek haline gelir (Foucault, 2005b: 153). Hapishane sözü edilen bu sistemdeki ihtiyaca uygun olarak işlevsellik kazanır. Kendisine ihtiyaç duyulduğu anda sisteme entegre olur.

Ayrıca bir eleme sürecinin aracıdır hapishane. Foucault’nun belirttiği üzere, oradan çıkan, orada ölen insanların fiziksel elenmesini sağlar. Hapishaneden dışarıya çıkan insanlar, toplumsal hayat ile girdikleri zorunlu ilişkilerde, iş bulamadıkları, aile

kurmadıkları, toplumsal yapıya dâhil olamadıkları ölçüde, bir hapisaneden diğerine, bir suçtan diğerine savrulurken fiziksel olarak elenirler.

Foucault'ya göre mahkûmlar bu terbiye sisteminden sadece kolektif eylem, siyasi örgütlenme, isyan yoluyla kurtulabilirler (Foucault, 2005b: 153-154). Foucault, nüfusun büyük bir bölümünü dışlayan, iten, kapatan bu süreci açıklayacak bir sistem eleştirisi sunulması gerektiğini söyler. Ona göre asıl sorun bu eleştiriyi yapabilmektir.

2.4.2.1. Bir Gözetleme Mekanizması Örneği: Panoptikon

Cezalandırma sanatının işlevi, tek kelimeyle, *normalleştirmektir* (Foucault, 1992c: 230). Bu normalleştirme yeni bir mekânsal tasarım, yeni bir mekânsal örgütlenme ile gerçekleştirilir. Bu örgütlenmenin adı “panoptikon”dur.

Foucault, toplumsal denetim çağına özgü olduğunu düşündüğü disipline edici iktidar türünü öngörmüş kişi olarak Bentham'ı anar ve felsefe tarihçilerinden özür dileyerek Bentham'ın, o çağda Kant ve Hegel'den daha önemli olduğunu söyler. Bentham, içinde yaşadığımız iktidar biçimlerini en kesin biçimde programlamış, tanımlamış ve betimlemiş ve “panoptikon” ile yeni toplumun ünlü modelini sunmuştur. Zihnin zihin üzerindeki iktidarına imkân tanıyan bu mimari biçim okullar, hastaneler, hapisaneler, ıslahevleri, yetimhaneler, fabrikalar için geçerli olan inşa türüdür (Foucault, 2005b: 224). Burjuvazinin düşü veya düşlerinden biri olan panoptikon, mimari bir biçimdir, fakat özellikle bir yönetim biçimidir (Foucault, 2005b: 135). Bentham, panoptikonun ahlak kurallarını reforme ettiğini, sağlık politikasını iyileştirdiğini, endüstriyi güçlendirdiğini, eğitimi yaygınlaştırdığını, halkın yükünü hafiflettiğini, ekonomiyi sağlam temellere dayandırdığını söyler. Panoptikon ile “Sosyal Yardım Kanununun Gordion düğümü kesilmemiş, ama çözülmüştür - tüm bunlar basit, Mimari bir düşünce ile gerçekleştirilmiştir” (Bentham, 2008: 75).

Panoptikon mimari bir biçim olarak, bilinmek ve gözetlemek esasına dayalı bir yapı örneğidir. Buna göre, merkezde bir kule, Bentham'ın ifadesiyle “gözetleme locası”, dairesel bir boş alan ve bunun etrafında halka halinde bir bina bulunur. Kulenin binaya bakan geniş pencereleri vardır, bina ise Bentham'ın “hücreler” dediği bölümlere ayrılmıştır. Binanın dış çeperinde, sadece hücreleri aydınlatmayı değil aynı zamanda hücrelerin içinin gözetmen locasından görülmesini de sağlayacak ışığı temin eden birer

pencere vardır. Binanın iç çeperine, yani hücrelerin gözetim kulesine bakan taraflarına demir parmaklıklı pencereler yapılır, böylelikle hücrenin tamamı mükemmelen gözetmenin görüşüne sunulmuştur (Bentham, 2008: 14). Kulede tek bir gözetmen ve her hücrede tek bir kişi –bir deli, öğrenci, işçi, mahkûm, hasta- bulunur. Sistemin esası kuledeki kişinin hücrede kalanları gözetlemesi, ancak kendisinin görünmemesidir. “İşin özü, iyi bilinen, etkili *görünmeden gözetleme* mekanizmasıyla birleşen gözetleyicinin konumunun merkeziliğinde yatmaktadır” (Bentham, 2008: 23). Foucault’nun dediği gibi bu yapıda görünürlük bir tuzaktır (Foucault, 1992c:251). Birer bilgi nesnesi haline gelen hücredekiler, asla iletişim öznesi olmamaktadırlar, zira her tek hücrede tek başına kalanlar, diğerleriyle konuşma hakkından mahrumdurlar. Artık hayal edilen, gerçek bir tabi olma durumu mümkün hale gelmiştir.

Bentham, iktidarın görünür ve fakat varlığının kanıtlanamaz olması ilkesini getirmiştir. Görünür: tutuklunun gözünün önünde sürekli olarak, gözlendiği merkez kulenin silueti bulunacaktır. Varlığının kanıtlanamaz olması: tutuklu o anda kendisine bakılıp bakılmadığını asla bilmemeli, ama bunun her an olabileceğinden hiçbir kuşkusu bulunmamalıdır (Foucault, 1992c: 252-253).

Bentham “panoptikon”unu, gözetim altında tutulacak her tür insanın bulunduğu her türlü kuruma ve özellikle de cezaevlerine, hapishanelere, ticarethanelere, islahevlerine, yoksullarına, karantina istasyonlarına, fabrikalara, hastanelere, akıl hastanelerine ve okullara uygulanabilen yeni bir yapı ilkesi tasarımı olarak tanımlar (Bentham, 2008: 9). Panoptikon fiziki koşullar elverdiği müddetçe, tüm kurum ve kuruluşlara uygulanabilecek bir yapı modelidir. Bentham için fiziki koşullardan başka bir engel de yok gibidir.

Binanın inşası uygulandığı disiplin mekanizmasına göre uyarlanabilir. Bentham, bunları şöyle sıralar:

“endüstrinin her alanındaki iş kollarındaki *islah edilemeyenlerin cezalandırılması, delilerin denetim altında tutulması, ahlaksızların islah edilmesi, şüphelilerin hapsedilmesi, tembellerin çalıştırılması, âcizlerin bakılması, hastaların tedavi edilmesi, gönüllülerin yönlendirilmesi, ya da eğitim alanında yeni neslin eğitilmesinde olsun: tek kelimeyle, ölüm odalarında hükümlülerin kaldığı cezaevlerinin ya da yargılanma öncesi sanıkların tutulduğu nezarethanelerin ya da azılı suçluların kaldığı*

hapishanelerin, ya da ıslahevlerinin ya da düşkünlerinin, ya da imalathanelerin, ya da akıl hastanesinin, ya da hastanelerin, ya da okulların amaçlarına uygulanabilir” (Bentham, 2008: 12).

İslah etmek, denetim altına almak, hapsetmek, çalıştırmak, tedavi etmek ve eğitmek gibi pek çok amaç en ekonomik şekilde tek bir yapı sayesinde gerçekleştirilecektir. *Dahası panoptikon* genelleştirilebilir bir işleyiş modelidir, iktidarın insanların gündelik hayatlarıyla olan ilişkisini tanımlamanın bir biçimidir (Foucault, 1992c: 258).

Foucault, Bentham’ın projesinin ortaya çıktığı iklimi anlatmak üzere şöyle bir açıklama yapar:

“XVIII. yüzyılın ikinci yarısına bir korku musallat olmuştur: Şeylerin, insanların, hakikatlerin tümüyle görünürlüğüne engel oluşturan karanlık perdeden, loş uzamdan korkulur. Şatolar, hastaneler, kemiklikler, tutukevleri, manastırlar, Devrim öncesinden itibaren abartılı bir güvensizliği ya da kini kışkırtmıştır; yeni siyasi ve ahlaki düzen bunlar ortadan kaldırılmadan inşa edilemez. Bentham’ın projesiyle ilgilenilmiş olmasının nedeni, onun ‘şeffaflığa dayalı iktidar’, ‘gün ışığına çıkarma’ yoluyla tabi kılmanın çok farklı alanlara uygulanabilen formülünü vermiş olmasıdır. Panoptik, biraz da, paradoksal olarak, ayrıntılı bir okunabilirlik uzamı yaratmak için ‘şato’ (surlarla çevrili burç) biçiminin kullanılmasıdır” (Foucault, 2012c: 93).

Görünürlüğü sağlayabilmek, aslında daha çok gözetleyebilmek, bunun sonucunda da güvenliği artırmak itkisi ile panoptikon şeffaf bir dünya sunacaktır.

Panoptikonu salt düşsel bir yapı tasavvuru olarak anlamamak gerekir: o, ideal biçime getirilmiş olan bir iktidar mekanizmasının diyagramıdır, her tür engelden, dirençten veya sürtünmeden arınmış olan işleyişi, saf bir mimari ve optik sistem olarak sunabilir. Panoptikon fiili durumda, her tür özel kullanımdan kopartılabilen ve kopartılması gereken bir siyasal teknoloji biçimidir. (Foucault, 1992c:258)

Panoptikon, aslında, bir toplum ve bir iktidar türünün ütopyasıdır; hatta gerçekleşmiş bir ütopyadır. Bu tür bir iktidar, panoptizm adını alabilir. Foucault’ya göre panoptizmin egemen olduğu bir toplumda yaşamaktayızdır (Foucault, 2005b: 224, 2005b: 237). Panoptizm, gözetim, denetim, ıslah etme biçimleri altında, bireylerin öngörülen kurallara göre dönüştürülmesi esasına dayanır. Foucault panoptizmin bu üçlü yapısının

–gözetleme, denetim ve ıslah- toplumda var olan iktidar ilişkilerinin temel ve karakteristik özelliği olduğunu düşünür (Foucault, 2005b: 237).

Yalnızca infaz sisteminin bir gözetim ve denetim mekanizmasına bağlanması ile sınırlı kalmayan bu model, yarı cezasal nitelikte olan ya da bu niteliği de taşımayan bir dizi kurumun kurulmasını sağlamıştır. Foucault’ya göre, panoptikon modeline göre inşa edilmiş büyük hapisanelerden, terk edilmiş çocuklarla, öksüzlerle, çıraklarla, liselilerle, işçiler ve benzerleriyle uğraşan koruma derneklerine kadar çeşitli biçimler alan genel bir gözetim-kapatma sistemi, topluma baştan aşağı nüfuz etmiştir (Foucault, 1992b: 65-66). Bu, panoptikonun çoğalma hatta yayılma işlevi taşıdığı anlamına gelir. Bu yapı ile “toplumsal güçleri daha kuvvetli kılmak, üretimi artırmak, ekonomiyi geliştirmek, eğitimi yaygınlaştırmak, kamusal ahlak düzeyini yükseltmek, artırmak ve çoğaltmak söz konusudur” (Foucault, 1992c: 261).

Gözetleme sistemi çerçevesinde, iktidar ve beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu önemli hale gelir. Bedenlerin sürekli gözetlenmesi, başka bedenlerle gruplar haline getirilmesi, bir yere bağlanması, uygulanan disipline karşı gelenlerin dışlanması, reddedilmesi, kısacası beden ekonomisi denilebilecek tüm bu uygulamalar panoptik iktidarın çerçevesinde yer alır. Artık iktidar ilişkilerinde kişiler değil bedenlerin dağılımı, üretimi ve örgütlenmesi var olacaktır.

Foucault, panoptikon fikrinin, bir gözü, bir bakışı, bir gözetim ilkesini merkeze almasından ötürü, son derece arkaik sanılabileceğini belirtir. Bu anlamda, Foucault’ya göre “panoptiğin en eski hükümrânın en eski rüyası olduğu” (Foucault, 2013b: 60) söylenebilir. Ancak panoptikonla birlikte ortaya çıkan yenilik, her ne kadar bu sistemde de bireyler belirse de ve buradaki bireyselleştirme süreçleri çok belirli olsa da, tam anlamıyla bireysel olmayan bazı fenomenleri, yönetim ve yönetilenler için uygun hale getiren mekanizmalardır (Foucault, 2013b: 60).

Kaldı ki disiplin toplumu, panoptik mekanizmanın, disiplin düzenlemelerinin XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca yaygınlaşması, toplumsal bünyenin bütününde giderek artan bir etkiye sahip olması sonucunda oluşmuştur. Foucault, disiplin toplumuna giden yolun aşamalarını şöyle belirler: 1. Disiplinlerin işlevsel olarak ters yüz edilmeleri, 2. Disiplin

mekanizmalarının yayılması, 3. Disiplin mekanizmalarının devletleştirilmesi (Foucault, 1992c: 264-270).

Foucault'nun bir iktidar fiziği veya anatomisi, teknolojisi olarak adlandırdığı disiplin oldukça karmaşık, iç içe geçmiş bir teknik, usul, uygulama ve hedefler bütünüdür. Disiplin, “uzmanlaşmış” kurumlar, hapishaneler veya ıslahhaneler, eğitim kurumları, hastaneler yoluyla işleyen bir iktidar teknolojisi haline gelmiştir. Disiplin, fabrikalarda para cezasıyla, okul ve tımarhanelerde bedensel ve ahlaki ıslahla, hapishanelerde şiddete dayalı ve esasen bedensel cezalarla sağlanır.

“Disiplinleriyle hastaneler, tımarhaneler, öksüzler yurdu, okullar, eğitimevleri, fabrikalar, atölyeler ve nihayet hapishaneler; bütün bunlar XIX. yüzyılın başında yerleştirilmiş ve hiç kuşkusuz sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun işleyiş koşullarından biri olmuş olan iktidarın bir tür büyük toplumsal biçiminin parçasıdır” (Foucault, 2005b: 126-127).

Panoptikon tarzı toplum hapsetmeyi çok geniş bir alana yarar, bu manada hapishane bir mekân olarak model oluşturur. Hapsetme, gözetim ve cezalandırma mekanizmalarıyla birlikte, “yardım kurumlarından öksüzler yurduna, ıslahaneye, cezaevine, disiplin taburuna, hapishaneye; okuldan himaye derneğine, hayır kurumunun atölyesine, sığınağa, ceza manastırına; işçi sitesinden hastaneye, hapishaneye” (Foucault, 1992c:382) süreklilik ilkesi uyarınca işler... Gözetim ve disiplin sistematik olarak, hapishane aygıtlarından destek alır; böylece Foucault'nun “normalleştirici iktidar” (Foucault, 1992c: 389) dediği iktidar türü toplumun başat işlevlerinden biri haline gelir. Hapishane ağı yerleştirme, dağıtım, gözetim, gözlem sistemleriyle, modern toplumda normalleştirici iktidarın büyük desteği olmuştur (Foucault, 1992c: 390). Sembolik ve örnek teşkil edici bir işlev üstlenen hapishane, toplumun ters dönmüş imgesidir (Foucault, 2005b: 252).

Panoptizm nasıl bir şeydir ve neye yarar? Foucault bu soruya bir bulmaca ile yanıt verir. Fransa'da, 1840-1845 yıllarına ait bir kurumun yönetmeliğini kurumun ne olduğunu (fabrika, manastır, okul ya da kışla) söylemeden sunar ve bunun ne kurumu olabileceğinin tahmin edilmesini ister. Bunu tahmin etmek zordur: Erkekler ya da kadınlar için, gençler ya da yetişkinler için bir kurum, hapishane, yatılı okul, okul ya da ıslahevi, her şey olabilir, yönetmelik bunlardan herhangi birini işaret etmez. Söz konusu kurum aslında sadece bir fabrikadır (Foucault, 2005b: 242). Bu örneğin bir istisna olmadığını, XIX. yüzyılın başında bu tür kurumlaşmaların birçok yerde (İsviçre,

İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri) yaygınlık kazandığını söyleyen Foucault, bu tür kurumların iktisadi yükleri ağır olduğu için zamanla yok olduğunu ekler (Foucault, 2005b: 243).

Bentham panoptikon ile hem güvenli bir hapsedme alanı hem de bir çalışma yerini hedeflemiştir. Hapishaneler bir yandan da üretim faaliyeti mekânları olacaklardır (ki bu durum, panoptikonun uygulamaya konacağı tüm kurumlara uyarlanabilir). Panoptikona göre düzenlenmiş yerlerde kalanların üretim faaliyetine dâhil olmaları Bentham için son derece önemlidir. Disipline etmenin amaçlarından biri de, içeriye alınan bu insanların belirli işlerde çalışmasının sağlanmasıdır. Bu insanların hangi işlerde çalışmasının düşünülebileceği sorusunu ise “onları yapabileceklerine ikna edebileceğin bütün işler” (Bentham, 2008: 35) diye yanıtlar Bentham. Biraz kapalı olan bu ifade için Bentham şöyle bir açıklamada bulunur:

“Bu işlerle ilgili daha iyi bir fikir elde etmesi için, bunları *dört* sınıfa ayırdım. *İlk başta*, hapse girmeden önce zaten bir işi olanları ve orada kaldığı süre boyunca hapishaneye yararlı olacak bir şekilde bu işlerine devam edebilecek olanları yerleştiririm: *ikinci olarak*, belli sınırlar içinde kendi başlarına yürütmeye muktedir olmasalar da, bir insanın, birtakım diğer işleri şöyle böyle kolaylıkla öğrenebileceği, benzer bir işi yürütme eğilimi olan, bu işler için eğitilmiş olanları yerleştiririm, *üçüncü sırada*, biraz önce değindiğim alanlara hiçbir eğilimi olmayan, ama mesela hamallar, kömür taşıyıcıları, bahçıvanlar, çiftçiler gibi, aslında önceden bir iş için yetişmiş olanları yerleştiririm. Son olarak, düzenli bir şekilde, meslek olarak hırsızlık yapmaları için yetiştirilmiş olanları ve daha önce hiçbir iş için yetiştirilmemiş olanları yerleştiririm” (Bentham, 2008: 35).

Panoptikon bir güvenlik ve disiplin teknolojisidir ancak Bentham’ın üretim üzerinde böylesine durması, disiplin ve üretimi karşılıklı olarak etkinleştirmek amacını güttüğünü düşündürür. Disiplin üretime oldukça verimli bir şekilde işlerlik kazandırır, üretime katılan insanlar da disipline olur. Nitekim XIX. yüzyılda, vahşi kapitalizm döneminde, yalnızca fabrikalar değil ıslahevleri ve hapishaneler de üretim mekanizmasına dâhil edilmiştir. Bentham bize açıkça şunu söyler: “Bu yönetim altında, onların çalışmasından, hem de oldukça yoğun çalışmasından başka nasıl daha iyi bir güvenlik arzulanabileceğimi bilemiyorum” (Bentham, 2008: 47).

Gerçekten de panoptikon gibi bir mekanizma ile oldukça ekonomik, masrafsız, fiziksel şiddet vurgusunun geri planda tutulduğu, gözetleyen bakışının gözetlenenler tarafından içselleştirildiği, sürekli bir iktidar modeli kurulmuş olur. Foucault'nun belirttiği üzere, Bentham'ın gözetleme veya bakışa verdiği önem sebebiyle panoptikon arkaik bir model gibi dursa da, önerdiği iktidar tarzı dolayısıyla son derece moderndir (Foucault, 2012c: 100). Bu modern iktidar modeli yalnızca hapisane mekânları için değil gündelik hayatın her yerinde karşımıza çıkar. Foucault'nun panoptizm dediği sistem, panoptikonun bu “her yerde”liği ile ilgilidir. Bir kurumdan çok bir ilişkisel durumu tanımlayan panoptizm, denetleme ve gözetlemenin çoğunlukla farkına varılmadan içselleştirildiği bir mekanizma olarak modern iktidarın en güçlü aleti olacaktır.

BÖLÜM 3: ÜÇ ROMAN ÜÇ ANKARA

3.1. Foucault’cu İktidar-Mekân İlişkisi Bağlamında Üç Roman

Foucault mekân söz konusu olduğunda biçimsel ve tarihsel analizler yapmaz. Bunun yerine, bir söylem biçimi olarak iktidar ilişkilerini konu edinir. İktidar ilişkileri baskı ve denetim yolunun yanı sıra verimlilik ve çoğaltımla eşzamanlı işler. Bu haliyle iktidar rejimi teorik ve pratik alanın birbirini sonsuzca kestiği çok geniş bir sahada kendini açık eder. Öyle ki iktidar rejimi okul, klinik, ordu, hapishane, tımarhane gibi yapılarda karşımıza çıkar; disiplin ve denetleme araçlarıyla kendini bu mekânlar üzerinden açık eder. Olabildiğince az enerji ve masrafla işleyen bu iktidar mekânizmasında ilişkiler de birbirleriyle kesişirler. Foucault’nun iktidarı mekânlar üzerinden anlatması, bu bağlamda değerlendirilebilir. İktidar ilişkilerini tesis eden teknikler, her mekânda birbirini tamamlar.

Foucault’cu iktidar nerede insan ilişkisi varsa oraya yayılır. İktidarın bir düzen ve tertibat içerisinde örgütlenmesi mekânda, mekânla olur. Tımarhane ve hapishane üzerine yapılan soybilim çalışmalarında da görüldüğü üzere iktidar ilişkileri böylesi mekânlar üzerinden çeşitli öznellikler oluşturularak kurulur. Foucault için iktidar ilişkilerinin özneliği nasıl ürettiği ve bu özneliğin mekânla ilişkisi önemlidir. Disiplin toplumunun birer kapatma kurumu olan bu mekânlar da birbirleriyle sürekli etkileşim halindedir. Burada üretilen özneler yalnızca belirli bir uzmanlık alanının kapsamında olmaktan çıkarlar. İktidar ilişkileri ağını paylaşan tüm kurumların nesnesine dönüştürülen özne dev bir örgütlenmenin işletiminde açığa çıkar. Dolayısıyla Foucault’cu iktidar tüm bu kurumlardan hapishaneyi model almış, en genel haliyle kapitalist toplumda gerçekleşen büyük kapatılma çağını açıklar. Söz konusu olan, modern tahakküm teknolojisinin en büyük keşifleri olan “disiplin” ve “sürekli gözetleme”yle toplumun her katmanına yayılan, mekânları örgütleyerek özneleri dönüştüren iktidar teknolojileridir. Toplumsal yapıda öznelerin normalleştirilmesi mekânlar üzerinden gerçekleştirilir.

Mekânların iktidar teknolojisindeki hayati yeri farklı söylem türleri üzerinden gösterilebilir. Foucault’cu söylem öznel deneyimin kurulduğu tarihsel pratiklerden biri olarak ortaya çıkar. Foucault söylem incelemeleri ile dağınık ve ayrışık fikirlerin birlikte var oluşunu, birbirlerine verdikleri desteği, taşıdıkları biçimi, dönüşümü, yok oluşlarını

gösterir. Bu manada farklı bir söylem türü üzerinden, edebiyattan iktidar-mekân ilişkisinin izini sürmek, Foucault'cu düşünceyi anlamak bakımından farklı bir deneyim imkânı sunar. Bu farklılık aynı zamanda verimli bir alana da işaret eder. Çünkü Foucault iktidarı her seferinde hukuki olandan ayırır ve bir söylem biçimi olarak iktidardan bahseder; dolayısıyla edebiyattan Foucault'cu iktidara bakmak bir hayli karmaşık bir mekânizmanın anlaşılabilirliğini sağlamakta bir yol olacaktır – kuşkusuz ki çeşitli yollardan yalnızca biridir bu.

Aşağıda, Türk edebiyatının üç Ankara romanından yola çıkılarak Foucault'cu iktidarın mekân örgütlemesi sorunsalı incelenecektir. Ankara geçmişte kasaba olan ve Cumhuriyet'le birlikte neredeyse sıfırdan inşa edilen, sınırları, planı cetvelle çizilmiş, net bir mekân örneğidir. Ankara, başkent olmasının yanı sıra geç kurulan bir ulus-devletin hızla geçirdiği safhaları göstermesi açısından da son derece elverişli bir örnektir. Yeni iktidar ile beraber yeni mekânlar, devletin kamusal kurumları, yeni bir yerleşim şekli olarak inşa edilen apartmanlar ve geçmişin izlerini taşıyan ama yeni dünyaya çapraşık bağlarla tutunmaya çalışan yapılar gözlenir. Bu yeni mekânlar iktidar rejiminin çehresini gösterirler. Ankara'nın bu yeni mekânları, içlerinde yer alan öznelerle beraber iktidar rejiminin işleyişi hakkında bilgi sağlar. Bu anlamda İstanbul'a karşılık Ankara her haliyle yeni iktidarı anlamak bakımından daha büyük olanaklar barındırır. İstanbul bir yanıyla hâlâ eski rejimdir. Ankara ise sıfırdan, yepyeni bir projedir. Foucault'nun iktidar-mekân-özne ilişkisini düşünmek bakımından bu haliyle oldukça elverişlidir.

Çağdaş Türk romanı örneklerinden olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara*, Nâhid Sırrı Örik'in *Tersine Giden Yol* ve Sevgi Soysal'ın *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* adlı romanlarında mekân Ankara'dır. Her üç romanda da söz konusu edilen yeni Cumhuriyet'in Ankara'sıdır. Hatta Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara'sı* ile Nâhid Sırrı Örik'in *Tersine Giden Yol*'u aşağı yukarı aynı dönemin Ankara'sını anlatır. Ancak ortaya çıkan iki farklı Ankara'dır. Bu bağlamda iktidar-mekân ilişkisini başka türlü de görmeye olanak sağlar. Bir mekândan fazlası, ideal olanın yaratıldığı bir roman örneği olmasıyla Karaosmanoğlu'nun *Ankara'sı* bir kurtuluş hikâyesi olurken, Örik daha çok bürokrasinin Ankara'sını ve o dünyayı anlatır. İki romanın yanında bir üçüncü örnek olarak Soysal'ın *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* romanında daha yakın bir dönem *Ankara'sı* konu edilir. Kısa bir zaman dilimine birçok karakterin sığdırıldığı

romanda gözlenen Ankara, rejimin bireylerin gündelik hayatlarına varıncaya kadar her yerde nasıl bir etkisi olduğunu gösterir. Üç roman birlikte düşünüldüğünde, tek bir mekân örneğinden yola çıkılarak Foucault'cu iktidar-mekân ilişkisi, farklı bir söylem alanında incelenebilecektir.

3.2. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Ankara'sı: *Ankara*

Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974), *Ankara* (1934) romanında, Milli Mücadele döneminden başlayarak (1921), Cumhuriyet'in onuncu yıl kutlamalarına kadar olan dönemi üç bölümde anlatır.

İlk bölümde henüz “başkent” olmayan Ankara, romanda buna dair herhangi bir gerekçe verilmemiş olsa da, adeta yeni bir hayatın “hayal ülkesi”dir. Roman, Selma Hanım'ın eşi Nazif Bey'in görevi sebebiyle, İnebolu üzerinden zor ve yorucu bir yolculuğun ardından İstanbul'dan Ankara'ya varışıyla başlar. O yıllarda İstanbul'dan Ankara'ya gitmek bir hayli önemlidir. Selma Hanım için

“ecnebi işgali altında bir zindan haline giren İstanbul'da, bir kaçış ve kurtuluş parolası gibi kulaktan kulağa fisıldanan, her fisıldanışta gözlerde bir ümit ve intizar ışığı parlatan ve o gizliliği kendisine esrarlı bir cazibe veren Ankara kelimesi, ideal Ankara'nın adı, zihinde bir hayal ülkesi olarak yaşayan bu yeri adeta bir masal iklimi haline sokmuştu” (Karaosmanoğlu, 2012: 17).

Tüm genç evliler için Ankara'ya gitmek, mühim bir hadisedir. İstanbul'dan Ankara'ya gitmenin “kutsal” anlamı, “milli hareket kahramanları” seviyesine çıkarılmaktadır.

Nazif Bey, eşi Selma Hanım gelmeden önce Ankara'da bir süre yaşamıştır. Önce Taşhan adlı otelde konaklamış, sonrasında talihi yaver gitmiş ve bir Yahudi evinde pansiyon bulmuştur. Taşhan, her odasında, birbirine yabancı en az dört beş kişinin kaldığı, sabahları yüz yıkamak için çeşmeden su taşınan, barınması oldukça zor bir yerdir. Ankara'da, bir Yahudi evinde pansiyoner olmak ise, “üstün bir ikbal”dir (Karaosmanoğlu, 2012: 20).

Selma Hanım ve Nazif Bey'in evleri ise Ömer Efendi'nin Tacettin mahallesindeki evinin üst katıdır. Bu evle ilk karşılaşma romanda şöyle anlatılır:

“ev sahipleriyle ortaklaşa kullandıkları avlu aynı zamanda her iki evin bütün pis işlerinin görüldüğü yerd. Bulaşık sularıyla yağlanmış bir oluk sokak kapısının altından dışarıya uzanıyor, onun biraz ötesinde tahtadan bir nöbetçi kulübesini andıran abdesthanenin kötü kokusu dağılıyor, bir ipte sıra sıra çocuk bezleri sarkıyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 16).

İnsanın gözünde birden yeknesaklaşiveren bir Ankara mahallesinde, Selma Hanım her dakika fukaralığı, sefaleti, aczi çok yakınında hisseder. O yıllarda yalnızca bu eski Ankara mahallelerinde değil, neredeyse tüm semtlerde en basit ihtiyaçları bile karşılamak imkânsızdır. Selma Hanım, ev sahibi hanımlarla çarşıya çıktığında, Samanpazarı, Çıkırıkçılar Yokuşu, Balıkpazarı, İstanbul Caddesi ve Karaoğlan Çarşısında bir mendil dahi bulamaz. Gramofon, kolonya suyu, diş macunu, kokulu el sabunu gibi şeyler Ankara’da bulunmayan lüks şeylerdir.

Gelişinin üzerinden epey zaman geçmiş olsa da Selma Hanım Ankara’yı İstanbul’la kıyaslamaktan vazgeçemez. Her an aklında İstanbul vardır, gün geçtikçe kendisini adeta muallâkta hisseder. Ona göre “bu Anadolu peyzajlarının dili yoktur, oysa İstanbul’da her taraf konuşur, taşı toprağı canlı gibidir” (Karaosmanoğlu, 2012: 79).

Selma Hanım, evin dış mahaline müdahale edemese de kiraladıkları daireyi kendi yaşam tarzına göre İstanbul’dakine uygun bir şekle sokmaya çalışır. Evi İstanbul’u anımsatan eşyalarla döşer. Yeni evinde İstanbul’daki yaşamını sadece eşyalarla olan ilişkisiyle kurmaz; evinde verdiği akşam yemeği davetinin de tıpkı İstanbul’daki gibi olmasına özen gösterir. Ankara’daki yoksulluğa, çaresizliğe rağmen sofraya, en küçük teferruatına kadar onun zevkinin, maharetinin eseri olur. Keten sofraya örtüsünü yayar. Çini tabaklar, billur bardaklar, gümüş çatal ve bıçaklarla kurulmuş sofraya Selma Hanım’ın köylü hizmetçisi, belinde bir beyaz önlükle gelip yemek dağıtır. Tüm bu sahne bir bakıma İstanbul’dan getirilen alışkanlıkların Ankara’ya nasıl taşındığının da göstergesidir.

Yalnızca yaşadıkları yer değil, orada yaşayanlar da Selma Hanım’dan oldukça farklıdır. Ankara’nın yerlisi olan ev sahipleri Ömer Efendi’yi, Ömer Efendi’nin ihtiyar annesi, iki karısı ve kız kardeşini sürekli yadırgar Selma Hanım, bazen de onları alaya alır. Selma Hanım, ev sahipleri onlara “yaban” demiş olsalar da, Ankara’ya gelişlerinin adeta bir istikbal meselesi olduğunu düşünür. Onların amacı Ankara’nın yerlisine medeniyet getirmektir. Medeniyet, yaban sayılma pahasına getirilecektir.

Selma Hanım'ın, Ankara'da yokluklar içindeki hayatında sıkıntılar başladığı anda, Nazif Bey'in eski arkadaşı mebus Murat Bey'in bağ evi imdada yetişir. Etlik'teki bu ev, “viran bir bağın ortasında bir küçük Bektaşî tekkesini, metruk bir ayazmayı andıran acayip bir bina”dır (Karaosmanoğlu, 2012: 35). Selma Hanım burayı, Ankara'nın içine bin kere tercih edecek, burası kendisine bir parça İçerenköy'ü anımsatacaktır. Bu bağ evi, Murat Bey ve ailesi, dostları Binbaşı Hakkı Bey ve Selma Hanım'ın günlerini daha güzel geçirmesi için bir fırsat olur. Romana bir kere daha Ankara'nın yerlisi iki karakter dahil edilir: Şeyh Emin ve Nuri Hoca. Bunlar, tıpkı Ömer Efendi karakteri gibi sarıklı, koyu mutaassıp, Hakkı Bey'in deyimiyile “kara terör” (Karaosmanoğlu, 2012: 42), şüpheli ve düşman gözlerle etrafı süzen tiplerdir. İstanbul'dan gelenler ile Ankara'nın yerlisi zıtlığı, bir kere daha bu iki karakter üzerinden kurulur.

Binbaşı Hakkı Bey, Selma Hanım'ın gözünde cesur bir kahraman, vatanı kurtarmaya ahdetmiş önemli biridir. Onunla birlikte ata binip Ankara'yı gezen Selma Hanım, şehre dair farklı duygular beslemeye başlar. O dönem Ankara'nın kır olan Dikmen, Kavaklıdere, Çankaya semtlerini, at sırtında beraber gezip, Çankaya'nın en yüksek tepesine çıktıklarında Selma Hanım Paşa'nın evini görür, “yüreğine ancak mübarek abideler önünde hissedilen bir huşu” (Karaosmanoğlu, 2012: 65) dolar. Bundan sonra Ankara'yı bir başka gözle görmeye başlar.

O yıllarda savaş tüm hızıyla sürmektedir. Selma Hanım Binbaşı Hakkı Bey'in de etkisiyle, kocası Nazif Bey ve tüm yakın ahbablarının itirazlarına rağmen, Eskişehir yolundaki askeri hastanede hastabakıcılık yapmak ister. Kendi isteğiyle başladığı bu görevi üç dört gün sonra bırakmak zorunda kalır, yaralı ve hasta asker kalabalığıyla beraber trenle geri döner. Selma Hanım, bu az zamanda bile, birçok ölüme tanıklık eder. Ayrıca Eskişehir İstasyonu'nda Büyük Şef'i görür. Selma Hanım'a “asıl, en büyük, en derin ve en sarsılmaz huzuru, emniyeti veren de işte, Büyük Şef'in ona bu ilk ve son görünüşü” (Karaosmanoğlu, 2012: 86) olur. Savaşa dair tüm ümidini bu Eskişehir'de gördükleri besler.

Selma Hanım, Eskişehir dönüşü bir yandan Ankara ile barışırken, öte yandan eşi Nazif Bey'e karşı derin bir soğukluk hissetmeye başlar. Şimdi o, “kocasından ne kadar uzak olduğunu, onu ne kadar sönük, ne kadar şahsiyetsiz ve mıymıntı bulduğunu” (Karaosmanoğlu, 2012: 86) anlıyordur. Nazif Bey'in “ütülü ve tozsuz pantolonundan,

beyaz gömleğinden, saçlarının o intizamlı taranışından ve yumuşak, pembe cildinden tiksiniyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 86). Nazif Bey’i bu derece kötü görmesinin sebebi, Binbaşı Hakkı Bey ile Nazif Bey’i zihninde karşılaştırmasıdır. Selma Hanım, Binbaşı Hakkı Bey’i “her görüşünde, tekrar o dövüşken erkek mahşerinin içine düşmüş gibi bir helecan duyuyor, onu gittikçe daha derin bir hisle takdir ediyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 86).

Selma Hanım, Eskişehir dönüşü, oradaki görevine Ankara Cebeci Hastanesi’nde devam eder. Cebeci Hastanesi’ndeki bu görev ile tekrar hayata bağlanan Selma Hanım yaşamının gayesini çalışmakta, bir işe yaradığını hissetmekte bulur. Fakat artık Ankara’da Selma Hanım gibi düşünenler pek kalmamıştır. Çoğu Ankaralı evinde, kendi köşesinde, eski çeşit hayatına devam etmiş, top sesleri yaklaştıkça da kabileler halinde Kayseri’ye taşınmıştır. Ev sahipleri ve Kayseri’ye gitmeyen yerli Ankaralıları tüm savaş ortamına rağmen telaş ve endişeye kapılmıyor, gündelik hayatlarına devam ediyorlardır.

Nazif Bey Kayseri’ye gitme konusunda ısrar etse de Selma Hanım bunu kabul etmez. Ankara, “kızgın bir güneş ve koyu bir toz tabakası içinde bunalmış kalmıştı. Zaten تنها olan sokaklarında, artık, hiç kimseye rast gelinmiyordu. Muhasara edilmiş bir kaleyi veya sadece, ahali çoktan göçmüş bir eski şehir harabesini andırıyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 88). Bu harabe şehirde, hava karardığında ise, sokaklarda tek bir fener olmaz, her yer zifiri karanlık olurdu. Öyle ki Nazif Bey,

“yürümek için yalnız ayaklarını değil, ellerinin de yordamına ihtiyaç duyardı. Çıkrıkçılar Yokuşu’nu bir sincap çevikliğiyle tırmanır ve yokuşun üst başında soluk soluğa kalırdı. Bir müddet durup aşağıya bakardı. Aydınlık namına, yalnız, istasyondaki on altı elektrik ampulünden başka bir şey görünmezdi. Sol tarafta, hapishane olarak kullanılan eski taş binanın ağır ve korkunç silueti bir ikinci karanlık gibiydi. Bunun mazgallarından, bazı o kadar donuk bir aydınlık sızardı ki, Nazif, buna, yekpare karanlığı bin kere tercih ederdi. Ve o vakit, içini bir korku salıp Samanpazarı’na doğru daha hızlı yürümeye başlardı. Oradan, Tacettin Mahallesi giden dar yokuşlardan birine sapar, taştan taşa sekerek ve elleriyle kerpiç duvarlara tutunarak nihayet, kan ter içinde evine varırdı” (Karaosmanoğlu, 2012: 89).

Tüm bu ağır şartlar altında Nazif Bey, artan bombardıman karşısında Kayseri’ye gitmek ister, Selma Hanım hastalarını bırakıp gitmek istemez. Bunun üzerine Nazif Bey’in “öyle ise, ben seni bırakır giderim. Canımı pazarda bulmadım ya” (Karaosmanoğlu,

2012: 90) diye haykırması aralarındaki bağı koparır. Selma Hanım, Eskişehir dönüşünden sonra, bu ikinci olayla Nazif Bey'e olan yakınlığını tamamen kaybeder. Ancak denebilir ki Selma Hanım'ın gönlünde Nazif Bey'den boşalan yeri Ankara ve Ankara'nın ifade ettiği milli mana doldurmaya başlar. Selma Hanım, bir zamanlar penceresinden bakıp da yalnız kasvet ve nefret duyduğu sokakta, şimdi, “kara mandaların arasından sürtünerek geçiyor, yaramaz küçük mekteplilerin başlarını bir ana şefkatiyle okşuyor ve işlerinden dönen, sakin sinirsiz insanların yüzlerindeki erkekçe metanetten ona bir huzur ve emniyet geliyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 90). Selma Hanım ve tüm Ankaralılar, yirmi üç gün sonra, Sakarya kıyılarından zafer haberini aldıklarında, sakin, uslu, gösterişsiz bir sevinç yaşarlar.

Sakarya zaferinden az bir zaman sonra, Ankara baş döndürücü bir hızla değişmeye başlar. “Taşhan'ın önünden Samanpazarı'na, Samanpazarı'ndan Cebeci'ye, Cebeci'den Yenişehir'e, Yenişehir'den Kavaklıdere'ye doğru uzanan sahalarda, apartmanlar, evler, resmi binalar, sanki yerden fişkirircasına” (Karaosmanoğlu, 2012: 127) yükseliyordur. Birbirini andıran bu evlerde, egzotik mimari tarzı hemen fark ediliyor, “Yenişehir'den Kavaklıdere'ye doğru sıralanan villalar arasında, kulesiz, saçaksız binalara rast gelmemek” (Karaosmanoğlu, 2012: 127) mümkün olmuyordu. “Birbirinden örnek alan ve bazıları hep bir mimarın elinden çıkmış bulunan bu kuleli ve geniş saçaklı evler, etraflarını çeviren hendeklerin ortasında birer derebeyi şatosunu” (Karaosmanoğlu, 2012: 127) andırıyordu. Evlerde şatoları andıran bu lüks mimari hâkim iken, şehrin içindeki apartmanlar, resmi binalar ise “kadim Hint Racalarının saraylarından” (Karaosmanoğlu, 2012: 127) hiç farklı değildir. Bazıları da, “ogival pencereleri, yeşil renkli yıldız murabbalı saçaklarıyla Osmanlı devrinin medrese ve imarethane mimarisinin soysuzlaşmış bir devamı” (Karaosmanoğlu, 2012: 127) gibidir. Ancak zamanla, bu ilk yılların acemiliği ve zevksizliği birdenbire yerini modern mimariye bırakır. “Villaların kuleleri yıkılmaya, ogival pencereler mustatil olmaya ve yeşilli yıldızlı saçaklar ortadan kalkmaya” (Karaosmanoğlu, 2012: 128) başlar. Evlerin dışı sadeleşirken, bu kez içleri “acayip bir soysuzluğa uğruyor, adeta rokokolaşılıyor” (Karaosmanoğlu, 2012: 128), Beyoğlu mobilyacılarından getirilen eşyalarla adeta bir kâbus havasına bürünüyor. Bu tür evlerde hissedilen ise daha çok “tuhaf bir içsiktirisi” (Karaosmanoğlu, 2012: 128) oluyordu.

Mimarideki bu hızlı değişimle birlikte insan ruhiyatı da hızla farklılaşıyordu. Yenişehir’de bütün evler, bir benlik kalesi gibidir. “Etrafı bahçe duvarlarıyla çevrilmiş ve birbirinden en az kırk elli metre uzaklıkta bu evler, dışarıdan bakan herhangi bir müşahit gözüne her şeyden evvel birer egoizm yuvası şeklinde görünür.” (Karaosmanoğlu, 2012: 149) Her aile kendi fildişi kulesine çekildiği için, Yenişehir, daima bir sessizlik ve ıssızlık içindedir. “Burada herkes, o kadar kendi içine, kendi kabuğuna çekilmiştir, herkes birbirinden öyle uzak ve çekingendir ki, ne bu evin ıstırabından öbür evin, ne bu ailenin şevk ve saadetinden öbür ailenin haberi vardır.” (Karaosmanoğlu, 2012: 149)

Yeni Ankara’da tıpkı orada yaşayanlarda olduğu gibi hızlı bir değişim, Batılılaşma kendini mekânlar üzerinden gösterirken, Eski Ankara, yine orada yaşayan “yerli” ve “köylüler” gibi donmuş kalmış, unutulmuş kasaba görünümündedir. Eski Ankara, “Mısır’ın mumya sandukaları, Roma’nın Katakomp dehlizleri ve Ortaçağ’ın zindanları gibi, donmuş, taş kesilmiştir” (Karaosmanoğlu, 2012: 136). Mahallelerin hiçbirinde henüz elektrik ve su yoktur. “Zavallı Ankara haklı, muhasaraya uğramış bir şehirde gibi yarı ıslak çeşme ve kuyuların başında birbiriyle kavga ediyor” (Karaosmanoğlu, 2012: 137), Maliye’nin havuzundan zorla su almaya gelen aileler görülüyordur. Yeni Ankaralılar, Ankara Palas gibi modern binalarda balolar, yeni yıl kutlamaları, lüks villalarda ve dairelerde çay partileri düzenlerken, eski Ankaralılar kendi hayat tarzlarına uygun olarak, toplu kılınan namaz sonrası camide mevlit okutuyor, şerbet dağıtıyorlardır. Bir şehrin iki yakın mahallesi arasındaki bu keskin ayrım dikkat çekicidir.

Semra Hanım, yeni Ankara’da, Yenişehir’de tamamen yeni bir hayata başlar. Nazif Bey’den boşanıp, yeni kurulan bir şirketin idare reisi olan Emekli Miralay Hakkı Bey ile evlenen Selma Hanım, Tacettin Mahallesindeki eski evinde sürdürdüğü hayatın tersine, Çankaya’daki balayının ardından Yenişehir’de yaptırdıkları modern, konforlu evde modern bir hayat sürer.

Emekli Miralay Hakkı Bey, Selma Hanım’ın Ankara’ya ilk geldiği vakitler binbaşı olan, ona Ankara’yı sevdiren, Milli Mücadele sırasında cesurca savaşan, hayranlık uyandıran önemli bir askerdir. Savaş bittiğinde sivil hayata geçen Hakkı Bey, köklü bir değişim yaşar.

Hakkı Bey, bıyıklarını kesmiş, saçlarını uzatmıştır. Yeni yaşam tarzına uygun olarak siyah vestonlu çizgili fantezi pantolonlar, beyaz ipekli gömlekler, rujan ayakkabılarla yeni moda kıyafetler giymeye başlamıştır. Hakkı Bey, eski asker duruşunun ciddiyeti yerine, artık bir Avrupalı gibi giyinmeye, dans etmeye, eğlenmeye, yaşamaya başlamıştır. Avrupalı olduğunu en çok da Avrupalılara kanıtlamaya çabalayıp durmaktadır. Eskinin Milli Mücadele zamanlarında duyduğu inanç, yerini, bir milli dava gibi benimsediği Avrupalı olma tutkusuna bırakmıştır. Bu değişiklik, Selma Hanım'ın gözüne şöyle görünür: “asker üniforması içinde her hareketi o kadar şahsi, o kadar kusursuz olan bu adamı, sivil kıyafet, ne kadar acayipleştirmiş, salaklaştırmış, kendiliğinden ayırıp sunileştirmiştir.” (Karaosmanoğlu, 2012: 118)

Başlayan bu yeni hayat, Avrupalı olma tutkusu yalnızca Hakkı Bey'in şahsına özel bir durum olmayıp geniş bir muhite yayılmıştır. Dönemin yaşam tarzını göstermesi bakımından, bir zamanlar Etlik'te viran bir Bektaşî tekkesini anımsatan evlerinde yaşayan Murat Bey ve ailesinin şimdiki hayatları çarpıcıdır. Devrin en zengin adamlarından olan ve mebusluktan çekilen Murat Bey, “Kavaklıdere'de, kuleli, verandalı ve konfor modernli bir büyük köşk içinde asri hayatın bütün zevklerini sürmeye başlamıştır” (Karaosmanoğlu, 2012: 106). “Kapısında bir *Stude Baeker* otomobili, her dakika emrine amade duruyor, içeride elektrikle işler en iyi cinsten bir mobilya gramofon en son dans havalarını durmaksızın çalıyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 106). Murat Bey, “rengârenk ipekli gömleklerinin birini giyip birini çıkarıyor ve üstünü başını en pahalı lavantalarla kokutmaktan derin bir haz duyuyordu. Kendi namına yaptırdığı hususi cigaralarını bir ince altın tabakanın içinden alarak bir uzun kehribar ağızlığa geçiriyor ve durmaksızın havalara dumanlar savuruyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 107). Murat Bey, “çocuklarını İsviçreli bir mürebbiyenin eline bırakmıştı. Bu İsviçreli mürebbiye, aynı zamanda Murat Bey'in karısıyla kız kardeşine Fransızca, dans, adabı muaşeret dersleri verirdi” (Karaosmanoğlu, 2012: 107).

Ankara'da modern hayat kendini en çok özel günlerde yapılan kutlamalarda hissettiriyordur. Artık Noel ve yılbaşı baloları düzenlenmekte, bunların hazırlıkları bir iki ay evvelinden başlamaktadır. Bu kutlamalar için yeni açılmış olan Ankara Palas'ın büyük *hall* ve salonları kullanılıyordur. Balo günleri Ankara Palas'ın önü, saatler öncesinden birikmiş meraklı halk kitleleri arasından zorlukla yolu açan polisler

tarafından tutulmaktadır. İçleri birer mağaza camekânı gibi aydınlatılmış hususi arabalar ve şık kira otomobilleri, şehrin dört bir köşesinden insan taşımaktadır. “Bunları, ağırlaştırılmış birer sinema şeridi gibi seyre dalan yerliden ve köylüden mürekkep sokak kalabalığı için, hiç şüphesiz balo denilen şey burada başlıyor ve burada bitiyordu.” (Karaosmanoğlu, 2012: 110)

Sokaktaki bu kalabalıkta yer alan “yerli” ve “köylüler” baloya katılanlarla tam bir zıtlık içinde kurgulanmıştır. Gerek giyim kuşamları gerekse modernitenin getirdiği anlam dünyasından yoksunlukları, aradaki farklılığı uçurum haline getirir. Romanın ilk bölümünde ortaya konan zıtlık, bu ikinci bölümde daha da keskinleşir. Buradaki köylüler “donu üstüne bir redingot eskisi giymiş ve bunun üstüne bir kuşak bağlamış acayip kıyafetli” (Karaosmanoğlu, 2012: 111), “siperi arkaya çevrilmiş kasketinin üstüne bir sarık geçirilmiş baş” (Karaosmanoğlu, 2012: 111), “beyaz yün çoraplarının üstüne iki partial lastik geçirilmiş ve bu lastikleri sicimle ayaklarına bağlamış” (Karaosmanoğlu, 2012: 111) gibi ifadelerle tasvir edilir. Tangonun, balonun ne olduğunu bilmeyen “yerli” ve “köylüler”, balo salonundakiler için, tüm bu olup biteni zamanla öğrenecek, bu duruma alışacak, eğitilecek bir kitle oluşturur. Bu durumdan rahatsızlık duyan Selma Hanım için ise bu olanların anlamı, kendisi ve halk arasındaki uçurumun daha da derinleşmesidir.

Selma Hanım, bir balo gecesi Ankara Palas'ta, Milli Mücadele yıllarından tanıdığı kişilere de rastlar. Bunlardan birçoğu, o yıllardaki hallerine göre çok değişmişlerdir. Örneğin, Murat Bey'in bağ evinde karşılaştığı Şeyh Emin, karşısına “frakı, bol yakalığı, katı plastronu içinde kaba saba tahtadan yapılmış bir elbise askısını andıran” (Karaosmanoğlu, 2012: 118), bir elinde sımsıkı kadehini tutup öbürüyle alnının terini silmeye çalışan haliyle çıkar. Şeyh Emin'in bu yeni hali, değişimin, Milli Mücadelenin bizzat içinde yer almış karakterlerin dışında kalanlar için de ne derece etkili olduğunu göstermesi bakımından bir hayli önemlidir. Şeyh Emin artık bir şeyh değil, modern olmaya çalışan, bunu da bir türlü uyduramadığı giyimi kuşamı, hal ve tavırlarıyla beceremeyip komik duruma düşen biridir.

Selma Hanım o gece, Şeyh Emin'in yanı sıra, Milli Mücadele yıllarından kalma bir diğer tanıdık sima ile daha karşılaşır. Bu kişi, Aktepe'de birlikte nişan talimleri yaptıkları genç muharrir Neşet Sabit'tir. Neşet Sabit, Ankara'da tek başına, bir evde

pansiyoner olarak yaşamaktadır. İstanbul'daki bir gazete için yaptığı muhabirlik ve muharrirliğin yanı sıra Maarif Vekâleti'nden aldığı bazı telif ve tercüme işleriyle geçimini sağlamaktadır. Ankara Palas'takilerin aksine eski hayatıyla bugünü arasında derin bir uçurum yoktur. Ona göre yaşadığı muhitte “Milli Mücadele şartları hâlâ hâkimdir” (Karaosmanoğlu, 2012: 123). Olup bitenleri Neşet Sabit şöyle yorumlar:

“Bu balo, bu otel, sizin Yenişehir'deki evleriniz, bunlar hep birer hayat kalıbıdır ama bizim kendi inkılâbımızın ateşinde dökülmüş kalıplar değil. Bizim ruhumuzdaki yeni hayat prensibinin, yeni hayat özünün tomurcuğu da çatlamadı. Çatlamış olsaydı, memleketteki hayat şartlarının yalnız küçük bir ekalliyet lehine değil bütün millet için değişmiş olması lazım gelirdi” (Karaosmanoğlu, 2012: 123).

Neşet Sabit, olup bitenlerden oldukça rahatsız olması bir tarafa, herkesin, orada mevcut olmayan bir başkasının rolünü oynadığı duygusuna kapılır. Milli Mücadele yıllarındaki sade, samimi ve şiddetle şahsi, karakterli hayatı özlemle anar (Karaosmanoğlu, 2012: 135). O yıllara bakışı nostaljiktir; ancak devrim karşıtı da değildir, yalnızca devrimin başka türlü olması gerektiğini düşünür. Örneğin, “Türk kadınları, çarşaf ve peçelerini işe gitmek, çalışmak için daha kolaylık olur diye çıkarıp atacaktırlar” (Karaosmanoğlu, 2012: 135). Sosyalleşmek yalnızca salon partileriyle sınırlı kalmayacak, kadınlar Türkiye'nin kuruluşunda ve kalkınmasında kendilerine düşen ciddi ve ağır görevi görmek için bunu isteyecek, kullanacaklardır. Yalnızca kadınlar değil, “Türk erkekleri, garplılığa hareketini, Tanzimat beyinin Garpperestliğiyle, alafrangalılığıyla bir ayarda tutmayacak” (Karaosmanoğlu, 2012: 135), Garplılığa Türk üslubunu, Türk damgasını vuracaklardır. “Şapka bize hâkim değil, biz şapkaya hâkim olmalıydık” (Karaosmanoğlu, 2012: 136) der Neşet Sabit, “iğreti bir dekor içinde kurulmuş kuklalar gibi zıplayanlardan” (Karaosmanoğlu, 2012: 139) etkilenmeyi uygun görmez. Ona göre “Türk inkılâbının vakarlı ve ahenkli ruhu, kendine layık ifadeyi çok daha canlı, çok daha şahsiyetli bir mimaride” (Karaosmanoğlu, 2012: 139) aramalıdır.

Neşet Sabit'le benzer düşünceleri paylaşan Selma Hanım, “ikinci evlilik hayatının yeni bir buhran devresine girdiğini” (Karaosmanoğlu, 2012: 153) sezinlemiştir. Nitekim Hakkı Bey'in “bir ecnebi madamla flört'ü hemen bütün Yenişehir salonlarında ağızdan ağza dolaşan ve bazı günler, adeta, bir skandal dedikodusu mahiyetini alan apaçık belli” (Karaosmanoğlu, 2012: 154) bir şey olduğunda, Selma Hanım, Hakkı Bey'den boşanıp

yepyeni bir hayat kurar. Neşet Sabit ile evlenen Selma Hanım, Kaledibi'nin Cebeci'ye bakan yamacında, geniş taraçalı bir apartmanda yaşamaya başlar. Artık roman, “göz alabildiğine uzanan yeşil tepelerin, ruha ferahlık veren bir munis enginliği” (Karaosmanoğlu, 2012: 185) olan, halkın şevkle kaynaştığı 1930'ların Ankara'sına uzanacaktır.

Cumhuriyet'in onuncu yıl dönümünde yaşananlar, bu yeni hayatın nasıl olduğunu –yani Yakup Kadri'nin ideal Ankara'sını ya da Ankara idealini- ortaya koyar. Nasıl Gazi Mustafa Kemal'in Türk milletine hitabesi, bir devir başlangıcının, bir yeni sabahın ilk işareti ise, Selma Hanım'ın Neşet Sabit ile evlenmesi de aynı şekilde onun için yeni bir başlangıçtır. Ankara Selma Hanım'ın gözünde artık “bin türlü cazibeler dolu olan Ankara” (Karaosmanoğlu, 2012: 175) haline gelmiştir. Kır gezintileri, spor eğlenceleri, Stadyum'da müsabakalar, sanat müesseselerinde senfonik konserler, sergiler, Halkevi'ndeki çeşitli gösteriler Ankara'yı giderek canlı, yaşayan bir şehir haline sokmuştur. Ankara'nın kalabalık sokakları çoğalmıştır. Eski şehrin “bir salyangoz izine benzeyen dolaşık, çapraşık sokaklarında dağılıp kaybolan halk, şimdi, belli başlı birkaç muntazam mahallede toplanmış” (Karaosmanoğlu, 2012: 176),

“Kale içinde ve eski hanların ücra ve karanlık kovuklarında sinmiş yerli esnaflar, tüccarlar, zanaat sahipleri, bir taraftan bu kovuklar yıkıldığı, diğer taraftan piyasada, artık bu gibi perakende işlere imkân kalmadığı için, toplu bir tarzda, bu yeni ve merkezi mahallelere gelip birtakım modern binalara, dükkân ve mağazalara yerleşmişlerdir” (Karaosmanoğlu, 2012: 176).

Selma Hanım, “Ankara'nın herkesine ve her şeyine aynı şefkat ve dikkatle bakıyordu. Yolu üstünde yükselen her yeni bina onun mülkü, her yeni dikilen ağaç onun bahçesinden alınmış bir fidan, her yeni yetişmiş genç onun mektebinden çıkmış bir vatan evladı idi” (Karaosmanoğlu, 2012: 177). Selma Hanım için Ankara “kendi evi”dir, Ankara'nın imarı ve gelişmesi onun kendi davası anlamına geliyordu. Bu davada elbette ki 1926 yılının Yenişehir'i yer almıyor, o Ankara'ya gitmiyor, oradaki insanlarla görüşmüyordu. Yenişehir'in sakinlerinin birçoğu, bu dönemde İstanbul'a taşınmıştır. 1926'nın Yenişehir'indeki zevk ve eğlence hayatının mekânı artık İstanbul'dur. Bu yıllarda İstanbul, “bir turizm şehri, bir kozmopolit liman halini almıştı. En iyi cazlar şimdi orada, en tantanalı gazinolar orada, palaslar, barlar, danslı çay salonları orada idi” (Karaosmanoğlu, 2012: 177). İstanbul karşısında Ankara ise pek

sıkıcı bir yerdir. Artık Ankara’da “müzik namına yalnız senfonik konserler, büyük bir Türk sanatkârı tarafından harmonize edilmiş yerli danslar ve folklor havaları çalınıyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 178). Halkevi’nde “edebi piyesler oynanıyor, bazen de belli başlı operalardan seçme parçalar çalınıp söyleniyordu ve bu kadarı da halkın ruhunda yeni başlayan lirik ve dramatik açılığa kâfi gıda teşkil ediyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 178).

Bu yeni Ankara, “yeni Türkiye’deki hayat tarzı” (Karaosmanoğlu, 2012: 179), “bir taraftan 1928 harf inkılâbıyla beliren ve tarih, dil hareketleriyle kıvamını bulan bir fikir ve ilim uyanışının, öbür taraftan da milli kurtuluş prensiplerine dayanan bir iktisadi kalkınma savaşının alıp yürümesiyle başlamıştı” (Karaosmanoğlu, 2012: 179).

1930’ların Ankara’sının mekânları inkılâplar ve iktisadi kalkınma modeline uygun olarak örgütlenirken, yeni toplum gibi yeni insan da “zekâ ve bilgi sayesinde tabiat kuvvetlerini kendine ram kılmasını bilen insan” (Karaosmanoğlu, 2012: 190) anlamına gelecektir. Bu yeni insan, “kendi alını yazısını kendi elleriyle yazacak ve kaza, kader insanın kendi arzusu, kendi iradesi olacaktır” (Karaosmanoğlu, 2012: 191). Büyük Devlet Tiyatrosu’nda oyunlar sergileyecek, sanat ve şiirle ilgilenecek, spor müsabakalarına katılacak; kısacası yeni nesli böyle yaratacaktır.

Ankara, Cumhuriyet’in birinci on yılındaki gibi parça parça bir yenileşme yerine, şehre tümünden hâkim bir gelişmenin yaşandığı bir mekâna dönüşmüştür. Tüm Ankara, Çankaya’dan Keçiören’e kadar aydınlatılmış, caddelerdeki “takların her biri, bir yüksek sanat eseri” (Karaosmanoğlu, 2012: 230) haline gelmiştir.

Neredeyse tüm şehir halkının katıldığı Cumhuriyet kutlamasında resmedilen sahne, ideal Ankara’nın nasıl olması gerektiğini göstermesi açısından çarpıcıdır. “Kimi kule, kimi bir köprü, kimi bir kale kapısı şeklinde yapılmış bir taklar dizisinin en başında Ergenekon masalını temsil eden abide” (Karaosmanoğlu, 2012: 230) içinden geçen halk “Milli Tarihi’nin bütün mühim merhalelerini adım adım geçerek, nihayet, Gazi Sarayı’nın mermer eşiklerine varıyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 230). Kafiye Çankaya’ya varıncaya kadar bütün tepeyi bir orman gibi kaplayacak bir kalabalık haline gelmiştir. Selma Hanım bu büyük kalabalık içinde “büyük ırkının mehîp [heybetli] rüyasına dalmış” (Karaosmanoğlu, 2012: 231), “kendini, ilk Türk akınlarının birinde,

bir ordu içinde, uzun bir zamandan beri yürüyor farzediyordu” (Karaosmanoğlu, 2012: 231). Roman tam bu noktada, halkın şeflerle bayramlaşmasının ardından şenlik sonunun dağınık seslerinin uzaktan uzağa işitilmesiyle son bulur.

Yakup Kadri'nin *Ankara*'sı değişen iktidar rejimini, bu değişimin hangi koşullarda gerçekleştiğini anlattığı ülküsel bir romandır. Yazar bir köken anlatısı sunmak isterken, bambaşka niyetlerle de olsa, tam anlamıyla Foucault'cu bir soybilim örneği getirir. Yakup Kadri, işin içine hukuksal iktidarı katmadan, değişimin, kırılmanın başladığı yere kadar geri giderek oradan şimdiki anlatır. Foucault'nun soybilimine has olan hakikati söylemenin, bilmenin ve hakikati “söyleme”, “bilme” ayrıcalığına sahip kişilerin nasıl ayırt edileceğinin anlaşılmasının toplum açısından önemini soruşturulması, Yakup Kadri'nin ülküsel romanında fazlasıyla mevcuttur. Bu konuda Yakup Kadri okuyucu ikna etmek üzere roman boyunca oldukça bol malzeme sunmuştur. Romanın ana karakteri Selma Hanım başta olmak üzere neredeyse tüm karakterlerin birbirleriyle kurdukları ilişkiler, geçirdikleri değişim ve elbette ki değişimin iyiye-kötüye nasıl yorulacağı üzerinden hakikat güvence altına alınmak istenir. Romanın alt-metni, okuyucuya, tarihsel bir örgü içerisinde gerçekleşmesi artık zorunlu olmuş değişimin en mükemmel halinin ne olması gerektiğini söylemeyi hedefler. Kaçınılmaz olarak karakterlerin neredeyse tümü farklı iktidar etkileri, mekânizmaları ve işleyişleri bakımından kendilerine tahsis edilen “yeri” doldurmakla mükelleftirler.

Yakup Kadri'nin roman boyunca, Türkiye siyasal tarihinde değişimin en çok yaşandığı yılları konu almasına rağmen ne Ankara'nın başkent oluşundan ne de diğer kanun ve yasalardan bahsetmesi çarpıcıdır. Bir anlamda değişim romanı olan *Ankara*, siyasal iktidarı konu alırken, bunu doğrudan işin içine katmadan, mekânlar, sosyo-kültürel hayat, insan ilişkileri üzerinden gider. Foucault'nun mikro iktidar dediği, yaşamın tüm katmanlarına yayılan ilişki öbekleri Yakup Kadri'nin *Ankara*'sının çerçevesini oluşturur. Bu bağlamda Foucault'cu iktidarın izini, inşa edilen bir mekân örneği olarak Ankara ve değişimde aktif-pasif roller biçilen öznelere üzerinden sürmek gerekir.

Bu kavrayışla Ankara üç bölümde yazılmış bir şehir anlatısının ötesinde başlı başına, ulus-devlet olma sürecindeki bir “ülke” anlatısıdır. Romanda ana karakter Selma Hanım başta olmak üzere öne çıkartılan diğer karakterler Nazif Bey, Hakkı Bey ve Neşet Sabit genel iktidar mekânizmasının işleyişini gösteren açık simgelerdir. Selma Hanım

“kahraman bir özne” olmakla beraber daha ziyade özlenen, doğru olduğundan zerre kadar kuşku duyulmayan iktidarın Ankara’sını temsil eder. Selma Hanım ve onun üç eşi iktidarın bedenleşmiş hali gibidir.

Romanın üç bölümünü de iktidar ilişkilerini mekân-özne üzerinden açığa çıkarır. Dolayısıyla tam da Foucault’nun iktidar ilişkilerini anlamada kullandığı iki temel gösterge ile iş görülen bir anlatı örneği vardır karşımızda. Örneğin henüz romanın açılış sahnesinde, bir idealle yola çıkan kahramanların nasıl bir Ankara ile karşılaştıkları uzun uzadıya ve ayrıntılı olarak konu edilmiştir. İlk bölümün mekânı ve bu mekânda yer verilen karakterler, değiştirilecek, düzenlenecek ve modern kılınacak hedef kitleyi oluşturur. Bir iktidar örneği olarak Selma Hanım ve eşi ise sergiledikleri davranış kalıpları ve gündelik hayatlarıyla rol-model olacak öznelerdirler. Romanın ikinci bölümünde bu kez rol-modellik görevi, geçmişin şanlı kahramanları olmakla birlikte o günün Batı hayranı, çapraşık ilişkiler yaşayan özentili tiplerine düşer. Hedef kitle ise değişmez. Bir ast-üst ilişkisinin bariz bir biçimde kurgulandığı bu iki anlatıda da özneler kendilerine uygun mekânlarda tasvir edilirler. İşin içine mekânların da katılması ile beraber iktidarın mekânlar üzerinden kurduğu öznelerle nasıl işlediği detaylı bir şekilde gözler önüne serilir. Romanın son bölümünde ise karakter farkları neredeyse eşitlenir ancak ideal karakter “ideallik” özelliğinden ödün vermez. Önceki bölümlerin aksine bu kez rol-model karakter millilik vasfı sayesinde, dışlama yerine destekleme misyonunu üstlenir. Bu haliyle *Ankara* romanı, Foucault’nun “iktidar rejimi belirli bir anda neden ve nasıl global bir değişim geçirir?” (Foucault, 2005d: 76) sorusuna yanıt niteliğindedir. Değişim ve dönüşüm özneleştirme üzerinden en açık haliyle görülür.

Özneler de pasif konumda değillerdir. Yakup Kadri yeri geldikçe dönüşüm geçiren bu özneleri birbiri ile bağlantılı iki temel zıtlık üzerinden anlatır. İlk olarak yazar İstanbul Ankara arasındaki zıtlığı Selma Hanım karakterini merkeze alarak sunar. Bu sunuşta romanın bütününde olduğu üzere yazar hiçbir şekilde hukuki iktidardan bahsetmez. Yalnızca İstanbul’un sosyal ve gündelik hayatı, bu hayatın imkânları üzerinden okura Ankara ile bir mukayese imkânı sağlar. İstanbul Ankara’ya göre daha modern, gelişmiş her türlü ihtiyacın kolaylıkla karşılandığı bir yerdir. Buna karşılık Ankara özellikle romanın ilk bölümündeki haliyle fukaralık, sefalet ve acziyetin yeridir. Şehir en basit ihtiyaçların dahi karşılanamadığı oldukça kötü bir durumdadır. Selma Hanım yerleştiği

bu şehre, aklından bir türlü çıkaramadığı İstanbul'u taşımakla meşgul olur. Bir iç-mekân olarak evini, sosyal yaşamını olabildiğinde İstanbul'a uydurmaya gayret eder. Ancak yine de yazar en başından itibaren İstanbul'a karşılık Ankara'dan yanadır hatta romanın henüz ilk bölümünde İstanbul'un bir iktidar mekânı olarak düşünülmediği açıkça belirtilir. “Ecnebi işgali altında bir zindan haline gelen İstanbul”a karşılık iktidarın tesisi Ankara'da olacaktır. Yine romanın ikinci bölümünde yeni Ankara çarpık ve hızlı bir şekilde değişim yaşarken, bu değişime gerekli olan şeylerin geldiği yer İstanbul'dur. Nihayet romanın son bölümünde milli kurtuluş prensiplerine dayalı bir Ankara modelinde kendisine yer edinemeyen eğlence ve zevk düşkünü karakterler soluğu İstanbul'da alacaklardır. Romanın alt metninde daha baştan gözden çıkarılan İstanbul'a karşılık Ankara iktidarın mekânıdır.

Bahsi geçen bu ilk zıtlığa ilaveten yazar, ikinci olarak İstanbullu olma ile yerli ve köylü olma zıtlığını vurgular. Selma Hanım ve eşi Nazif Bey, Murat Bey ve ailesi, Hakkı Bey İstanbullu olan görmüş, geçirmiş, bir medeniyeti temsil eden ideal karakterlerdir. Yerli ve köylü olanlar ise Selma Hanım ve Nazif Beyin Ankara'nın yerlisi olan ev sahipleri Ömer Efendi ve ailesi, Murat Beyin bağ evinde romana dâhil olan Şeyh Emin ve Nuri Hoca karakterleridir. Roman boyunca ev sahipleri değişen iktidar koşullarına rağmen aynı kalırken, Şeyh Emin hızlı modernleşmeyi gülünç bir şekilde benimsemiş haliyle, iktidar rejiminin eleştirisinde temel göstergelerden biri olarak kullanılır. Romanın son bölümünde ise bu mesafe kapanır ve hayali kurulan “milli” olma vurgulanır. Bu vurgu ile de Şeyh Emin gibi karakterlerden artık hiç bahsedilmez. Bunun yerine iktidarı temsil ettiği düşünülenler artık Ankaralı olmuşlar, toptan bir vatan mücadelesine girişmişler ve kazanmışlardır.

Birbirini tamamlayan ve hatta bir noktada kesişen bu zıtlıklar ile iktidar rejiminin roman boyunca nasıl işlediği gözlenebilir. İstanbul'a karşılık “olmayan bir yer” gibi hayal edilen Ankara karşıtlığı diğer bir deyişle yeni bir iktidar için yeni bir mekân söz konusu edilir. İnşa edilecek iktidar ancak bir mekânda kendini var kılar. Bu elbette ki boş bir mekân değildir. Bu kötü duruma bir de temel bir gösterge olarak ikinci zıtlık “yerli” ve “köylü” olmakla “İstanbullu” olmak arasındaki zıtlık vurgusu eklendiğinde Foucault'nun sıklıkla sözünü ettiği iktidarın mekânlarda bireyler üzerinden nasıl işlediği gözlenir. İşleyiş kuşkusuz ki sorunsuz değildir. Romanın tümü göz önüne alındığında

son bölümde ortaya çıkan “milli”lik damgası taşıyan modern olma ütopyasına gidişte ikinci bölümde bir sapma gözlenir. Bu sapma ile yazar kötüye doğru da olabileceğini göstermek ister gibidir. İdeal olan ise iyiye doğru bir değişim yani içerisine tek tipleştirdiği tüm bireyleri alabilecek olandır.

Romanın üçüncü bölümüyle açığa çıkan bir diğer gösterge ise iktidar ilişkileri ve özneleştirilenin birbirinden kopmaz bir bağ içerisinde olduğu gerçeğidir. Bu ilişki tüm bir söylem boyunca kendini gösterse de son bölüm için çarpıcı bir hal alır. Öyle ki iktidar rejiminin inşa ettiği birey tahakküm ve disiplinle “örnek” bir beden olmuştur. Harcanan çabanın ürünü olarak örnek birey tüm iktidarı temsil eder. Her türlü etik, estetik, siyasal alanın merkezine konulan bu özne ile iktidar çok geniş bir alanda kendisini hissettirir.

Böylesi bir dönüştürücü toplum anlatısında dönüşümün nereye doğru olduğundan ziyade nasıl olduğu önem kazanır. Nasılın cevabı ise yazarın bile isteye “yanlış örnek” olarak kurguladığı örneklerle açıklık kazanır. İdeal karakterler karşısında yanlış örnek karakterler bir bütün halinde iktidarın mikro düzeyde işlevinin dinamik boyutunu oluşturur. Diğer bir deyişle yanlış örnek özneler yansıtıcı işlevi görürler. Bu haliyle iktidar rejimi doğru bir hayat imal edemez. Bu şekliyle iktidar yalnızca siyasallık değil etik bir misyon da üstlenmiş olur. Ancak doğru bir hayat doğru bir iktidar rejimiyle mümkündür. Doğruluğunun garantisini ise örnek olanın kurguladığı disiplin ve ıslah mekânizması ile olacaktır. Bu tam da Foucault’nun “bazılarının başkaları üzerindeki eylem kipi” (Foucault, 2000: 72) dediği iktidar biçimidir.

Siyasal, etik, estetik alanı tasarlayan iktidar ilişkileri Foucault’nun bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal varolma biçimi dediği türdendir. Tüm roman boyunca okunan tam da böylesi bir iktidardır. Ankara ancak böyle “yeni” Ankara olur. Yeni Ankara hızlıca modernleşen, bunun nasıl olduğunun çok da farkına varılmayan bir şehir olarak, eski ile yeni arasında giderek makasın açıldığı bir dönüşüm geçirir. Romanın ağırlıklı olarak tasvir ettiği Ankara Yenişehir’dir. Eski Ankara ise, içinde yaşayanlarla beraber tarihin donup kaldığı bir mekândır. Yeni iktidar kurduğu mekânda kuşkusuz ki ilişkileri de dönüştürmüştür. Geçmiş dönemde milli mücadele ruhunu taşıyan kahramanlar şimdinin yeni Ankara’sında her biri Avrupalı olmaya özenen, bunun ancak lüks yaşamla

olabileceğine inanan, oldukça pahalı zevkleri olan karakterlere dönüşmüştür. Baş döndüren bu hıza ayak uyduramayanların gülünç halleri iktidar rejimiyle maruz kalınan dönüşümü göstermesi açısından çarpıcıdır. Özellikle yeni rejimle edinilen Noel kutlaması, Ankara Palas'ın açılması, evlerde verilen çay partileri, iç-mekân olarak yaşanan evlerin dekorasyonunda Avrupai tarzın kullanımı, yabancı bakıcılar gibi yeni tarz ile buna hep bir adım geç kalan tavırlar, dönüşümün çarpıklığını göstermek üzere yazarın öne çıkarttığı konulardır.

Bu “yeni” Ankara yazarın özlemini duyduğu Ankara değildir. Değişimden yana olmak ancak bu değişimin tarzını önemsemek, öncelikle Selma Hanım, sonra da Neşet Sabit karakteri üzerinden dillendirilir. Özne-mekân ilişkisi bağlamında dinamik yapılu iktidar ilişkileri nesnelere kuruluş tarzını, öznelerin kendini gösterme biçimini bir kere daha şekillendirir. Bu kez açığa çıkan şey belirli bir mücadele alanı içerisinde başka türlü bir iktidar teknolojisidir. Hakikat, iktidar ve etik üçlüsünün birlikte iş başında olduğu söylem biçimi olarak iktidar disiplini ettiği tüm özneleri bir “ülkü” çatısı altında birleştirir. Ankara, iktidarın mekânlar karşısında nasıl bir kavrayışla hareket ettiğini gösteren bir yere dönüşür.

İktidarın aşağıdan yukarıya doğru örgütlendiği, yerel düzeyde işlediği bu mekânizmada her türlü dinamizmi sağlayan öznelerdir. Dolayısıyla bu ilişkileri olabildiğince farklı mecralarda göstermek sistemin ara yüzeylerini de dikkate almayı gerektirir. Gözlemlenebilir bir baskı uygulamasındansa daha incelikli, farklı biçimlerde açık edilen iktidar mekânizması ancak bu haliyle eski rejimin yerini alabilir. Bu gerekçe ile öznelerin hem bedenleri hem de ruhları iktidarın hedefindedir.

İktidarın hedefinde olan beden kamusal alanlar ve orada tesis edilen ilişkilerle milli bir anlam kazanır. Milli beden yürüyüşlere, kutlamalara katılan, her türlü eğitim kurumlarında işlenen bedendir. Bu beden tasavvuruyla yazar her türlü sınıfsal ayrımın ötesine geçmeyi hedefler. Milli davanın başlıca aktörleri de eğitimden nasiplerini alırlar. Onlar da örnek olma vasfı gereğince, icap ettiğinde Ankara'nın dışına çıkarlar. Hedeflerinde ülkenin tümünün değişimi vardır.

Böylesi bir iktidar sisteminde iktidarın etkileri kurulan özneler üzerinden döngüsellik arz eder. Bedenleri, dili ve alışkanlıkları evcilleştiren küçük iktidar olma haliyle özneler

hem değişen hem de değiştiren konumundadırlar. Adı konulmamış bir m¼cadele ortamı vardır. Bu durum, eski iktidar rejimini toptan bitiren, yerine konulması d¼ř¼n¼lenin de modern ama başında millilik halesi olan bir d¼ř¼n anlatımıdır. Yeni iktidarla beraber bireyler her mek¼na damgasını vuran millilik ile çalışarak, ¼reterek, eğitilerek var olacaklardır. Foucault'nun disiplinci iktidar kurgusunun dominosu olan ¼znenin bedeni romanın son b¼l¼m¼nde en net haliyle bulunur. Disiplinci toplumun ıslah ve eğitme uygulamaları romandaki ¼zneler ile iktidar ilişkilerinin nasıl olduğuna dair ipucu verecektir. İkinci b¼l¼m¼de eleştirilen Cumhuriyet'in Ankara'sında karşımıza çıkan vitrinlik beden yerine ideal Cumhuriyet'te stadyumda spor yapan, tiyatrodaki sahneye çıkan, konser salonlarında m¼zik icra eden eğitilmiş bedenler alır. İdeal Cumhuriyet yalnızca ¼znelerin bedenlerinde değil, bu ¼znelerin hayatla ilişkilerinde, yaşadıkları mek¼nelerde sadeliğin, abartılı olmayanın, tek tip olanın ¼zerine kuruludur. Bedenlerin bu şekilde kurgulanmasını sağlayan ise eğitim kurumlarıdır. Seyir nesnesi olmaktan çıkan beden belirli bir grubun bedeni olmaktan çıkıp okulda, stadyumda, tiyatro sahnesinde topluca eğitilmiş bedenler olmalarından ¼t¼r¼ artık herkesin bedenidir. Bu durum iktidar rejimlerinin sınıfsal ayırmadan çok daha geniş bir alanda nasıl işlediğini g¼stermesi açısından Foucault'nun kurguladığı iktidar mek¼nizmasıyla ¼zerinden okunabilir. İlk kez romanın son b¼l¼m¼nde silinen bu ayırım ideal karakterlerin ¼nderliđinde t¼m bir ulus-devlet çatısı altındaki ¼znelere de aktif bir rol biildiğinin g¼stergesidir. Romanın son sahnesinde ideal form¼leřtirici kurumlarla donanmış ideal Ankara'yı bir giysi gibi saran kalabalık bu bedenlerden ¼r¼lm¼řt¼r. Zaferi kutsayan takların altından g¼zetim kurumlarının yekpare ¼r¼n¼ akmaktadır.

3.3. N¼hid Sırrı ¼rik'in Ankara'sı: *Tersine Giden Yol*

N¼hid Sırrı ¼rik'in (1895-1960) *Tersine Giden Yol* (1948) romanı, *Tasvir-i Efk¼r* gazetesinde tefrika edildikten uzun yıllar sonra kitaplaştırılmıştır. Romanda bir paşazade olan Cezmi'nin, Cumhuriyet'in ilk yıllarının Ankara'sındaki hik¼yesi anlatılmaktadır.

Cezmi, Osmanlı d¼nemi valilerinden H¼seyin Hasip Paşa'nın oğludur. ¼đrenci olarak gittiği Almanya'da, altı yıl boyunca baba parasıyla oldukça rahat bir hayat s¼rm¼ř, eğitimini tamamlayamadan İstanbul'a geri d¼nm¼řt¼r. Cezmi, babası H¼seyin Hasip Paşa'nın, kendisinden oldukça geniş olan karısıyla uygunsuz bir şekilde yakalanınca evlatlıktan reddedilir, evden kovulur, amcası Hayrettin Paşa'ya sığınır. Hayrettin Paşa,

eşi Feride Hanım ve kızları Hamdune Emirgân'daki yalılarına Cezmi'nin misafir gelişini nasıl yorumlayacaklarını şaşırırlar. Amca Hayrettin Paşa, ağabeyi Hüseyin Hasip Paşa'yı ziyareti sonucunda olanları öğrenince, biraz da kızları Hamdune'yi korumak adına, Cezmi'yi daha fazla misafir etmemeye karar verir. İlk başta Cezmi'yi kızı ile evlendirip Hüseyin Hasip Paşa'nın mirasından faydalanmayı düşünmüş olsa da, ağabeyinin genç eşi Seza Hanım'a olan düşkünlüğünden ötürü oğlu Cezmi'yi asla affetmeyeceğini anlar. Hayrettin Paşa, İktisadi Milli Bankası'nda umum müdürü olan Refik Celaleddin Bey'e bir tavsiye mektubu yazıp Cezmi'nin Ankara'da İktisadi Milli Bankası'nda Almanca çevirmeni olarak işe alınmasını sağlar.

Cezmi Ankara'ya geldiği ilk gece, “yeni devlet merkezinin en temiz otellerinden biri olarak kendisine tavsiye edilen Zafer Oteli'nde” (Örik, 2010: 23) kalır. Üç yataklı odada, ilk başta meydanda görünmeyen oda arkadaşları gecenin ilerleyen saatlerinde gelmişler, bir tanesi “bütün Ankara'yı kaplayacak, sarsacak bir horultu” (Örik, 2010: 24) koyverince Cezmi'nin uykusu tamamen kaçır. Kötü geçen bu gecenin gündüzünde Cezmi, öğlene doğru otelden çıkar, methini İstanbul'dan duyduğu ve Ankara'ya geldiği akşam yemek yediği, bulunduğu meydana da ismini veren iki katlı sarı binanın, Taşhan'ın ön tarafındaki lokantaya gitmeyi düşünür ancak gerek Almanya'dan gerekse İstanbul'dan tanıdıklarla karşılaşma ihtimalinden çekinerek bu lokanta yerine hemen meydanın karşı tarafındaki mütevazı görünümlü bir başka lokantaya gider. Sonra da amcasının tavsiye mektubu ile İktisadi Milli Bankası'na, Celaleddin Bey'i görmeye gider. Banka, Yenişehir tarafına doğru uzanıp giden cadde üzerinde, modernle Selçuklu yapısı arasında bocalayan, iri gövdeli, bazı yerleri pek sade bazı kısımları da Barok tarzına bile çalan, lakin yer yer de çinilerle bezenmiş, iddialı, garip ve melez bir yapıdır (Örik, 2010: 31).

Cezmi'nin kendisini sokaklarında turist hissettiği Ankara, aralarına tek tük yeni binalar karışan eski evlerin, ekseriyetini berber ve lokantarın teşkil ettiği fakir, harap ve zevksiz dükkânların olduğu Samanpazarı semtidir. Ancak Cezmi, Ankara şehrinde banka memurluğu fikrinin gerçekliğini düşününce, bir anda turist olduğu hissi ortadan kalkarak “eski manzarasını muhafaza eden ve kalesi insanı uzak asırlara davet edere benzeyen bu Ankara'yı sanki her sokağıyla, her evi, her köşesi ve her taşıyla biliyor ve kendisinden bezmiş bulunuyordu” (Örik, 2010: 39). Şimdi Ankara onun için, “çıplak

vahşi yüzlü dağlar ortasındaki kerpiç evli, yarısı yanıp yakılmış, henüz toza müstagrak ve kışın çamura gark olacak Anadolu kasabasında ömür sürmek” (Örik, 2010: 39) anlamına geliyordu. Kendisi için tek kurtuluş, bankanın İstanbul şubesine nakil yaptırabilmek, olmazsa da bu şehirden kaçmaktı.

İktisadi Milli Bankası’nda yüz otuz lira aylıkla Almanca mütercimi olarak işe başlayan Cezmi, hiçbir konuda yeterli olmasa da o yıllar âdet olduğu üzere adam kayırma usulüyle bu kadroya getirilmişti. Cezmi,

“her gün sabahın erken saatinde sokaklara düşüp içinde pek çok insanın sahiden çalıştığı bu banka binasına gelecek, kendisine verilen ufak bir odada, ufak bir masanın başına geçecek, üstünde ince bir şiltesi olan rahatsız bir iskemleye oturacaktı. Sonra da dilerse saatlerce ve saatlerce uyuklayacak, dilerse de gazete ve roman okuyacaktı” (Örik, 2010: 41).

Cezmi’nin ilk memurluk günleri, sakin, boş, renksiz; her bakımdan birbirinin aynı günlerdi. Zafer Oteli’nde kalıyor, her sabah aynı saatte işe gidiyor, aynı saatte oteline geri dönüyordu.

Aldığı aylıkla sürekli borçlanarak yaşayan Cezmi’nin imdadına bankada umum müfettişliği yapan Saffet Bey yetişir. Kendisine yeni yapılmış bir apartmanda, üç odalı ve banyolu pek güzel bir dairede bir kiracı ile kalmasını teklif eder. Kiranın yarısından fazlasını ödeyecek bu kiracı, haftada iki üç kere gündüzleri bulunacak; geri kalan zamanlarda daire Cezmi’ye kalacaktır. Cezmi, Ankara hayatına bir müddet daha ancak böyle bir dairede tahammül edebilecektir.

Hayatını önce İstanbul’da, sonra Almanya’da zevk içinde geçirmiş Cezmi için Ankara sürgün yeridir; ama maddi sıkıntılar çekip tefeciden aldığı borç para ile geçinse de, olanakları kısıtlı bu şehre az da olsa alışmaya başlar Cezmi. Yavaş yavaş Ankara’nın gece hayatını keşfeden Cezmi, oradaki barların en iyisi olan Yeni Bar’da köylü kıyafetleriyle Macar dansları yapan, şarkılar söyleyen Lili isimli bir kadınla birlikte olur. Hareketli gece hayatı, geçim sıkıntısı çeken Cezmi’nin mali durumunu iyice bozar. Cezmi çareler arar.

Ankara’da kaldığı dönemde amcasının kızı Hamdune ile birkaç kere mektuplaşan Cezmi, bu mektupların birinde üvey annesi Seza Hanımın babasının hastalığından faydalanarak tüm mirası ele geçireceği haberini alır. Çıkış yolları arayan Cezmi,

Hamdune ile evlenip babasına yaklaşabileceğini düşünür. Bunun en doğru ve en kestirme yol olduğu fikrine kapılan Cezmi, tüm bunları halletmek için İstanbul'a, amcası Hayrettin Paşa'nın Emirgân'daki evine gider. Cezmi, İstanbul'a gider gitmez amcasının önyak olmasıyla, avukatlarla görüşerek mirastan pay alma yollarını araştırır. Görüştüğü avukat bu konuda bir şey yapılamayacağını söyleyince, tüm planlarını bir süre erteleme kararı alıp Ankara'ya geri döner.

Cezmi için dönüş, “gırtlığa kadar borca batmak şartıyla, aynı hayatı sürmek” (Örik, 2010: 153) demektir.

“Fevkalade kısa bir zaman için gelmiş ecnebilerin bir saatlik serbest zamana sahip olur olmaz kalesine tırmandıkları ve hayat, maişet zoruyla birleştikleri takdirde etraflarındaki tabiat manzaralarının vahşi ve acı güzelliğini methettikleri bu Ankara'nın birkaç yüz metrelik bir sahasında, apartman, banka, lokanta, bar, sinemadan teşekkül eden murabba dışına adım atmamak, hiçbir tarafa uzanmamak üzere dönüş” (Örik, 2010: 113),

Cezmi'nin canını sıkmaktadır. İstanbul'da miras işlerinin beklediği gibi gitmemesi Ankara'da onu bekleyen kasvet duygusuyla karışınca dönmek derin bir iç sıkıntısı halini alır. Bu duygularla yaptığı yolculuk, trende tesadüf ettiği Şayan, Mahmure ve Şehnaz Hanımlarla tanışmasıyla bir anda renklenir. Kendisini Tunuslu Ahmed Paşa'nın kızı olarak tanıtan Şayan Hanım, Cezmi'yi çocukluğundan tanıdığını, annesinin arkadaşı olduğunu söyleyince Cezmi, önce hanımlarla beraber akşam yemeği yer, sonra da vagon restoran kapanıncaya kadar Şayan Hanım'la daha da yakınlaşır. Ankara'ya vardıklarının akşamı Karpiç'te yemek yemek için sözleşirler.

Şayan Hanım'la tanıştıktan sonra Ankara Cezmi'nin gözüne daha az sevimsiz görünür. Karpiç'teki akşam yemeğinin sonrasında Lili'den ayrılıp Şayan Hanım'la birlikte olmaya başlar. “Aralarındaki münasebetin dekoru olan” (Örik, 2010: 130) Cezmi'nin apartman dairesi, Şayan Hanım'ın yardımıyla, yeni mobilyalarla döşenir. Lili ise, Cezmi'nin İstanbul'a giderken kendisini emanet ettiği Kemal ile evlenir. Şayan Hanım, on ayı aşkın bir süre, “Cezmi'ye büyük derdini, mirastan mahrum edilmek korkusunu, aynı zamanda Ankara gibi zevki mahdut ve kendi kanaatine göre tabiat güzelliğinden mahrum bir yerde yaşamak” cefasını unutturur (Örik, 2010: 146). Cezmi, Şayan Hanım'ın kendi miras meselelerini çözümlmek için Ankara'da bulunmadığı günlerde, Mahmure ile birlikte olunca Şayan Hanım tarafından terk edilir. Şayan Hanım, miras

meselesini çözüp Avrupa'ya gidince bankadan çıkarılan Cezmi, işsiz kalır. Çareyi Mahmure ile evlenmekte bulur.

Mahmure, Cezmi'nin parasızlığına aldırmadan, tüm masrafları karşılayarak “Yenişehir’de, Atatürk Bulvar’ına çıkan sokaklardan birinde, maatteessüf kalorifersiz, fakat yine güzel ve ferah bir binanın ikinci katında dört oda, banyo ve mutfak bir daire” (Örik, 2010: 155) tutar. Ayrıca işsiz kalan Cezmi’ye, yakın dostlarını aracı koyarak bir iş bulur. Mahmure,

“Cezmi’nin mantar gibi türeyen, lüzumları da işleri de meçhul gibi, fakat etrafında türedikleri asıl büyük müessesenin mensupları için yeni yeni yurtluklar, ocaklıklar teşkil etmek üzere cümlesi müdürü umumili, meclisi idare reis ve azalı, murakıplı ve kâtibi umumili şirketlerden birine iki yüz seksen lira aylıkla kâtibi umumi tayin edilmesini temin etti” (Örik, 2010: 159).

Cezmi ile Mahmure beş yıl boyunca evli kalsalar da evlilik hayatlarında sona doğru geldiklerinin ikisi de farkına varırlar. “Refahı Milli, İthalat ve İhracat Şirketi’ne umumi kâtip tayin edilmişinden üç dört ay sonra, gerek o ve gerek Mahmure birbirlerinden ayrılarak, makul ve kati şekilde kuracakları yeni hayatlarının arkadaşını keşfettiklerine kanaat getirdiler.” (Örik, 2010: 165) Cezmi, İdare Meclisi azası bir mebusun, Ziyaeddin Bey’in kızı Rezzan Hanım’dan samimi ve ümit verici bir muamele görmeye başlamış, Mahmure de Ankara’da hususi klinik sahibi olan bir operatörün, Mukbil Kerim Bey’in kendisine karşı bir alaka duymaya başladığını fark etmiştir.

Cezmi’nin durumu özetle şöyledir:

“Meşrutiyet devrinde en mütevazı hadleri aşmamış buldukları bu şehirdeki herhangi vazife ve mevki Sultan Hamid vezirinin oğlu tamah edilecek bir şey saymamış, beş yılı artık aşan bir zamanı bu istîğna veya bu uyusukluk ve tevekkül içinde geçirmişti. Fakat çok kişiye bir sadaka olmak üzere verilen, kendisine de iki yerde aynı şekilde verilmiş olan bu mütercimlikten nihayet kurtularak, adını bir kâtibi umumili unvanıyla tezyin edeli genç adam kendisini Ankara’da artık tamamen teşekkül edip kadrosunu tanzim etmiş bulunan cemiyetin ikbale ayak atmış sınıfına mensup sayıyor ve durduğu yerde artık kalmayarak daha ilerlemek, yükselmek istiyordu” (Örik, 2010: 166-167).

Bu arzusunu, Rezzan Hanım'ın gönlünü kazanıp onunla evlendiğinde kayınbabası olacak olan müteaddit idare meclislerinin azası Ziyaeddin Bey sayesinde gerçekleştirebilirdi. Şu anda kâtibi umumi olduğuna göre hiç değilse bir sefarette ikinci kâtibi umumi olamaz mıydı? En azından başkâtiplik hakkıydı. “Diğer taraftan aynı nüfuz ve kudret sayesinde davanın açılabilceğini, babasını hacir altına almanın ve yapılmış sahte satış muamelelerini hiç olmamış saymanın kabil olabileceğini hesap ediyordu.” (Örik, 2010: 168) Bu değişiklik, Cezmi'nin üvey annesi Seza Hanım'dan mirasını kurtarmasını ve hak ettiğini düşündüğü bir hayata adım atmasını sağlayacaktı.

Mahmure de tıpkı Cezmi gibi kendisine daha iyi bir hayat kurmak için varlıklı, Ankara'da tanınan ünlü Doktor Mukbil Kerim Bey ile evlenmişti. Cezmi boşanma sonrası, apartmanı Mahmure'ye bırakıp bavullarıyla ayrılmıştı.

“Yenişehir'de Atatürk Bulvarı üzerinde son zamanlarda açılmış otelde oda tutmuştu. Bu, Ankara'ya ilk geldiği zaman kalmış olduğu Zafer Oteli'ne nispetle mükemmel, başka bir yerle kıyaslanmamak şartıyla hemen hemen oturulabilir bir yerdi, alt katında da lokantası olup yazları bu lokantanın önünde kaldırım bir taraça halini alarak otel ayrı bir şenlik kazanıyordu.” (Örik, 2010: 202)

Ancak bu otelin oldukça pahalı olması, Cezmi'nin Rezzan ile evlenme planlarını bir an önce gerçekleştirmesini gerektiriyordu.

Rezzan, “Türkçesi zayıf olsa bile Fransızca ve Almanca'yı serbest konuşup iyi piyano da çalmasından ve iyi ata binmesinden dolayı mağrurdu” (Örik, 2010: 204). Rezzan'ı Cezmi'yle evlilik kararına iten şey “kendisini çılgınca sevdiği için karısıyla birlikte yaşamaya tahammül edemeyeceği, ondan ayrılmaya karar verdiği hakkındaki sözleri ve bu sözlerle tattırdığı zafer gururu olmuştu” (Örik, 2010: 204). Ama

“boşanma fikrinin ve arzusunun ilk önce Cezmi'den değil, Mahmure'den gelmiş olduğunu öğrenmek, bu fikrin başka birine varmak isteyen, birini, yüksek kazançlı bir Mukbil Kerim Bey'i, bulmuş olduğu için Cezmi'yi kullanılmış bir elbise gibi başından atmak isteyen Mahmure'den geldiğini bilmek Rezzan'ın henüz hiç yaralanmamış, hiç eğilmemiş gururu için büyük, dayanılmaz bir darbe teşkil etti” (Örik, 2010: 205).

Bu haberi alır almaz Rezzan, Cezmi ile istasyon civarındaki Tenis Kulübü'nde buluşup, evlilik kararından vazgeçtiğini söyler.

Cezmi, tüm bu olan bitenden habersiz, başka bir sebeple kendisini oldukça üzgün hissetmektedir. Bir müddettir sallanmakta olan dişi, o sabah birdenbire düşüvermiştir. Bu diş de “tam ortada, en meydandaki yerde olduğu için çehrenin manzarasını birden en az on beş yaş ihtiyarlatıvermiş” (Örik, 2010: 210), Cezmi kendisine “adeta bir yabancıya, ancak merhamet, istihkarla karışık bir merhamet ilham eden bir yabancıya bakar gibi bakmıştı” (Örik, 2010: 210). Rezzan’ın Cezmi’nin bu halini fark etmemesi imkânsızdır; Cezmi’nin düşen dişiyle birlikte, hayatının Ankara’ya geldiği andan itibaren başlayan çöküş seyri, yeni bir aşamaya gelmiştir. Evlilik umudunu tümünden yitirince, kâtibi umumi aylığıyla otel hayatı süremeyeceğini anlayıp pansiyoner olmaktan başka bir çözüm bulamaz. “Yenişehir’deki Türk aileleri arasında bir odalarını kiraya verenler vardı ve Rum mu, Fransız mı, İtalyan mı, nenin nesi ve nelerin karışığı olduklarını kestirmek imkânsız, koca veya dostları da öyle karışık, bazı kokonalarca açılmış pansiyonlar mevcuttu.” (Örik, 2010: 212) Cezmi, otel hayatının masraflarına daha fazla dayanamayarak, kalacak yer problemini, “şirketteki bir memurun kendisine bir odasını vermek teklifini” (Örik, 2010: 226) kabul ederek çözmüş, “kibarların yeri olan Yenişehir’i bırakıp tekrar eski şehre dönmüştür” (Örik, 2010: 226).

Bu geçici çözüme rağmen, Cezmi’nin hayatında çöküş, hızını yitirmeden devam etmektedir. Çalıştığı şirket büyük zararlar batıp iflas edince, Mahmure’nin eşi Mukbil Kerim’in hatırlı aracılığı sayesinde İstanbul’a tayini mümkün olur. Cezmi’nin aklında Ankara’dan ne pahasına olursa olsun kurtulmak fikri her zaman vardır.

Mukbil Kerim Bey, Cezmi’ye Galata’da bir devlet dairesinde Almanca mütercimliği işi bulur. Cezmi dönüp dolaşıp aynı noktaya gelmiştir. Pek çoklarını yükseltip adam etmiş bu hayattan, “kendisini adeta bir paçavra haline getirmiş olan bu Ankara’dan kurtulmak ihtiyacı içinde” (Örik, 2010: 229) bu teklifi kabul etmiştir. Teklifin kabulünden bir hafta sonra Cezmi, getirdiğinden az eşya ile İstanbul’a döner.

Cezmi’nin Umum Müdürlüğü binasındaki yeni işinde “kendisine ufacak bile olsa ayrı bir oda vermediler, içinde altı kişi çalışan bir kalem odasında, muhaberat kalemi şefinin yanında yer almış beş kişiden biri oldu ve Fransızca mütercimliğinin alt tarafındaki ufak masayı işgal etti” (Örik, 2010: 231). İş yoğun değildi.

“İki üç günde bir mektubu, bir beyannameyi Türkçe’ye yahut Türkçe bir yazıyı Almanca’ya tercüme ettiği oluyor, olmuyordu. Fakat dairede imza

usulüne sıkı bir şekilde riayet edildiği ve memurlarca imza edilen kâğıtlar sabahleyin ve öğleden sonra amirlerin masalarında gizlenip son imza için de paydosdan ancak on dakika önce meydana çıktığı cihetle gidip gelme vakitlerine pek dikkat edilmesi icap ediyordu.” (Örik, 2010: 231)

Cezmi, Ankara’dan geldiği gibi Tepebaşı’ndaki otellerden birinde kalmış, sonrasında “Beyoğlu’nun temizce ve rabıtalıca yan sokaklarından birinde devlet düşkünü, konaklıktan apartmanlığa intikal etmiş bir binanın en üst katındaki dairesine pansiyoner gelmişti (Örik, 2010: 233-234). Bu dairenin kirası ayda yirmi beş lira olup sabahları da güzel pişirilen çay bu ücrete dahildir. Dairenin sahibi, devlet düşkünü “ana kız iki Rum” (Örik, 2010: 234) kadındır.

Cezmi İstanbul’da büyük bir yalnızlık duygusuna kapılır, böylesini Ankara’da dahi hissetmediğinin farkına varır. Çünkü “o zamanki Ankara hep bekârlar, yalnızlar şehriydi ve bu bekâr ve kimsesiz insanların birbirlerini arayıp birbirlerinden istiane etmeleri tabii vaziyet teşkil ediyordu. Fakat İstanbul’un insanları bütün münasebetlerini tanzim etmiş, dostluklarını ve rabıtalılarını tespit etmişlerdi” (Örik, 2010: 236). Belki de bu yalnızlık duygusuyla, uzun yıllar boyunca arayıp sormadığı amcasının Emirgân’daki evini ziyaret eder; bir zamanlar evlenmeyi düşündüğü Hamdune’nin evlendiğini, bir de küçük kızı olduğunu öğrenir.

Tüm bu maddi zorluklar ve yalnızlık duygusuyla Cezmi, İstanbul’da, Beyoğlu sokaklarında hayata tutunmaya çalışır. Üvey anne Seza Hanım’ın avukatı aracılığıyla kendisine ilettiği, babasının mirasından pay istememeyi taahhüt etmesi halinde üç bin lira vereceği yönündeki teklifini kabul eder. Cezmi, kimseyle ahbaplık etmediği dairede devamsız bir memurdur, “sabahları bir türlü vaktinde gelmeyerek, öğle tatilinden sonra da geç döndüğü artık çok oluyordu ve hatta bazı günler hasta olduğunu telefonla bildirip hiç gelmemeye bile başlamıştı” (Örik, 2010: 288). Aynı dairede çalıştığı bir başka memur ile yaşadığı tartışma sonucu, başmüdür Hüsnü Bey’in kendisine özür dilemesi gerektiğini söylemesi üzerine “haksız ve en basit terbiyeden mahrum bir adama terziye veremem. Esasen şeref seviyemle mütenasip olmayan bu işi bırakmayı tercih ederim” (Örik, 2010: 294) diyerek istifa eder.

Cezmi’nin işsizlik günleri yeniden başlamıştır. İstanbul sokaklarında, kahve, pastane ve sinema gibi yerlerde vakit öldürür olmuştur. İstanbul’da “büro saatlerinde sokaklar ve

umumi yerler Ankara'daki gibi adeta boşalmadığı için, günün herhangi bir saatinde sokakta ağır dolaşan yahut bir kahveye oturup gazetesine dalmış bulunan ve geleni geçeni seyreden bir adam dikkati hiç celbetmiyor, hiçbir tecessüs uyandırmıyordu” (Örik, 2010: 298). Zaman zaman Cezmi, günün yirmi dört saati serbest olduğunu düşününce kendisini mutlu hisseder. “Bu işsizlik günleri en tabii bir vaziyet halini almış, işsiz geçirilmiş paşazadelik senelerinin pek tabii bir devamı olmuştur.” (Örik, 2010: 300) Kendisi işsiz hayatını yadırgamıyor, bundan rahatsız olmuyordur. Üstelik İstanbul'da

“insanın hiç de vekil mensubu veya mebus akrabası olmadan devlet dairelerinde yahut hususi müesseselerde birer iş elde etmiş bulunmalarına ihtimal vermiyor, böyle bir şey ona havsalaya sığmaz bir mazhariyet şeklinde görünüyordu. Bu cihetle İstanbul'da iş aramayı düşünmüyor, kendisine verilecek işin yine Ankara'da veyahut daha uzak, hayati mahrumiyetlerle tamamen dolu, hayati mahrumiyetlerden ibaret bir yerde olabileceğini hesap ediyordu” (Örik, 2010: 300).

Cezmi, kaçarak geldiği İstanbul'dan vazgeçmek zorunda kalıp hatırlı dostlarının da yardımıyla ancak Ankara'da iş bulabileceğini düşünür. Bunun için ise yine eski dostlarını devreye sokması gerekmektedir. Cezmi “saçı bir hayli dökülmüş, ağzında bir dişi iğreti ve yüzünde çizgiler gittikçe artmış” (Örik, 2010: 301), artık kırkına yaklaşmış bir adam olarak, seneler evvel amcasının tavsiyesiyle bulduğu işi kolay kolay bir daha edinemeyeceğinin farkına varır.

Cezmi'yi Ankara'ya dönmek konusunda düşündüren başka sebepler de vardır. Bunlardan ilki Ankara'nın artık,

“yeni nizamını tamamen kurmuş, sınıflarını tespit etmiş bulunmasıydı. Oraya ilk ayak attığı zaman şehri ta en derinlere kadar büyük bir çalkantının, topraktan rastgele fırlattığı muhtelif madenlerin, madde ve unsurların bir toplanişı, karmakarışık bir yığılması halinde bulmuştu. Her bakımdan aşağı tabaka ve seviyede birtakım insanlar sadece daha evvel gelmiş buldukları için o derece öne geçmiş ve yükseğe çıkmışlardı ki gelmekte, koşmakta gecikenlerin onların gerilerinde ve altlarında kalmaları mantıksız ve hayrete layık görünmüyor, yüz de kızartmıyordu” (Örik, 2010: 302).

Elbette bu durum zamanla değişmiş, “sırf ilk önce geldikleri için öne ve yükseğe geçmiş olanlardan bir kısmı sendeleyip yuvarlanmış bulunsalar bile, ötekiler, bazıları

mumyalanmış bir halde yerlerini muhafaza ediyor, kımıldamıyorlardı” (Örik, 2010: 302).

Cezmi’yi Ankara’ya dönüş konusunda düşündüren bir başka sebep de şuydu:

“Ankara’nın artık İstanbul’dan adam beklemeye ihtiyacı da pek kalmamıştı. Yeni zamanlarında orta mektepten ileriye gidememiş delikanlıları, hatta otuzluk kırklık insanları bir imtihanla kabul etmiş bir hukuk mektebi şehre yüksek tahsilli bir zümre temin etmişti, ayrıca da herhangi bir tedbir ve çare ile dahi şehadetname edinmemiş bir ikinci zümre, bir bankacılar zümresi yeni ve ötekilerden çok daha müreffeh bir burjuva tabakası vücuda getirmiş bulunuyordu” (Örik, 2010: 302-303).

Tüm bu zorluklara rağmen Cezmi yine de kurtuluşun Ankara’da olduğunu düşünür. Gitme vakti yaklaşır, “kararlaştırdığı gün yaklaştıkça dehşeti artıyor, fakat hareket gününü daha ileri atmamak üzere nefesine karşı en kati taahhütlere giriyordu” (Örik, 2010: 303). Cezmi, son günlerini geçirdiği İstanbul’da pek erken saatlerde pansiyondan çıkıyor, Boğaziçi’nde Anadolu kıyısının yarı yarıya harap olmuş تنها köylerini dolaşiyor, bakkallardan aldığı peynir, ekmek ile karnını doyuruyor, “ilk defa en küçük ve hakir insanları kendine eş sayıyor, onlara karşı yakınlık duyuyor, hatta onlar gibi yaşamının cazip taraflarını keşfederek hallerini kıskanmaya başlıyordu” (Örik, 2010: 303).

Cezmi, İstanbul sokaklarında gezinirken, Tokatlıyan Oteli önünden geçtiğinde, otel kapısındaki zengin ve önemli otel müşterilerinin, Ankara’dan gelen büyük ve mühim kişilerin birleştikleri Camlı Köşk’te eski bir tanıdıkla, eski sevgilisi Lili ile evlenen Kemal Bey’le göz göze gelir. Kemal Bey değişmiş, o eski korkak halinden eser kalmamış, Ayvalık taraflarında ve Kayseri’de iki büyük fabrikanın sahibi olmuştur. Kemal Bey Cezmi’yi yanına davet eder, altın tabakanın içine koyduğu en ucuz sigarasından ikram eder, Cezmi’ye Kayseri’de kurduğu kundura fabrikasında çalışan mütehassıs Almanlara tercümanlık işi teklif eder. Cezmi, Ankara’da kim bilir kimlerin kapsını çalıp iş aramak zorunda kalacağını düşünürken, Kemal Bey’in teklifini cazip bulup kabul eder. Böylece, Galata’da Ömer Abid Hanı’nın üçüncü katındaki yazıhaneye giderek muhasebeciyi görüp ikinci mevki üzerinden harcırahını alınca aylığının da o günden itibaren başlatılması ile Cezmi, hayatında yeni bir döneme adım atmış olur. Yine geçmişte tanıdığı kişiler yoluyla bir iş bulmuştur. Bu esnada babasının

ölüm haberini de alır. Cezmi artık “İstanbul gibi Ankara’dan da siliniyor, kasabalarda hayat sürmeyi kabul ediyordu” (Örik, 2010: 327).

Tersine Giden Yol, Cumhuriyet’in ilk yıllarında Cezmi karakteri etrafında anlatılan bir düşünüş hikâyesidir. Yakup Kadri’nin *Ankara*’sı ile neredeyse aynı dönemi anlatan romanda o anlatıdan oldukça farklı bir Ankara söz konusudur. İki roman yan yana konulduğunda Foucault’nun söylemin farklı kanallardan işleyişi dediği anlatıyla karşılaşırız. Yakup Kadri’nin “yeni” iktidar rejimi için bütün bir ülkenin prototipi olarak kurguladığı Ankara’ya karşılık Nâhid Sırrı’nın böyle bir amacı yoktur. Nâhid Sırrı bir inşa faaliyetinden bahsetmez. Onun Ankara’sında kurucu, ülküsel amaçları olan karakterler yoktur. Gelişme ya da ilerleme düsturuna karşılık, öne çıkan şey durum tahlilleridir. Geniş bir alana yayılan iktidar ilişkilerinin taşıyıcısı olan özneler, idealize edilmek şöyle dursun, ilişkilerin görmezden gelinen yanını simgelerler. Yalnızca öne çıkartılan konular değil Ankara’nın mekânları da Yakup Kadri’nin kurguladığından bir hayli farklıdır. Nahid Sırrı eski rejim karşısında yeni bir yer olarak düşünülen Ankara’yı, iktidar ilişkileri ve eğlence hayatı ile iç içe geçmiş bürokratik iş hayatı üzerinden anlatır. Dolayısıyla bir ilerleme mitosundan ziyade eski rejimden kalanların yeni rejimdeki çırpınışları, tutunma çabaları aktarılır. Yazar bu aktarımı karakterlerini olabildiğince ötekileştirmeyen bir dil ile gerçekleştirir. En ciddi durumlar karşısında dahi yazarın ironik dili, anlatıyı trajediye hatta didaktik bir dile dönüşmesini engeller. Örik’in romanında, Cezmi ana karakteri başta olmak üzere romanda adı geçen karakterlerin hepsi, ideal, yalnızca iyi tarafları öne çıkartılmış mitik kahramanlar değil, tam tersine olabildiğince eksik ve kusurlarıyla, en insani zaaflarıyla resmedilmiş, içinde yer aldıkları sosyal sınıf idealize edilmeksizin oluşturulmuştur.

Bu manada Foucault’cu iktidar-özne-mekân ilişkisi göz önüne alındığında romanda şöyle bir manzara ile karşılaşılır: Yeni rejimle birlikte iktidar kendisini eski rejimden kopmadan gerçekleştirir. Geçmişten gelen iktidar ilişkileri yeni iktidarla beraber başka türlü bir mücadele alanının içerisinde yer alırlar. Bu iktidar etkilerinin işleyişi de farklı öznellikleri açığa çıkarır. Yeni özneler kendilerine açılan “konum” uyarınca belirlenmiş olan alan içerisinde rejime angaje olabileceklerdir. Eskinin nüfuzlu kişileri yeni rejime ne kadar uyum sağlarsa ancak o kadar var olabileceklerdir. Mekânlar da aynı şekilde geçmişin izlerini taşırlar. Yeni iktidar rejimi kendisini konumlandırdıkça yeni mekânlar

da bu doğrultuda değişecek, dđnüşecek ihtiyaçları karşılar hale gelecektir. Romanın alt metnini, yeni olanın bu acemice kurulumunda açığa çıkan acıklı durum oluşturur.

Romanda yer alan mekânlar iktidar ilişkilerinin geçirdiği dđnüşümün nasıl olduğunu gösterir. Bu mekân karşılıklı zıtlıklarla rejime dair fikir sunarlar. Böylece İstanbul Ankara karşılaştırmasında İstanbul eski rejime ait bir mekândır. Hüseyin Hasip Paşa'nın, Hayrettin Paşa'nın evi, Cezmi'nin İstanbul'a dđndüğünde pansiyoner olarak Beyoğlu'nda kaldığı ev eskiye ait mekânlardır. Hatta denilebilir ki İstanbul, Ankara'ya nazaran hala bir parça eski dünyaya aittir. Yeni rejimin mekânları Cezmi'nin Ankara'ya geldiğinde kaldığı Zafer Oteli, modernle Selçuklu yapısı arasında bocalayan, iri gövdeli, bazı yerleri pek sade bazı kısımları da Barok tarzına bile çalan yer yer de çinilerle bezenmiş, iddialı, garip ve melez bir yapı olan Cezmi'nin çalıştığı banka binası, Ankara'nın eğlence mekânları ve Yenişehir'deki modern yapılarıdır. Bunlar eski rejimin izlerini taşıyan yeniye aittirler.

Bahsi geçen mekânlarla ilişkili olarak karakterler de aynı yarılmış dünyanın içersindedirler. Örneğin Hüseyin Hasip Paşa tam anlamıyla eski dünyaya aittir. Bunun karşılığında bürokrasi ve eğlence dünyasının içersinde yer bulan karakterler yeni rejime aittirler. Cezmi ise bahsi geçen eski-yeni rejimin ortasında sıkışıp kalmıştır. Onun için, sürgün olarak gittiği Ankara'da yeni rejim Cumhuriyet'in eş dostla iş yaptırılabilen bürokratik yüzünü temsil eder. Cezmi, bu işleyişe gönüllü olarak değil, içinde bulunduğu şartlar gereği, iradesi dışında katılır. Bir yanıyla hala saraylıdır ve giyim kuşama verdiği önem, kadınlarla kurduğu ilişki, hayatına yön vermek adına çoğunlukla irade ortaya koyamayışı, toplumsal yapıda bir türlü başarı sağlayamayışı iki rejim arasındaki bocalamanın göstergesidir.

Romanda, Cezmi'nin iki rejim arasında sıkışmışlığının yanı sıra bir diğer önemli husus da sürgün olarak gittiği Ankara ve oradaki mekânlar üzerinden kurduğu ilişkilidir. Burada "ilişkiler", Foucault'nun özneyi bir biçim olarak görmesi ve ilişkililerle kendisini tekrar tekrar kurması çerçevesinde anlaşılmaktadır. Cezmi ilk başta kendisini turist olarak hissettiği Ankara'yı bir süreliğine kalınıp hemen dđnülmesi gereken bir uğrak yeri olarak görür. Köhne yapılar, tarihin donup kaldığı hissini uyandıran sokakların yanı sıra uzun süreli otel hayatı Cezmi'yi Ankara'ya yabancı kılar. Cezmi bir türlü oralı olamaz. Bunun yanı sıra iş hayatında türlü yollarla az çok tutunabilen Cezmi'nin

Ankara'sı Yenişehir'dir. Cezmi bürokratik yaşamın merkezinde yer alan kadınlarla kurduğu ilişkiler yoluyla yeni rejimin Ankara'sında varlık gösterebilir. Macar dansöz Lili, Şayan Hanım, Mahmure, Rezzan, bu iki yaşamın kesiştikleri yerde var olurlar. Dolayısıyla Foucault'nun "iktidar, kurduğu bireyler üzerinden işler" (Foucault, 2005d: 107) ifadesi bağlamında yukarıda adı geçen kadınlar da yeni rejimin şekillendirdiği öznelere. Örneğin Macar dansöz Lili, her ne kadar Cezmi'nin yakışıklı, giyinmeyi bilen halinden, beyefendi tavrından etkilense de, hayatını iki fabrika sahibi olan Kemal Bey'le evlenerek kurtaracağını düşünür. Mahmure, Cezmi ile beş yıl evli kaldıktan sonra, Cezmi'den boşanıp varlıklı, ünlü bir doktorla evlenmeyi yeğler. Tüm bu karakterleri var eden Ankara'nın yeni iktidar rejimidir. Bu yeni rejimin ihtiyaçlarına cevap verdikleri için, ilişkiler sarmalına dâhil olurlar.

Tersine Giden Yol, Foucault'cu iktidar-mekân ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, iktidarın mekânı ve o mekânda yer kapmak için birbirini ezen insanları nasıl biçimlendirdiğinin anlatısıdır. Eski rejimin artığı Cezmi'nin yeni rejimle birlikte hazin sonu, bu kötülükler hikâyesini daima bir mekân sorunu formuna indirger. Yeni rejime uyum sağlamanın mekânları barlar, oteller, lüks apartman daireleri, batakhaneler hatta trenlerdir. Romanın son sahnelerinde, bir trenin ikinci mevkiinde Kayseri'ye yolculuk ederken gördüğümüz Cezmi, "yer kapma" üzerinden tanımlanan bu iktidar yapısının artığıdır ve yenilgisi mekânın altını çifte kalın çizgi ile çizmektedir. İkinci mevki trende kapılan yer, iktidarın merkezinden uzağa, taşraya savrulup atmaktadır Cezmi'yi. Foucault'nun mekân ile özneleştirme arasında kurduğu ilişki, Cezmi'nin ve yeni rejimin kaderinde net bir şekilde ortadadır. Mekân içerdiği ve dışına attığı öznelere iktidarı cisimleştirir.

3.4. Sevgi Soysal'ın Ankara'sı: *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti*

Sevgi Soysal (1936-1976) *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* (1973) romanında, yaşadığı kent Ankara'nın mekânlarını, önemli önemsiz her bir karakterin ruhsal ve toplumsal durumunu betimleyerek anlatır. Roman, aslında kısa denilecek bir zaman diliminde, "bir öğle vakti"nde, yazarın deyimiyle "kadraja takılanlar"ın anlatımıdır. Kahramanlardan her biri yerleştirildikleri mekâna göre, bir öznellik kazanırlar.

On dokuz bölümden oluşan roman, Yenişehir'de bir apartmanın önündeki kavağın "sanki büyük bir gürültüyle devrilecekmişçesine" (Soysal, 2011: 13) sallanmasıyla

başlar. Vakit öğledir. Sokaktaki kalabalık Kızılay semtinin en gözde ve en ayakaltı mekânı olan Piknik'in oradadır. Soysal'ın bahsettiği bu kalabalık romanda yeri geldikçe kendini hatırlatır.

Romanda ağırlıklı olarak bir şimdiki zaman, hatta “an” duygusu hâkim olsa da, yazar kahramanlarını romana dahil ettikçe, onlarla beraber bir geçmiş öyküsü de şimdiki zamana dahil olur. Ancak bu geçmiş anlatısı romanın kendini yasladığı şimdiki zamanı unutturmaz, bir parantez açılmış hissi verir. Karakterlerin arasındaki bağ, kimi zaman çok gevşek, tamamen tesadüfe dayalı, kimi zaman da anne-kız, anne-oğul, karı-koca ilişkisi şeklindedir.

Romanda iç mekânlardan ziyade sokak, sokaktaki insanların, kimi zaman tesadüfen karşılaşan kahramanların hayatları konu edilir.

Kızılay'da büyük bir mağaza olan Tezkan'daki satış müdürü, tezgâhtarlar, müşteriler tezgâhtar Ahmet'in hikâyesi için bir girizgâh oluşturur. Paraların gerekli yerlere uygun zamanlarda yatırılmasından, giren çıkan para trafiğinden, bu trafiğin aksamamasından (Soysal, 2011: 14) ve asıl olarak “aldatılmış olanın mağaza değil, müşteriler olması konusunda uyanık olmaktan sorumlu” (Soysal, 2011: 14) olan satış müdürüdür. Müşteriler ise, eve alınması mutlaka “gerekli” eşya için karılarına surat asmaktan usanmış kocalar, ev ihtiyaçlarını hayatın merkezi sanan dar görüşlü ev kadınları, ev eşyalarında hiç bıkmadan yenilik ve değişiklik yaparak hayatlarını renklendirdiklerini sanan ve belki de hayatlarında sadece bu alanda ilerleyen aileler, yeni kuracakları yuvayı döşemekten anlaşılmaz bir haz alan nişanlılar, kafeslerine delice meraklı, kafesleri için durmadan para ve emek tüketen tutsak kuşlar, hem alış veriş edip hem de bundan şikâyetçi kimselerdir (Soysal, 2011: 15). Mağazanın tezgâhtarları da müşterileri ayırt etmekle mükellef, onların “mızıkçılanmamasına” (Soysal, 2011: 15) çalışan kölelerdir.

Tezgâhtar Ahmet, kazandığı aylığın büyük bir kısmını Amado mağazasından aldığı şık, modaya uygun ve pahalı kıyafetlere yatıran, ailesiyle beraber Ankara'nın yoksul semti Samanpazarı'nda oturan, ancak oturduğu semtin sakinlerinden giydiği pahalı kıyafetlerle ayrıldığını sanan ve sokağın kendisini sergilediği bir vitrin olduğunu düşünen bir karakter olarak resmedilir. Tezgâhtar Ahmet üzerinden Kızılay-

Samanpazarı karşıtlığı, diğer bir deyişle Ankara'nın yoksul-varsıl karşıtlığı kurulur. Benzer bir karşıtlık romanda bir kere daha Doğan ve Olcay ile Ali üzerinden kurulacaktır. Samanpazarı'nda yaşayanların alışveriş mekânı Kızılay değil Ulus'tur. Çünkü işportacıların çoğunluğu Ulus'ta bulunur. Ulus, Ahmet'in babasının “kış başında eve yığıldığı, can sıkıcı soğan, patates çuvalı, pis peynir, zeytinyağı tenekeleri” (Soysal, 2011: 21) demektir. Ahmet'in utandığı yoksulluk, kabullenmediği gerçekliktir. Kızılay ise “kendini bilen Ankara'luların alışveriş” (Soysal, 2011: 21) yeridir. Ahmet'e göre bir malın değeri ancak nereden alındığıyla ölçülebilir. Kızılay'dan alışveriş etmek bir ayrıcalık, bir üstünlük duygusu yaratır. Ahmet'in kendini var kılmak istediği yer Kızılay'dır. Bunu ancak giydiği pahalı kıyafetlerle ve davranış tarzıyla sağlayabilen Ahmet, Yenişehir'e ait olmak istemektedir. Romanın başlıca mekânlarından biri olan Piknik, yenilik, modernlik, değişme anlamına gelmektedir. Ahmet de kız arkadaşı Şükran'la öğle yemeğini Piknik'te yer. Piknik her daim tıklım tıklım olan, “kendi başına bir değişiklik, bir yenilik” (Soysal, 2011: 24) anlamına gelen çok çeşitli sandviçleriyle ünlü bir mekândır. Piknik yalnızca Ahmet ve Şükran'ın değil, roman boyunca anlatılan birçok karakterin de uğrak yeridir. Örneğin Necip Bey, bankada kalan son parasını çektikten sonra Piknik'te yağsız bonfile, haşlanmış patates ve taze sıkılmış greyfurt suyu sipariş eder. Yine Güngör Bey nişanlısıyla, burası kendi sınıfına uymasa da zaman yokluğundan, pratik bir çözüm olarak Piknik'te yemek yer.

Ahmet'in sokakta çarpışmasıyla romana dahil olan Hatice Uzgören, en güzel ve ucuz alışverişi kendisine iş edinmiş, hakkını koruyan, aceleci, yasalara düşkün, kentin kalabalıklaşmasından rahatsız biridir. Yenişehir'de bir okulda çalıştıktan sonra emekli olmuş bir öğretmendir. Hatice Hanım'ın gözünde değişim hep kötüye doğru gitmektedir. Çünkü Ahmet gibi

“dolmuşta cigara içenler, büyüklerin karşısında bacak bacak üstüne atanlar, uluorta yerde el ele yürüyüp fuhuş yapanlar, gâvur oğlanları gibi saç uzatıp hamal gibi bıyık bırakanlar, yüksek sesle kahkaha atanlar, her yanlarını gösteren dar pantolonlar giyenler, sonra boyun damarlarını şişire şişire, iyi, doğru, adam gibi ne varsa hepsinin aleyhine ileri geri konuşanlar; işte hep bu kendileri başıbozuk oldukları için her bir şeyin de başını sonunu bozmaya kalkan, sözde gençlerdi bütün sıkıntıların başı ve sonu” (Soysal, 2011: 38).

Herkesi korkutmaya alışkın, karşısındakilerin sinmesini bekleyen, ölçüyü hiç kaçırmayan, kendi uyduğu kanunlara başkasının da uymasının zorunlu olduğunu düşünen Hatice Hanım “her sokağa çıkışında bu kanun bozucularını tespit eder, onları kendince cezalandırırdı” (Soysal, 2011: 43). Hatice Hanım’a göre “uygar insan affetmez ve unutmaz” (Soysal, 2011: 43). Bunlar ancak “barbarlık ve ilkeliktir, bu memleket yumuşak kalplilikten kalkınmamaktadır” (Soysal, 2011: 43). Bu durumlar karşısında kinini kendisinden beklenmeyen davranışlarla gösterir. Haddini bilmeyen satıcılardan bir anlamda intikam alma güdüsüyle, “sayısını bilmediği, ama bir düzineye yakın olduğunu tahmin ettiği çay kaşıklarını avuçlayıp mantosunun cebine” (Soysal, 2011: 45) atıverir. Hatice Hanım için, problem, kendi şaşmaz kanunlarına başkalarının uymamasıdır. O kendisini en çok evinde özgür hisseder, çünkü evin gerçek sahibi odur. Ev, içinde en çok vakit geçirenindir. “Kim şatosunun çevresini silahlı adamlarla çevirir, kim geceleri şatosunun köprüsünü kaldırırsa onundur şato.” (Soysal, 2011: 45) Hatice Hanım kendi kurduğu iktidarının merkezini ev olarak belirler. Ancak sokak da nizam sokulması gereken bir yerdir. Sokak haksızlıkların, edepsizliklerin yerine dönüşmüştür. Artık Ankara caddeleri Hatice Hanım için düzenin, otoritenin, asayişin yeri değil; adam olmayışın sergilendiği mekânlardır. Bu mekânları değiştirmek demek aslına döndürmek demektir. Hatice Hanım, sokağı eskiden olduğu gibi dirlik ve düzen içerisinde bulmak ister. İsteddiği ileriye dönük bir değişim değildir. Geçmişin izini taşıyan, mutlak bir hale kavuşmayı arzular. Kendisi gibi olmayanların varlığını kabullenemeyen Hatice Hanım’ın kurmak istediği düzenin “düzeltilecek”leri, Yenişehirli olmayan, çiçek satan Çingeneler, mağaza çalışanları, gençler, gecekonduculardan gelen öğrenciler gibi alt-sınıfa mensup olanlardır.

Hatice Hanım, kendisiyle aynı sınıfa mensup Necip Bey’le sokakta karşılaşır. Fakat onun selamını almaz. Necip Bey, “Hatice Hanım’a bilgili bir incelikte verdiği selamın karşılık görmemesine bozulmuş” (Soysal, 2011: 49), onu “görgüsüz, mahalle karısı” (Soysal, 2011: 49) diye nitelendirmiştir. Aynı apartmanda yaşadığı Hatice Hanım’ı doğrudan küçümser. Necip Bey, Selanik asıllı, Lozan’da üniversite okumuş, ailesinden kalan mal varlığını elden çıkararak geçinmeye çalışan biridir, Singer dikiş makinelerinin satıldığı bir dükkânın da sahibidir. Onu diğerlerinden ayıran, Avrupa görmüşlüğüünün simgesi de denilebilecek giyimi kuşamı ve sokakla kurduğu bağıdır. Cumartesi öğleden sonraları “beyaz şortu, beyaz lastik pabuçları, beyaz kazağı ve kasketiyle tenise”

(Soysal, 2011: 52) gider. Bir mirasyedi olarak, tüm başarısızlıklarını, ağabeyinin batırmış olduğu paralara bağlar. Onu asıl hırslandıran da, kuşkuyla baktığı geleceğine ipotek koyan sokaktaki insanlardır. Bankadaki parasının bitmesine yol açan bu insanları düşünürken, golf pantolonunun sol paçasının düğmesinin kopmasıyla, tümünden morali bozulur. İsviçre yününden spor çoraplarının üstüne sarkan şık pantolonun paçası, Necip Bey'in Avrupalı olmayı hiç başaramamış olmasının verdiği duyguyu da yansıtır. Ahmet gibi Necip Bey için de sokak ve sokaktaki insanlar, ancak bedenleriyle ve giydikleriyle orada olmayı hak ederler. Saygınlık sadece bu şekilde kazanılabilir. Avrupalı olmak, giyim tarzıyla bunu göstermeyi gerektirir. Necip Bey'in para çekmek için bankaya girmesiyle, memur Mehtap romana dahil olur.

Mehtap, Konya'da büyümüş, sınıfsal olarak alt gelir grubundan gelme biridir. Akademide okumak ve ailesini maddi zorluktan kurtarmak için Ankara'ya gelmiştir. Yenimahalle'de “muslukları her şeyi her an bozulan, kötü malzemeye yapılmış, mutfağının duvarları su sızdıran, kalorifersiz, kömür hakkı da olmayan bir evde” (Soysal, 2011: 67, 68) ailesiyle birlikte kirada oturmaktadır. Bu yokluğa rağmen, Mehtap için Ankara'da oturmak, çocukluktan itibaren kurduğu düşün gerçekleşmesini ifade eder. Ona göre daha iyi bir hayat kurmak, çok çalışarak, para biriktirerek bir ev sahibi olmakla mümkündür. Necip Bey'in bankadan son parasını çekmesini bir türlü anlayamayan Mehtap, harcamaktan değil biriktirmekten yanadır. Mehtap için Ankara, “güvenli bir ev”, “bir düşün gerçekleşmesi”, kısacası “büyük kentte var olmak” anlamına gelir.

Necip Bey'in Piknik'te öğle yemeğini yediği esnada orada olan Güngör Bey de romana eklenen bir diğer kahramandır. Güngör Bey, bazı tüccarlardan satın aldığı çeyiz permişiyle Avrupa'dan getirttiği ev eşyalarını satar. Çankaya'da möble dükkânı, Vali Dr. Reşit Caddesinde bir apartmanı, bir de son model Mercedes'i vardır. Hırslıdır, iyi bir işadamı, pahalı ve şık eşyalar kullanan biridir. “İngiliz kumaşı giyer, elbiselerinin kesiminin klasik olmasına önem verirdi” (Soysal, 2011: 87). Giyimindeki bu özen diplomat gibi görünmek istemesindedir. Güngör Bey'in, roman boyunca öne çıkartılan en büyük özelliği yeniliklerden sağladığı çıkardır. Yaratıcılığıyla övünen, mükemmel olduğunu düşünen Güngör Bey, Meşrutiyet Caddesi'ndeki bir apartmanın bodrumunda oturduğu vakitler daha Kavaklıdere semti gelişmemiştir. İlk Amerikalılar Ankara'ya

geldiğinde Kocatepe’de oturan Amerikalılara paskalya yumurtası satmayı akıl etmiştir (Soysal, 2011: 84). Güngör Bey, yaratıcılığı sayesinde sattığı yumurtalar karşılığında elde ettiği Amerikan mallarını -karton karton sigaralar, *blue jean*’ler, cikletler, gömlekler- “Meşrutiyet’in köşesinde ilk Amerikan pazarlarından birini” (Soysal, 2011: 86) açarak değerlendirmiş, bununla yetinmeyip ülkesine dönecek Amerikalılar için bir de Gift Shop açmıştır. Geçen yıllar boyunca işini büyüten Güngör Bey, sonunda “Çankaya tepesindeki, sadece Avrupa malı eşya satan dükkânı” (Soysal, 2011: 87) açmıştır. Güngör Bey’in müşteri kitlesi “lükse düşkün, eşyayı biraz da pahalılığıyla değerlendiren, yeni snop, Avrupa malına âşık yeni zenginler”dir (Soysal, 2011: 87). Güngör Bey, kendisini sürekli dışarıdaki, sokaktaki insanlardan farklı gören, onları sıradan bulan biridir. O, olayların seyircisi değil, ancak kahramanı olmalıdır.

Roman boyunca sokakta olma duygusu hiçbir zaman yitirilmez. Güngör Bey’in müşterisi profesör Salih Bey ile karşılaşması, tıpkı Ahmet’le Hatice Hanım’ın, Hatice Hanım’la Necip Bey’in karşılaşması gibi, sokakta rastlaşmaktan ibarettir. Prof. Salih Bey, Samanpazarı’nın dar sokaklarında yoksul bir semtte büyümüş, yine kendisi gibi yoksul çocukların gittiği Ulus semtindeki Salih İlkokulu’nda okumuş, ancak daima bu yoksul çocuklardan farklı olduğuna inanmış, kendisini onlardan ayrı tutmaya özen göstermiştir. Bunun yolunun da çok çalışarak sınıf birincisi olmak olduğunu düşünmüştür. O çocuklarınkine benzer bir sokakta oturmak, benzer bir ev hayatı yaşamak, benzer yemekleri yemek, benzer kara çorapları beyaz lastiklerle baldırlarında tutturmak, çalışarak aşılacak şeylerdir. Çalışmasını engelleyecek ne varsa hepsinden uzak durmuştur. Sevmenin bile hayatına yeni zorluklar getireceğini düşündüğü için annesini, babasını hatta kardeşlerini sevmemiştir. İlerisi için kurduğu düşlerde hiçbirine yer yoktur. Kimseyi sevmiyordur. Ancak “ileride, çalışıp başka, bambaşka bir insan olunca, evi ve sokağı başka türlü olunca, tek dostu olan çalışmak ona dostluğunun karşılığını verince, o zaman başka amaçlar edinebilir, şunu bunu sevebilirdi” (Soysal, 2011: 97). Çalışkanlığı sonucunda çok kısa bir sürede profesör olan Salih Bey, bir apartman ve araba sahibi de olmuştur. Dünyayı sürekli tek boyutlu düşünen, bağlantıları ve çelişkileri görmekten âciz Salih Bey, yükseldikçe çevresindeki insanlarla dostluk ilişkileri kurmak zorunda kalmış ve bu vesileyle bazı yeni konularla ilgilenmiştir. Bu anlamda kendisine Osmanlı tarihi alanını seçmiş, böylece özellikle yabancılar nezdinde büyük bir itibar kazanmıştır. Salih Bey, hayatta arzu ettiği hedefe ulaşmış, yoksul bir

mahalleden, Samanpazarı İlkokulu'ndan çıkıp profesör olmuş, bir vekil kızıyla evlenmiş, karısına babasından kalan mirasın da yardımıyla mali durumunu sağlama almıştır. Onun için artık önemli olan da bu durumunu muhafaza etmektir. Değişiklikten hoşlanmayan, her şeyi böyle olduğu gibi sürdürmek isteyen Salih Bey, bu konuda eşi Mevhibe Hanım ile iyi anlaşıyordu.

Mevhibe Hanım, Olcay ve Doğan'ın annesi, zengin bürokrat bir babanın kızıdır, Halk Partisi kadınlar kolunda çalışan, her zaman ciddi, her şeyin düzenli olmasını isteyen ama asla lükse düşkünlüğü bulunmayan biridir. Babası milletvekili olunca Trabzon'dan Ankara'ya gelmiştir Mevhibe Hanım; Ankara'da Medeni Kanun'a rağmen eski karısından boşanmadan yeniden evlenen babasından korkarak büyümüştür. O yıllarda, arkadaşlarıyla Karpıç'te sabahlayan vekil beybaba, Mevhibe Hanım için hükümet, devlet demektir. Yalnızca maddi değil manevi bir mirastır. Mevhibe Hanım'ın Halk Partili oluşu, baba mirasıdır. Babasının duvarda asılı, gümüş çerçeveli resmi gibi bir şeydir. Aslında politika ile ilgilenmeyen, onu karanlık bulan Mevhibe Hanım, tüm anlam dünyasını babası üzerinden bu şekilde kurmuştur. İnancı şudur: “durumlar kökünden değiştirilmez; tam karşıtı, giderek sağlamlaştırılması gerekir.” (Soysal, 2011: 132). Bu sebeple eski gazetelerden eski kavanozlara kadar hiçbir şeyi atmaz, kızı Olcay'ın deyimiyle evi kiler gibi kullanırdı. Bu evden eşya verilmez, vermek soyunu inkâr etmek demektir. İnsanın soyunu sopunu, sahip olduğu eşyalar belirler. Mevhibe Hanım, tüm yaşamını evinde geçirir. Burası onun için korunaklı bir kale gibidir. İşi olmadığı müddetçe sokağa kolay kolay çıkmaz, evin içi onun tüm dünyasıdır. Ne zaman canı sıkılsa, sinirlense tülbentini katlayıp gözlerinin üstüne bağlar, kendisini yatak odasına kilitler.

Romandaki birçok karakterle birlikte anılan Olcay ise kolejde okumuştur. Ailenin hiçbir ferdiyle yakın bir ilişkisi yoktur, yalnızca dönem dönem ağabeyi Doğan ile konuşabilmektedir. Olcay için ev, kendisini “zamanı gelince kullanılmak üzere kilere kapatılmış turşu küpü gibi hissettiği” (Soysal, 2011: 106) bir yerdir. Ancak, evdeki zamanın tekdüze ilerlemesinden sıkılsa da onu değiştirmeye kalkışmaz. Olcay'ın hayatı, Doğan aracılığıyla Ali ile tanışmasından sonra değişmiştir. Doğan ile Ali'nin dostluğuna Olcay da eklenmiştir.

Ali ise romana, Doğan'la birlikte dikildiği kalabalığın içinde dahil olur. Aralarındaki sınıfsal farklılık, kıyafetleri üzerinden aktarılır. Doğan “kadife pantolonu, bej kazağı, kazağından yakalarını dışarı çıkardığı spor gömleği, süet botları” (Soysal, 2011: 135) ile ilk bakışta Ali'den ayrılır. Ali'nin ise Sümerbank'tan alınma ucuz ve zevksiz botları, “lacivert beyaz çizgili, bahar havasıyla hiç bağdaşmayan, pantolonu ütünden parlayan, aşınmış” (Soysal, 2011: 135) takım elbisesi ile yoksulluğu daha belirginleşir. Ali, bastığı yeri tartmaya çalışan, sağlam olduğuna kanat getirdiğinde de kimsenin kendisini oradan sürmesine kolay kolay razı olmayan, kararlı biridir.

Doğan, kardeşi Olcay gibi anne ve babasıyla yakın bir ilişkisi olmayan, liseyi başarıyla bitirdikten sonra bursla Paris'te atom fiziği okumaya giden, ancak asıl merakının bu olmadığını anlayıp fakülte'deki dersler yerine dadandığı Paris kahvelerindeki sohbetlerin de etkisiyle sinemaya merak salan vekil beybaba torunudur. Doğan, Paris'te sinema üzerine yeterince bilgi edindiğini düşündükten sonra, Ankara'nın gecekondu semtlerinde dolaşp bir belgesel çeker. Altındağ ile ilgili bu belgeselde Doğan,

“kapı önlerinde donsuz oynayan çocukları, sabah gündeğümüyle çalışmaya gidenleri, hizmetçiliğe gitmeden önce alelacele çocuklarını yedirip giydiren kadınları, kapı önlerinde pinekleyen yaşlıları, kümesleri, avlularda eski pırtılardan dokunan kilimleri, mahalle arasında kalkan bir cenazeyi, bir sünnet düğününü, imam nikâhını, şunu, bunu ayrıntılarıyla yansıtacaktı” (Soysal, 2011: 149).

Doğan kendi Ankara'sında, Yenişehir'de olmayan bir hayatın belgeselini çekmek ister. Onun için bu belgesel, toplumcu sanatın bir göstergesi olacaktır. Ancak mahalleye vardığında işler umduğu gibi gitmez. Film yıldızı olmak isteyen çocuklar etrafını sarar ve mahalle ile bir türlü istediği ilişkiyi kuramaz. Daha önce hiç bulunmadığı, tanımadığı bu mahallede Doğan, tam bir yabancıdır. İki Ankara, iki ayrı dünya Doğan'ın çektiği belgeselde açığa çıkacaktır. Doğan, aynı yerlere birkaç kez daha ürke ürke, hırsız gibi gider ve rasgele bir şeyler çeker. Ortaya çıkan görüntülere de “Gecekondu ve Çocuklar” ismini verip Haydn'ın *Oyuncaklar Senfonisi* eşliğinde filmi gösterir. Film izlemeye gelen Ali, salondaki bütün izleyicilerin aksine, oldukça ağır fakat nazik ve sade bir üslupla filmi eleştirir. Bu eleştirinin ardından Doğan'la Ali arasında bir dostluk başlar. Film gösterimi sonrası Ali'nin Doğan'ı evine davet etmesi üzerine, Doğan yeni, bilmediği bir Ankara ile tanışır. Ali, Dışkapı'nın arka mahallelerinden birinde, tek katlı

bir evde, anne ve babası ile birlikte yaşamaktadır. Ali'nin Doğan'ı ağırladığı oda, Doğan'ın gözünden, kameranın kadrajına takılır gibi resmedilir. Odanın duvarları beyaz badanalıdır ve tertemizdir. Divanın, masaların üstünde el işlemesi örtüler vardır. Oda ucuz, çirkin eşyalarla doludur. Duvarında, aslan motifli, suni ipekten, işporta işi bir halı, bir saat, yanında Saatli Maarif Takvimi asılı olan odanın Doğan'da uyandırdığı his, kendi evinin uyandırdığı hissine aksine, huzurdur. Çünkü kendi evi boğucu, tatsızdır, adeta bir müzedir. Ali'nin gözünde ise Doğan, “ne kadar kitap okursa okusun, ne kadar düşünürse düşünsün hatta ne kadar meseleye bulaşırsa bulaşsın, bu düzenle bağına kolay kolay kopara”mayacak (Soysal, 2011: 211) biridir. Politik bir suçla mahkemeye çıkıp mahkûm olsa bile, “iyi aile çocuğu bir siyasal mahkûm” (Soysal, 2011: 211) olur, iyi avukatlar tutulur, ailesi o içerdeyken ona bakar.

Doğan'ın Ali ile tanışmasının anlatıldığı bölümün ardından, romanın başında anılan kavak bir kere daha anlatıya dahil edilir. Doğan, apartman bahçesindeki kavak ağacını ilk kez, Ali'nin evinden kendi evine geldiği sabah fark etmiştir. “Apartmanın ön bahçe duvarı, kavağın, toprağın üstünden belli olan kalın, kuru köklerini bölmüştü. Kavağın yaprakları ölüydü. Gövdesi de orasından burasından yarıktı” (Soysal, 2011: 176). Kavak Doğan için, bu hastalıklı duruşuyla, apartmanın yüzünün tatsız görünüşüyle uyum halindedir. Eski bir bozkır parçasının artakalan güzel bir canlısı değil, çirkin bir yapının hastalıklı bir uzantısıdır sadece (Soysal, 2011: 177).

Esasında, Ali ile kurduğu dostluk, kendisinden çok Olcay'ın hayatını değiştirmiştir. Olcay, Ali'yi tanıdığı ilk zamanlar, bir yığın konu üzerine tekrar düşünmüş, içinde bulunduğu şartları sorgulamaya başlamıştır. Ancak Ali, Olcay'ın hayatındaki alışkanlıklardan biri olmaktan korkar. Ali, Doğan'ı yerleştirdiği sosyal sınıfa Olcay'ı da yerleştirmekte bir sakınca görmez. İki farklı sınıfa ait bu karakterleri buluşturan, Olcay için kendi kişisel sorunlarına çözüm bulma çabasıyken, Ali için düzenle olan mücadelesinde Olcay'ın da kendisi gibi bir “kurban” olduğuna dair inancıdır. Ancak zamanla Olcay, ikili bir yaşam sürdürdüğünü, giderek birbirinden kopan, yabancılaşan iki parçaya bölündüğünü, parçaları umutsuzca yamamaya çalıştığını fark eder. Artık Olcay, “Ali ile Ali'nin düzenini” (Soysal, 2011: 199) yaşayamaz, Ali ile bir süre görüşmeme kararı alır.

Romanın son sahnesi olan kavak ağacının itfaiyeciler tarafından yıkılması anında roman karakterlerin birçoğu orada hazır bulunur, hatta yenileri de romana dahil olur. Çingene Necmi bunlardan biridir. Çingene Necmi, Piknik'in, bahçesinde kavak devrilen apartmana bakan kapısının yanı başındaki her zamanki yerinde, ayakkabı boyadığı köşede kalabalığı izlemektedir. Ona göre, “kalabalığın kendi merakı yoktur. Merak kapışması vardır, ondan bundan kapışverişler merakı” (Soysal, 2011: 220). İşgüzarın biri itfaiyeye haber vermiş; işsiz güçsüz memurlar, meraklı insanlar sokakta toplanmışlardır. Tüm ilgi kavak üzerinde toplandığı için kimse ayakkabı boyatmayı düşünmeyecek, bu da Çingene Necmi'nin canını sıkacaktır. Toplanan kalabalığın içinde Çingene Necmi, Konya'dan tanıdığı Ali'yi görür. Aynı kalabalığın içinde Ali'yi tanıyan biri daha vardır, o da Emniyet'te bir süre birlikte tutulduğu Aysel'dir. Aysel, Yıldırım Beyazıt'ın arkalarında, Hacı Doğan mahallesinde büyümüştür. Gölbaşı'nda gazinoda şarkıcılık yapar. Ali'nin Aysel ile olan diyalogu, bir anlamda Doğan'ın belgesel çekimi için gittiği mahallede yaşadıklarına benzer. Ali de tıpkı Doğan gibi bir türlü derdini anlatamaz. Hatta kendisinin “işçi bilinçlendireceğiz diye gidip sonunda esnaftan dayak yiyen hevesliler gibi” (Soysal, 2011: 253) olduğunu düşünür. Kavağın devrildiği gün, Ali Aysel'i fark etmez. Aysel de kendini yabancı hissettiği bu sokakta Ali ile konuşmak yerine, onunla çalıştığı mekânda görüşmeyi yeğleyeceğini düşünür.

Kavağın devrilme hadisesiyle romana bir karakter daha girer. Uzun, ayak bileklerine kadar varan eski paltosunun içinde, Sakarya Caddesi'nden Kızılay'a doğru yürüyen, üç adımda bir de durup yüksek sesle bir şeyler söyleyen bir delidir bu. Deli, “böyle kabul edilmiş, başkılığı ancak, böyle olduğu gibi kalmak şartıyla kabul edilen”dir (Soysal, 2011: 257). Delinin kabul görmesi, Sakarya Caddesi için, ancak onlar gibi davranmadığında mümkün olacaktır.

Bu kalabalıkta yalnızca romana yeni katılanlar değil, yazarın daha önce sokaktaki hallerini anlattığı Necip Bey, Hatice Hanım, Olcay, Doğan ve Ali de bulunmaktadır. Yenişehir'de bir öğle vaktinde, herkesin rutin hayatına devam ettiği sırada, kavak ağacının etrafındaki tüm hareketlilik, kavağın önünde durduğu apartmanın kapıcısı Mevlüt'ün hikâyesi ile son bulur. Mevlüt, eşi Hatice, oğlu Ömer ile birlikte, apartmanın müştemilatında yaşamaktadır. Kızılay'da kapıcılık yapmanın kendisine bir ayrıcalık kattığını düşünen Mevlüt, hayat koşulları ne kadar kötü olsa da hiçbir şeye sesini

çıkarmaz. Ona göre tüm çaresizliğinin sebebi, köyden gelmesine rağmen hiçbir değişiklik göstermemiş olan karısı Hatice'dir. Mevhibe Hanım'ın her metrekaresinde otoritesinin hissedildiği apartmanda, Mevlüt işini kaybetme korkusunu her an içinde taşımaktadır. Mevlüt, karısı Hatice'nin, Mevhibe Hanım'ın tüm uyarılarına rağmen ön bahçeye gerdiği çamaşır ipini telaşla çekerken kavağın devrilmesine sebep olur. Ağacın altında kalarak yaşamını yitirir. Kavağın romanın ilk cümlesinde başlayan öyküsü, kapıcı Mevlüt'ün ölümüyle sona erer. İktidarı temsil ettiği düşünülen kavak, sosyo-ekonomik yapının en alt tabakasında yer alan, hayatla bağı sadece işi olan ve hiçbir siyasal bilinci bulunmayan Mevlüt ile birlikte devrilir.

Sevgi Soysal, *Yenişehir'de Öğle Vakti*'ni nasıl yazdığını *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu* adlı kitabının "Jimnastik" bölümünde şöyle anlatır:

"Kendimi bir bilgisayar gibi programladım. Sabahları 5.30'da kalkıyorum. Yarım saat jimnastik. Sonra helâdaki musluğa taktığım lastik boruyla soğuk duş. Giyinip kahvaltıdan önce biraz okuyorum. Herkesin uyuduğu bu sabah saatlerini seviyorum. Sabahları kendi kendime uyguladığım özel 'faşizm' özgürlük duygusu veriyor bana. Gün boyunca bir yığın ufak kural koyuyorum kendime. Her gün sekiz sayfa yazmak gibi. *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* romanını, işte böyle her gün sekiz sayfa kuralıyla yazdım. Her gün sekiz sayfa, ne eksik, ne fazla. Öyle ki, sekiz sayfa yazıp yazmamak konusu, o günlerde romanın kendisinden çok daha önemliydi." (Soysal, 2008: 191)

Yazar daha sonra, 1973 yılında, son rötuşları yapıp kitabı Bilgi Yayınevi'ne teslim etmiştir.

Darbe yıllarında yazılmasına rağmen, roman darbe öncesi dönemi konu eder. Soysal bu yılların Ankara'sını, geç modernleşmeyi, iktidar ilişkileri ağını, mekânlar (Piknik, Yenişehir, Ulus, Samanpazarı, apartman, Ali'nin evi) ve bu mekânlarda görünen çeşitli sosyal, kültürel, ekonomik seviyeden karakterler üzerinden anlatır. Bu anlatı Foucault'nun "iktidar tarafından nasıl bireyselleştirildiğimiz" (Foucault, 2005b: 282) ve bireyselliğimizin nasıl iktidarın bir sonucu ve aracı olduğu açıklamasına dayanılarak okunabilir. Zira iktidar, ilişkileri mekânlarda açık eder. Bu bağlamda Ankara'nın mekânları modernleşmeyle değiştikçe, o mekânlara uygun "yeni", "genç" özneler de - iktidar tarafından bireyselleştirilmiş özneler de- değişmeye başlar. Romanda yer alan yaşlı karakterler ise değişen iktidar ilişkilerine yine bir "mekân" üzerinden direnç

göstermeye çalışırlar. Mevhibe Hanım'ın ve Hatice Hanım'ın evleri denetim kurdukları, kendilerini güvende ve özgür hissettikleri, düzeni, asayiş, otoriteyi korudukları yerlerdir. Buna karşın onlar da değişimden nasiplerini alırlar. Direnç noktası kıldıkları evleri hiç değilse evin diğer fertleriyle yaşadıkları ilişki bağlamında zaman zaman kontrolden çıkar.

İktidar-mekân ilişkisine dair önemli bir figür Ali karakteridir. Ali'nin evi roman boyunca, romanın diğer mekân öğelerinden farklı şekilde betimlenir. Ali'nin Doğan'ı ağırladığı oda, Doğan'ın kendi evindeki düzen, asayiş ve otoriteden uzak, fakir ve huzurlu bir yerdir. Burada kurulan ilişkiler de bu bağlamda Doğan'ın yaşadığı dünyadakilerden uzaktır. Yenişehir'deki lüks apartman dairesinin karşısına konulan, Dışkapı'nın arka mahallelerinin birindeki tek katlı ev, aynı iktidar rejiminin içerisinde yer alan öznelerin farklı mekânlar üzerinden iktidar rejimine nasıl dâhil olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Aynı karşıtlık ilişkisi, karmaşık, sarmal ilişkileri mekânlar üzerinden gösteren Foucault'cu iktidar açıklaması doğrultusunda, tezgâhtar Ahmet'in mahallesi ve Doğan'ın film çekmek için gittiği gecekondu semti için de düşünülebilir. Tezgâhtar Ahmet Yenişehir'de bir mağazada çalışırken, yoksul bir semt olan Samanpazarı'nda yaşamaktadır. Kendisini Yenişehir'e ait kılmanın yegâne yolunun da pahalı, gösterişli bir giyim, böyle sergilenen bir beden olduğunu düşünmektedir; ancak bu da yaşadığı semtteki ilişkilerde tuhafılık yaratır. Bu haliyle Ahmet iktidar mekânizmasının yol açtığı kendi gerçekliğini kabullenmek istemez. Onun hedefinde iktidar ilişkilerinin diğer cepesinde yer alan zengin, vaatkâr, ışıltılı dünya vardır.

Aynı şekilde Doğan'ın kendi yaşadığı dünyanın çok uzağındaki gecekondu semtinde yaşadıkları da iktidar-mekân ilişkisi bağlamında okunabilir. Doğan hiç bilmediği bir mekânla bir türlü istediği ilişkiyi kuramaz. O dünyaya giremez. Doğan, kendi dünyasına ait insanlara, hayalini kurduğu, Yenişehir'de olmayan bir hayatın belgeselini göstermeyi başaramaz; bunun yerine kötü, ucuz ve aksiliklerle dolu bir film gösterir. Doğan'ın sanatsal bir bakışla göstermeyi hedeflediği dünya, ilişki kuramadığı, bilmediği ve belki de anlamadığı, başka bir ilişkiler ağının kurulduğu bir yerdir.

Bu karşıtlıklar genellikle bir iç mekânda oluşturulurken romanın geneli düşünüldüğünde iktidarın Ankara'sının daha çok dış mekânlar, kamusal alanlar yani sokak üzerinden anlatıldığı görülür. Sokağın kendisi, bizzat bir sergilenme yeri olarak bedenleri biçimlendirir. Daha önce bahsi geçen tezgâhtar Ahmet örneğinin yanı sıra, romanda yer alan neredeyse her bir karakterin sokaktaki halleri özellikle konu edilir. Hızlı geçişlerle birbirine bağlanan karakterin hikâyelerinde araya giren kısa geriye dönük anlatılar, içinde bulunulan zamanı ve durumu daha anlaşılır kılar. Burada bahsi geçen “sokak”, elbette Yenişehir'in hızla akıp giden gündelik hayatına mekân olan yerdir ve tabii Foucault'nun “bireylerin bazı kurallara göre dönüştürülmesi ve şekillendirilmesi biçimi altında uygulanan iktidar biçimi” (Foucault, 2995b: 237) dediği mekânizmanın yeridir. Yenişehir'in sokaklarındaki özneler farklı sosyo-ekonomik sınıflardan, dünya görüşünden, eğitimden, hayat tarzından gelseler bile onları “oralı” kılan ve birbirine benzeştiren, iktidar biçiminin kendisidir.

Tüm bu farklı karakterlerin aynı dünyaya ait oldukları gerçeğini Soysal, romanı başlatan ve kapatan bir metaforla anlatır. Bu metafor kavaktır. Yenişehir'de, apartmanın önünde yer alan kavak değişime tanıklık eder. Soysal, kavakla ve romanla ilgili olarak şunları söyler:

“Bu kavağın ille de birinin başına düşmesi gerekmez elbet. Ama düşmesiyle, kendisini kurutan yozluğu ortadan kaldıramayan, daha çok yozluğun sadece önceden kurumuş bir uzantısı olan bu kavak, birdenbire, kendisinden beklenemeyecek nitelikler edinip Mevhibe Hanım'ın apartmanını nasıl devirebilirdi ki? Elbet, varlığını kendisini kullananlara kapıkulluğu etmekle sürdürebileceğini sanan ve o andaki gerçeği de böyle olan kapıcı Mevlüt gibileri, ipleri asıl değiştirilmesi gerekenlerce çekilen kavakların devrilişinde, önde gelen bilinçsiz kurbanlardır. Romanda köklü değişimleri özleyenler, örneğin Ali gibileri, ipleri ellerine alamamışlardır henüz; gerçek devrilme olmadığı gibi, böylesi bir devrilmenin gerçek sahipleri de ortada yoktur. Yeterince başarılı Ali'ler gözüküyor henüz. Bu bakımdan, Ali'yi bile yüzde yüz olumlu bir tip sayamayız. Romanda Mevlüt'lerin başına patlayan, ama yine de faydalı başarısızlıklar vardır” (Durudan akt. Doğan, 2003: 221,222).

Soysal'ın romanında iktidar-mekân ilişkisini gösteren ev, sokak ve kavak metaforuna ek olarak bir de Yenişehir'le birlikte ortaya çıkan kamusal mekânlar vardır. Bunlardan ilki yeniliği, modernliği temsil eden Piknik'tir. Piknik tezgâhtar Ahmet ve kız arkadaşı

Şükran'ın, Güngör Bey ve nişanlısının, Necip Bey'in uğrak yeridir. Kendi başına yeniliği temsil eden bu mekân ayakaltı bir yerde olmasıyla, pratik çözüm sağlamasıyla hıza ve zamana ihtiyaç duyan Yenişehir insanı için idealdir. Geçmiş dönemin ağır ve önemli kişilerinin tercihi olan Karpiç'e karşılık Piknik yeni Ankara'yı temsil eder. Bu anlamda Piknik Foucault'nun belirttiği üzere ekonomik-siyasi bir uzam sabitesi olarak görülebilir.

Yenişehir'in diğer bir kamusal mekânı ise Kızılay'da büyük bir mağaza olan Tezkan'dır. Mekânsal örgütlenme, satış müdürü, tezgâhtarlar ve müşteriler arasındaki ilişkiyle anlatılır. Foucault'nın sıklıkla andığı mikro-iktidarlar toplamı mağaza içerisinde belirir. Satış müdürü para trafiğini düzenleyen kişidir ve aldatılmış olanın mağaza değil müşteriler olmasının sorumlusudur. Müşteriler hem alış veriş edip hem de türlü çeşitli sebeplerle bundan şikâyetçi olan kimselerdir. Mağazanın asıl önemli figürü tezgâhtarlar ise müşterileri birbirinden ayırt etmekle mükellef kölelerdir. Bu iş bölümünde her bir karakter düzenin devamlılığı içinde kendisine yüklenen ne ise onu yapar. Mağazanın işleyişi ancak böyle mümkün olur. Soysal'ın romanın bu kısmına, eski dünyaya ait Hatice Uzgören'i mağazanın müşterilerinden biri olarak dâhil etmesi, mekânizmanın işleyişini anlamada başka türlü bir olanak sağlar. Hatice Hanım Foucault'nun “terbiye etme görevine sahip olan iktidar” dediği türden bir mekânizmanın adeta sesi konumundadır. Onun peşinde olduğu şey, tabi kılınabilen, ıslah edilebilen itaatkâr öznelerdir. O, sokakta karşılaştığı ve disipline edemediği bu özneleri kendince cezalandırır. Hatice Hanım'ın hedefinde dirlik ve düzeni bozan, Yenişehirli olmayan kimseler, çiçek satan Çingeneler, mağaza çalışanları, gençler, gecekondulardan gelen öğrenciler gibi alt-sınıfa mensup kişiler vardır. Foucault'nun bir iktidar tipi, tarzı, fiziği veya anatomisi dediği disiplin, Hatice Hanım karakteri üzerinden rahatlıkla anlaşılabilir.

Genel manasıyla romandaki öznelerin ilişkilerini belirleyen şey, Foucault'nun güncel denetim biçimlerinin karakteristik özelliği olarak gördüğü “her bir bireye uygulanıyor” (Foucault, 2005b: 282) olma durumudur. Hatice Hanım bu manada tek örnek değildir. Mevhibe Hanım'ın Olcay, Doğan ve kapıcı Mevlüt ile ilişkisi yine Mevlüt'ün karısı ile ilişkisi denetim biçimlerinin nasıl olduğunu gösterir. Sokakta gördüğümüz her bir özne kendi başlarına değil, uygulanan denetimle var olurlar. Pavyonda şarkı söyleyen Aysel, sokağın delisi, boyacı gibi karakterler, oldukları gibi kalmak, denetim altında üretilmiş

halleriyle kalmak şartıyla kabul edilirler. Hiçbiri mekânizmanın dışında yer tutamaz. Ali ancak karakolda Aysel ile karşılaştığında içinde bulunduğu durumu idrak eder. Avrupalı giyim tarzıyla kendisini içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamdan farklı kılmaya çalışan Necip Bey de, Yenişehir’de bir bankada memurluk yapan, tüm hayatını para biriktirmek ve Ankara’da bir ev almak üzerine kuran Mehtap da, yeniliklerden çıkar sağlayan, olayların seyircisi değil kahramanı olması gerektiğini düşünen iş adamı Güngör Bey de, Samanpazarı’ndan çıkıp profesör olmuş, vekil kızıyla evlenmiş Salih Bey de iktidarın denetim mekânizmasının özneleridir.

Foucault’nun belirttiği üzere bedenın siyasal kuşatılması karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlıdır. Beden iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından mekânizmanın merkezine taşınır. Bunun nedeni büyük ölçüde bedenın aynı zamanda üretim gücüne sahip olmasıdır. Bedenın üretici kılınabilmesi için de onun terbiye edilmesi, tabiyet ilişkilerine sokulması gerekir. Beden ancak tabi kılındığında bir güç haline gelir. Bu tabi kılmalar ise en kılcal damarlara yayılan yollarla, türlü çeşitli araçlarla gerçekleşir. Foucault’nun “bedenın siyasal teknolojisi” olarak adlandırdığı bu oluşumda iktidar mikrofiziği devreye girer. Bu bağlamda Soysal’ın Ankara’sı kahramanlarının her birinin yerleştirildiği mekâna göre bir öznellik kazandığı ve birbirleriyle kurdukları ilişkilerle biçimlendikleri bir anlatı sunar. Romanda bahsi geçen mekânları, oralarda üretilen karakterler olmadan düşünemeyiz. Karakterlerden her biri Yenişehir’in tamamlayıcısı konumundadır.

Bu haliyle roman Nâhid Sırrı’nın betimlediği iktidar-mekân-özne biçimlenmesinin 40 yıl sonraki halidir. Ancak bu kez romanın yalnızca mekânsal çatısına değil, yazarın romanı ürettiği mekânsal koşullara dair de bilgi vardır elimizde. Metin bir hapishanede, yazarın kendisine koyduğu sıkı, hatta faşizan üretim koşulları altında yazılmıştır. Foucault’nun istediği türden bir özgürlüğün işaretidir elimizdeki: Kapatılanın, tecrit edilenin, disipline edilenin, tüm bunlardan ürettiği bir yazma özgürlüğü. Böylesi bir özgürlüğün ortaya koyduğu metnin mekân odaklı bir anlatı olması ise kendi başına anlamlı bir durumdur.

SONUÇ

Bu çalışmada, Foucault'nun iktidar ve mekân arasındaki ilişkiye dair fikirleri ortaya konulmuş ve bunlar üç roman örneği üzerinden somutlaştırılmıştır. Foucault düşüncesinde mekânın yerini belirleyen, düşünürün iktidar üzerine söyledikleridir. O, iktidarın ne olduğunu değil nasıl işlediğini anlamak ister. Foucault'nun hedefindeki iktidar bir söylem biçimi olarak ortaya çıkar. Ona göre söylem iktidarın göstergesi ve aracıdır. Özetle böyle dile getirilebilecek bu konunun anlaşılır kılınması Foucault'nun terminolojisine has kavramların açıklanmasını zorunlu kılar. Bu kavramlar “söylem”, “arşiv”, “episteme”, “arkeoloji” ve “soybilim”dir. Foucault düşüncesinde iç içe geçen ve birbirini dönüştüren araştırma alanlarına, “söylem”, “arşiv” ve “episteme” kavramları ile araştırma yöntemleri olarak “arkeoloji” ve “soybilim” kılavuzluk eder. Bu çalışma için kavramlar ve yöntemlerin ayrıntılı analizi, iktidar ve iktidar ilişkilerinin yeri olan mekânlara dair bir açıklık sağlamıştır.

“Soybilim” yöntemi söz konusu edildiğinde, düşünürün yöntemini Nietzsche’ci soybilim içerisine yerleştirdiğini akılda tutmak gerekir. Foucault'nun düşünce sisteminde Nietzsche, yalnızca “soybilim” yöntemi açısından değil, başlı başına merkezi bir figürdür. Nietzsche'nin Foucault'ya etkisi, yöntemin yanı sıra etik, iktidar ve bilgi konularında da son derece önemlidir. Nietzsche için yöntem aynı zamanda hakikat anlamına gelir. Denebilir ki Nietzsche’ci hakikat fikri Foucault'nun o döneme kadar felsefenin alanına dâhil edilmeyen konuları ele almasında, köken fikrine karşı çıkmasında, kurmaca hakikat görüşünde, iktidarın bilgi ve hakikatle sarmal bir ilişki içerisinde olduğu düşüncesinde etkili olmuştur. Çalışmada Nietzsche'nin önemli bir yer tutmasının gerekçesi budur.

Foucault'nun özellikle son dönem çalışmaları dikkate alındığında en çok üzerinde durduğu kavram kuşkusuz ki iktidardır. İktidarın ne olduğundan çok ne olmadığını açıklayan düşünür, hukuksal iktidar kavramının dışında bambaşka bir “iktidar”dan bahseder. Bu başkalığın gösterilmesi ise düşünürün terminolojisine özgü kavramların birbirleriyle ilişkisinde nelerin açığa çıktığını göstermeyi gerektirir. İktidar ilişkilerinin nasıl oluştuğu, bunların bilgi ve hakikatle ilişkisi, öznelerin nasıl dönüştürüldüğü, yaratıldığı ve bu yaratmada mekânların katkısının ne olduğu, Foucault'cu iktidar

düşüncesinin hukuksal iktidar kavramına indirgenemeyecek kadar geniş bir alanı kapsadığını gösterir.

Foucault'cu iktidarı anlamada filozofun tımarhane ve hapishane üzerine yaptığı soybilim çalışmaları son derece önemlidir. Bu çalışmalar, XVII. yüzyıl öncesine ait hükümler teorisi ve XVII. yüzyıl sonu ortaya çıkan kapitalizmin yerleşmesinde temel araçlardan biri olan yeni iktidar rejimiyle nelerin değiştiği etrafında örgütlenmiştir. Yeni iktidar, eskisinden farklı olarak disipline ve ıslah etmeye bağlı, son derece üretici bir yapıdadır. Disiplin iktidarı denilen bu yeni rejim mekânizmasının işleminde az enerji ve az masrafla etkinlik gösteren mekânlar baskın olmuştur. Bu mekânlar birbirine yaslanan, son derece örgütlü birimlerdir.

Yeni rejimin mekânları ile ortaya çıkan şey, disiplin ve düzenin yanı sıra bireyselleştirme tekniğidir. Bu andan itibaren “beden” iktidarın nesnesi konumuna gelir. Bedenin nesneleştirilmesi iktidara sonsuz bir alan açar. Foucault'cu iktidar insan ilişkilerinin var olduğu her yere yayılan bir şeydir. Kuşkusuz ki mekân böylesi bir iktidar rejiminde bütün bir ağı taşıyıcılığı işlevini görür.

Foucault'cu iktidar ilişkilerinin mekânda kendini kurması “özne” kavramını yeniden düşünmeyi gerekli kılar. Tüm felsefi argümanını özneyi yok etmek üzerine kurduğunu belirten Foucault, disiplin çağı betimlemesi ile iktidar/mekân/özne arasındaki sıkı örüntülü ilişkiyi ortaya koyar. İktidar ilişkileri mekânları çeşitli teknolojilerle inşa ederken içerisinde yer alan özneleri de dönüştürür. Sürekli yıkılan ve yeniden kurulan sistemle açığa çıkan türlü çeşitli “özneleştirme”lerdir. Bu işleyişte özneler de pasif konumda değillerdir. Her bir özne, bir yandan toplumsal mekânlarda girdiği ilişkiler bağlamında farklı farklı öznellikler edinir; öte yandan da Foucault'nun “benlik teknolojileri” dediği gereçler ile kendilni tekrar tekrar kurar. Tüm bu kapalı sistem içerisinde özgürlük sağlayan biricik yer de burasıdır.

Özneleştirme mekânizmasını işleten mekânlardan en önemlisi hapishanedir. Hapishane, disiplin ve sürekli gözetleme ile modern tahakküm teknolojisinin en büyük keşfi olmasının yanı sıra tüm diğer kapatma kurumlarına da örnek teşkil eder. Kapitalist toplumun işlerliğinde önemli bir yere sahip olan hapishane, bedenden ziyade ruhu disipline etmeye yönelik bir mekândır. İçerisinde sosyal ve ekonomik gerekçeleri de

barındıran türlü sebeplerle hapisane toplumsal yapıya en büyük katkısını öznelere “normalleştirme” görevini üzerine almasıyla yapar.

Normalleştirme görevi yalnızca hapisaneye özgü değildir. İktidar teknolojilerinin olduğu her yerde öznenin normal kılınması görevini üstlenen çeşitli yapılar vardır. Bu bağlamda mekânların bir diğer işlevi de ekonomiden eğitime, ahlaktan cezalandırma sistemine kadar çok geniş bir alan olan toplumsal alandaki iktidarın normalleştiriciliğinin içselleştirilmesini sağlamaktır. Gündelik hayatın mekânlarından kamusal düzende içerisinde yer aldıklarımıza değin her bir mekân bu işlevi üstlenir. Tüm bunlardan hareketle filozofun içinde bulunduğumuz çağı “mekân çağı” olarak adlandırması oldukça anlamlıdır.

Foucault’nun iktidar ilişkilerini bu derece derinlemesine incelemesinin gerekçesi aslında değişen mekânizma ile açığa çıkan söylem ilişkilerini gösterme isteğidir. İzini sürdüğü şey söylemin düzenidir. İktidar farklı söylem düzeylerinde açığa çıkartılmaya çalışılan bir işleyiş ve mekân da bu işleyişin önemli belirlenimlerinden biridir.

Söz konusu işleyiş farklı söylemsel ürünlerde gözlenebilir. Çalışmanın üçüncü bölümünün varlık sebebi de bu düşüncedir. Bu bölümde Foucault’cu iktidar bağlamında mekânların örgütlenmesi Türk edebiyatının üç romanından yola çıkılarak anlaşılmalı çalışılmıştır. Üç romanı birbirine bağlayan şey ise her birinde bahsi geçen mekânın Ankara olmasıdır. Cumhuriyet ile beraber yeni baştan kurulan Ankara, Foucault’cu anlamda iktidar ilişkilerinin saptanabileceği en uygun mekânlardan biridir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Ankara* romanı bu bağlamda iyi bir örnek sunar. Karaosmanoğlu’nun *Ankara*’sı değişen iktidar rejimi ile bu değişimi ve ilerlemeyi üzerine alan kahramanların öyküsüdür. Foucault’nun iktidarı aşağıdan yukarıya doğru örgütlenen bir yapı halinde anlatmasına benzer şekilde Karaosmanoğlu’nun *Ankara*’sı da tam kapsayıcı, en ufak ilişkiyi dahi içine alan bir anlatıdır. Kuşkusuz bu, ulus-devlet modeline uygun ideal bir ülke anlatısıdır. İşin içerisine hukuki iktidar hiç katılmaz. Karaosmanoğlu’nun *Ankara*’sında iktidar ilişkilerinin geçirdiği değişim sürekli mekânlar ve bu mekânlardaki öznelere öne çıkartılarak anlatılır. Aslında yazar kökenci bir anlatı kurmak isterken tam bir soykütük çıkarmıştır.

Nahid Sırrı Örik'in *Tersine Giden Yol*'u da Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* romanıyla aynı dönemi anlatır. Kuşkusuz mekân ve dönem aynı olsa da burada bambaşka bir Ankara ile karşılaşılır. Nahid Sırrı'nın romanında, Yakup Kadri'ninkinin aksine, idealin sesi yoktur. Burada Ankara, yeni iktidar rejimine rağmen, bürokrasi ve eğlence hayatının iç içe geçtiği bir sürgün yeridir. Modern hayata geçiş henüz tamamlanmamıştır. *Tersine Giden Yol*'da iktidar rejiminde bir ilerlemeden değil geriye doğru bir gidişten bahsedilebilir ancak. Foucault'nun iktidar-mekân ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde eski ile yeni arasında arafta kalışın anlatısıyla karşılaşılır. Bu romanda da iktidar rejimine ayak uydurma çabası rejimin kendini kurduğu mekânlar üzerinden ortaya konur.

Sevgi Soysal'ın *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* romanı ise diğer iki romana göre daha yakın tarihli bir Ankara anlatısıdır. Soysal'ın Ankara'sı, çok sayıda karakteri, bir öğle vakti gibi kısa bir zaman aralığında nasıl görünüyorsa öyle anlatır. Foucault'nun iktidarı iktisadi süreç analizlerinden, siyasi rejimlerin tarihinden uzak durarak, öznelere dayatılan şeylerin, bedenlerini, alışkanlıklarını evcilleştiren küçük iktidarların toplamı olarak açıklamasının izi Soysal'ın Ankara'sında sürülebilir. Roman karakterlerinin birbirleriyle olan ilişkileri, iktidar rejiminin dayattıklarının görünümüdür. Denetim mekânizmaları sağlayan bu küçük iktidarlar toplamı öznelere mekânla kurdukları ilişkide gerçekleşir. Ankara iktidarın mikrofiziği denilebilecek bir ilişkiler demetinin özneleştirmeyi gerçekleştirme mekânı olarak belirir.

Her üç roman da iktidar rejiminin değişmesiyle, sınırları belirli bir mekânda ne tür ilişkiler gözlenebileceği sorusuyla okunabilir. Romanlar üzerinden, Foucault'nun söylem biçimi olarak ele aldığı iktidarı yaydığı geniş alanın resmi çıkarılabilir. Özneleştirmenin nasıl olduğu, değişen söylem ile birlikte ne tür özneleştirme mekânizmalarının işlediği ve bunun mekânsal örgütlenmeler aracılığıyla nasıl gerçekleştirildiği görülebilir. Bu bağlamda çalışmanın son bölümü, Foucault'cu bakışla iktidar mekân ilişkisinin romanlardaki görünümünü sunmayı hedeflemiştir.

KAYNAKÇA

- AFARY, Janet ve ANDERSON, B. Kevin (2012), **Foucault ve İnan Devrimi**, Çeviren: Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- BADIOU, Alain (2013), “Nietzsche Kimdir?” Çeviren: Sebahattin Çevikbaş, **Nietzsche Paris’te İçinde**, Edt. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, ss. 53-65.
- BAUDRILLARD, Jean (2013), **Foucault’yu Unutmak**, Çeviri: Oğuz Adanır Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- BENTHAM, Jeremy (2008), “Panoptikon Ya Da Gözlemevi” Çeviri: Zeynep Özarıslan, **Panoptikon Gözün İktidarı İçinde**, Edt. Barış Özçoban-Zeynep Özarıslan, Su Yayınları, İstanbul, ss. 9-75.
- BENJAMİN, Walter (2009), **Pasajlar**, Çeviren: Ahmet Cemal, YKY Yayınları, 7. Basım, İstanbul.
- BERNAUER, W. James (2005), **Foucault’nun Özgürlük Serüveni**, Çeviren: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BLANCHOT, Maurice (2013), “Deneyimin Sınırları: Nihilizm”, Çeviren: Yüksel Tarım, **Nietzsche Paris’te İçinde**, Edt. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, ss. 67-76.
- BOYNE, Roy (2009), **Foucault ve Derrida Aklın Öteki Yüzü**, Çeviri: İsmail Yılmaz, BilgeSu Yayınları, Ankara.
- BOZKURT, Nejat (1988), “Michel Foucault Düşüncesinin Bazı Temel Kavramları”, Defter Dergisi, Sayı: 4, Nisan-Mayıs, ss. 39-50.
- BUTLER, Judith (2005), **İktidarın Psikişik Yaşamı**, Çeviren: Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BUTLER, Judith (2012), “Bedenler ve İktidar, Tekrar”, Çeviren: Şeyda Öztürk, Cogito Sayı: 70-71 Yaz, ss.275-288.
- DREYFUS, I. Hubert ve RABINOW, Paul (1986), “What is Maturity? Habermas and Foucault on ‘What is Enlightenment?’”, **Foucault: A Critical Reader İçinde**, Edt. David Couzens Hoy, Basil Blackwell Ltd., UK, ss.109-121.
- DELEUZE, Gilles (2010), **Nietzsche ve Felsefe**, Çeviren: Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

- DELEUZE, Gilles (2013), **Foucault**, Çeviri: Burcu Yalım-Emre Koyuncu, Norgunk Yayınları, İstanbul.
- DERRİDA, Jacques (2011), **Nietzschelerin Şöleni**, Çeviren: Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- DOĞAN, Erdal (2003), **Sevgi Soysal Yaşasaydı Âşık Olurdum**, Everest Yayınları, İstanbul.
- EMDEN, J. Chritian (2013), **Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche**, Çeviren: Gamze Varım, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- ERIBON, Didier (2012), **Michel Foucault**, Çeviren: Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ENGELS, Friedrich (1992), **Konut Sorunu**, Çeviren: Güneş Özduval, Sol Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel ve RABINOW, Raul (1984) “Michel Foucault ile Söyleşi: Mekân, Bilgi ve Erk”, Çeviri: Mehmet Adam, Mimarlık, Sayı:205-206, ss.205-206.
- FOUCAULT, Michel (1987), **Söylemin Düzeni**, Çeviren: Turhan Ilgaz, Hil Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (1992c), **Hapishanenin Doğuşu**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.
- FOUCAULT, Michel (1992b), **Ders Özetleri 1970-1982**, Çeviren: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (1992a), **Dostluğa Dair**, Çeviren: Cemal Ener, Telos Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (1995), **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**, İngilizceye Çeviren: Alan Sheridan, Vintage Books, New York.
- FOUCAULT, Michel (1999b), **Bilginin Arkeolojisi**, Çeviren: Veli Urhan, Birey yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (1999a), **Kendini Bilmek**, Çeviren: Gül Çağalı Güven, Om Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2000), **Özne ve İktidar**, Çeviren: Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- FOUCAULT, Michel (2001), **Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık**, Çeviren: Ümit Umaç-
Ali Utku, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2004), **Marx'tan Sonra Michel Foucault Söyleşi: Duccio
Trombadori**, Çeviren: Gökhan Aksay, Chiviyazıları (Nemesis kitaplığı),
İstanbul.
- FOUCAULT, Michel ve BLANCHOT Maurice (2005e), **Hayalimdeki Michel
Foucault-Maurice Blanchot, Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi**,
Çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2005d), **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Çeviren: Işık Ergüden-
Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2005c), **Doğruyu Söylemek**, Çeviren: Kerem Eksen, Ayrıntı
Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2005b), **Büyük Kapatılma**, Çeviren: Işık Ergüden-Ferda Keskin,
Ayrıntı yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel ve CHOMSKY Noam (2005a), **İnsan Doğası İktidara Karşı
Adalet**, Çeviren: Tuncay Birkan, Bgst Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2006c), **Sonsuza Giden Dil**, Çeviren: Işık Ergüden, Ayrıntı
Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2006b), **Kelimeler Ve Şeyler**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay,
İmge Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
- FOUCAULT, Michel (2006a), **Deliliğin Tarihi**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge
Yayınları, 4. Basım, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2007), **Cinselliğin Tarihi**, Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver,
Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2011b), **Toplumunu Savunmak Gerekir**, Çeviren: Şehsuvar
Aktaş, YKY Yayınları, 5. Basım, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2011a), **Felsefe Sahnesi**, Çeviren: Işık Ergüden, Ayrıntı
Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2012c), **İktidarın Gözü**, Çeviren: Işık Ergüden, Ayrıntı
Yayınları, İstanbul.

- FOUCAULT, Michel (2012b), **Bir Aile Cinayeti**, Çeviren: Erdoğan Yıldırım-Alev Özgüner, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2012a), **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, Çeviren: Kerem Eksen, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2013c), **Güzel Tehlike Söyleşi: Claude Bonnefoy**, Çeviren: Savaş Kılıç Metis Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2013b), **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, Çeviren: Ferhat Taylan, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2013a), **Akil Hastalığı ve Psikoloji**, Çeviren: Emre Bayoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2014), **Kliniğin Doğuşu**, Çeviren: Şule Ünsaldı, Epos Yayınları, İstanbul.
- GUTTING Gary (2010), **Foucault**, Çeviri: Hakan Gür, Dost Yayınları, Ankara.
- GÜRBİLEK, Nurdan ve SAVAŞIR, İskender (1990), “Foucault’nun Hapishanelerine Giriş”, Defter Dergisi, Sayı: 9, ss.7-10.
- HARVEY, David (2009), **Sosyal Adalet ve Şehir**, Çeviren: Mehmet Moralı, Metis Yayınları, 3. Basım, İstanbul.
- HARVEY, David (2012), **Sermayenin Mekânları Eleştirel Bir Coğrafyaya Doğru**, Çeviren: Deniz Koç-Kıvanç Tanrıyar-Başak Kıcıır-Seda Yüksel, Sel Yayınları, İstanbul.
- HARVEY, David (2013), **Asi Şehirler Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru**, Çeviren: Ayşe Deniz Temiz, Metis Yayınları, İstanbul.
- KARAOSMANOĞLU, Kadri Yakup (2012), **Ankara**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KESKİN, Ferda (1999), “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı:9, Kasım, Aralık, Ocak, ss.15-23.
- MAGEE, Bryan (2008), **Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- MERQUIOR, J. G.(1986), **Foucault**, Çeviren: Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul.
- MUNSLOW, Alun (2000), **Tarihin Yapısökümü**, Çeviren: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- NALÇAOĞLU, Halil (2002), “Heterotopya, Koloni ve Öteki Mekânlar: Michel Foucault’nun Kısa Bir Metni Üzerine Düşünceler”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 19 Mayıs-Haziran-Temmuz, ss. 124-140.
- NEHAMAS, Alexander (1999), **Edebiyat Olarak Hayat**, Çeviren: Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (1992), **Deccal**, Çeviren: Hüseyin Kahraman, Yönelim Yayınları, Ankara.
- NIETZSCHE, Friedrich (1993), **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, Çeviren: Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997), **İyinin Ve Kötünün Ötesinde**, Çeviren: Ahmet İnam, Gündoğan Yayıncılık, Ankara.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998c), “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk Ve Yalan Üzerine”, Çeviren: Oruç Aruba, *Cogito*, Sayı: 16, Güz, ss.51-63.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998b), **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, Çeviren: Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998a), **Tan Kızılığ**, Çeviren: Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge Yayınları, Ankara.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000), **Tarih Kavramı Üzerine**, Çeviren: Nejat Bozkurt, Say Yayıncılık, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002b), **Gezgin ve Gölgesi**, Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, Broy Yayınevi, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002a), **Putların Alacakaranlığı**, Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2004), **Şen Bilim**, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayıncılık, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005b), **Dionysos Dithrambosları**, Çeviren: Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005a), **Tragedyanın Doğuşu**, Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, Gün Yayıncılık, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2009), **Ecce Homo**, Çeviren: Can Alkor, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

- NIETZSCHE, Friedrich (2010), **İnsanca Pek İnsanca 1. Kitap**, Çeviren: Cem Atilla, Say Yayınları, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011), **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, Çeviren: Sadi Irmak, Kabalıcı Yayınları, İstanbul.
- ÖRİK, Sırrı Nahid (2010), **Tersine Giden Yol**, Oğlak Yayınları, İstanbul.
- PEARSON, Keith Ansell (2008), **Kusursuz Nihilist**, Çeviren: Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- POSTER, Mark (2008), **Foucault, Marksizm ve Tarih**, Çeviren: Feride Güder, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- REVEL, Judith (2005), **Michel Foucault Güncelliğın Bir Ontolojisi**, Çeviren: Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- REVEL, Judith (2012), “Kimlik, Doğa, Yaşam Üç Biyopolitika Yapıbozumu”, Çeviren: Şeyda Öztürk, Cogito, Sayı: 70-71 Yaz, ss.9-20.
- RORTY Richard (1986), “Foucault and Epistemology”, **Foucault: A Critical Reader** İçinde, Edt. David Couzens Hoy, Basil Blackwell Ltd., UK, ss. 41-49.
- ROUSE, Joseph (1994), “Power/Knowledge”, **Foucault** İçinde, Edt. Gary Gutting, Cambridge University Press., UK, ss. 92-115.
- SAİD, W. Edward (1999), “Michel Foucault”, Çeviren: Özgür Emir, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı:9, Kasım, Aralık, Ocak, ss.185-194.
- SAVATER, Fernando Savater (2008), **Nietzsche'nin İdeası**, Çeviren: Saliha Nilüfer, İletişim Yayınları, İstanbul.
- SCHRIFT, D. Alan (2013), “Nietzsche'nin Fransız Mirası”, Çeviren: Ali Utku, **Nietzsche Paris'te** İçinde, Edt. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, ss. 13-51.
- SLUGA, Hans (2013), “Ben Sadece Bir Nietzscheciyim”, Çeviri: Mustafa Yıldırım, **Nietzsche Paris'te** İçinde, Edt. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, ss. 257-290.
- SOYSAL, Sevgi (2008), **Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu**, İletişim Yayınları, 3. Basım, İstanbul.
- SOYSAL, Sevgi (2011), **Yenişehir'de Bir Öğle Vakti**, İletişim Yayınları, İstanbul.

VATTIMO, Gianni (2005), **Nietzsche İle Diyalog**, Çeviren: Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi, Ankara.

VISKER, Rudi (1995), **Michel Foucault Genealogy as Critique**, Translated By Chris Turner, Verso, UK.

WALZER, Michel (1986), "The Politics of Michel Foucault", **Foucault: A Critical Reader** İçinde, Edt. David Couzens Hoy, Basil Blackwell Ltd., UK, ss.51-68.

ÖZGEÇMİŞ

1980 İzmit/Kocaeli’de doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini burada tamamladı. 1999 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde başladığı eğitimini 2002 yılında tamamladıktan sonra, aynı üniversitenin Felsefe Bölümünde yüksek lisans yaptı. Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümünde başladığı doktora eğitimine Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümünde devam etti. Çalışma alanları, çağdaş felsefe, edebiyat-felsefe ilişkileri, siyaset felsefesidir.