



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**ZORUNLULUK VE OLUMSALLIK BAĞLAMINDA
İNSAN DOĞASI ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA:
SPİNOZA, MARX, FOUCAULT**

Bülent YÜCEL

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

ZORUNLULUK VE OLUMSALLIK BAĞLAMINDA
İNSAN DOĞASI ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA:
SPİNOZA, MARX, FOUCAULT

Bülent Yücel

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

KABUL VE ONAY

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bülent Yücel tarafından hazırlanan “Zorunluluk ve Olumsuzluk Bağlamında İnsan Doğası Üzerine Bir Soruşturma: Spinoza, Marx, Foucault” başlıklı bu çalışma, 17.06.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan -----

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER (Danışman-Başkan)

Üye -----

Prof. Dr. Cemal GÜZEL

Üye -----

Prof. Dr. Harun TEPE

Üye -----

Prof. Dr. Nazile KALAYCI

Üye -----

Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM**BİLDİRİM**

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

17.06.2016



Bülent Yücel

ÖZET

[YÜCEL, Bülent]. *[Zorunluluk ve Olumsuzluk Bağlamında İnsan Doğası Üzerine Bir Soruşturma: Spinoza, Marx, Foucault]*, [Yüksek Lisans Tezi], Ankara, [2016].

Bu çalışmada, neredeyse tüm zamanlar boyunca bir sorunsal olarak kalan insan doğası, “zorunluluk” ve “olumsallık” gibi iki genel kategori bağlamında bir soruşturmaya tabi tutuldu. Soruşturma, insanın doğasını araştırmanın en iyi ölçütü olarak, olgusal açıdan tüm hareket biçimlerini kapsayan bir hareket olarak “yaşam” ölçüt alındığında, zorunluluğun ve olumsuzluğun bu hareketin iki asli ilkesi olup olamayacağını göstermeyi amaçlıyor. Bu yoldan insanın ne ölçüde belirlenmiş, ne ölçüde özgür olduğu da anlaşılabilir. Bununla birlikte, insanın doğaca belirlenmiş olduğu ölçüde aynı, doğaca özgür olduğu ölçüde başka olacağı da saptanabilir.

Bu perspektifle, birinci bölümde, insan doğasının doğal ve olanaklı olarak tanımlanabilecek iki yönlü bir görünüm ortaya koyduğu gösteriliyor. Doğal yönüyle insan, yaşam boyunca, zorunluluk ilkesi gereğince belirlenmiş bir varlık olarak, olanaklı yönüyle de olumsuzluk ilkesi gereğince özgür bir varlık olarak hareket ediyor gibi görünmektedir. Buradan hareketle, sonuçta karşılaştırılmak üzere, ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde sırasıyla, Spinoza, Marx ve Foucault’un görüşleri serimleniyor.

Sonuçta ise, Spinoza’nın insanın doğal ve belirlenmiş bir varlık olduğunu vurguladığı, Marx’ın insanın doğal olduğu kadar da olanaklı, belirlenmiş olduğu kadar da özgür bir varlık olduğunu söylediği ve Foucault’nun ise insanın salt olanaklı, özgür ve tarihsel bir varlık olduğunu ifade ettiği saptanıyor. Nihai olarak da insanın, ne Spinoza’nın vurguladığı ölçüde doğal bir varlık olduğu, ne de Foucault’nun ifade ettiği ölçüde tarihsel bir varlık olduğu, aksine Marx’ın söylediği gibi hem doğal hem de olanaklı/tarihsel bir varlık olduğu çıkarımına varılıyor.

Anahtar Sözcükler

Zorunluluk, Olumsuzluk, Doğal, Olanaklı, Belirlenmişlik, Özgürlük, Aynı, Başka

ABSTRACT

[YÜCEL, Bülent]. *[An Enquiry on Human Nature in the Context of Necessity and Contingency: Spinoza, Marx, Foucault]*. [Master's Thesis], Ankara, [2016].

In this thesis, human nature, which has remained problematic for almost all the times, is examined in the context of two general categories: “necessity” and “contingency”. The investigation aims to show whether the necessity and contingency can be the two essential principle of the “life” that is taken as the best criterion in the investigation of the human nature as a movement that includes all the forms of movement factually. By this way it can be understood to what extent the human is determined or/and free. Also it can be detected that as the extent of human nature determined it is same, and as the extent of naturally free it is different.

With this perspective, in the first chapter it is indicated that human nature has two-sided appearance which can be described as “natural” and “possible”. The human seems to act as a determined being in the terms of her/his natural aspect due to principle of necessity and as a free being in the terms of her/his in the terms of her/his possible aspect due to the principle of contingency. Thus, arguments of Spinoza, Marx and Foucault are expositied in the second, third and fourth chapters respectively and are compared in conclusion.

In conclusion, it is appointed that Spinoza emphasizes that the human is a natural and determined being and Marx observes that the human is possible as much as s/he is natural and free as much as s/he is determined while Foucault states that the human is solely a possible, free and historical being. Consequently, it is deduced that the human is neither a extremely free being as Spinoza stressed nor a historical being as Foucault describes, but s/he is both natural and possible/historical being as Marx observes.

Keywords

Necessity, Contingency, Natural, Possible, Determinacy, Freedom, Same, Another

İÇİNDEKİLER

Kabul ve Onay	i
Bildirim	ii
Özet	iii
Abstract	iv
İçindekiler	v
1. BÖLÜM: BİR SORUNSAK OLARAK İNSAN DOĞASI	1
1.1. SORUNSALA GİRİŞ.....	1
1.2. İNSAN DOĞASININ İKİ YÖNLÜLÜĞÜ	2
1.2.1. Aristoteles	2
1.2.2. Cassirer.....	8
1.2.3. Scheler.....	12
1.2.4. Morin.....	15
1.3. ZORUNLULUK VE OLUMSALLIK	20
2. BÖLÜM: SPİNOZA ve İNSAN DOĞASI	25
2.1. SPİNOZA’NIN ONTOLOJİSİ YA DA DOĞA.....	25
2.2. SPİNOZA’DA İNSAN	30
2.3. BİLGİ TÜRLERİ	35
2.4. VARLIĞINI KORUMA ÇABASI (<i>CONATUS</i>)	40
2.5. SİYASET: DOĞAL İNSAN VE MEDENİ İNSAN	46
3. BÖLÜM: MARX ve İNSAN DOĞASI	49
3.1. DİYALEKTİK YÖNTEM VE TARİHSEL MATERYALİZM	50
3.2. TOPLUMLARIN OLUŞUMU/GELİŞİMİ VE TOPLUM BİÇİMLERİ.....	54
3.3. İNSANIN SAHNEYE ÇIKIŞI VE İNSAN DOĞASI	57
3.4. EMEK VE İŞBÖLÜMÜ	60
3.5. YABANCILAŞMA	65
4. BÖLÜM: FOUCAULT ve İNSAN DOĞASI	69
4.1. FOUCAULT’DA BAZI KAVRAM VE YÖNTEMLER	71
4.1.1. Söylem	72
4.1.2. Dispositif.....	73
4.1.3. Hakikat Oyunu	74
4.1.4. Bilgi ve Episteme	75

4.1.5. Foucault'da Yöntem: Soykütüğü ve Arkeoloji	77
4.2. İKTİDAR YA DA İKTİDAR İLİŞKİLERİ	81
4.3. FOUCAULT'DA İNSAN YA DA ÖZNE	86
4.4. DİRENİŞ VE ÖZGÜRLÜK.....	95
5. BÖLÜM: ENVANTER VE PERSPEKTİFİN UYGULANMASI	99
5.1. SPİNOZA	100
5.2. MARX.....	106
5.3. FOUCAULT	112
5.4. SONSÖZ	118
KAYNAKÇA	123
EKLER.....	126
EK 1: Etik Kurul İzni Muafiyeti Formu.....	126
EK 2: Orjinallik Raporu.....	127

1. BÖLÜM: BİR SORUNSAK OLARAK İNSAN DOĞASI

1.1. SORUNSALA GİRİŞ

İnsanın bilme ereğiyle yöneldiği en temel konulardan biri yine insanın kendisidir. Belki de insan her şeyden çok kendini bilmek ister. Bu isteğini en basit ifadeyle “İnsan Nedir?” şeklindeki bir soruyla formüle eder. Görüldüğü üzere bu bir nelik sorusudur. Böyle bir soruya ise, *bir şeyi o şey yapan şey onun neligidir* şeklinde cevap verilebilir. Bir şeyi o şey yapan şey, en nihayetinde, o şeyin benzerleri arasındaki özel yerini ve dolayısıyla değerini gösterir. Peki, insan söz konusu olduğunda onu benzerlerinden ayıran, yani canlılar arasındaki özel yerini belirleyen nedir? İşte “insan doğası” kavramıyla anlamaya çalıştığımız budur. “İnsan nedir?” ve “İnsanın değeri nedir?” ya da “İnsanın değerinin kaynağı nedir?” şeklindeki sorulara verilen yanıtlar insan doğasına ilişkin görüşler ya da düşünüm çerçeveleridir. Düşünce tarihi bunların çeşitli örnekleriyle bezelidir. Buradaki amacımız bu örneklerin genel bir irdemesini yapmak değildir; yalnız, bunlardan çalışmamıza katkı sağlayacağını düşündüklerimize yeter miktarda temas etmektir.

Bu temastaki amacımız ise, insan doğası için belirleyici en genel kategorileri belirleyip belirleyemeyeceğimiz şeklindeki sorunsalı soruşturmaya çalışmaktır. Bu türden üst kategoriler belirlenebilirse insan doğasına yönelik *nelik* sorusunu cevaplamak adına bir ipucu bulunmuş sayılabilir. Bu genel kategorileri ararken doğal olarak insanın her türden etkinlikleri referans noktası olarak alınmak durumundadır. Çünkü insan doğasına ilişkin bir tanım, herhalde insanı mercek altına alıp onu yapıtaşlarına ayırarak yapılamaz. Bu tanım ancak insanın doğal yapısıyla birlikte, onun yaşamı dikkate alınıp, irdelenerek yapılabilir. Buradaki *yaşam* basit anlamda canlılığa sahip olmaktan önlü *Dokuzuncu Senfoni*’nin bestelenmesine kadar tüm etkinlik düzeylerini kapsar. Bu tür bir yaşamda mutlak olan ilk şey, onun basit anlamda canlılığa sahip olmaktan kalkıp *Dokuzuncu Senfoni*’yi bestelemeye kadar gidebilen bir tür değişim/hareket olduğudur. Öyleyse insan doğasına yönelik soruşturmanın temel konusu bu hareketin kendisidir. Dolayısıyla bu hareketi, onun en genel kategorilerini elde edinceye dek, hem mahiyeti hem de muhtevası bakımından incelemek ve tespit etmek gerekir.

Spinoza, var olan şeyler ya hareket halindedir ya da hareketsiz halde, demektedir (Spinoza, 2012a: 98). Ona göre bu hareketin nedeni ya şeyin kendi doğasıdır ve bu durumda kendi kendinin nedeni olmak bakımından şeyin hareketi upuygun ve ilkesi gereği zorunludur; ya da hareket şeyin dışındaki bir nedene dayanıyordur ve bu durumda da bu hareket upuygun olmayan bir harekettir ve o zaman da ilkesi gereği olumsuzdur. Aristoteles ise dört temel değişim/hareket biçiminden söz eder (Aristoteles, 1996: 377). Bunların dışında hareket yoktur. Bu soruşturmada da Aristotelesci anlamda aldığımız bu değişim ve hareket, yer değiştirmeden nicelik değiştirmeye, nitelik değiştirmeden oluş ve bozuluşa kadar tüm hareket tarzlarını kapsar. Aristoteles'in dediği odur ki; değişim/hareket hem gerçek hem sürekli bir olgudur (Denkel, 2003: 128). Bu olgu yaşamın da temel prensibidir. Bizim aradığımız kategoriler de insan yaşamındaki, *hareket* diyeceğimiz bu devinin ilkeleridir. Bu ilkeler ele geçirildiği oranda insan doğasının temel yapısı ve görünümü de açığa çıkabilir.

İnsan doğasının temel tanımına imkân verecek, insanın yaşam hareketlerinin iki genel kategorisi, iki ilkesi var gibi görünüyor: *Zorunluluk* ve *Olumsuzluk*. Ayrıca insanın yaşam hareketlerinin zorunluluk ve olumsuzluk gibi iki genel kategorisinin olması, insan yaşamının ve aynı anlamdaki insan doğasının da iki yönü olmasından ileri geliyor gibi görünmektedir. Öyleyse ilkin insan doğasının bu iki yönlülüğünü açıklığa kavuşturmamız gerekecek. İnsan doğasının/yşamının iki yönü olduğu gösterilebilirse, bu iki farklı yönün iki farklı hareket ilkesine bağlı olacağı kendiliğinden açığa çıkmış olur. İnsan doğasına ilişkin bu iki yönlülüğü görmek üzere, bu konudaki kimi düşünüm çerçevelerini irdelemek yerinde olabilir.

1.2. İNSAN DOĞASININ İKİ YÖNLÜLÜĞÜ

1.2.1. Aristoteles

İnsan doğası üzerine düşüncülerin en eskilerinden bir tanesi yukarıda adını andığımız Aristoteles'inkidir. Aristoteles insanın, doğası gereği *siyasal bir hayvan* olduğu görüşündedir (Aristoteles, 2014: 12). Aristoteles'in düşüncüsü içinde siyasallıktan

kastedilenin toplumsallık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öyleyse Aristoteles, insanın hem bir tür hayvan hem de belli bir nitelikte, yani toplumsal bir hayvan olduğunu söylemektedir. Siyasal/toplumsal bir hayvan olarak insan çeşitli yaşam birlikleri oluşturur. Bu birliklerin ilki ailedir ve onun yeri (*topos*) evdir (*oikos*). Bundan sonraki birlik ise köydür. Son birlik olarak da şehir (*polis*) gelir (Aristoteles, 2014: 11). Aristoteles, birlikler arası bir ara form, bir geçiş formu gibi görünen köyün üzerinde fazla durmaz, fakat ev ve şehir büyük önem arz etmektedir. Çünkü bu birlikler, insanın iki yönlü doğasının birer iz düşümü veyahut onun bu iki yönlü doğasının ayrı ayrı somutlaştığı yerler gibi durmaktadır. Öyle ki, ilerledikçe göreceğimiz gibi Aristoteles açısından adeta insanın, birinin yeri ev olan *kendinde bir yaşamı*, diğerinin ise yeri şehir olan *kendisi için bir yaşamı* olmak üzere iki yaşamı vardır –ve tabi insan doğasının da bu yaşam biçimlerine karşılık düşen iki yönü.

Yaşam yerleri/birlikleri arasındaki farklar sadece nicelik, yani büyüklük-küçüklük yönünden değildir. Aristoteles’in dediği odur ki; büyüklük ayraç değildir. Yaşam birlikleri öncelikle nitelik bakımından farklıdır ve belli bir gelişimin evreleri olan bu birliklerde, ancak son birlik olan şehirle beraber gelişim süreci tamamlanır ve kendi kendine yeterli noktaya erişilir. Yani insan, yaşamın kendisini (canlılık ve üreme gibi olguları içeren) sağlamak için birlik oluşturmaya başlamışken, bir noktada iyi yaşamı (toplumsal/siyasal çerçeve içinde kendini gerçekleştirmek gibi olguları içeren) sağlayabilecek duruma gelir (Aristoteles, 2014: 11). Yani bir yanda yeri ev olan yaşam (yalın/çıplak yaşam), diğer yanda gerçekleşmesinin olanaklı yeri polis olan iyi yaşam vardır; zira “yaşam” (*zoe*) ve “iyi yaşam” (*bios*) aynı şey değildir. Yaşam zaten verilidir, iyi yaşam ise aslında yalın yaşamın ereğidir.

Bu birlik [şehir], ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü biz her hangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz – insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka, amaç ve son (sonul neden) ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterli ise, hem amaç hem yetkinliktir (Aristoteles, 2014: 11).

İnsanları yaşam birlikleri kurmaya sürükleyen *doğal bir içgüdü* vardır (Aristoteles, 2014: 13). Yine *ortak yarar* onları bir araya getiren bir etkidir. “Çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur.” Ama insanların birbirinin yardımını aramaya gerek duymadıklarında bile, toplumda yaşamak için doğal bir istekleri olur (Aristoteles, 2014: 96). Dolayısıyla ev ile şehir ve yaşam ile iyi yaşam arasındaki bu ayrım ve bu ilişkililik

Aristoteles'in düşüncüü içinde önemli bir noktayı teşkil eder. Buradan anlaşılan insanın ya da insan yaşamının belli bir bağlam içinde iki asli yönünün olduğudur. Bu yönlerden biri yalın yaşamdır ki, en indirgenmiş biçimiyle ve dar kalıplar içinde canlılığın süreğenliğini ifade eder. Yalın yaşamın yeri bir bakıma evdir, yani salt yaşamın idamesinin mümkün çerçevesi. Öbür yön ise, yeri şehir, yani sayısız yaşam olanaklarının mümkün çerçevesi olan, iyi yaşamdır. İyi yaşam, yalın yaşamın ereğidir. Bununla birlikte ister ev olsun ister şehir, “insanlar bu çeşit birlikleri, yaşamın kendisi için kurmakta ve sürdürmektedirler” (Aristoteles, 2014: 96). Yani yalın yaşam temel olandır; iyi yaşam ise erektir. Aristoteles'in bu ayrımının kökü, onun canlı varlıklar arasında yaptığı sınıflandırmaya ya da derecelendirmeye kadar uzanmaktadır. Buna göre;

Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın –bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak– bir tür eylem yaşamı kalıyor (Aristoteles, 2012: 18).

Anlaşıyor ki yalın yaşam; yaşam etkinliğini salt beslenme, büyüme ve duyumlama şeklindeki bitkiler ve hayvanların etkinlikleri düzeyinde tutmaktır. İyi yaşam ise, akıl sahibi olmak ayraç olmak kaydıyla, yaşam etkinliğini akıl sahibi olmaya denk düşer tarzda ya da bunu gösterecek şekilde olanaklar zenginliğinin düzeyine taşımaktır. Zira bir anlamda mutluluk da demek olan iyi yaşam öyle bir etkinliktir ki, “bütün güçlerimizin ve iyiliğimizin tam olarak kullanılması”, hem de “koşullu olarak değil mutlak olarak” kullanılması anlamına gelir (Aristoteles, 2014: 269). Yani insanın insan olarak kendini gerçekleştirme iyi yaşam ereğiyle beraber mümkündür. Bununla birlikte Aristoteles: “Belki, sıkıntılarla aşırı derecede dolu olmadıkça, salt yaşamda bile bir değer ögesi bulunduğunu söyleyebiliriz” demektedir (Aristoteles, 2014: 96). Görüldüğü kadarıyla Aristoteles insanın beslenme, büyüme ve duyumlama gibi kimi özellikleri itibarıyla yalın yaşama sahip olduğunu, akıl sahibi olma özelliğiyle de iyi yaşam *olanağına* sahip olduğunu söylemektedir. Yalın yaşamda da belli bir değer bulunabileceğini söylemesiyle de, her insanın her koşulda kendindeki bu verili olanağı gerçekleştiremeyebileceğini kabul ettiğı söylenebilir.

Peki, Aristoteles'in düşüncüü içinde yaşamın ve iyi yaşamın insan somutundaki karşılıkları nedir? Bunların bu somuttaki yerleri neresidir? Bu soruların cevabı,

Aristoteles'in ilk ayrıma paralel bir bağlamda yaptığı ikinci bir ayrımdır. Bu ayrımı yaparken Aristoteles, sorunu en son ve tam temelinden, tözden başlayarak ele alır.

Varlık cinslerinden birinin töz olduğunu söylüyoruz; oysa tözün ilk anlamı madde, yani kendi kendisiyle belirlenemeyen şeydir; ikinci anlamda töz genel görünüş (*figüre*) ve biçim demektir; o zaman biçimden dolayı maddeye belirli bir varlık denir ve üçüncü anlamda töz, maddenin ve biçimin bileşimidir. Oysa madde güç ve biçim *entelekheia*'dır (yetkin fiil) ... Fakat özellikle ortak kanının tözler olarak bildiği şey, cisimlerdir ve onlar arasında da doğal cisimlerdir, çünkü doğal cisimler diğer tözlerin ilkeleridir. Doğal cisimlerden bazıları canlı ve diğerleri cansızdır; "hayat"tan beslenme, büyüme ve yaşlanma olgusunu anlamaktayız. Buradan şöyle [bir] sonuç çıkar: Her doğal canlı cismin bir tözü, bileşik töz anlamında bir tözü olacaktır. Ve bundan başka canlıda, belli bir niteliği olan bir cisim, yani hayata sahip bir beden söz konusu olduğundan, beden ruha özdeş olmayacaktır; çünkü canlı beden, bir sünenin bir yüklemi değil; fakat daha çok, bizzat dayanak ve maddedir. Ardından ruh, zorunlu olarak tözdür; bu, şu anlamdadır: Ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin biçimidir. Fakat biçimsel töz *entelekheia*'dır (yetkin fiil); o halde ruh, bu tür bir cismin *entelekheia*'sıdır (Aristoteles, 2014a: 69-71).

Genel bir kategori olarak varlıktan başlayarak tözlere, oradan bir çeşit töz (bileşik töz) olarak doğal cisimlere ve en nihayetinde canlı varlığa uzanan bu ayrım ruh ve beden ikiliğinde son bulur. Beden ve ruh, bileşik bir töz olan canlı varlığın maddesi ve biçimidir. Beden bilkuvve olarak hayata sahiptir; ruh ise onun yetkin fiilidir. Beden maddedir ve madde, kendi kendisiyle belirlenemeyen bir şey olduğundan; beri yandan, ancak biçimden dolayı maddeye *belirli bir varlık* dendiğinden, ruh bedenden önce gelir. Ama bu, canlı varlıkta (*doğal ve organize olmuş doğal bir cisim*) ruh ve beden diye iki ayrı şey olduğu anlamına gelmez; bileşik tek bir töz olarak canlı varlığın iki farklı yönü olduğu anlamına gelir. Bu nedenle Aristoteles, "ruh ve bedenin iki ayrı şey olup olmadığını araştırmak zorunda değiliz" der ve ekler: "Ruh, biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında tözdür" (Aristoteles, 2014a: 72-73).

Şimdi ruh, belli bir nitelikteki cismin, yani canlı varlığın ve dolayısıyla insanın neliği anlamında bir töz ise, Aristoteles'in ruhu nasıl anladığına da bakılmalıdır. Çünkü insan açısından aradığımız tam da budur: Nelik! Aristoteles'e göre ruh öncelikle, biri akıldan yoksun diğeri akıl sahibi olmak üzere iki kısımdan oluşur. Akıldan yoksun yan da kendi içinde iki kısımdan meydana gelir. Akıldan yoksun yanın ilk kısmı bitkilerle ortak olmak üzere, beslenme ve büyüme nedenidir [*besleyen yan*]. Akıldan yoksun yanın diğer kısmı, akıl sahibi olmamakla birlikte, bir şekilde akıldan pay almaktadır: Genel olarak arzulayan ya da iştah duyan ruhun bu kısmı aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla

bir şekilde katılır [*arzulayan yan*]. Ruhun akıl sahibi yanına gelince; onun da iki kısmı vardır: İlk kısmı asıl ve kendisi *akıl sahibi olan*, ikinci kısmı ise *babanın sözünü dinleyen* [*akıl alan*] yan anlamında (Aristoteles, 2012: 27-29). Aristoteles, ruhun akıl sahibi yanının bu kısımlarını başka bir yerde “biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan” diyerek; birini *tartan yan* ötekini ise *bilimsel yan* olarak belirliyor (Aristoteles, 2012: 115).

Aristoteles’e göre, ruhun kısımlarını belirlerken; “ruh, bedenın öğeleri ve bölünebilir diğeri her şey gibi bölünebilir mi, ya da o gerçekte ayrılmazdır da ayrım sadece sözdendir” şeklindeki hususu muhakeme etmenin de bir önemi yoktur (Aristoteles, 2012: 115). Bununla birlikte O, “ruhların kendilerinin değil; fakat sadece bölümlerinin bir çokluk olduğunu” ve “tüm ruhun bölünebilir olmasına rağmen, ruhun farklı bölümlerinin birbirinden ayrılamaz olduklarını” düşünmektedir (Aristoteles, 2014a: 16-18 & 67).

Aristoteles ruh-beden ayrımını iki ayrı töz biçiminde değil; bileşik bir tözün iki yönü biçiminde düşünmektedir. Nitekim beden olmadan ruh için herhangi bir duygulanım söz konusu olamaz (Aristoteles, 2014a: 20). Ama ruh olmaksızın da beden hakkında herhangi bir şey söylenemez; onun tanımı dahi yapılamaz. Çünkü “tanımı ifade eden söylem, tanımların çoğunun yaptığı şekilde hem gerçekte olan şeyi açıklamak; hem de nedeni [ve ilkeyi –bn.] içermek ve açıklamak zorundadır” (Aristoteles, 2014a: 76). Neden ve ilke ise ruhtur; ruh *entelekheia*’dır. Ruh açısından belirleyici olana gelince: “...her şeyden önce ruha özgü gibi görünen, her şeyden üstün bir iş varsa bu düşünme eylemidir” (Aristoteles, 2014a: 20). İşte tam bu noktada Aristoteles’in iki temel ayrımı; yalın yaşam ve iyi yaşam ile ruh ve beden ayrımı, bir analogi içinde çakışır/örtüşür. İlk ayrımdaki bilkuvve hayata sahip yalın yaşam bedendir; akla uygun etkinlik olan iyi yaşam ise, en üstün özelliği olan düşünme işini gerçekleştiren (etkin) ruhtur. Ama aynı zamanda ruh, neden ve ilke olarak tanımında ve kısımlarında –besleyen yan ve arzulayan yan- bedeni de içerecek biçimde, ruh olduğu kadar bedendir de. Zira sözel olarak, ruh (biçim) olmadan beden (madde) tanımlanamaz.

Agamben, Aristoteles’in yalın yaşam ve iyi yaşam arasında yaptığı bu ayrımın altını çizerek onu belirginleştiriyor.

Eski Yunanlılarda, bizdeki ‘hayat’ sözcüğünü karşılayan tek bir sözcük yoktu. Bunun yerine, etimolojik olarak aynı köke dayansalar da anlambilim (semantik) ve biçimbilim (morfoloji) açısından birbirlerinden ayrı iki terim kullanıyorlardı: *zoe*

ve *bios*. Birincisi bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu ifade ederken, ikincisi bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına) işaret ediyordu (Agamben, 2013: 9).

Agamben haklı olarak Aristoteles'in bu ayırımına önem atfetmektedir, zira en iyi açıklamasını daha sonra Foucault'da göreceğimiz gibi, bu ayırımın gözden kaçırılması, göz ardı ya da hasıraltı edilmesi geniş bir düzlemde –bilhassa siyasal düzlemde- her şeyi tepe taklak edebilmektedir. Örneğin “Foucault’ya göre, bir toplumun ‘biyolojik modernliğinin eşiği’, yalın bir canlı beden olarak bireyin ve türün, toplumun siyasal stratejilerine dâhil edildiği noktaydı” (Agamben 2013: 11). Belki işte tam da bu nedenle, klasik dünyada yalın doğal hayat (*zoe*), *bios*’un etkinlik alanı olan *polis*’ten “kesin bir biçimde dışlanıyor ve -sadece üreme hayatı olarak- *oikos*’un alanına ‘ev’e hapsediliyordu” (Agamben, 2013: 10). Agamben’e göre Aristoteles *oikos* ile *polis*’i, *zoe* ile *bios*’u ve aile reisi ile siyasetçiyi özenle ayrı tutmaya çalışırken her şeyin farkındadır ve bunların arasında sadece nicelik farkı olduğunu, türsel bir fark olmadığını söyleyenleri de küçümsemektedir. Aristoteles “hayat sahibi olarak doğmak fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşamak” derken aslında türsel bir farkı dile getirmektedir. Aynı şekilde insanı *politikon zoon* [siyasal hayvan] olarak tanımladığında da kullandığı, “siyasal” terimi “canlı bir varlığın sıfatı değil; *zoon* cinsini belirleyen özgül farklardan biriydi” (Agamben, 2013: 11).

Klasik dünyanın aksine modern dünya tüm bu farklara aldırmıyor gibi görünmektedir. Modern dünyada *zoe*, *polis*’in alanına çoktan dâhil edilmiştir. “*Zoe*’nin *polis*’in alanına girmesi –yani çıplak hayatın siyasallaştırılması- modernliğin belirleyici olgusunu oluşturuyor ve klasik düşüncenin siyasal felsefi kategorilerinin radikal bir dönüşümüne işaret ediyor” (Agamben, 2013: 13). Bu dönüşümün, hemen her alanda olduğu gibi insan doğasına dair görüş ve düşünüm çerçevelerini de etkileyecek veya belirleyecek denli asli bir dönüşüm olduğunu daha sonra, Foucault’yla birlikte göreceğiz.

Aristoteles ise şöyle düşünmektedir: “Bir tözün niteliklerinin tümünün veya çoğunun hesabını, tecrübeye uygun olarak verdiğimiz zaman, bu tözün tanımını yapabilecek duruma geliriz” (Aristoteles, 2014a: 19). İşte bu bakış açısıyla konuya yaklaşan Aristoteles insana/insan doğasına dair bir düşünüm çerçevesi ortaya koymuş olmaktadır. Buna göre insan, akla sahip bir ruhu olan, siyasal/sosyal bir hayvan olarak doğal bir canlı varlıktır. Doğal ve organize olmuş canlı bir varlık olarak insan beslenme, isteme,

duyumlama, hareket etme ve akıl yürütme [düşünme, imgeleme] gibi yetilere sahiptir (Aristoteles, 2014a: 83). Bu yetilerden sadece akıl sahibi olmak insana özgüdür ve bu insanın benzerleri arasındaki özel yerini belirliyor. Bu yeti dolayısıyla insanın işi, ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir; insansal iyi ise *ruhun erdeme uygun etkinliği* olur (Aristoteles, 2012: 18). Tüm bunlardan Aristoteles'in insan yaşamında (*zoe* ve *bios*), insan ruhunda (akıl sahibi ve akıldan yoksun) ve insanın ontolojik yapısında (beden ve ruh) iki farklı yön gördüğü ve ona göre insan doğasının bu iki yönden oluşan bir birlik olduğu açık.

1.2.2. Cassirer

Cassirer'e baktığımızda; insana/insan doğasına dair başka bir düşünüşle karşılaşırız. Cassirer, Aristoteles'in görüşünü *dirimbilimsel* (biyolojik) bulmaktadır. Ona göre Aristoteles duyular, algı, bellek, imgelem ve us'u ortak bir bağla birbirine bağlı ele almıştır. Öyle ki, tüm bunlar bir anlamda hayvanlar ve organik yaşamın tüm biçimlerinde paylaşılmaktadır. Sadece bu *bir ve aynı* temel etkinlikler ayrı basamaklar ve ayrı anlatımlar olarak en yetkin şekline insanda erişmektedir (Cassirer, 1997: 17). Hâlbuki Aristoteles, bu basamaklar arasındaki farkın derece farkı olmayıp nitelik farkı olduğunu baştan söylemişti. Öte yandan Agamben de aynı hususun altını çiziyordu. Bunu gözden kaçıran Cassirer, Aristoteles'i başka bir açıdan daha eleştirir. Ona göre Aristoteles'in insana dair "toplumsal bir hayvan" şeklindeki tanımı yeterince kuşatıcı değildir. Bu tanım genel bir kavram vermekle kalmakta; ama özgül ayrımı göstermemektedir. Çünkü toplumsallık insana özgü bir ayıraç ya da tek başına insanın ayrıcalığı değildir (Cassirer, 1997: 258). Fakat gerçekte Aristoteles toplumsallık saptamasıyla bir ayıraca işaret etmiş değildi. Tam da bu yüzden toplumsallığı gerek yaşam düzeyleri açısından *zoe* ve *bios* olarak, gerekse de yaşam birliklerinin yerleri açısından *oikos* ve *polis* olarak ayırmıştı. Aristoteles'teki ayıraç açıkça söylediği üzere, akıl sahibi olmada ve ruhun akla uygun etkinliğindedir.

Cassirer'in insan görüşüne göre, Aristoteles'inki gibi biyolojik bir görüş açısı insanın sadece bir yönünü, üstelik asal olmayan ve sadece tali düzeyde bir yönünü ele almakla kendi kendini sınırlamış olur. Çünkü gerçekte insan, insan gelişiminin genel seyrinde

kendini gösteren iki temel yaşam görüşü üzerinden ele alınmalıdır. Bu görüşlerin ilki *dışadönük yaşam* görüşü, ikincisi ise *içedönük yaşam* görüşüdür. İnsan ihtiyaçları ve kullanımsal çıkarları açısından doğaya bağlıdır; “kendisini çevresindeki dünyanın koşullarına sürekli olarak uyarlayamazsa, yaşayamaz” (Cassirer, 1997: 17). Dışa dönük yaşam evresi olan bu evreyi Cassirer, “insanın düşünsel ve kültürel yaşamına doğru atılan ilk adımlar, yakın çevresine bir tür düşünsel uyumu kapsayan edimler” çerçevesi olarak betimliyor. Ama insan kültürünün gelişmesiyle, “insanın bilinçliliği ile ilgili ilk düşüncelerde, bu dışadönük görüşe katılan ve onu tamamlayan içedönük bir yaşam görüşü buluyoruz” ve insan kültürünün genel gelişim seyrine bakıldığında da içedönük görüşün gittikçe öne çıktığını görüyoruz (Cassirer, 1997: 17). Öyle ki, Cassirer açısından gelişimin sağladığı bu kültür ışığı altında bakışını kendine çeviren ve *kendini bilmeye* yönelen insan, adeta yeni bir tür, kendi ayıracını ortaya koyan yeni bir tür olarak belirmiş gibi görünmektedir. İnsanı insan yapan, onu öteki hayvan türlerinden ayıran şey, tam da bu kültürel gelişimin içinde bir dizge olarak bulunur.

Hayvan türleri arasında rastlanan alıcı ve etkileyici dizgeler yanında, insanda simgesel dizge olarak betimleyebileceğimiz bir üçüncü halka buluyoruz. Bu yeni halka insan yaşamının tümünü değiştirir. Öteki hayvanlarla karşılaştırıldıkta insan yalnız daha geniş bir gerçeklik içinde değil, gerçekliğin yeni bir *boyutu* içinde yaşar (Cassirer, 1997: 40).

Cassirer’e göre, insana gerçekliğin yeni bir boyutunu açan simgesel dizge insanın bir başarısıdır. İnsan bu başarısının bir sonucu olarak artık yalnızca bir fiziksel evrende değil, aynı zamanda bir simgesel evrende de yaşamaktadır. İnsan yaşamının karmaşık dokuları olarak dil, söylence (*mitos*), sanat ve din bu evrenin parçalarıdır. İnsan, gerek düşünce gerek deney alanındaki tüm ilerlemeleriyle bu evreni arındırır ve güçlendirir (Cassirer, 1997: 41). İnsan artık fiziksel gerçeklikle doğrudan yüz yüze gelememektedir. İnsanın simgesel etkinliği geliştikçe, fiziksel gerçeklik art alanda kalmaktadır. İnsan “kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylencebilimsel simgeler veya dinsel törenler içine öyle kapamıştır ki, bu yapay ortama girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez”. Eylem alanında da insan, katı bir olgular dünyasının içinde, yalınkat bir şekilde gereksinme ve isteklerine göre yaşamaz; imgesel duyguların, umut ve korkuların, yanılgı ve yanılsamaların, kuruntu ve düşlerin ortasında yaşar (Cassirer, 1997: 41). Bütün bu nedenlerle insan artık *ussal hayvan* olarak nitelenemez. Çünkü us, insanın kültürel yaşam biçimlerini tüm zenginlikleri ve çeşitlilikleriyle kavramamız için elverişli değildir. Bunun yerine insanı

artık *simgeleştiren hayvan* olarak tanımlamak gerekir. “Ancak bu şekilde onun ayırıcı özelliğini belirtebilir ve insana açılan yeni yolu, uygarlık yolunu anlayabiliriz” (Cassirer, 1997: 42).

Cassirer’e göre simgesel düşünce ve simgesel davranış, insan kültürünün gelişiminin dayandığı koşullar ve *insan yaşamının özyapısal özellikleridir* (Cassirer, 1997: 43). Simgeleştirmede de dil temel bir öge oluşturmaktadır. Örneğin, “*önerme dili* ile *duygusal dil* arasındaki ayrım, insan ve hayvan dünyaları arasındaki gerçek sınır taşıdır” (Cassirer, 1997: 45). Bu ayrım başka bir anlamda *simgeler* ve *göstergeler* arasındaki bir ayrımdır. Bu ikisi asla aynı şey değildir; tersine her biri iki ayrı konuşma evrenine aittir. Bu nedenle simgeler, göstergelere indirgenemezler.

Bir gösterge fiziksel varlık dünyasının, bir simge ise insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. Göstergeler “iş görücü”, simgeler “anlamlandırıcıdır”. Göstergelerin bu şekilde anlaşılıp kullanıldıkları zaman bile, bir tür fiziksel ve özdeksel varlıkları vardır. Oysa simgelerin yalnızca işlevsel değerleri vardır (Cassirer, 1997: 47).

İnsanı göstergelerin fiziksel varlık dünyasının bir parçası olmaktan çok, simgelerin anlam dünyasının bir parçası olarak gören Cassirer’e göre, göstergeleri bir anlamda hayvanlar da kullanır, ama simgeleri yalnızca insan kullanabilir (Cassirer, 1997: 48). Cassirer simgeciliği evrenselliği, geçerliliği ve genel uygulanımı dolayısıyla insan ve insan kültürü dünyasının giriş kapısı olarak addeder (Cassirer, 1997: 50). Ona göre simgecilik olmasaydı insan yaşamı Platon’un mağarasındaki tutukluların yaşamına benzeyecekti. Yani insan sadece biyolojik ihtiyaçları ve pratik ilgileri ile sınırlı kalacaktı. Bu nedenle de “insan, din, sanat, felsefe ve bilimin çeşitli yönlerden kendisine açtığı ‘ideal dünya’ya bir geçit bulamayacaktı” (Cassirer, 1997: 56).

İdeal, yani simgesel dünya daha önce de söylendiği gibi gerçekliğin bir boyutudur. Uzak ve zaman ise, bütün gerçekliğin etkilendiği çerçevelerdir (Cassirer, 1997: 59). Uzak ve zamanın çerçevelediği bütün bir gerçeklik içinde temelden ayrı yaşam tipleri/yaşantı biçimleri bulunur. Gerçeklikte değişik boyutlar yaratan da bunlardır. Yaşantının tüm biçimleri aşağıdan yukarıya tabakalar halindedir. En aşağı tabaka *organik uzak ve zamandır* (Cassirer, 1997: 59). Bu tabakada her canlı varlık belli bir çevre içindedir ve yaşamını devam ettirebilmesi için kendisini bu çevrenin koşullarına sürekli olarak uyarlaması gerekmektedir. Bu uyarlama gerekliliği canlı varlığın, karmaşık bir tepkiler dizgesine, fiziksel uyarıcılar arasında ayrım yapma yetisine ve bu uyarıcılara uygun yanıt

verme becerisine sahip olmasını gerektirir (Cassirer, 1997: 60). Hayvanların çoğunun yaşantısı bu tabakadaki yaşam biçimiyle sınırlıdır.

Cassirer'e göre daha yüksek hayvanlar diğer bir tabaka olan ve *algısal uzay* olarak adlandırılan bir tabakadaki yaşam biçimine de sahiptir. Bununla basit duyuşsal verilerden öte, karmaşık bir özellikte ve duyuşsal yaşantının görsel, işitsel, dokunsal, devimduyuşsal tüm ayrı türlerinden öğeler içeren bir uzaydan bahsedilmektedir. Üzerinde durmayı gereksiz bulmakla beraber Cassirer, gerek doğuştan gelen içgüdüler ve dürtüler, gerekse de izlenimler sonucunda karmaşıklaşan ruhsal yapıyı kastederek görünmektedir (Cassirer, 1997: 60).

Cassirer'in asıl üzerinde durmak istediği uzay tabakası, üçüncü ve en üst tabaka olan *simgesel uzay* tabakasıdır. Bu insanın insan olduğu noktadır. İnsan organik uzay tabakasında özellikle eylem bakımından hayvandan geri olduğu halde, simgesel uzay düzlemine çıkarak nihayetinde üstün olmayı bilmiştir. İnsan bu yaşam düzeyine bir çarpıda değil, oldukça zor ve karmaşık bir düşünce sürecinin sonucunda gelebilmiştir. Bu düzey yalnız yeni bir bilgi alanı açmakla kalmamış, insanın kültürel yaşamının yeni bir yön kazanmasını da sağlamıştır (Cassirer, 1997: 61).

Simgeleştiren insanı böylece tanımlayan ve yaşam tipinin gerçeklik boyutunu da gösteren Cassirer'e göre insan, doğal süredurumunu simgesel düşünce sayesinde yenmiştir. Simgesel düşünce insana, insan evrenini sürekli olarak yeniden biçimlendirme yeteneği bağışlamıştır (Cassirer, 1997: 80).

İnsanın göze çarpan ayırtkanı (karakteristiği), ayırıcı göstergesi, metafizik doğası olmayıp yaptığı iştir. "İnsanlık" halkasını tanımlayıp belirleyen bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence, sanat, bilim, tarih bu halkanın öğeleri ve çeşitli dilimleridir (Cassirer, 1997: 90).

İnsanı insan yapan şeyi onun etkinliklerinin bir dizgesinde bulan Cassirer, bu etkinliklerin muhtevası itibarıyla, yani bir bakıma, toplum kurucu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü insan söz konusu olunca, onda hayvanlarda olduğu gibi salt anlamda bir etkinlik (*action*) toplumu değil, aynı zamanda bir düşünce ve duygu toplumu buluyoruz. Nihayet insan etkinlikleri olarak dil, sanat, din, bilim, hep bu daha yüksek toplum biçiminin öğeleri ve koşulları; organik doğada rastlanılan toplum biçimlerini yeni bir duruma, yani toplumsal bilinçliliğe dönüştürmenin araçlarıdır. Özdeşleştirme ve ayırma edimlerine dayalı bu toplumsal bilinçlilik olmasaydı insan kendini bulup, kendi bireyselliğinin bilincine

varamazdı (Cassirer, 1997: 258). Bu bakıma, böyle bir toplumsal bilinçlilik etrafında gelişip serpilen “insan kültürü, insanın gittikçe gelişen kendini-özgürleştirme süreci olarak betimlenebilir” (Cassirer, 1997: 264). Bütün bunlarla Cassirer, insanın doğal/fiziksel bir yanı olduğunu kabul etmekle beraber kültüre vurgu yapmakta, simgeleştiren hayvan olarak insanı kültür varlığı olarak addetmektedir.

1.2.2. Scheler

İnsana dair başka bir düşünüm çerçevesi sunan Scheler’e gelince; onun başlangıç noktasının da Aristoteles ve Cassirer’inkiyle aynı olduğu görülür. O da bir anlamda insanın ne tür bir hayvan olduğuyula ya da insanla hayvan arasındaki farka vurgu yapmakla, bu farkı belirlemekle başlar. Scheler’e göre en baştaki ikilik ya da ayırım “insan” sözcüğünün ve kavramının kendisindedir. Sözcüğün ilk anlamında insan, hayvan kavramının altına yerleştirilir. Öyle ki insan sözcüğü, morfolojik bakımdan omurgalı ve memeli hayvanlar sınıfının alt bir türüne ve onun sahip olduğu ayırt edici özelliklere işaret eder. Bu anlamıyla insan hayvanlar dünyasının nevi şahsına münhasır küçük bir parçasıdır (Scheler, 2012: 36).

Sözcüğün ikinci anlamında ise, bu ilk anlamdakinden tümüyle farklı, kültür sahibi bütün halklarda ortak olan ve günlük dildeki kullanımda kendini gösteren bir içerim vardır. Bu anlamıyla “insan” sözcüğü, “genel olarak hayvan” kavramından ve her türden omurgalı ve memeli hayvanın *tam zıttı olan* şeylerin tümünü niteler (Scheler, 2012: 36). Scheler sözcüğün iki anlamından her birinin kaynağının farklı olduğunu belirtir ve sözcüğü ilk anlamında *doğa sistematığının bir kavramı*, ikinci anlamında ise *insanın öz (nelik) kavramı* olarak betimler (Scheler, 2012: 37). Bu ikinci anlamda insan, yaşayan hiçbir canlı türüyle karşılaştırılamayacak, kendine özgü bir yeri olan bir varlık olacaktır.

İnsana özgü bu yeri belirlemeye koyulan Scheler, biyopsişik dünyanın genel yapısını, fiziksel güçlerin ve yetilerin basamaklılığını ortaya koymakla işe başlayacaktır. Böylelikle insanın hangi basamakta bulunduğu, dolayısıyla onun yeri de belirlenmiş olacaktır. Öncelikle, Scheler’e göre ruhsal varlığın sınırlarıyla genel olarak canlılığın sınırları aynıdır ve canlı varlık yalnızca bir dış gözlem nesnesi değil, aynı zamanda

kendisinin de farkına vardığı ayırt edici bir özelliğe, *kendisi için bir varlığa ve bir iç varlığa* sahiptir (Scheler, 2012: 39). Bu demektir ki canlı varlık ikili bir yapı gösterir. Dışarıdan bakıldığında bir gözlem nesnesi olarak canlı varlıktır, ama içeriden bakıldığında kendi başına var olabilmesinin ve kendi kendine hareket edebilmesinin koşulu olarak psişik (ruhsal) bir varlıktır. Bu bakış açısıyla, yaşamın sürengenliğini koruma itilimine sahip olduğundan, bitki de ruhsal bir varlık olarak telakki edilebilecektir.

Ruhsal varlığın basamaklı yapısının serimlenmesine gelecek olursak; ilk basamak *duyusal itilim*dir. Duyusal itilim kendini bilme, duyumlama ve tasarımılamadan açıkça yoksundur. Bununla birlikte en yüksek tinsel etkinliklerinden en saf düşünme edimlerine kadar her şey için gerekli enerjiyi sağlayan güç duyusal itilimdir. Burada “duyu” ile beslenme ya da cinsel doyum amacıyla bir şeye yönelme şeklindeki “itki” bir aradadır. Örneğin ışık gibi “bir şeye yönelme” ya da “geri çekilme” şeklindeki nesnesiz bir haz duyma ya da nesnesiz acı çekme onun tek kalıcı özelliğidir (Scheler, 2012: 39-40). Bir anlamda duyusal itilim organik dünya ile anorganik dünyanın arasındaki sınır taşı gibi görünmektedir. Çünkü duyusal itilim, bitkiler de dâhil olmak üzere tüm canlılarda görülür. Bitkilerdeki duyusal itilim, hayvanlardaki “itki yaşamı”nın tümüne değil, yalnızca *büyüme ve çoğalma itilimine* karşılık gelir (Scheler, 2012: 41).

Ruhsal varlığın ikinci basamağı “içgüdü”dür (Scheler, 2012: 45). İçgüdü kendisini belli özelliklerdeki davranışlarda gösterir. Öyle ki içgüdü, en başından beri türe özgü bir biçimde kendini sıkça tekrar eden, anlamlı ve eksiksiz (upuygun) bir biçimde çevrenin belli unsurlarına yönelik davranışların temelidir. Aynı zamanda içgüdü, bir bakıma duyusal itilimin ve onun özelliklerinin giderek yetkinleşmesidir (Scheler, 2012: 51).

Diğer bir ruhsal varlık tabakası da “çağrışımsal bellek”tir. Bu tabaka alışkanlığa dayalı olan çağrışım, yeniden ortaya koyma ve koşullu refleks olgularının tümünü içeren bir yeteneği ifade eder. Bu yetenek de yine kendini sürekli tekrar eden davranışlarda gösterir. Ne var ki bu durumda söz konusu davranışlar nitelikçe farklıdır. Bu davranış bir alıştırmayla “kazanılmıştır”, içgüdüsel davranışlar gibi doğuştan değildirler. Fakat yine de davranışın tekrarlanmasının temelinde zekâ değil, doğuştan gelen *tekrar etme itkisi* vardır (Scheler, 2012: 52).

Ruhsal varlığın dördüncü tabakasında ise “pratik zekâ ve seçme yeteneği” vardır. Doğadan çıkan bu yetenek ruhsal varlığa, tehlikelerden korunması adına verilmiştir. Bu anlamda bu yetenek bir koruyucu (düzeltilici) ilke olarak yine organizmaya bağımlıdır (Scheler, 2012: 58). Burada söz konusu olan herhangi bir önseziye, önbilgiye ya da deneyime sahip olmaksızın belli bir amaca ulaşmaya yönelik davranışlarda kendini gösteren yetenektir. Çünkü bu tür bir davranış “zekice” bir davranış olacaktır.

Buraya kadarki varlık tabakalarının insan açısından bir ayırt ediciliği yoktur. Duyusal itilime bitkiler dâhil tüm canlı varlıklar sahiptir. İçgüdü, çağrışımsal bellek ile pratik zekâ ve seçme yeteneği ise değişik düzeylerde ve farklı biçimlerde de olsa bütün hayvanlarda ortaktır. Bunların hiçbirisi insanı insan yapan şeyler değildir. İnsanı insan yapan, tüm bu varlık tabakalarının ötesinde/dışında beliren “tin” (*geist*) sahibi olmasıdır. Tin, en geniş anlamıyla “yaşam”ın tamamen dışında; *yaşama ve insandaki yaşama zıt olan* bir ilke ve yeni bir varlık olgusudur. Eğer onun için bir dayanak noktası aranırsa, o ancak şeylerin en yüksek temelinin kendisine dayandırılabilir. Öyle ki, “yaşam da bu en yüksek temel büyük *bir* kendini ortaya koymasındır” (Scheler, 2012: 66).

İnsanın gerçekleştirebileceği tinsel edim ise, “dikkatini kendine toplama” ve tinsel edim merkezlerinin bilinci olarak “ben bilinci”dir. Bitkiden farklı olarak hayvanın da bilinci vardır ama ben-bilinci yoktur. Bu nedenle hayvan kendisine hâkim değildir ve kendisine gücü yetmez (Scheler, 2012: 69-70). “Dikkatini [kendi üzerine] toplama, ben-bilinci ve kökensel itkiye karşı koyan merkezleri nesne yapabilme yeteneği, yalnız insana özgü olan, *tek bir parçalanamaz yapı* oluştururlar” (Scheler, 2012: 70).

Scheler böylece insan olmanın ayırt edici özelliğinin tin sahibi olmada, yani dikkatini kendi üzerinde toplamada ve ben-bilincine sahip olmada bulur. Çünkü diğer dört varlık tabakasında, iç varlığa ve kendinde varlığa sahip varolanlar [canlı varlıklar] tümüyle yer almaktadır. Ama canlı varlık kendi kendini sınırlayan bir bireyselliğe sahiptir. İnsan ise, tine sahip olmasıyla, yani ben-bilinciyle ve kendi psikik yaşantıları ile kendi duyusal-hareketsel organlarını nesne yapabilmesiyle bu sınırı aşar. Bu yolla insan kendisine üçüncü kez verilmiştir. Böylece insandaki “kişilik” organizma ve çevre karşıtlığının çok üzerinde bir merkez olarak belirir (Scheler, 2012: 71-72). Çünkü yalnızca insan, kişi olabildiği oranda canlı bir varlık olmak bakımından kendini aşabilir. Edindiği merkezden sanki zamanın ve uzayın ötesindeymiş gibi diğer her şeyi olduğu kadar kendisini de

bilgisinin nesnesi yapabilir. İşte bu durum tinsel bir varlık olarak insanı canlı bir varlık olmak bakımından kendisine ve dünyaya üstün bir varlık yapar (Scheler, 2012: 75-76).

Şu halde, Scheler’de de artık apaçık olan yine insanın ikili bir yapısının olduğudur. O bir yandan canlı bir varlık diğer yandan tinsel bir varlıktır. Bu ikilik bir tür karşıtlığı da haber verir: Tin ve yaşam karşıtlığı. Tin tamamen zaman ve uzam dışıdır. Tinlerin yönelimleri yaşamın zaman akışını adeta dilimlemektedir. O kadar ki, tinsel edim yalnızca etkin olduğu oranda zamansal bir yaşam olayına bağlıdır ve onun tarafından kuşatılmıştır (Scheler, 2012: 107). Beden ve ruh söz konusu olduğunda, “iç varlığı bakımından ruhsal, başkaları için varolması bakımından bedensel biçime sahip olan şey *bir ve aynı* yaşamdır” (Scheler, 2012: 100). Yani beden ve ruh bir bütün olarak yaşamda içerilir; yaşamın dışında kalan şey tindir.

1.2.3. Morin

Başka bir düşünür, Edgar Morin ise, bir anlamda insana dair burada daha önce serimlediğimiz düşünüm çerçevelerinin ve ortaya konulan ayrımların doğruluğunu sorguluyor ve kendisi de başka bir düşünüş ortaya koyuyor. Ama Morin’de de başlangıç noktası olarak yine insan ve hayvan arasındaki ilişki, benzerlik ya da fark alınıyor.

Darwin’dan beri primatların çocuğu olduğumuzu kabul ediyoruz, ama bizim de primat olduğumuzu kabul etmiyoruz. Atamızın yaşadığı tropikal soy ağacından indikten sonra, ondan ebediyen kurtulduğumuza ve doğanın dışında kültürün bağımsız krallığını kurduğumuza inanmışız. (Morin, 1985: 2)

Morin, insanın etkinliklerinin ve onun gelişim çizgisindeki en son ve en yüksek ürünlerinin genel çerçevesi olan kültürün, onun hala bir hayvan olduğu gerçeğini değiştirmedikçe iddia ediyor. Bu düşüncesini de, kimi gelişmiş hayvanların da -örneğin bazı maymun türleri- insana özgü olduğu zannedilen yeteneklere sahip olmasına dayandırıyor. Söz gelimi bir şempanze birçok bakımdan olduğu kadar akıl bakımından da insana benzer yetenekler sergiler. Sadece “bu yetenekler onun tarafından bugün, sapiens’ler muazzam beyinlerini ne kadar az kullanıyorlarsa, o kadar az kullanılmaktadır” (Morin, 1985: 33). Şempanzeler üzerinde yapılan gözlemlere dayanarak Morin, şempanzelerin de *arizi* olarak da olsa beslenme/av, teknik ve iki ayaklılık bakımından

insana benzediğini söylemektedir. Şempanzeler de insanlar gibi her şeyi yer (*omnivor*), alet kullanır ve iki ayakları üzerinde yürürler (Morin, 1985: 30).

Ayrıca şempanzeler sevgi, şefkat ve dostluk duyguları bakımından da oldukça gelişkindirler. Anne oğul arasındaki ilişkiler, beraber büyüyen kız ve erkek kardeşler arasındaki ilişkiler oldukça güçlüdür. Sarılmalar, öpücük-öncesi (*lips-smaching*), okşamalar, el sıkışmalar şempanzeler arasında sıkça görülen şeylerdir. “Hatta iki genç dostun el ele geziye çıktıkları bile görülmektedir.” Tüm bunlar Morin için, şempanzelerin derinlemesine duygusal olduklarının ve bu bakımdan da insana yaklaştıklarının, insansı bir potansiyel taşıdıklarının göstergeleridir. (Morin, 1985: 30-31)

Şempanzeler üzerindeki çalışmalar, onların sadece insana özgü gördüğümüz kimi yeteneklere potansiyel olarak sahip olduklarını, ama sadece bazı şartlar altında bunları kullandıklarını göstermiştir. Örneğin, görünüşte ulaşamayacak bir yerdeki muza ulaşma deneyinde bir şempanzenin problem çözdüğü görülmüştür. Bir başka deneyde bir şempanze el kol hareketlerine dayalı simgesel bir dili, beş yüz elli simgelik bir kelime hazinesine sahip olacak ölçüde öğrenebilmiş ve bunları ilkel bir dil yapısına göre cümle yapmakta kullanabilmiştir. Aynı şempanze, aynadaki görüntüsünün kime ait olduğu jestler aracılığıyla kendisine sorulduğunda, işaret parmağını göğsüne yönelterek kendi kimliğinin bilincinde olduğunu da göstermiştir. (Morin ,1985: 31-32)

Morin, başka bir gözlemi de maymunlarda bir ön-kültürün şafağı olarak kabul etmektedir. Bu gözlemde denizin kıyısında yaşayan bir makak grubunun topraktan çıkardıkları yumruları yeme alışkanlıkları konu edinilmiştir. Buna göre; makaklar yumruları topraktan çıkardıktan sonra elleriyle temizleyip yeme âdetine sahiptirler. Bir gün genç bir makak ellerindeki yumrularla denizin kıyısına gelir ve onlardan bir tanesini denizin içine bırakır. Sonra onu oradan aldığı anda deniz suyunun elle temizlemekten tasarruf sağladığı gibi yiyeceği tuzlama avantajı sağladığını da fark eder. Bu genç makak yumruları suya batırmayı adet edinir. Bir süre sonra da, asla yaşlılar tarafından değil ama diğer gençler tarafından taklit edilmiş. Yine de kesin olarak bu adet sonraki kuşaklarda genel bir yaygınlık kazanmış ve makaklar toplumsal mekânlarını denizin kıyısını da kapsayacak şekilde genişletmişler. Morin’e göre, işte doğuştan getirilmeyen nitelikteki bu uygulamalar ve bilgilerin kuşaklararası bu genişlemesi bir toplumsal kültürün rüşeym halindeki doğuşu olarak kabul edilebilir. (Morin, 1985: 29)

Bütün bunların; ussallık, ben bilinci, simgesel dili kullanmak ve kültür gibi özelliklerin yakın akrabalarımızla ortaklaşa sahip olduğumuz şeyler olduğunu gösterdiğine inanan Morin, insanı uzun ve tedrici bir sürecin gelişmiş/ileri bir sonucu olarak kabul eder görünmektedir. Onun “insanlaşma süreci” dediği bu süreç yalnızca biyolojik, toplumsal ya da kültürel bir evrimleşme olarak değil, aynı zamanda genetik, ekolojik, beyinsel, toplumsal ve kültürel faktörlerin karşılıklı etkileşimleri sonucu ortaya çıkan karmaşık ve çoklu bir *biçim-oluşum* olarak anlam ifade etmektedir (Morin, 1985: 39). Öyleyse insan, insanlaşma süreci içinde tarihinin başından sonuna kadar gelişkin bir bütündür. İnsan biri bio-doğal, diğeri psiko-toplumsal olan üst üste iki katmandan oluşmamıştır. İnsanın böyle tabakalı bir yapısı yoktur. Sadece insan, insani bir yönü olduğu kadar hayvani bir yönü de olan bir yapıya sahiptir. Beri yandan insanın, insani parçasıyla hayvani parçası arasında bir kopukluk ya da Çin Seddi de yoktur. İnsan daima bir bio-psiko-sosyolojik bütünlüktür. (Morin, 1985: 4-5)

Şimdi buraya kadar incelediğimiz insana yönelik bu düşüncülerin hepsi de tümüyle farklı anlamlarda da olsa, temelde insanın iki yanlı ve dereceli bir yapısı olduğu görüşünü dile getirmektedirler. Aristoteles insanı -birlik içinde olmak şartıyla- hem yalın yaşama sahip canlı varlık ve hem de akıl sahibi olduğu için, iyi yaşama ulaşma olanağı olan ussal varlık olarak niteledi. Ayrıca iyi yaşama sahip olmayı insanın kendini gerçekleştirme olarak gördü ve onu yalın yaşama sahip olmaya üstün tuttu –yalın yaşamda da bir değer ögesi bulunabileceğini kabul etmekle beraber. Her halükarda Aristoteles insan yaşamının iki yönü olduğunu apaçık söylüyor ama insanın neliğini akılda buluyordu.

Cassirer insanı biyolojik bir varlık olduğunu elbette yadsımadı ama onu simgeleştiren hayvan olmak bakımından bir kültür varlığı olarak tanımladı. İnsan, biyolojik bir varlık olmakla kaldığı dışadönük evrede insan olmuyordu. İnsan asıl içedönük evrede inşa ettiği kültürün içinde simgeleştiren bir varlık olarak insan oluyordu. Böylece insanın neliği, kültürün sinesinde gerçekleşen simgeleştirmede bulunuyordu.

Scheler ise, insanı canlı varlık ve tinsel varlık olarak ayırdı ve tinsel varlığa sahip olmayı insanı insan yapan şey olarak tespit etti. Tinsel varlık olmayı canlı varlık olmaktan farklı ve ona üstün bir şey olarak ele aldı. Ruhsal varlık tabakalarında duyuşal itilimden zekâ ve seçme yeteneğine kadar her şey hayvanlarla ortaklı. İnsan sadece tin aracılığıyla bu varlık tabakalarının ve yaşamın dışına çıkabiliyor ve böylece insan oluyordu. Böyleyken

Scheler'in yaptığı basamaklama dikkate alındığında, onun tespitini önceki tespitlere yaklaştırmak adına, insana pekâlâ *tinsel hayvan* da denilebilirdi. Yine de Scheler'in insanın neliğini *tin* 'de bulduğunu ayrıca söylemek gerekir.

Morin ise, insanda kesin bir ayırım görmemekle birlikte; insanın bir yandan hayvani, diğer yandan insani bir parçası olduğunu kabul ediyordu. İnsan, insanlaşma sürecinde bütünlüğü içinde, gelişkin biçim-oluşumlar meydana getiriyor ve kendisi oluyordu. Hayvan olmaktan çıkmıyor ama gelişkin türde bir hayvan oluyordu. Morin'e göre, insana yakın akraba olan kimi hayvan türleri de, benzeri bir sürece girmeye uygun bir potansiyelleri olduğunu açıkça göstermektedirler. Öyleyse Morin, insanın neliğini biçim-oluşumlar dediği gelişimde, insanlaşma sürecinde görmektedir.

Şimdi açıkça görüldüğü üzere bu ayrımlarda ortak olan şey, insanın şöyle ya da böyle iki farklı yanının oluşu ve hiç değilse bir yanıyla, açık ya da örtük olarak hala bir hayvan, doğal ve canlı bir varlık oluşudur. Aristoteles'in düşüncesinde bu açıktır. Çünkü *zoe* –yani yalın yaşam- zaten insanın doğal ve organize olmuş bir canlı varlık olduğunu imler (Aristoteles, 2014a: 71). Bu noktada insan canlı ve organize bir varlık olarak yalnızca çıplak yaşama sahiptir. İnsan akıl sahibi olmakla ve ruhun akla uygun etkinliği ile insan olur ama bununla canlı bir varlık ya da belli türde bir hayvan olmaktan ileri gelen özelliklerini yitirmez. Sadece nitelik açısından başka bir yaşam biçimini gerçekleştirir; dolayısıyla insan olarak kendini gerçekleştirir. Bu kendini gerçekleştirirmede ise insan artık siyasal/sosyal bir hayvandır (Aristoteles, 2014: 12). Öyle ki bu insanın diğer bir yönüdür. İnsanın *zoe* ve *bios* terimlerinde içerilen bu iki yönü, iki ayrı yapı ortaya koymaz; sadece aynı yapının farklı özelliklerdeki iki farklı yönünü ortaya koyar. Bu farklılık onların yaşam yerlerinde ve etkinlik biçimlerinde kendini belli eder.

Fakat gerek Cassirer gerekse de Scheler'in ayrımları Aristoteles'inkinden temelde farklıdır. Bu iki ayırım Aristoteles'inki gibi yapı temelli ayrımlar değildir. Bu ayrımlar bir tarafa yapısal bir yönü, doğal ve organize bir varlık olarak insanı koyarken; diğer tarafa yine yapısal bir yönü değil de, bu aynı yapısal yönün olanaklı etkinliklerinden birini koyarlar. Çünkü amaç insana özgü olanı bulmak ve bu suretle onunla diğer canlı varlıklar arasına kesin bir mesafe koymaktır. Hâlbuki sadece insanın yapabildiğini bulmakla insanın kendisini ve onun özel yerini bulmuş olacağımızın hiçbir kesinliği yoktur. Böyleyken Cassirer insanı dışadönük evrede doğal bir varlık olarak kabul etti ama

içedönük evrede insanı *simgeleştiren hayvan* olarak tanımlayarak onu bir etkinlik biçimine bir bakıma indirgedi. Çünkü simgeleştirmeye birlikte insan bir kültür varlığı olmuştur ve dışadönük evredeki yapısal yan giderek bir artalana dönüşmüştür (Cassirer, 1997: 17).

Bu durum Scheler'in ayırımında had safhaya varır ve insan, yaşamın tamamen dışında yersiz ve zamansız bir ilkenin içinde görülür. Ruhsal varlığın basamakları olan duyuşsal itilim, içgüdü, çağrışımsal bellek, zekâ ve seçme yeteneği yaşam olgusunda içerilirler ve bunlar farklı derecelerde de olsa tüm hayvanlarda ortaktır. Bu içerimleri itibarıyla yaşam insanın yapısal bir yönüdür; ama insanı insan yapan tinsel ilke yaşamın dışında hatta karşısındadır (Scheler, 2012: 106). Yaşam ve tin arasındaki bu ayırım, insanın yapısal bir yönüyle insanın düşünbiçimsel bir edimi arasındaki bir ayırımdır.

Öyle ki Cassirer'de insan kültürel bir öznedir; Scheler'de ise tinsel bir varoluş. İnsanın yapısal yönü, yani onun bir yanıyla doğal ve organize bir varlık olduğu gerçeği ise Cassirer'den Scheler'e giderek önemsizleşir. Morin bu türden ayırlara itiraz eder ve insanın giderek gelişmesinden ve insanlaşmasından öte, yapısal olarak hala aynı insan ya da aynı türde bir hayvan olduğunu söyler. Ama yine de Morin'in de bir ayırımı vardır. İnsan bir yanıyla hayvani, bir yanıyla insani olmak üzere bir bütün içinde iki yapısal yöne sahiptir (Morin, 1985: 4-5).

Bu düşünüş biçimlerinin doğru ve geçerli olup olmamasının buradaki soruşturmamız açısından bir önemi yoktur. Bunların buradaki önemi ortaklaşa olarak insanda -yapısal olsun olmasın- iki değişik yön bulunduğuna işaret etmeleridir. Görünen o ki, buradaki örneklerin de gösterdiği üzere "İnsan nedir?" sorusunu yanıtlamaya yönelik her çaba, insanı ikili bir biçim altında açıklamak zorunda kalacaktır. Çünkü insanın neliğine dair pek çok şey söylenebilirse de; söylenmesi mutlak ve kaçınılmaz olan şey, öncelikle onun doğal bir varlık olduğudur. Bu insanda yapısal ve temel bir yön teşkil eder. Buradaki örneklemelerin ortaklaştığı diğer bir nokta da budur. İnsan her ne olursa olsun; öncelikle Aristoteles'in söylediği anlamda bir yaşama, çıplak yaşama (*zoe*) sahiptir. Bu anlamda yaşamı koruma güdüsüne, doğuştan getirdiği kimi özelliklere ve bu yaşamın zorunlu kıldığı kimi gereksinmelere sahiptir. Öyleyse insanın doğal bir varlık olmak bakımından kesin ve apaçık bir yapısal/özel yöne sahip olduğu teslim edildikten sonra, artık insan için daha başka pek çok şeyler söylenebilir. Söz gelimi insan bir açıdan ussal, bir açıdan

simgeleştiren, bir açıdan tinsel olarak tanımlanabileceği gibi doğasına içkin daha pek çok değişik şekilde de tanımlanabilir, çünkü bunlar gerçektir. İnsanda bunlar vardır ve belli ki insanın doğasında bu türden tanımlamaları mümkün kılan ve bunları çerçeveleyen genel bir yön de vardır. Ne var ki bu yönüyle insan tespit edilememiş, sabitlenememiştir. Her hal ve karda bu durum, insanda yine yapısal ve temel olmakla birlikte tanım itibarıyla belirsiz kalan, bu nedenle spekülasyona ve farklı tanımlamalara izin veren ikinci bir yön olduğuna delil teşkil eder.

Şu halde artık insan doğasının iki yönlü bir yapısının olduğunu söylemek mümkündür. Bir yönü doğal diyebileceğimiz yönüdür; diğer yönü ise, (Aristoteles'in kullandığı anlamda; değişken yaşam biçimlerinde (*bios*) kendini gösteren, en geniş etkinlik çerçevesine toplum ve kültür içinde ulaşan, insan olanaklarının sınırı belirsiz çerçevesinin tüm içerimleri anlamında, *olanaklı* diyebileceğimiz yönüdür. Bu iki yönden ilki, yani insanın doğal bir varlık oluşu, fazlasıyla göz önünde olduğundan kolaylıkla göz ardı edilebilmektedir. Doğal bir varlık olmanın insana yaptıkları ve yaptırdıkları yeterince ciddiye alınmamaktadır. Klasik dönemde böyle bir sorun yoktu. Ama modern dönemde, belki de insan olanaklarının giderek gelişen kendini göstermesi sonucunda, bu durum gerçek bir sorun haline geldi. İnsan durmadan ilerleyen kültür, bilim ve teknoloji çevreni içinde, olanaklarını gerçekleştirip gösterdikçe her geçen gün daha fazla edimleri/ürünleri üzerinden tanımlanır ve onlara indirgenir oldu. Bu süreçte insanın doğal yanı da giderek önem taşımayan bir art alan olarak görülmeye başlandı. Oysa herhalde insan, nelik bakımından salt doğal bir varlığa indirgenemeyeceği gibi, salt olanaklı bir varlığa ya da kendindeki bir olanağa da indirgenemez.

1.3. ZORUNLULUK VE OLUMSALLIK

Çalışmamızın başında insan doğasının iki yönü olduğu gösterilebilirse, bu iki yönün iki ayrı hareket ilkesine sahip olacağı da açık olacaktır demiştik. Şimdi insan doğasının biri doğal diğeri olanaklı diyebileceğimiz iki yönü olduğu anlaşıldığına göre, bunların en genel kategorilerini, yani hareketlerinin ilkelerini de tespit edebiliriz. Bunun için doğal ve olanaklı bir varlık olmanın ne anlama geldiğini biraz açıklamamız gerekecek. Bununla

birlikte insan doğasını anlamaya yardımcı olacak en genel kategorileri tespit edip edemeyeceğimiz de anlaşılabilecek.

Doğal bir varlık olmak demek, her şeyden önce verili olmak demektir; yani doğal bir varlık, belli bir takım özellikleriyle belirlenmiş olarak varoluşa katılır. Zira doğa verilidir, yani nasılsa öyledir. Doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü olamaz, başka türlü bir özellik edinemez (Aristoteles, 2012: 30). Bu bakıma “doğa” kavramında içerilen temel özellik, içkin bir yapısallığın belirlediği tekbiçimlilik ve türdeşliktir; yani *aynı* değildir. Çünkü doğa her zaman aynıdır. Aynıdır, çünkü tüm doğal olaylar içyapıları gereği hep aynı yasalara uyarlar. Bu yasalılık doğadaki tüm devinimin içkin/özel bir zorunlulukla belirlendiği anlamına gelir. Öyleyse doğal olanın, belli bir doğası bulunanın hareketinin temel kategorisi zorunluluktur. Zorunluluk, şeylerde özelliklerin, evrensel geçerlilik ve yapısal içkinliğe sahip olmasını ifade eder, yani sonradan ortaya çıkmayı ya da sonradan ortadan kaldırılabilirliği reddeder; bir kelimeyle şeylere özeldir (Aristoteles, 2012: 117). Diğer bir ifadeyle, doğal yapı nedeniyle belirli koşullar içerisinde belirli bir yönde gerçekleşen hareketin ilkesine zorunluluk denir. Bir hareket ilkesi olarak zorunluluk, yine doğal yapıya özeldir. Yani belirli koşullar altında belli bir olayı zorunlu kılan, bizzat olaya konu unsurun kendi doğası/yapısıdır.

Peki, olanaklı bir varlık olmak, ne anlama gelir. Spinoza, “varoluşlarını zorunlu olarak ortaya koyan ya da zorunlu olarak dışlayan hiçbir şeye rastlamadığımız tekil şeylere *olası*”; bunun yanında, “üretilmek zorunda oldukları nedenleri dikkate aldığımızda, bu nedenlerin onları üretmeye belirlenip belirlenmediklerini bilmediğim tekil şeylere *olanaklı* diyorum”, demektedir (Spinoza, 2012a: 241). Gerçekten de bu soruşturmada kastettiğimiz anlamda da olanak, anlam bakımından Spinoza’nın ifade ettiği bu iki kavramın bileşiminden başka bir şey değildir. Olanaklı varlık, varoluşu mümkün olmakla birlikte hiçbir zorunlu nedene işaret etmeyen, yokluğu da varoluşu kabilinden bir varlıktır. Bu varlık, ontolojik olarak ifade edildiğinde *olası’dır*; epistemolojik olarak ifade edildiğinde ise *olanaklı’dır*.

Olumsuzlığa gelince; bununla var olması mümkün olabilen ve aynı zamanda da mümkün olmayabilen şeyin hareket ilkesi kastedilir. Başka bir ifadeyle olumsuzluk, varoluşu başka olaylar tarafından zorunlu olarak belirlenmiş olmayan bir olayın gerçekleşme tarzını ifade eder (Jones, 2006: 549). Yani söz konusu olan ontik olasılıklardır. Olumsuzluk, rastlantı

ögesini temel biçimde içerir. Olanakların gerçekleşme tarzı rastlantısaldır. Rastlantı ise gerçekleşen bir olayın özüne, içyapısına ait olmayıp, o olay için etkin dış koşulları temsil eder; yani rastlantıya bir olay üzerindeki diğer bir olayın etkisi de diyebiliriz. Türdeş bir içyapısı bulunan şeyler, türdeşlikleri oranında aynı olacaklardır; böyle bir ortak yapıya sahip olamayan olanaklı şeylerse başka etkenler altında *başka* olacaklardır. Öyleyse hareket tarzı içyapısından ziyade dış etkenlerle belirlenen olanaklı şeylerin genel hareket kategorisi olumsallıktır. Dolayısıyla olumsallık, bir şeyin koşullara bağlı olarak, olduğundan başka türlü de olabileceği anlamına gelir. Öyleyse; olumsallık tesadüfi, zorunluluk ise özeldir (Rorty, 1995: 55). Burada “doğal” ve “olanaklı”nın varlık kategorileri, zorunluluk ve olumsallığın ise hareket kategorileri ve hareket ilkeleri olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Aslında Spinoza ve Aristoteles’in başta verdiğimiz tespitleri birlikte düşünülünce yaşamın temel ilkesinin hareket olduğu açıktır. Şimdi bu hareketin temel ilkelerinin de açık olduğunu söylemek mümkündür. Yine Spinoza’ya dönecek olursak, onun hareketin iki ilkesini daha baştan zorunluluk ve olumsallık olarak tespit etmiş olduğunu görürüz. Çünkü hareket eden şey hareketinde *kendinde neden* ya da *başkasında neden* olmaktan ötürü ancak iki ilkeye sahip olabilir: Zorunluluk ve olumsallık.

Zorunluluk *aynı* olmayı, olumsallıkta *başka* olmayı işaret eder. Tersinden bakıldığında da evrensel çapta bir aynılık zorunluluğun bir göstergesi olur; belli bir bağlamdaki evrensel başkalıkta olumsallığın göstergesi olarak ele alınabilir. Yine zorunluluk aynı zamanda belirlenmişliği ifade ederken, olumsallık özgürlük imkanını ifade eder. Bu bağlamda insan doğasının gösterilen iki yönünün bu iki genel kategoriyle örtüştüğü söylenebilir. İnsan canlı bir varlıktır, öyleyse en geniş anlamıyla insan yaşamdır. Yaşam için geçerli olan insan için de geçerlidir. Ve insan doğası insan yaşamından başka bir şey değildir; ister bireyde ister türde olsun. Şu halde insan yaşamının hareket ilkeleri, insan doğasının da temel göstergeleridir. Bu ilkeler, bu kategoriler içeriklerini *aynı* ve *başka* kategorilerinde bulurlar. Aynı, evrensel zorunluluğa delalettir; gerçekliğe çıkmış başka ise olumsallığın delilidir.

İnsan doğal bir varlık olmak itibariyle zorunluluğa tabidir. Beri yandan olanaklı bir varlık olmak itibariyle de olumsallığa tabidir. İnsan açısından evrensel çapta genellenebilir ölçüde aynı olan şeylerin zorunlulukla insana dair şeyler olduğu söylenebilir. Bununla

birlikte böyle bir genellemeye izin vermeyecek ölçüde insanlar arasında başkalık gösteren şeylerin de insan açısından olumsal olduğu yine aynı ölçüde söylenebilir. Çünkü tarihsel ve evrensel olarak istisnasız *aynılık* ile şu ya da bu şekilde gerçekliğe çıkmış *başkalık* tüm tanım biçimlerinde geçerli kendi başına birer kanıttırlar.

İnsan doğasının bu iki yönlülüğü başka nazarlar altında başka görünmüştür. Ama çoğu zaman *doğa* ve *kültür* kavramları altında ele alındığı dikkatli bakışlardan kaçmaz – Cassirer’de olduğu gibi. Ne var ki bu türlü bir düşünüşte genellikle doğa, tüm canlılığın ortak paydası olarak önemsizleştirilir. İnsanın yaratıcı edimlerinin ve tüm boyutlarıyla yaşamının tarihsel oluş içinde gelişerek şimdinin üzerine kapanan en genel çerçevesi olarak telakki edilebilecek olan kültür ise, insanın tanımlanmasının ve anlaşılmasının temel formu olarak görülür. Buna göre, insanların zaman ve mekânda bu kadar farklı oluşu, toplumlara göre değişimleri, insan doğasının da kültürün ve tarihin şekillendirdiği yumuşak bir madde olarak kabul edilmesine neden olur (Morin, 1985: 3). Gerçekte insanın tarihsel ve kültürel olarak farklılık arz ettiği doğruysa da, insanda daima aynı kalan bir şeyler olduğu takdirde; bu durum ancak insanın daima aynı kalan yapısal bir yönünün yanında, tarihsel ve kültürel etkilerle değişebilen başka bir yönünün de olduğunun göstergesi olabilir. Ama yine de bir anlamıyla insan yaşamının bir ürünü olan kültür, bir kez ortaya çıktıktan sonra kendisi yaratıcı/belirleyici bir öge olur. İnsan artık hep belli bir kültürün içinde kendisi olur. Kùltürler çeşit çeşit olduğuna göre insanlar da çeşit çeşit olabilir ve olur. Buradan kültürün olumsal bir öge olduğu açıktır. Çünkü kültür, “aynı”dan çok “başka”nın evidir. Kùltür, doğal olmaktan çok tarihseldir; bu suretle de değişkendir. Tarihsellik ise insan doğasının olumsal yönüne izafe edilebilecek onun başka bir görüngüsüdür.

Bu soruşturma boyunca insan doğası için yaşamı, alınabilecek en iyi ölçüt olarak gördüğümüz yaşamı, ölçü ve temel aldığımızı dikkat edilmelidir. Ölçü yaşam olunca akla gelebilecek her şeyin insan doğasıyla ilgisi kaçınılmaz olur. Çünkü bu yaşam insan yaşamıdır. Bu yaşamın toplam kaplamı ve tüm içlemi insan doğasını gösterir. İnsanın tüm duyguları, düşünceleri, eylemleri, eserleri, vb. hepsi insan doğasının ürünleridir; ama zorunlulukla ama olumsallıkla.

Şimdi, soruşturmamızın genel perspektifini ve temel sorunsalını elden geldikince açık ettiğimize göre, artık bu iki genel kategori, yani zorunluluk ve olumsallık bağlamında ele

alınan insan doğası düşüncülerinin en tipik örneklerinden üçünü incelemeye geçebiliriz. Ele alacağımız ilk görüş Spinoza'nındır, ki Spinoza insanın her şeyden çok doğal ve zorunlu/belirlenmiş bir varlık olduğu görüşündedir. Ardından Marx'ın düşüncü üzerinde duracağız. Marx, insanın doğal ve zorunlu bir varlık olduğu kadar olanaklı ve olumsal bir varlık olduğunu da söyler. Son olarak da Foucault'nun konuyu nasıl ele aldığına bakacağız. Göreceğimiz üzere Foucault, insanın daha çok tarihselliği içinde olanaklı ve olumsal bir varlık olduğunu söyleyecektir. Son bölümde de bu üç düşünüm çerçevesini karşılaştırarak; insan doğasının zorunluluk ve olumsallık kategorileri altına yerleşen birlik içinde iki temel yönü olduğunu söylemekte haklı olup olmadığımızı belirlemeye çalışacağız.



2. BÖLÜM: SPİNOZA VE İNSAN DOĞASI

İnsan doğasına ilişkin ele alacağımız düşüncülerin üç tipik örneğinden ilki Spinoza'nındır. Fakat Spinoza'nın insan doğasına dair düşüncelerini ele almadan önce, onun ontolojisine bakmak bir dereceye kadar zorunludur. Çünkü Spinoza kendine özgü ontolojisi olan bir filozoftur ve onun ontolojisi o denli içkin, o denli giriftir ki, diğer her şey gibi insan da onun içine gömülüdür. Dolayısıyla Spinozacı felsefenin her hangi bir parçasını ayrı başına ele almak, doğru sonuçlara varmak için pek de uygun bir yol değildir. Bu nedenle insan doğasının Spinoza'daki görünümünün incelenmesine geçmeden onun ontolojisini genel hatlarıyla irdelemek yerinde olacaktır.

2.1. SPİNOZA'NIN ONTOLOJİSİ YA DA DOĞA

Spinoza'nın tüm düşüncü geniş anlamda “Doğa”, dar ve spesifik anlamda da “insan doğası” üzerinedir. Doğa, Tanrıyla eş anlamlı olarak gerek ontolojik gerek epistemolojik açıdan insan doğasından önce gelir. Bu nedenle Tanrı/Doğa'dan başlayan Spinoza, buradan türeme yoluyla insan doğasının incelenmesine geçecektir. Spinoza'ya göre var olan her şey ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak (Spinoza, 2012a: 28). Kendi başına var olmaktan kastedilen, her şeyden önce kendi kendinin nedeni (*causa sui*) olmak; yani şeyin özünün ve doğasının varoluşunu bizzat gerektirmesidir. Kendi kendisinin nedeni olmak ise; şeyin varoluşunun özüyle aynı olması ve o şey var olmadığı takdirde özünün de anlaşılamaması demektir (Spinoza, 2012a: 27). Yani kendinin nedeni olan şeyde varoluş, bizzat şeyin özünden çıkar. Şu halde “Vardır” dediklerimizin, ya kendi başına ya da başka bir şey (neden) dolayısıyla var olduğu açıktır. Öyleyse sorulacak soru şudur: “Peki ama ne vardır?” ya da “Var olanlar nelerdir?”.

Spinoza'ya göre bütün var olanlar; ya töz, ya sıfat/niteleyen ya da tavırlardır (tarzlar, kipler). Tüm var olanlar yalnızca bunlardır. Töz, kendinde ve kendisinin nedeni olarak, özünden gelen zorunlulukla var olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeydir. Kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulmayı gerektirmeyip, kendi başına anlaşılabilir. Sıfat, aklın, tözün özünü kuran şey olarak anladığı şeylerdir. Yani tözün özünü ifade eden,

onu niteleyen kavramlardır. Tavır ise, tözün kesin ve belirli hallerine işaret eder. Öyle ki bu haller tek tek şeylerde biçimsel ifadesini bulur ve yine bu şeyler aracılığıyla kavranılırlar (Spinoza, 2012a: 27).

Evrende tek bir töz vardır ve bu da, Tanrı ya da onunla tümüyle eşanlamlı olarak Doğa'dan başkası değildir. Sıfatlar Tanrı/Doğa'nın sonsuz çeşitlilikteki niteleyenleridir ve hepsi birden aynı tözün özünü ifade ederler. Ama insan zihni bu sonsuz çeşitlilikteki sıfatlardan yalnızca ikisini, “düşünce” ve “uzam”ı algılayabilir. Düşünce ve uzam, kendi kendisinin nedeni olan ve kavranabilmek için kendi özünden kaynaklanan ifade edişlerden (*expressions*) başka bir kavram ya da varlığa gereksinim duymayan bu tek tözü algılama çerçevelerimizdir. Bunlar “ortak mefhum”lardır. Birbirinden tümüyle farklı oldukları için bunları, yani düşünce ve uzamı, farklı iki tözmüş gibi düşünmeye eğilimli olsak da, bunlar aynı tözün iki farklı ifadesinden başka bir şey değildir. Öte yandan evrendeki tek tek var olanlar anlamındaki her şey de yine bu tek tözün tavırları (*modus*) olarak, kendi başlarına değil onun dolayısıyla var olurlar (Balanuye, 2012: 23).

“Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz” (Spinoza, 2012a: 41). Tanrı, kendinin nedeni olan ve sadece kendisi aracılığıyla kavranabilen tek tözdür. Tavırlar/kiplerse bir töz olmadan ne var olabilir ne de kavranabilirler. Bu nedenle bunlar sadece *tanrısal doğada* olabilir ve sadece tanrısal doğa aracılığıyla kavranabilirler. Öyleyse mümkün tek töz olarak Tanrı ve onun hallerinin dışında başka hiçbir şey yoktur. Tanrı/Doğa özü gereği sonsuzdur, ezeli ve ebedidir. Tavırlarsa sonlu ve sınırlıdır. Böyleyken; sonsuz, ezeli-ebedi olan Tanrı'dan sonlu ve sınırlı olan tavırlar nasıl çıkar? Bu ancak Tanrı'nın sıfatının her hangi bir değişime uğramasıyla mümkün olur. Çünkü doğada sadece töz ve tavırlar vardır ve tavırlar Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir. Öyleyse tek tek var olanlar anlamında olan her şey, Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatlarından meydana gelmiştir (Spinoza, 2012a: 59). Töz kendi kendisinin nedeni biçiminde zorunlu olarak vardır ve kendini sıfatlar aracılığıyla ifade eder; sıfatlarsa birer ifadedir ve tözün özünü ifade ederler (Deleuze, 2013: 29). Tözün özünün ifadesi olan sıfatlar, kendileri aracılığıyla ve kendinde kavranılırlar (Deleuze, 2013: 41). Sıfatlar aynı zamanda özünü oluşturdukları Tanrı'yla, onları özsel olarak içerimleyen tarzlar/kipler veya yaratılanlar arasındaki ortak biçimlerdir (Deleuze, 2013: 47).

Tanrı/Doğa'nın doğasından çıkan kipler özü gereği var olan şeyler değildir; bunların özü varoluş içermez. Özü varoluş içeren şey, kendi kendisinin nedenidir ve sadece kendi doğasının zorunluluğu sonucunda vardır. Bu da şu anlama gelir ki; Tanrı şeylerin varlığa gelmelerinin olduğu kadar varlıkta kalmaya devam etmelerinin de nedenidir. Yani "Tanrı şeylerin varlık nedenidir" (Spinoza, 2012a: 56). Bu bakıma, "Tanrı'ya ha kendisinin nedeni denmiş, ha her şeyin nedeni, hiç fark etmez" (Spinoza, 2012a: 57). Fark etmez, çünkü Tanrı, yani eş anlamıyla Doğa, her şeydir ve her şey Tanrı/Doğa'dır. Yani Doğa aynı anda, bir yanıyla her bir şey tarafından açıklanıp içerimlendirilirken diğer yanıyla da her şeyi kapsar ve her şeyi içerir (Deleuze, 2013: 19).

Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatlarından meydana gelerek varlığa katılan her şey yine Tanrı'da içerilir. Var olanların varlığa gelmesi ve varlıktaki halleri, Spinoza açısından, Tanrı/Doğa'nın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği dışsal bir yaratma değil, onun doğasının zorunluluğundan ileri gelen bir *türeme*'dir (Balanuye, 2012: 24). Gerçi "Tanrı mutlak anlamda ilk neden" ve "biricik özgür nedendir" (Spinoza, 2012a: 48), ama Spinoza açısından Tanrı ile var olanlar arasındaki ilişki, yine de Tanrı'nın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği bir yaratma ilişkisi değildir. Sonsuz çeşitlilikteki sonsuz sayıda varlık, sonsuz şekilde tanrısal doğanın bünyesinden *zorunlulukla* çıkar (Spinoza, 2012a: 47). Ancak bu şekilde Tanrı, aklın ufkuna dâhil olabilen her varlığın etkin nedeni olarak telakki edilebilir. Zira **zorunluluk varlığın tek etkilenişi, tek kipliğidir** (Deleuze, 2013: 40).

Ne var ki, Tanrı'yı böyle bir etkinliğe zorunlulukla yönelten her hangi bir dış neden düşünülemez. Böyle bir düşünce Tanrı'nın özüyle çelişir. Tanrı yalnızca kendi doğasından ileri gelen içkin bir zorunlulukla bağlıdır ve bu zorunluluk uyarınca eyleyebilir. Tanrı önce var olan sonra da özgürce eyleyen bir güç değil, tam da varlığı zorunlu olarak eyleme olan bir güçtür (Balanuye, 2012: 92). Tanrı ancak salt kendi tanrısal doğasının yasalarıyla bağlı olması anlamında biricik özgür nedendir, yoksa tümüyle iradi istemesine göre etki edebilmesi anlamında değil. Tanrı'nın doğası kendiliğinden ifade edicidir; öyle ki bu ifade Tanrı'nın sadece açığa vurumu değil, aynı zamanda oluşumdur. Bu oluşumun kendisi demek olan yaşam, yani ifade edicilik böylece mutlağa taşınmıştır (Deleuze, 2013: 81). Öte yandan, Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatlarından meydana gelerek varlığa katılan diğer her şey, yani kipler/tek tek var olanlar da, aynı

tanrısal doğanın zorunluluğu ve yasalarınca “belli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir” (Spinoza, 2012a: 60).

“Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir” (Spinoza, 2012a: 60). Var olan her şey Tanrı’dadır ve Tanrı olası olarak değil, zorunlu olarak vardır. Tanrısal doğanın bütün kipleri, yani bütün var olanlar da bu doğadan olası olarak değil zorunlu olarak çıkmıştır. Ne var ki, tanrısal doğadan zorunlu olarak çıkan bu kipler, oradan *çıkması* olmakla başka bir şey, ayrı başına bağımsız bir şey olmazlar. Çünkü onların sırf varlığa çıkmaları değil, varlıkta kalma biçimleri ve eylemeleri de aynı tanrısal doğanın yasalarınca belirlenmiştir. Hem de bunlar hala aynı tanrısal doğanın içkin öğeleri, kopmaz parçaları ve onun yalnızca farklı tarzdaki ifade biçimleri olarak kalmaya devam ederler.

Tanrısal doğa özü itibarıyla daima bir birlik teşkil edecek şekilde tektir; ama bu doğa, nedeninin kendisinde olması ya da nedeninin başka bir şeyde olması bakımından iki şekilde ifade edilir. Birinci şekliyle Yaratıcı Doğayı/Doğalayan Doğayı (*Natura Naturans*); nedeni kendinde olanı, kendisiyle kavrananı, tözün ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sıfatları ve özgür neden olarak Tanrı’yı, yani bir anlamda doğanın etkin yönünü ifade eder. İkinci anlamıyla Yaratılan Doğayı/Doğalanan Doğayı (*Natura Naturata*) ise, Tanrı’nın doğasından ya da Tanrı’nın her hangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan, Tanrı’da bulunan ve Tanrı olmaksızın var olamayacak her şeye, yani bir anlamda sonuç ve kip olarak doğanın edilgin yönüne işaret eder (Spinoza, 2012a: 61).

Doğalanan Doğayı, Doğalayan Doğayı’nın ondan türeyen ikinci bir ifade düzeyi gibi düşünülebilir. Bu ikinci ifade düzeyi Tanrı’nın eksikliğinden, bir ereğinden ya da yaratma hevesinden ileri gelmez. Doğalayan Doğayı olarak Tanrı’nın doğası kendiliğinden ifade edicidir. Tanrı ilk ifade düzeyinde, her biri bir biçimsel öz ifade eden sıfatlar aracılığıyla kendini ifade etmektedir (Deleuze, 2013: 101). Sıfatlar tözü şu ya da bu şekilde nitelendirdiği için niteliktir; ama onu çeşitlendirdiği ölçüde de kiptirler (Deleuze, 2013: 32). Sıfatlarının bu özelliği dolayısıyla Tanrı, ikinci ifade düzeyinde de, doğasının zorunluluğuyla sıfatları özsel olarak içermeyen kiplerde, yani Doğalanan Doğayı’da ifade edilir. Bu ifade Tanrı’nın özüne hiçbir şey katmaz, ya da ondan hiçbir şey götürmez; sadece onun başka bir düzeyi olarak kalır. Tanrı’nın bu türetmesi, tıpkı var olması ya da kendini anlamasında olduğu gibi tümüyle zorunluluktur (Deleuze, 2013: 102).

Sıfatlar birer sonsuz varlık biçimi, sınırsız, nihai, indirgenemez birer biçimsel sebeptir; bu biçimler, özünü oluşturdıkları Tanrı ile onları özlerinde içermeyen kiplerde ortaklırlar. Sıfatlar sınırsız nitelikler ifade eden fiillerdir; bu nitelikler sonlunun sınırları içinde kuşatılmış gibidirler. Sıfatlar Tanrı'nın ifadeleridir; Tanrı'nın bu ifadeleri tek anlamlıdır, Doğalayan Doğa olması bakımından bizzat Tanrı'nın doğasını oluştururlar, onları bir şekilde yeniden ifade eden şeylerin doğasında ya da Doğlanan Doğada da kuşatılmışlardır (Deleuze, 2013: 49).

Sıfatlar bir yandan Tanrı/Doğa'nın, yani Doğalayan Doğa'nın özünü ifade eden biçimler iken, diğer yandan sonlu yapıdaki kiplerde yeniden ifade bulan ve böylece orada kuşatılan fiillerdir. İşte bu suretle sıfatlar iki doğa arasındaki ortak biçimler ya da mefhumlardır. Bu ortak biçimler, hem türeme yoluyla ortaya çıkan üç halkalı zincirin orta halkası, hem de iki doğa arasındaki organik bağıdır. Bu bağ, bahsi edilen doğanın aslında tek bir doğa olduğunu da bir kez daha gösterir. Çünkü Doğalayan Doğa olarak çizilen dünya (*modus*, varlıklar, tarzlar), Doğalayan Doğa olarak Tanrı/Doğanın farklı tarz alışlarından başka bir şey değildir. Yani özsel olarak doğa hala iki değil, birdir. Ayrım bir anlamda belirlenim ve özgürlük, sonlu ve sonsuz gibi konularda karışıklığa yol açmamak içindir (Balanuye, 2012: 24).

“Var olan her şey Tanrı'dadır ve O olmadan var olamayacak ve kavranamayacak şekilde Tanrı'ya bağlıdır” (Spinoza, 2012a: 60). Bu nedenle Tanrı'ya tek tek varlıkların uzak nedenidir denemez. Tanrı, tek tek varlıkların hem varoluşlarının hem de belirli bir eyleme belirlenmiş olmalarının yakın ve etkin nedenidir. Bu nedenle Doğalayan Doğa olarak çizilen dünya (*modus*, varlıklar, tarzlar), tümüyle belirlenmiştir. Varlıklar tümüyle zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sonsuz doğasından çıktığı için, ancak Tanrı tarafından meydana getirildikleri şekilde ve düzende meydana gelebilirler (Spinoza, 2012a: 64). Bu nedenle, her hangi bir şeyde, her hangi bir şekilde “özgür irade” vardır, denemez. İrade, gerçekte belli bir düşünme tarzıdır ve irade kavramında ifadesini bulan istekler, yani seçimler ve kararlar, başka bir nedenle belirlenmedikçe ne var olabilir ne de bir eyleme zorlanabilir (Spinoza, 2012a: 63). Bu neden de başka bir nedenle belirlenir, o da bir diğeri tarafından ve bu ilk neden olan Tanrı'ya kadar böyle gider. Bu manada iradeye özgür neden değil, zorunlu ya da kısıtlı neden denebilir.

Tanrı dahi özgür ve mutlak iradesiyle etki etmez (Spinoza, 2012a: 63). O da özü anlamındaki tanrısal doğasının zorunluluğuyla ve bu doğanın yasalılığı çerçevesinde etki eder. Çünkü Tanrı zorunlu bir varlıktır. Zorunlu bir varlık olmak demek, bir şeyin varoluşunun, ya onun özünden ve tanımından ya da ezeli bir etkin nedenden çıkması

demektir (Spinoza, 2012a: 64-5). Tanrı'nın varoluşu onun özünden ve tanımından çıkar. Tek tek şeylerin varoluşu ise ezeli bir etkin neden olan Tanrı'dan çıkar. Bu sebeple tek tek şeyler dünyası, yani Doğalanan Doğa da yine zorunludur. Hem kendisinin hem de her şeyin nedeni olan Tanrı'nın özü onun kudretidir ve onun kudreti de onun özüdür. Tanrı'nın özünde ve kudretinde içerilen her şey de, bu öz ve kudretin doğası gereği zorunlu olarak vardır. Var olan her şey mutlaka bir biçimiyle Tanrı'nın kudretini, yani her şeyin nedenini ifade eder. Öte yandan aynı nedensellik örüntüsünün bir parçası olduğundan, var olan her şeyin de bir sonuç doğurması beklenir (Spinoza, 2012a: 69). Bu da var olan her şeyin bir yerde neden, diğer bir yerde sonuç olduğunu gösterir. Çünkü her şey aynı nedensellik zinciriyle birbirine bağlıdır.

2.2. SPİNOZA'DA İNSAN

Artık Spinoza'nın düşünüm çerçevesinin en genel adının Tanrı olduğu, Tanrı ile Doğa'nın özdeş olduğu açıktır. Aynı zamanda diğer var olanlar gibi bir kip olan insanın da bu ontolojik çerçevesinin dışında olmadığı, aksine gerek varlığa gelişi gerekse de belli bir eyleme belirlenişi bağlamında bu doğaya tüm içkiniğiyle sıkı sıkıya bağlı olduğu da açığa çıkmış bulunuyor. İnsanın tüm varlık bağlamının Tanrı/Doğa'ya bu sıkı sıkıya bağlılığı, Spinoza'nın görüş açısından, insan doğasının genel karakteristiğini de belli eder. Bu genel karakteristik hiç kuşkusuz zorunluluktur. Yani tüm tekil kipler gibi tekil bir insanın da hangi tarzda var olacağını ilgili niteleyenler kapsamındaki zorunluluk belirler (Balanuye, 2012: 108). Tanrı/Doğa'yla insan doğası arasındaki ilişkisellikte ifadesini bulan bu zorunluluğu anlayabilmek için Spinoza'nın düşüncesinde insanın varlık tarzına odaklanmak gerekir. Çünkü bu düşünce açısından; *bizler, varolan kipleriz* yalnızca (Deleuze, 2013: 304).

Spinoza'da insan, en genel hatlarıyla ve her şeyden önce zihin ve bedenden müteşekkil tek bir şeydir (Spinoza, 2012a: 96). Zihin ve beden Tanrı/Doğa'nın sonsuz sayıdaki sıfatlarından olan fikir ve uzamın insanın varlık tarzındaki iki ifadesidir. Öyle ki, o sonsuz sıfatlardan sadece bu ikisini bilebiliriz ve kendi bedenimizin bilgisinden başlayarak Tanrı'nın bilgisine kadar bütün bilgimiz de bu iki sıfatın altında gerçekleşir. Bunun nasıl olduğuna gelince; beden (*corpus*) yer kaplayan varlık (*Res extensa*) olarak düşünülen

Tanrı'nın özünü şu ya da bu şekilde ifade eden kiplerden biridir. Fikir ise, düşünen varlık (*Res cogitans*) olarak ele alınan zihnin (Tanrı'nın zihni) biçimlediği zihinsel bir kavramdır (Spinoza, 2012a: 81). Tanrı hem yer kaplayan bir töz, hem de düşünen bir tözdür. Bu suretle uzam ve fikir Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından ikisidir. İnsan ise, bu sıfatları varlık tarzında ifade eden bir kip, bir var olandır. Bu bağlamda insan, Tanrı'nın beden ve zihin olarak iki ayrı yoldan ama birbirine eş *bir* ifadesidir (Balanuye, 2012: 203).

İnsanın varoluşu onun özünden çıkmaz. Şöyle ki: “İnsanın özü varoluşunu zorunlu kılmaz; yani doğanın kendi düzeni içinde şu ya da bu adam var olabilir de, olmayabilir de” (Spinoza, 2012a: 82). Dolayısıyla insanın varoluşu kendi özüne değil, doğanın düzenine bağlıdır. İnsan bir kip, bir tekil varlıktır ve tekil varlıktan kastedilense sonlu ve sınırlı varoluşu olan şeylerdir. Bütün tekil şeyler Tanrı/Doğa'nın sonsuz sıfatlarının bir şekilde değişime uğramış ifadeleri olan kipler/tavırlar/tarzlardır. İnsanın var olma tarzı da, yer kaplama (uzam) ve düşünme (fikir) sıfatlarının özsel içerimlerinin bileşik ifadesidir. Bu nedenle de biz, cisimler ve düşünme tarzları dışında hiçbir tekil şeyi hissetmeyiz ve algılamayız (Spinoza, 2012a: 83).

Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır; yani Tanrı düşünen bir varlıktır. Öte yandan yer kaplama da Tanrı'nın bir sıfatıdır; yani Tanrı yer kaplayan bir varlıktır (Spinoza, 2012a: 83-4). Ama tözün özünü kuran ve sonsuz akılla algılanan her şey, ister düşünen sıfatıyla idrak edilmiş olsun ister yer kaplayan sıfatıyla, bütünüyle tek bir töze ait olduğu için, *fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır* (Spinoza, 2012a: 87-8). Bu Spinoza düşüncesindeki paralelizmin en açık ifadesidir. Aynı paralelizm kuşkusuz insan içinde geçerlidir. Yani insan beden ve zihin (ruh) şeklinde iç içe geçmiş iki ayrı yapıya sahip değildir, aksine iki ayrı ifadesi olan tek bir yapıya sahiptir. Zira tekraren söylenecek olursa, “insanın özü Tanrı'nın sıfatlarının belli durumlarından oluşur” (Spinoza, 2012a: 92).

Tanrı her şeyin ilk nedenidir, sadece varlıklarının değil özlerinin de ilk nedenidir; yani Tanrı şeylerin varlık bulmalarının olduğu kadar, onların ne ise o olmalarının da nedenidir (Spinoza, 2012a: 92). Şüphesiz bu insan için de eşit oranda böyledir. Tanrı insanın varlık nedenidir; ama aynı zamanda onların özlerinin, yani ne ise o olmalarının da nedenidir. İnsan zihin ve bedenden ibarettir; insanın özü de Tanrı'nın sıfatlarının belli tavırlarından,

belli düşünme biçimlerinden ibarettir. Ne ki fikir, doğası gereği bütün tavırlardan önce gelir; çünkü insanın zihni Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır (Spinoza, 2012a: 93-4). İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi de bedendir; yani fiili olarak var olan belli bir yer kaplama tavrıdır (Spinoza, 2012a: 96).

Beden zihnin düşünmesinin nedeni olmadığı gibi, zihin de bedenin hareket etmesinin ya da hareketsiz kalmasının veya başka herhangi bir durumunun nedeni değildir. Çünkü zihnin düşünmesinin nedeni ancak bir düşünme hali olabilir ki; *Tanrı, düşünen bir şey olarak görüldüğü ve başka bir sıfat altında açıklanmadığı sürece tüm düşünme biçimlerinin nedenidir*. Aynı şekilde bedenin hareket etmesinin ya da hareketsiz kalmasının veya başka herhangi bir durumunun nedeni de ancak bir yer kaplama hali, yani yine bir cisim olabilir ki; *Tanrı bir düşünce hali değil de sadece bir yer kaplama haline sahip olarak düşünüldüğünde, tüm hareket biçimlerinin nedenidir* (Spinoza, 2012a: 153-4).

Zihin düşünen bir şey olarak, biçimlediği zihinsel kavramlar olan fikirlerin genel örüntüsüdür (Spinoza, 2012a: 81). Zihin doğası gereği, şeyleri rastgele değil zorunlu olarak düşünür. Bununla birlikte, şeyleri sonsuzluğun belli bir tavrı altında algılamak da, yine zihnin doğası gereğidir (Balanuye, 2012: 126-7). Bu bakıma insan zihnini kuran ilk öge, fiilen var olan tekil bir şeyin, bedenin fikrinden başka bir şey değildir (Spinoza, 2012a: 93). Fiilen var olan tekil bir şey olarak beden, insan zihninin biçimsel varlığını kuran son derece karmaşık pek çok bireysel kısmın bir araya gelmesinden oluşur (Spinoza, 2012a: 105). Bu bireysel kısımlar dolayısıyla, *insan bedeni dış cisimlerden çok değişik şekillerde etkilenir*.

Beden, yer kaplayan bir cisim olarak belli bir hareket ilkesine sahiptir; çünkü bütün cisimler ya hareket halindedir ya da dinginlik içinde. Aynı şekilde hareket halindeki her cisim ya daha yavaş ya da daha hızlı hareket halindedir. Bütün cisimler birbirlerinden tam da bu hareket ya da dinginlik, hızlılık ya da yavaşlık durumlarına göre ayırt edilirler (Spinoza, 2012a: 98). Yine bütün cisimler hem bir ve aynı sıfatın (uzam) kavramını gerektirmeleri bakımından, hem de hareket ve dinginlikle olan ilişkileri bakımından örtüşürler (Spinoza, 2012a: 98-9). Hareket ve dinginlik uzamlı parçalar açısından varoluşa geçmenin koşullarını belirler. İşleyen her ilişkiyle varolan bir bireyin biçimi

oluşur; üçüncü bir ilişkiyle de daha üst dereceden bir birey oluşur ve bu böyle sonsuza kadar gider. *Öyle ki, evrenin tamamı varolan tek bir bireydir* (Deleuze, 2013: 234)

Bireyin doğası devinim ve durağanlık açısından sahip olduğu oran demektir (Balanuye, 2012: 101). Bir birey olarak insan bedeni de farklı doğalara sahip pek çok kısımdan oluşmuştur ve beden kendisindeki oranı korumak için çok sayıda başka cisme ihtiyaç duyar ve bunlar sayesinde sürekli yenilenir. Bu durum insan bedeninin diğer bedenler/cisimlerle zorunlu olarak sayısız karşılaşmalara ve etkilenişlere girmesi anlamına gelir. İnsanın hem ontolojik hem de epistemolojik kökeni de bu karşılaşmalarda ve etkilenişlerde hayat bulur. Bedenin hem eyleme/etkileme hem de maruz kalma/etkilenme yeteneği vardır (Deleuze, 2013: 95). Yani insan bedeni çeşitli etkilenişlere maruz kalabildiği gibi dıştaki cisimleri çok farklı şekillerde harekete geçirebilir ve onları çok farklı şekillerde düzenleyebilir (Spinoza, 2012a: 104). Bedenin bu *etkilenme* ve *etkileme* özelliği, yani genel anlamda *etkilenişler* Spinoza'nın düşüncüsü içinde yaşamdaki hareketin temel dinamiğidir. Bu dinamik aynı zamanda bedenler arası, yani tüm tekil şeyler arasındaki bir diyalektiktir. Fakat bu diyalektiğin bir de her tek insan özelinde açığa çıkan beden-zihin diyalektiği vardır ki, bu da yine etkilenişlere bağlıdır.

İnsan zihni pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir; öyle ki hem birçok cismin doğasını hem de kendi doğasını algılar ve beden dıştaki cisimleri çok farklı şekillerde etkilemeye yaklaştıkça da bu yetisi artar (Spinoza, 2012a: 104). Her zihin, fikri olduğu bedenin karmaşıklık düzeyi oranında muktedir ya da yetkindir (Balanuye, 2012: 110). Çünkü insan zihni de insan bedeninde olup biten her şeyi doğası gereği algılamak zorundadır; *öyleyse insan zihni pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir ve bedenin söz konusu imkânı artıkça, zihnin de pek çok şeyi algılama yetisi artar* (Spinoza, 2012a: 105). Bir beden diğer bedenlerle kıyaslandığında, birçok şeyi aynı anda yapmaya ya da bir anda birçok şeyden etkilenmeye ne kadar müsaitse, nesnesi olduğu zihinde diğer zihinlere kıyasla, bir anda birçok şeyi algılamaya o kadar müsaittir. Aynı şekilde bir beden kendi başına ne kadar fazla eylemde bulunabiliyorsa ve eyleminde kendisine ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa, nesnesi olduğu zihinde o kadar net bir anlayışa sahip olacaktır (Spinoza, 2012a: 97). İşte bu temelde, kimi zihinler diğerlerinden üstündür. İşte, beden ve zihin diyalektiği de budur. Bu aynı zamanda beden ve zihin arasındaki paralelizm olarak da okunabilir. Yalnız beden ve zihin her durumda, yani ister etkilenme ister etkileme durumunda olsun, daima bir ve eşanlıdır.

Beden-cisim diyalektiğinde ise etkilenme biçimlerinin her birine ait fikrin, hem insan bedeninin hem de dış cisimlerin doğasını içermesi zorunludur (Spinoza, 2012a: 105). Çünkü her bir etkileniş, öncelikle etkilenecek bir bedeni ve etkileyecek dış bir cismi, yani etkileyeni gerektirir. Bu yüzden her bir etkileniş biçiminin fikri, etkilenme olayının her iki ucundaki şeylerin doğasını birden içerir. Bu insan zihninin, hem birçok cismin doğasını hem de kendi doğasını algıladığı anlamına gelir. Ne ki, “dış cisimlerden edindiğimiz fikirler dış cisimlerin doğasından ziyade kendi bedenimizi yapısını gösterir” (Spinoza, 2012a: 106). Bu anlamda Spinoza’nın, dış cisimleri ancak bedenimizin yapısının/yetisinin mümkün kıldığı ölçüde biliyoruz dediği düşünülebilir.

Etkilenişlerin Spinoza açısından yaşamdaki hareketin belirleyici dinamiği olduğu ifade edilmişti. Bu öyle bir dinamiktir ki; beden ve eşanlı olarak zihin, yani bir bütün olarak insan ile dış dünya arasındaki diyalektik, bizce varlıkların var olup olmadıkları, nasıl oldukları ve bizim onlar hakkındaki fikirlerimize/duygularımıza kadar her şeye rengini verir, her şeyi tayin eder.

İnsan bedeni dış cismin doğasını gerektiren bir tarzda etkilenmişse, insan zihni o cismin fiilen var olduğunu ya da karşısında durduğunu düşünecektir, ta ki insan bedeni söz konusu cismin var oluşunu ya da bulunuşunu dışlayacak bir tarzda etkilenene kadar (Spinoza, 2012a: 106).

Bu sözlerde de açık olarak ifade edildiği üzere bir şeyin var olduğunu ancak onun tarafından etkilendiğimiz zaman bilebiliriz ve onun artık var olmadığını düşünmemizse onun varlığını dışlayacak başka bir etki ile mümkün olabilir. Ama insan zihni, bedeni daha önceden etkilemiş olan dış cisimleri, onlar artık var olmasalar da hala varmış gibi görebilir (Spinoza, 2012a: 107). Bunu mümkün kılan hafızadır. Hafıza, insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımıdır ve bu çağrışım, insanın bedensel hallerinin düzenine ve çağrışımlarına göre zihinde oluşur (Spinoza, 2012a: 109).

Bedende yaşanan duygu durumlarına ait fikirler olmasa, insan zihni insan bedenini tanımaz, var olduğunu da bilmez; çünkü insan zihni insan bedenin fikri ya da bilgisidir (Spinoza, 2012a: 110). Fakat bu bilgi, diğer başka tekil şeylerin bilgisi de dâhil olmak üzere Tanrı’da bulunur. Gerek insan zihnine ilişkin fikir, gerekse de insan bedenine ve onun hallerine ilişkin fikir köken olarak Tanrı’dadır. Tüm sıfatlar ve tüm tavırlar (tarzlar, varlıklar, tek tek şeyler) Tanrı’da içkindir. Bu içkinlikte ifadesini bulan doğanın birliği dolayısıyla, *fikirlerin düzeni ve bağlantısı, şeylerin/nedenlerin düzeni ve bağlantısıyla*

aynıdır. Böylece etkide bulunan ve algılanan her türlü uzam ve her türlü fikir, insan bedeninde ve eşanlı olarak insan zihninde, insanın da Tanrı/Doğa'da içeriliyor olması sebebiyle, duyguya ve bilgiye dönüşür (Spinoza, 2012a: 111). İnsan zihni insan bedenini ve diğer tüm cisimlerin doğasını ancak bu şekilde algılar ve bilir.

İnsan bedenin varoluş/yaşam süresine gelince, bu konuda insanın bilgisi oldukça yetersizdir. Bu anlamdaki tam bilgi ancak Tanrı'da mevcuttur. Ama bu insanın varoluş süresinin Tanrı'nın mutlak doğasına bağlı olduğu anlamına gelmez. İnsan bedeninin varoluş süresi kendi özüne bağlı olmadığı gibi, Tanrı'nın mutlak doğasına da bağlı değildir. Bedeni var olmaya ve eylemde bulunmaya zorlayan nedenler vardır, bu nedenlerin kendisi de başka nedenler tarafından var olmaya ve eylemde bulunmaya zorlanmışlardır; onlar da daha başka nedenler tarafından ve bu böyle sonsuza kadar gider. Bu da gösteriyor ki, *insan bedeninin varoluş süresi doğanın ortak düzenine ve varlıkların yasasına bağlıdır* (Spinoza, 2012a: 119). İnsan bedeni ve diğer tekil olan her şey de, yine tekil olan başka şeyler tarafından var olmaya ve eylemde bulunmaya belirlenmek zorundadır. Bu zincirleme olarak sonsuza kadar sürer. Buna Doğadaki etkileniş ya da nedensellik yasası diyebiliriz. Tekil şeylerin hepsinin tabi olduğu bu yasa sayesinde, bedenimiz ve diğer tekil şeylerin varoluş süresiyle ilgili yetersiz de olsa kimi bilgiler edinebiliriz; ama bu konudaki tam bilgi ancak Tanrı'da bulunabilir. Varoluşlarının ve eylemde bulunmalarının başka tekil şeylerin etkisine bağlı oluşu, tüm tekil şeylerin hepsinin **olası** olduğunu gösterir. Varoluş süreleri hakkında tam bir bilgi edinemeyişimiz, şeylerin olası ve bozulabilir olduğu anlamına gelir. Bu anlamda olmaktan başka **doğada olası olan hiçbir şey yoktur** (Spinoza, 2012a: 120).,

2.3. BİLGİ TÜRLERİ

Spinoza'nın epistemolojisinin sıkı sıkıya ontolojisine bağlı olduğu artık açıktır. Varlık sahasında bedenin zorunlu olarak gerçekleştirdiği etkilenişler, zihinde fikirler olarak etkir ve bilgiye dönüşür. Bu üç türlü olur. Spinoza, diğer bedenlerle girilen etkilenişlerden olmak üzere, rastgele deneyimden anlayışımıza bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeden sunulan ve böylece edinilen bilgiye *birinci tür bilgi; sanı* ya da *hayal gücü*

diyor. Şeylerdeki ortak kavramlardan ve yeterli fikirlere sahip olmamızdan elde edilen bilgiye ise *ikinci tür bilgi* ya da *akıl* diyecektir. Bir de, *üçüncü tür bilgi* vardır ki, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin upuygun fikirden şeylerin özüne ilişkin upuygun bilgiye kadar uzanır. Bu bilgi türüne de *sezgisel bilgi* denir. Birinci tür bilginin sağladığı genelde eksik, yanlış ve bulanık fikirlerdir; ama ikinci ve üçüncü tür bilgi doğru ve upuygun (bire bir) fikirler verir (Spinoza, 2012a: 128). Upuygun fikirler, kendi nedenini ifade eden ve bu nedeni belirleyen olarak Tanrı'nın özünü ifade eden fikirlerdir (Deleuze, 2013: 141). Upuygun olmayan fikir ise kendi nedeninin bilgisinin yoksunluğunu kuşatan bir fikirdir (Deleuze, 2013: 151).

Deleuze, Spinoza'da her bilgi türünün bireyliğin bir boyutuna karşılık geldiğini düşünmektedir. Ona göre; birinci türden bilgi sırf karşılaşma etkilerinin bilgisi veya birbirlerine dışsal olan parçalar arasındaki eylem ve etkileşim etkilerinin bilgisidir ve bu bireyliğin birinci boyutuna tekabül etmektedir (Deleuze, 2000: 197-8). İkinci türden bilgi ise karşılaşmalarda gerçekleşen ilişkilerin bilgisidir, ilişkilerin birleşmelerinin ve çözümlerinin bilgisi; bu da bireyliğin ikinci boyutuna tekabül eder (Deleuze, 2000: 198). Spinoza'nın sezgisel bilgi de dediği üçüncü türden bilgiye gelince; bu ilişkileri, ilişkilerin birleşme ve çözülüp dağılmalarını aşan bir bilgidir. Bu bilgi, ilişkilerden daha ileriye gider ve bu ilişkilerde ifade edilen, ilişkilerin bağımlı olduğu öze erişerek özlerin bilgisini verir. Bu bilgi de varlığın üçüncü boyutuna tekabül eder (Deleuze, 2000: 202). Deleuze'e göre bilgi türleri, bilgi türleri oldukları kadar da varlık tarzlarıdır.

İnsanda upuygun fikirlerin ilk kaynağı *ortak mefhum*lardır. Bütün insanlarda bazı fikirler ya da kavramlar ortaktır. Çünkü bütün cisimler belli açılardan bağdaşırlar ve bunlar herkes tarafından upuygun, yani açık ve seçik bir biçimde algılanmalıdır (Spinoza, 2012a: 124). “Ortak nosyon [mefhum], Tanrı'nın tek bir niteleyeniyle ifade edilebilen tüm tarzlarda ortak olan, her birinde aynı niteleyenin doğasına uygun olarak bulunan şeydir” (Balanuye, 2012: 124). Örneğin “uzam”, Tanrı'nın “yer kaplamaklık” niteleyenin bedenli bütün varlıklarda, aynı biçim ve yasalılıkla ifadesini bulan bir ortak mefhumdur. Bu nedenle insan zihni, bütün bedenli varlıkların uzamlı olduklarını bire bir ve apaçık algılayabilir. Yine “fikir”, Tanrı'nın “düşünmek” niteleyenin tüm insanlarda ifadesini bulan bir ortak mefhumdur. Her sonlu varlık, uzam niteleyenin bedenli bir kipi, düşünce niteleyenin de zihinsel bir kipi olarak Tanrı'nın özünden çıkar (Balanuye, 2012: 137). Bu nedenle ortak mefhumlar olmadan hiçbir bilгимiz de olamaz. Çünkü Tanrı'nın

tarzlarından başka bir şey olmayan tüm tekil şeyler, *Tanrı'nın bir sıfatının altında ve bu sıfatın birer tezahürü olarak görülürler, bu yüzden bu şeylerin fikirleri zorunlu olarak söz konusu sıfatın kavranmasını gerektirir* (Spinoza, 2012a: 135). En nihayetinde tüm fikirler Tanrı'dadır ve bire bir/mükemmel bilgi, Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü kurulan ilişkiden gelir (Spinoza, 2012a: 135). Bu ilişki de ortak mefhumlar aracılığıyla kurulur.

İnsanın fikirlerinin pratik kaynağı etkilenişlerdir, *fakat bedenın etkilenişlere girilen başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça zihin de o oranda daha çok şeyi bire bir algılamaya uygun hale gelir* (Spinoza, 2012a: 125). Bire bir fikirlere daha fazla sahip olmak ise bedeni ve zihni yetkinleştirir. Böylece insan sürekli “maruz kalan”, “edilgin” insan olmaktan çıkar ve “maruz bırakan”, “etkin” insan olur. Çünkü bedenın hem eyleme hem de maruz kalma yeteneği vardır; insanın diğer varlıklara üstünlüğü, bedenının “pek çok şeye yatkın” olmasından gelir (Deleuze, 2013: 95). İnsanın doğası ve genel yaşamı da bu “pek çok şeye yatkın” olmaktan ibarettir. Bu yatkınlık insanın beden-zihin diyalektiğinin (çünkü zihin bedenın fikrinden ve onun etkilenişlerinden başka bir şey değildir) ve onun ne ise o olmasının da (hem tür hem birey olarak), *aynı* ya da *başka* olmasının da nirengi noktasıdır.

Bir beden diğerleriyle kıyaslandığında, birçok şeyi bir anda yapmaya ya da bir anda birçok şeyden etkilenmeye daha müsaitse, nesnesi olduğu zihin de diğer zihinlerle kıyaslandığında, bir anda birçok şeyi algılamaya daha müsaittir diyebilirim ve bir beden kendi başına ne kadar fazla eylemde bulunabiliyorsa ve eyleminde kendisine ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa, nesnesi olduğu zihin de o kadar net bir anlayışa sahiptir diyebilirim. İşte bu gerçeklerden, bir zihnin neden diğer zihinlere göre üstün olduğunu görebiliriz (Spinoza, 2012a: 97-8).

Buraya kadar ifade edilenlerle birlikte, artık genel anlamda Spinoza'daki insanın dış yüzeyine kadar gelip dayanmış bulunuyoruz. Spinoza için insanın beden ve zihinden ibaret olduğu, beden-zihin diyalektiği, bedenın maruz kalma ve eyleme yeteneğinin olduğu, bunların etkilenme ya da etkileme ile gerçekleştiği, zihnin ise bu etkilenişlerin fikirlerini içerdiği artık açıktır. Şimdi ise konunun insan doğası bağlamında biraz daha spesifikleşmesi ve insanın kabuğundan içeri girmesi gerekir. Böylece insanda irade, akıl, duygular ve yaşam motivasyonlarının neler olduğu anlaşılabilir, onun belirlenmişliğinin derecesi, bununla birlikte özgürlüğünün olanağı ve biçimi tespit edilebilir.

Artık açık olduğu üzere, Spinoza'da Tanrı ilk nedendir ve o zorunlu olarak vardır; ayrıca her şey Tanrı'dadır. Başka bir deyişle var olan her şey tanrısal doğanın zorunluluğundan

sonsuz sayıda ve sonsuz şekilde çıkmaktadır. Doğalayan Doğa olarak Tanrı, Doğalanan Doğa'nın etkin nedenidir. Bu aynı zamanda Tanrı'nın bir hareketi, etkinliğidir. Tanrı bu etkinliği özgür iradesiyle gerçekleştirmez; tersine Tanrı'nın etkinliği onun varoluşuyla aynı zorunluluktan, yani kendi doğasından kaynaklanır (Spinoza, 2012a: 63). Tanrı'nın varoluşunun, kendini idrak etmesinin ve etkide/etkinlikte bulunmasının nedeni yine Tanrı'nın kendisi, yani onun tanrısal doğasıdır. “Tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda nasıl ki Tanrı kendini idrak ediyor, işte aynı zorunlulukla Tanrı sonsuz şekilde etki yaratıyor” (Spinoza, 2012a: 84-5). Tanrı özgür iradesiyle değil de doğasından gelen zorunlulukla eyliyor ve etki yaratıyorsa, onun yarattığı etkilerin/kiplerin (bir kipten başka bir şey olmayan insanın da) aynı zorunlulukla eyleyeceği açıktır. Zaten tanrısal doğanın zorunluluğu, daha öncede gösterildiği gibi, şeylerin sırf varoluşlarının değil, ne ise o olmalarının ve belli bir eyleme belirlenmelerinin de nedenidir.

İnsan da bu bağlamda özgür iradesiyle etkide bulunmaz. İnsanlar özgür olduklarını düşünürken yanılmaktadır. Böyle düşünmelerinin gerçek sebebi, kendi eylemlerinin bilincinde olmalarına rağmen, bu eylemleri belirleyen nedenleri bilmemeleridir (Spinoza, 2012a: 122). Kaldı ki irade, Spinoza açısından, tıpkı akıl gibi belli bir düşünme tarzından başka bir şey değildir. İrade de Tanrı tarafından var olmaya, şu ya da bu şekilde eylemde bulunmaya belirlenmiş diğer bütün doğal şeyler gibi tanrısal doğanın zorunluluğuyla bağlıdır. *Çünkü irade, diğer bütün şeyler gibi, var olmasını ve şu ya da bu şekilde eylemde bulunmasını gerektirecek bir nedene ihtiyaç duyar.* Bununla birlikte iradenin kendisi de bir nedendir; şu kadarla ki, özgür bir neden değil, zorunlu ya da kısıtlı bir nedendir (Spinoza, 2012a: 62-3).

Bu bağlamda, insanların seçimleri ve kararları belirli nedenleri olan, nedensellik zinciri içindeki doğal olaylardır. Zihinde *seçim* diye bir şey yoktur, seçim sadece bir fikirdir. İnsan zihninde bu manada var olan şey sadece tekil isteklerdir, yani yalnızca şu ya da bu olumlama, şu ya da bu olumsuzlama söz konusudur (Spinoza, 2012a: 139). Zihinsel karar denilense, yine istekten başka bir şey değildir. İstek de bedenin takındığı halle aynı şeydir. Dahası zihinsel karar, istek, bedenin takındığı hal; bunların hepsi bir ve aynı şeydir. Sadece bu şeyi düşünce sıfatının altında ele aldığımızda ve bu sıfatla ifade ettiğimizde ona *karar* diyoruz, yer kaplama sıfatının altında düşündüğümüzde ve hareket ya da dinginlik yasalarına göre açıkladığımızda ise *belirlenim* diyoruz (Spinoza, 2012a: 158). Bu nedenle zihinsel kararlar zihinde doğarken, fiilen var olan şeylerin fikirlerinin bağlı

olduğu zorunluluğa bağlıdır. Dolayısıyla karar da seçim gibi zorunluluktan çıkan bir fikirdir.

İrade ve akıl bir ve aynı şey olmak üzere; bireysel isteklerimizden ya da fikirlerimizden başka bir şey değildirler (Spinoza, 2012a: 140). Öyleyse irade akılla, istek de bir biçimiyle fikirle aynı anlamdadır. Akıl, yani zihin bedenin fikridir, beden ise tanrısal doğanın zorunluluğuyla gerçekleşmiş, var olmuş ve bir eyleme belirlenmiş nedensellik örüntüsünün içindedir. Etkilenişlere tabi beden (insan), bu örüntünün içinde kimi kez neden, kimi kez sonuçtur. Bu, onun maruz kalma ve eyleme yatkınlığının bir sonucudur. Etkilenişlerde, sonlu bir kip olan insan, belli ölçüde kendi doğasının gerektirmesiyle eyleme *olanağı* bulsa da, sıklıkla onlar tarafından *engellenir/belirlenir*. *İnsanın bu tek özgürlük olanağı, aklın buyruğuna göre yaşamaktan gelir.* Bu da eylemlerimizin nedenlerini upuygun bir biçimde kavramak, olabildiğince kendimizin etkin nedeni olmak ve eylemlerimizin çoğunda, doğanın yasası gereği, kısmi nedenlerce gerektirildiğimizi bilmek demektir (Balanuye, 2012: 182). Sırf kendisiyle açık ve seçik olarak algılanabilen nedene, etkin/upuygun neden denir. Sonucu sırf kendisiyle anlaşılamayan nedene ise kısmi/upuygun olmayan neden denir (Spinoza, 2012a: 151).

İnsan bedeni etki gücünün artacağı ya da azalacağı pek çok durumun etkisinde kalabilir; ayrıca öyle durumlar olur ki, bu güç ne artıp ne azalabilir. Bu her tek duruma göre değişir. Öte yandan insan, içinde ve dışında olagelen bir şeyin upuygun nedeni olduğu zaman, o insanın *etkin* olduğu söylenir. Bu, şu anlama gelir; bir insanın ister içinde ister dışında olan herhangi bir şey, doğrudan o insanın doğasından kaynaklanıyor ve sadece o insanın kendi doğası sayesinde açık ve seçik olarak anlaşılabilir. Buna karşılık olarak o şey, sırf o insanın doğasından kaynaklanmıyor ya da onunla açık ve seçik olarak anlaşılamiyorsa, o insanın *edilgin* olduğu söylenmelidir. Bu temelde, bedeninin etki gücünü arttıran ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedeninin değişik hallerine ve bu haller hakkındaki fikirlere de *duygu* denilecektir. İnsan bedeninin bu değişik hallerinin upuygun nedeni olduğu takdirde söz konusu duygu etkin, tersi durumda ise edilgin olacaktır. (Spinoza, 2012a: 151). Aynı paralelde zihin bazı durumlarda, yani upuygun fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak etkindir; başka bazı durumlardaysa, yani upuygun olmayan fikirlere sahip olduğu durumlardaysa edilgindir (Spinoza, 2012a: 152).

2.4. VARLIĞINI KORUMA ÇABASI (CONATUS)

İnsanda yaygın anlamıyla seçim ve kararlar yoksa ve var olanlar sadece isteklerse, en güçlü istek, insan yaşamının temel motivasyonunu sağlayan istek hangisidir? Bu istek hiç kuşkusuz, varlığa gelen her şeyin varlığını koruma yönündeki isteğidir. *Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar; bu çaba (Conatus) şeyin fiili özünden başka bir şey değildir* (Spinoza, 2012a: 160-1). Var olan tüm tekil şeyler Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli şekillerde ifade eden kiplerdir. Bu kipler Tanrı'nın var olmasını ve etki etmesini sağlayan, tanrısal kudretin (özün) kesin ve belirli ifadeleridir. Öte yandan var olan hiçbir şey kendisinde kendisini yok edebilecek ya da varlığını ortadan kaldırabilecek hiçbir şeyi barındırmaz; tersine bu tür şeylere karşıttır. *Ve şeyler ancak kendilerinin belirli doğalarından zorunlu olarak çıkacak sonuçları doğurabilirler*. Var olan hiçbir şeyin doğasından kendi varlığına karşıt bir şey çıkmaz. Böylece var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar (Spinoza, 2012a: 161).

[İnsan için] bu çaba salt zihne atfedildiğinde *irade* adını alır; ama aynı anda hem zihne hem de bedene atfedildiğinde *iştah* olarak adlandırılır. Demek ki, iştah insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır; o halde **insan bu tür bütün eylemleri yapmaya mecbur kılınmıştır**. Ayrıca iştah ve *arzu* arasında hiçbir fark yoktur, ama çoğumuz kendi iştahının bilincinde olan insana arzulu deriz. Demek ki *arzu bilincine varılan iştah*tır. Bütün bunlardan da açıkça anlaşıldığına göre, biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu **o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz**; tersine, bir şey çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani **onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz** (Spinoza, 2012a: 162-3).

Varlığını koruma çabası, insanın özü anlamındaki en temel duygusudur. Öyle ki bedenimizin varoluşunu dışlayan hiçbir fikrimiz/duygumuz olamaz. Bununla birlikte bedenimizin etkime gücünü arttıran ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen kimi fikirler/duygular vardır. Bunlar bedenin etkime gücüyle doğru orantılı olarak, yani aynı paralelde, zihnin düşünme gücünü de arttırır ya da azaltır, bu güce yardımcı olur ya da onu engeller (Spinoza, 2012a: 163-4). Etkilenişlere bağlı olarak edilgin haliyle zihinde gerçekleşen bu duygular *sevinç* ve *keder* duygularıdır. Sevinç, zihni daha yetkin kılan edilgin durumu ifade eder; ama aynı anda hem zihne hem bedene

atfedilen sevinç duygusuna *tahrik* ya da *neşe* de denir. Keder ise zihnin yetkinliğini azaltan edilgin durumun adıdır; ona da hem zihne hem bedene atfedildiğinde *acı* ya da *yeis* denir (Spinoza, 2012a: 164). Arzuyla birlikte sevinç ve keder, insanın üç temel duygusunu oluşturur ve diğer bütün duygular şu ya da bu şekilde bunlardan türer. Örneğin: “Sevgi, dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçten başka bir şey değildir; nefret ise dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir kederden başka bir şey değildir” (Spinoza, 2012a: 167). Burada arzudan türeyen duyguların etkin, sevinç ve kederden türeyen duyguların ise edilgin olduğuna dikkat etmek gerekir (Balanuye, 2012: 144).

Spinoza, duyguları yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğe *esaret* adını veriyor (Spinoza, 2012a: 237). Bu esaret gerçekte insanların bilgisizliklerinden ileri geliyor. İnsanlar genel olarak eylemlerinin ve iştahlarının bilincinde olsalar da kendilerini bir şeyi istemeye sevk eden nedenleri bilmiyorlar. Bu bilgi yoksunluğu bir ölçüde Doğa’ya bakış açısındaki çarpıklıktan kaynaklanıyor. Çünkü insanlar Doğa’da sürekli olarak *tamlık* ya da *eksiklik* arama eğilimindedir. Hâlbuki tamlık ya da eksiklik, gerçekte ne kadar aransa da var olan hiçbir şeyin kendisinde bulunamaz. Bir şeyin ancak diğer bir şeye kıyasla tam ya da eksik olduğu söylenebilir. İnsan doğal şeyler için tam ya da eksik derken şeylerin asıl bilgisini göz önünde bulundurmaz, aksine birtakım önyargılardan yola çıkar. Benzeri şekilde insan, gerek yapay gerekse de doğal şeyler için genel fikirler oluşturmak ve bu fikirleri şeylerin ideal örnekleri olarak görmek eğilimindedir. Çünkü Doğa başta olmak üzere, her şeyin bir ereğinin olduğuna inanmak ister. Oysa Tanrı da denilen Doğa, ne varoluşu ne de eylemesi bakımından erekseldir. Doğa nasıl zorunlu olarak varsa zorunlu olarak da hareket eder (Spinoza, 2012a: 238-9).

Erek, insani iştaktan başka bir şey değildir. Şeyler belli erekler için varlığa gelmezler veya eylemde bulunmazlar. Var olan her şey etkin nedeninin doğasından zorunlu olarak çıkar ve zorunlu olarak ne ise o olur (Spinoza, 2012a: 240). Böylece var olan şeyler için tam ya da eksik denemeyeceği gibi iyi ya da kötü de denemez. Çünkü hiçbir şey kendinde iyi ya da kötü değildir; şeylerin doğasından bu kavramları karşılayacak bir şey çıkmaz. Bu kavramları belli düşünme biçimleri altında, şeyleri birbirleriyle kıyaslayarak insanlar oluştururlar. Tam-eksik, iyi-kötü, gibi kavramlar, kavrama konu olan şeyin, insanın eyleme gücü üzerindeki tesirine bakılarak uygun şekilde kullanılabilir (Spinoza, 2012a: 240). Bu bağlamda bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şeye iyi denir ve iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şeye de kötü denir (Spinoza, 2012a: 241). Gerçek şu

ki; her birimiz neyin iyi neyin kötü olduğuna kendi duygularımızla karar veririz, yani salt kendi bakış açımızla bir değerlendirme yaparız (Spinoza, 2012a: 192). Çünkü Doğa'da ne iyilik ne kötülük vardır, ama var olan her kip için iyi ve kötü vardır; hem de yalnızca eyleme gücünün artışlarına ve azalışlarına bakılarak (Deleuze, 2013: 253).

İnsan doğanın, varlığını sürdürmeye koşullu bir parçasıdır. Ama doğada hiçbir şey yoktur ki, ondan daha güçlü ve daha cesuru bulunmasın. Var olan ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlü başka bir şey de vardır (Spinoza, 2012a: 242). Yoksa *dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez* (Spinoza, 2012a: 160). İnsanın varlığını sürdürmesine yarayan kuvveti sınırlıdır; buna karşılık dış nedenlerin kuvveti ise ondan sonsuz derecede üstündür. Böylece insanın gücü, başka bir şeyin, yani dış nedenlerin gücüyle sınırlanır. Zaten doğanın zorunlu olarak bir parçası olan insanın, kendi doğasından gelen upuygun nedenler dışındaki, kısmi nedenlerle de değişime uğraması kaçınılmazdır (Spinoza, 2012a: 244-5). Bu da demektir ki, insan daima edilgin olacağı durumlarla karşılaşacaktır; bu sebeple insan, *doğanın ortak düzenini izlemek ve ona uymak zorundadır, ayrıca şeylerin doğasının gerektirdiği kadarıyla kendisini bu düzene uydurmak zorundadır* (Spinoza, 2012a: 246). Tüm bu durum, insanın varlığının, onun iç etkinlik gücü ile dış nedenlerin gücü arasındaki çekişmeye bağlı olduğuna işaret eder. Ama dış nedenlerin gücü, insanın varlığını korumak için sarf ettiği güçten katbekat üstündür. Bu yüzden insanın varoluşunun sınırları dış nedenin gücüyle belirlenir.

Bu çekişmenin bir benzeri bir bakıma insanın içinde de varlık gösterir. İnsanın içinde uyanan herhangi bir duygu, ancak kendisine aykırı ve kendisinden daha güçlü başka bir duygu tarafından bastırılabilir ya da ortadan kaldırılabılır (Spinoza, 2012a: 247). Çünkü bir duygu, beden halleri/etkilenişler dolayısıyla zihinde uyanan bir fikirdir. Bu fikir, zihninde uyanır uyanmaz, aynı anda bedenin var olma kuvveti de önceki duruma oranla artan ya da azalan bir hal alır. Bedenin var olma kuvvetini artıran etkin duygulardır ve etkin bir duygu upuygun (birebir) bir fikirdir; bedenin var olma gücünü azaltansa kimi edilgin duygulardır ve bunlar da bulanık fikirlerdir (Spinoza, 2012a: 329). Dolayısıyla belli bir duygunun niteliği onun var olma kuvvetimize ne yönde etki ettiğine bağlıdır. İyi ve kötü de bu manada belirlenir. Zira iyi ya da kötü bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir (Spinoza, 2012a: 248).

Bizim duygular üzerinde mutlak bir hâkimiyetimiz yoktur. Duygular, iç ve dış etkilenişlerinin uyandırdığı fikirlerdir ve biz bu etkilenişlere girmeden varlığımızı sürdüremeyiz. Duygularla baş etmenin tek yolu onlar hakkında doğru bilgi edinmektir (Spinoza, 2012a: 331). Bu da ancak akıllı rehber edinerek olur. Bilginin üç türü vardı. İlki sanı ve hayal gücüne dayalı bilgi, ikinci olarak akla dayalı bilgi ve üçüncü olarak sezgisel bilgi. Birinci tür bilgiyle daima edilgin durumda kalırız ve bu var olma gücümüzü azaltır; kendimizi edilgin duygulara karşı koruyamayız. Ama ikinci ve üçüncü tür bilgi, yani akıl ve sezgisel bilgi bize yol gösterebilir. Aklın tek talebi insanın kendi doğasının yasasına göre hareket etmesinden başka bir şey değildir. Aklın buyrukları, *herkesin kendisini sevmesi, kendisine yararı dokunacak olanı araması, kendisini daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kendi varlığını kayıtsız şartsız, elinden geldiğince korumaya çalışmasıdır* (Spinoza, 2012a: 257).

Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez. Arzu/iştah, insanın özüdür; insanın kendi varlığını sürdürmek için harcadığı çabadır (Spinoza, 2012a: 256). Herkes kendi doğasının yasalarına göre iyi ya da kötü olduğuna hükmettiği şeye **zorunlu** olarak iştah duyar ya da ondan kaçır (Spinoza, 2012a: 258-9). İyi ya da kötü, dışımızdaki şeylerle girdiğimiz etkilenişlerde, şeylerin varlığımızı sürdürme yönündeki çabamızı desteklemesi ya da engellemesiyle belirlenir. Dışımızdaki şeylerle etkileşime girmeye mecburuz. Çünkü *kendi varlığımızın korunması için dışımızdaki şeylere olan gereksinimimizden asla kurtulamayız ve dışımızdaki nesnelerle bağlantı kurmaksızın asla yaşayamayız* (Spinoza, 2012a: 257). Yani doğa bizi dışsallığımızdan yakalar. İşte akıl, bizim hem kendi doğamızı korumamıza hem de dışımızdaki doğayla uyum içinde olmamıza rehberlik eder.

Erdem de bu noktada açığa çıkar. Herkes kendisine yararlı olduğu, kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanır, aksi yönde davrandığı ölçüde de erdemini yitirir. Çünkü erdem, insanın özü ve gücü demek olan, insanın kendi varlığını korumaya harcadığı çabayla tanımlanır (Spinoza, 2012a: 259). İnsan bu çabasında başarılı olduğu ölçüde erdemli olur, başarısız olduğu ölçüde de erdemini yitirir. Bu anlamda **insanın varlığını koruma çabası (Conatus) en üstün erdemdir** (Spinoza, 2012a: 261). İnsan için erdemli hareket etmek sadece aklın rehberliğinde hareket etmek, varlığını sürdürmeye çalışmak demektir; bu da ancak kendi yararını gözetmekle olur (Spinoza, 2012a: 262).

Spinoza'ya göre, insanın varlığını koruma ve sürdürme çabası insanın özüdür, hiç kimse bunun aksine davranamaz. Ancak insan kimi durumlarda kendi dışındaki ve doğasına aykırı nedenlere yenik düşebilir. Yani hiç kimse doğasından ileri gelen nedenlerle yemek yemeyi bırakmaz ya da kendini öldürmez; ama dış nedenlerin zoruyla böyle şeylerin olduğu olur (Spinoza, 2012a: 259-60). Görünür ya da görünmez birtakım dış nedenlerin zorlamasıyla insanlar kendilerini öldürebilir (Sokrates örneğinde olduğu gibi) ya da intihara sürüklenebilir. Bundan farklı nedenlerle, yani bir insanın kendi doğasının zorunluluğuyla var olmamaya çabalaması düşünülemez. İnsan ancak dış nedenler, varlığını koruma çabasına, yani bedeninin eyleme gücüne baskın geldiğinde, yani edilgin durumlara girdiğinde var olmamayı seçer; daha doğrusu buna sürüklenir veya buna yenik düşer (Deleuze, 2013: 243).

Akıl işte bu edilgin durumlara düşmemenin, edilgin duygularla baş etmenin biricik yoludur. Aklın kılavuzluğunda iki iyi arasında daha iyi olanın ve iki kötü arasında daha az kötü olanın peşine düşeriz (Spinoza, 2012a: 304). Böylece varlığımızı her seferinde daha iyi korumaya ve daha çok mükemmelleştirmeye yöneliriz. Üstün körü deneyimden, sanı ve hayal gücünden elde edilen bulanık fikirler bizi sürekli edilgin kılacaktır. Akıldan gelen upuygun fikirler ise bize etkin olma imkânı sağlayacaktır. *Kölelik* ve *özgürlük* bu ayrımla anlam bulur. Yaşamında sadece duyguları, sanıları ve hayal gücüyle hareket edene *köle* (edilgin), aklın rehberliğinde hareket edene ise *özgür* (etkin) denir (Spinoza, 2012a: 306). Köle insanın sadece bulanık fikirleri vardır ve bu yüzden ister istemez nedenleri ve sonuçlarını bilmediği eylemlerde bulunur. Oysa özgür insan başka hiçbir dış nedenden ötürü değil, sadece kendi arzusuna/isteğine göre ve upuygun fikirlerle hareket eder, kendinin etkin nedeni olur.

Spinoza'da bir şey yalnızca ve tümüyle kendi doğasının gerektirmesiyle var oluyor ve eyliyorsa o şey mutlak anlamda özgürdür; ama bir şey kendi doğasının gerektirmesi dışındaki neden(ler)le var oluyor ve eyliyorsa o şey belirlenmiştir (Balanuye, 2012: 73). Bu bağlamda yalnızca Tanrı'nın mutlak anlamda özgür olduğu söylenebilir, insansa belirlenmiştir. Fakat bu insan için özgür olma imkânı hiç yok demek değildir. İnsan da, gerek genel anlamda Doğa'yı gerek kendi doğasını, onlarda içerilen zorunlulukla upuygun kavradığı ve eylemlerinin tek ve tam nedeni olmayı başardığı ölçüde özgür olma olanağına sahiptir. Yani insan kendi eyleminin, Spinozacı anlamda, etkin nedeni olabildiği ölçüde özgürdür. Ama burada *özgürlük olumsuzlukla karıştırılmamalıdır*;

özgürlük gerçekte bir erdem ve yetkinliktir. Bu nedenle insanda güçsüzlüğü teyit eden hiçbir şey özgürlükle ilişkilendirilemez; aksine *insan ancak zorunlulukla belirlenmiş doğasının yasalarına uygun olarak var olma ve eylemde bulunma gücü olduğu ölçüde özgürdür* (Spinoza, 2012b: 18). Öyleyse özgürlük, ilkesi zorunluluk olan doğanın gücü ve bilincidir.

Köle ya da özgür olmak insanlar arasındaki en temel ayrımdır. Fakat insanlar arasındaki farklılıklara gelince; bu farklılıkların nedeni insanların edilgin duygulara bağımlı olmasıdır. İnsanlar edilgin duygulara bağımlı oldukları sürece aralarında doğal bir uyum oluşamaz ve farklılaşmalar başlar (Spinoza, 2012a: 267). Çünkü edilgin duygulara bağımlı insanlar sonsuz sayıda ve sonsuz çeşitlilikteki dış nedenlerin etkisindedir. Bu da insanların edilgin duyguların hışmına uğradıkları ölçüde doğaca farklılıklar yaşayabilecekleri anlamına gelir; hatta böyle olduğunda tek bir insan bile kendi içinde değişken ve tutarsızdır (Spinoza, 2012a: 268). İşte böyle durumlarda insanlar her biri farklı özellikler edinir ve aralarında uyumsuzluk çıkar. Fakat insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içinde bulunacak ve genel olarak aynı olacaklardır (Spinoza, 2012a: 270). Edilgin duyguların etkisinde farklı olan ve birbirine aykırı düşen insanlar, aklın yani etkin duyguların etkisinde aynı olur ve uyum içinde bulunurlar. Çünkü akla dayanan tüm edimlerin en yakın nedeni bizzat insan doğası olacaktır. Aklın buyruğuna göre insan doğası için iyi ve kötü olan, zorunlu olarak iyi ya da kötü olacaktır. Öyleyse insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak insan doğası için iyi olan şeyleri yapacaktır. Böylece hem tek tek her insan için, hem de her insanın doğası için iyi olan yol izlenebilecektir.

İnsanın özü olan varlığını koruma çabası, yani herkesin kendi yararını gözetmesi hiç de zannedildiği gibi insanlar arasındaki çelişkilerin gerçek nedeni değildir. Çünkü insan için en iyi olan, en yararlı olan yine insandır (Spinoza, 2012a: 271). Aklın kılavuzluğunda yaşandığı sürece, insana en yararlı şey kendi doğasıyla en fazla uyumlu olandır, yani yine insandır. İnsanlar kendisine yararlı olanı aradıkça, varlığını korumaya çabaladıkça erdemle donanır; erdemle donandıkça da kendi doğasının yasalarına göre davranır, yani aklın kılavuzluğunda yaşar. Aklın kılavuzluğunda sürdürülen bir yaşamsa, insanlar arasındaki uyumun önemini açığa çıkarır. Çünkü akıl en üstün iyinin ortak iyi olduğunu; hem de bunun ilineksel olarak değil zorunlu olarak böyle olduğunu gösterir (Spinoza, 2012a: 273). Erdemli hareket etmek, akla uygun hareket etmektir ve akla uygun

yaptığımız hareketlerin hepsi *anlama çabasıdır*. Erdemin peşinden giden her insan en üstün iyinin Tanrı'yı bilmek olduğunu görür; bu herkes için ortak olan ve aynı doğaya sahip oldukları sürece bütün insanların erişebilecekleri bir iyidir (Spinoza, 2012a: 272). Anlama çabası, Tanrı'yı bilme isteği, aklın kılavuzluğundaki insanın en üstün iyisi olduğu kadar zihnin de özüdür. Bu çabayla erdemin peşinden koşan insan kendisi için istediği iyiyi diğer insanlar için de isteyecektir ve böylece diğer insanların da aklın kılavuzluğunda yaşamalarına doğal bir arzu duyacaktır (Spinoza, 2012a: 273). Bu nedenle insanın varlığını koruma çabası, insanlar arasında çatışmaya yol açmaz; tersine aklın kılavuzluğunda sürdürülecek bu çaba insanların ortak iyide (Tanrı bilgisi) buluşmasını ve uyum içinde yaşamalarını sağlar.

İnsanın etkin nedeni olduğu, yani birebir fikirleriyle etkiyen kendi doğasından kaynaklanan her şey zorunlu olarak iyidir ve dış nedenlerden başka insanın başına hiçbir kötülük gelmez; *çünkü insan Doğa'nın bir parçasıdır ve Doğa yasaları insanı kendine itaat etmeye ve hemen hemen her yolla kendisiyle uyumlu olmaya zorlar* (Spinoza, 2012a: 315). Bu uyum ancak aklın rehberliğinde ve bire bir fikirlerle hareket etmekle sağlanabilir. Gerçekte bedenin hiçbir hali yoktur ki, onun hakkında açık ve seçik bir bilgi edinemeyelim (Spinoza, 2012a: 329). Açık seçik anladığımız ilk şeyler ya nesnelerin ortak özellikleri ya da bu özelliklerden çıkardığımız sonuçlardır (Spinoza, 2012a: 339). Fakat bütün fikirler Tanrı'yla ilgili olduğu için; tekil şeyleri anladıkça Tanrı'yı da daha iyi anlarız (Spinoza, 2012a: 347). Böylece görürüz ki: ***Doğa'daki her şey zorunludur, sonsuz bir nedenler zinciriyle var olmaya ve eylemde bulunmaya belirlenmiştir*** (Spinoza, 2012a: 332). Zihin bu zorunluluğu anladıkça etkinliği artar, kendisi için iyi olanı daha üst seviyede kavrar, daha özgür olur ve mükemmelleşir. Bir şeyin mükemmelliği artıkça da etkinliği artar, edilginliği ise azalır; yani bir şey ne kadar etkinse o kadar mükemmeldir (Spinoza, 2012a: 359).

2.5. SİYASET: DOĞAL İNSAN VE MEDENİ İNSAN

Spinoza açısından her insan, üstün bir doğal hakla var olur ve aynı üstün doğal hakla doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu hakla neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verir, kendi doğasına göre çıkarına en uygun olanı arar, kendi intikamını

alır ve sevdiğinin korumaya, nefret ettiğini yok etmeye çalışır (Spinoza, 2012a: 276). Bu doğal insandır. Doğal hak, aslında her şeyin hem varoluşunun hem de belli bir eyleme belirlenmesinin nedeni olan Doğa'nın yasaları ve kurallarından, yani Doğa'nın gücünden başka bir şey değildir (Spinoza, 2012b: 16). İnsan doğanın bir parçası olduğu ölçüde, insanın gücü de doğanın gücünün bir parçasıdır (Spinoza, 2008: 96). Bu bağlamda insanın doğal hakkı, onun gücünden başka bir şey değildir ve her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır (Deleuze, 2013: 256-7). İnsan ister aklın buyruklarına göre davransın, ister çoğunlukla olduğu gibi kör arzuyla davransın; insanları belli bir eylemde bulunmaya ve varlıklarını korumaya zorlayan güç onların doğal hakkıdır (Spinoza, 2012b: 16).

Tüm insanlar aynı şekilde doğal hakka sahiptirler. Bu da aklın kılavuzluğundan yoksun kalındığı ölçüde çatışmanın kaçınılmaz olduğunu gösterir. İnsanlar öfke, nefret, kıskançlık gibi duyguların etkisinde kaldıklarında birbirlerine ters düşer ve zıt yönlere giderler. Diğer hayvanlardan daha fazla iktidara sahip oldukları, daha kurnaz ve daha becerikli oldukları için de düşmanlıkları daha korkunçtur. İnsanlar doğaları gereği bu duygulara önemli ölçüde tabidir ve *doğaları gereği birbirlerinin de düşmanıdırlar* (Spinoza, 2012b: 20). En büyük düşmansa, en korkunç olan ve korunma ihtiyacını en çok hissettirendir. O halde, böyle düşmanca duygulara sahip insanlar nasıl bir araya gelebilir ve nasıl çeşitli birlikler oluşturabilir? Herhangi bir duygu ancak kendisinden daha güçlü ve kendisine aykırı bir duygu tarafından bastırılabilir ve her insan ancak daha büyük bir zarara uğrayacağından korkarsa zarar vermekten kaçınabilir (Spinoza, 2012a: 277). İşte toplum, herkesin elindeki intikam alma, neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verme gibi haklara el koyan böyle bir yasanın üzerine inşa edilir. İnsanlar uyum ve güven içinde yaşayabilmeleri ve yardımlaşabilmeleri için böyle bir yasayla birbirlerine güvence ve söz verir.

“Yasa, herhangi bir amaca yönelik olarak insanların kendileri ya da başkaları için belirledikleri yaşama usulünden başka bir şey değildir” (Spinoza, 2008: 97). İnsanlar böyle bir yasa oluşturmaya kendilerini zorunlu hissederler; çünkü sahip oldukları doğal hakka herkes eşit derecede sahip olduğundan ve herkesten tek başına korunmaya çabalamak boşuna olduğundan bu hak gerçekte zaten yoktur (Spinoza, 2012b: 20-1). Bundan başka insanlar yardımlaşmaksızın hayatlarını sürdüremez ve anlama yeteneklerini de geliştiremezler; yani insanlar doğaları gereği, ortak bir yasa olmaksızın

yaşayamazlar (Spinoza, 2012b: 12). Ayrıca akıl genel bir tarzda barışı aramayı öğretir (Spinoza, 2012b: 27). Böylelikle aklın gösterdiği ortak iyiye ulaşmak için bir toplumsal yasa tespit ederler. İşte böyle bir yasa üzerinde kurulmuş olan topluma *devlet* adı verilir ve onun yasalarının güvencesi altındaki insanlara da *yurttaş* denir (Spinoza, 2012a: 277). Bu artık medeni insandır.

Spinoza'ya göre, ortak bir yasa olmaksızın varlığını sürdüren doğal devlette herkes kendi iyi ve kötüsünün ölçüsüdür. Ortak bir yasa üzerine inşa edilen medeni devlette ise, iyi ve kötünün ne olduğuna dair devletin oluşturduğu ortak bir görüş vardır ve herkes buna boyun eğmek zorundadır (Spinoza, 2012a: 278). Çünkü ölçü koymanın meşruluğunu oluşturan doğal hak yasayla devlete devredilmiştir.

Medeni/sivil hal ortak bir korkuya son vermek ve ortak bir sefaletten kaçınmak için doğal olarak kurulur ve bununla aklın kılavuzluğunda yaşayan her insanın doğal halde ne kadar çabalasa ulaşamayacağı amaca ulaşmak amaçlanır (Spinoza, 2012b: 27). İnsanları medeni hali gerçekleştirmeye yönelten temel duygular umut ve korkudur; bunlar insanı şunu ya da bunu yapmaya ya da yapmamaya yönelten temel duygulardır (Spinoza, 2012b: 26).

İnsanlar bu gibi duyguların etkisiyle doğal haklarından bir ölçüde vazgeçerler. Ama doğal hak tümüyle asla devredilemez. Çünkü yaşamı koruma çabası olan insanın gücü anlamına gelen doğal haktan tümüyle vazgeçmek, yaşamı koruma çabasından da tümüyle vazgeçmek demek olacaktır ki, hiçbir insandan/varlıktan bu beklenmez. Bu anlamıyla doğal hak, temel varlığı itibarıyla sivil halde de ortadan kalkmış değildir (Spinoza, 2012b: 26).

Doğal hak ancak toplumsal yaşamın dengelerini sağlayacak şekilde *Sitenin Kuralı* ölçüsünde devredilebilir; çünkü insan doğal halde olduğu gibi sivil halde de kendi doğasının yasalarına göre eylemde bulunur ve çıkarını gözetir. Şu farkla ki, sivil halde insanların çıkarları büyük ölçüde ortaklaşmıştır. Ama yine de, *hiç kimse hakkını, dolayısıyla da gücünü, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez* (Spinoza, 2008: 243). Yani bilme, düşünme, düşüncesini ifade etme (Deleuze, 2013: 268) ve insanı insan yapan diğer kimi haklar hiçbir şekilde devredilemeyeceği gibi; *ruh, akli kullandığı ölçüde egemene değil, kendisine bağlıdır* ve ayrıca, *ne umutları ne de korkuları olanlar daima ve yalnızca kendi haklarına bağlıdırlar* (Spinoza, 2012b: 29).

3. BÖLÜM: MARX VE İNSAN DOĞASI

Çalışmanın bu bölümünde insan doğasına ilişkin örneklem olarak aldığımız üç tipik düşünümün çerçevesinin ikincisini ortaya koymaya çalışacağız. Bu düşünüm çerçevesi Marx'a aittir. Fakat bu düşünüm çerçevesini incelemeye geçmeden önce; Marx'ın "insan doğası" üzerine görüşlerinin iki temel yorumu olduğunu belirtmemiz gerekli olabilir. Her şeyden önce Marx'ın felsefesinin özünün ve temelinin insan ve insan doğasıyla ilgili olduğu rahatlıkla söylenebilir, ama sözü edilen insan doğasından ne kast edildiği konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bu görüş ayrılıklarından oluşan iki belirgin kamptan birincisine göre Marx, insan doğası derken, bu kavramda içkin iki temel biçim ayırt eder. İnsan doğası hem sabit ve evrensel bir öz, başka bir deyişle tarihin bir parçası olmayan, doğanın yasalarıyla sıkı sıkıya bağlı, kültüraşırı ve tarihötesi maddi bir biçim ihtiva eder; hem de farklı zaman ve mekanlarda, farklı kültürel ve tarihi ortamlarda, yani farklı koşullar altında başka başka olan kimi özelliklerin kaplamı bakımından toplumsal, tarihsel ve kültürel bir biçim ihtiva eder. Ve bu her iki biçim de tek bir bünyede *birlik* oluştururlar. (Geras, 2011: *Marx ve İnsan Doğası*). Böylece insan doğası kavramıyla iki temel yönü olan tek bir bütün kastedilir.

Diğer kampa ya da diğer Marx yorumcularına gelince; onlara göre Marx, insanın koşullara, tarihe ve kültüre bağlı olmayan değişmez kimi özelliklere sahip olduğunu belirtmekle beraber, insan doğası kavramıyla sabit bir özü ima etmemiştir, tersine tarihsel bir özü ima etmiştir. Temel ihtiyaçları ve toplumsal bir varlık olması bakımından insan belli bir varlık tarzı ortaya koyar ama onun doğası bu değildir; insan doğası tarihsel süreçler içinde ortaya çıkar ve bu tarihsel süreçlere bağlı olarak değişip durur. Bu nedenle her tarihsel sürecin, her toplumsal biçimin kendi insan doğası olduğu söylenebilir (Sayers, 2013: *Marksizm ve İnsan Doğası*). Böylece insanın, örneğin zorunlu ve değişmez bir özellik olarak beslenme ihtiyacının olması onun doğası anlamında esas olarak bir şey ifade etmez; o nedenle Marxçı insan doğası kavramının tarihsel bir bağlam ifade ettiğini kabul etmek gerekir denmektedir.

Marx'ın insan doğası üzerine düşüncelerinin bu iki yorumunun hangisinin doğru hangisinin hatalı olduğu bu çalışmanın ilgisi dışında kalmaktadır. Bununla birlikte, bu yorumların bu çalışma açısından önemi, ikisinin de Marx'ın insan doğasından iki yönlü

söz ettiğini kabul etmeleridir. Birinci görüş zaten bu temeldedir, ikinci görüşse bu durumu kabul etmekle beraber vurgunun bir yöne yapıldığını, bir yönün esas alınıp diğer yönün tali kılındığını söylemektedir. Oysa bizim açımızdan önemli olan, şimdilik herhangi bir esas-tali ayırımına gitmeden insan doğasının iki yönünün olup olmadığını tespit etmek ve bu yönlerin hareket ilkeleri olarak zorunluluk ve olumsuzluk kategorilerinin tespit edilip edilemeyeceğini belirlemektir. Marx'ın felsefi düşüncüsü içinde yapacağımız insan doğası soruşturması da bize bu belirleme ve tespitleri yapma imkânı verecektir.

Marx insanı, onu kuşatan bütünlüğün içinde ele alır. İnsanı kuşatan bütünlüğün ilk görünümüyle toplumdur. Marx'a göre toplumsal çemberin dışında insanı anlamak ve tanımlamak mümkün olamayacaktır. Bu nedenle Marx'ın toplum anlayışına bakmak gerekir. Marx'ın toplum anlayışını anlamaya yönelmek ise, bizi onun yöntemini irdelemek zorunda bırakır. Çünkü Marx'ın toplum çözümlemesi onun diyalektik yönteminden ve materyalist tarih anlayışından bağımsız anlaşılamaz. Bu nedenlerle Marx'ın insan doğası düşüncüsüne onun yöntemi üzerinden girmek daha uygun görünmektedir.

3.1. DİYALEKTİK YÖNTEM VE TARİHSEL MATERYALİZM

Marx doğanın, eşyanın, yani bir bütün olarak maddi dünyanın diyalektik bir işleyiş içinde olduğu düşüncesinden hareket eder. Bu nedenle, maddi dünyanın zihindeki bir yansıması olan düşünce de, gerçekliği olduğu gibi kavrayabilmek için diyalektik olmak zorundadır. Diyalektik, en eski ifadesini herhalde Herakleitos'ta bulur. Herakleitos her şeyin *oluş* içinde olduğunu söyler. Her şey karşıtıyla birlikte vardır ve bu karşıtlar bitmez bir savaşım içindedir. Karşıtlar arasındaki bu birlik ve savaş *oluş*'un ruhudur. Bu yüzden her şey akar; “hiçbir şey hep olduğu şekilde, olduğu yerde ve eskiden olduğu gibi kalmaz, her şey hareket eder, değişir, var olur ve geçip gider” (Erdoğan & Alemdar, 2010: 189). Hegel bu görüşü kendi düşünce sistemine göre benimser ve içeriklendirir. Ama Hegel de temel olarak karşıtların birliğinden ve çatışmasından hareket eder.

En basit ve bilinegelen yüzeysel anlatımıyla, Hegel'e göre, bir olgu ya da düşünce (sav) karşıtını da birlikte gerektirir, onunla bir arada bulunur. Bir başka deyişle en soyut biçimde düşünce ya da varlık, karşıtını kendi içeriğinde zorunlu olarak barındırır. Böylece, düşünce kendi içsel yapısında kendine karşıt bir düşünce (karşı

sav) olarak karşıtı doğurur. Ve karşıtıyla etkileşimi ve mücadelesi sonucunda düşünce, daha üst bir aşamaya gelişerek ya da geçerek, bu üst aşamada, düşünce ve karşı düşünceyi de içinde barındıran bir birlik (bireşim) oluşturur. Bu birlik ya da bireşim de salt kendi başına yeni oluşmuş bir düşüncedir. Düşüncenin ya da varlığın devinimi ve gelişimi açısından, bu yeni oluşmuş düşünce, kendi içinde tamamlanmış olmakla birlikte, yeni bir başlangıç olan yeni bir düşünce ya da savdır. (Özçınar, 2013: 100)

Hegel’de diyalektik, esas olarak, “kendini Tin olarak ortaya koyan, kavrama dayalı nesnel düşüncenin, en genel anlamıyla saltık ideanın ya da aklın gelişmesidir”. Hegel bu diyalektik yasanın düşüncede olduğu kadar dış dünyada da geçerli olduğunu söylemektedir. Bu durum Hegel’in özne ile nesneyi özdeşleştiren saltık özdeşlik ve idealizm düşüncesinden ileri gelmektedir. Hegel’e göre dış dünya maddesel değil, Tin’in kendi dışındaki varlığı ya da kendine yabancılaşmış bir biçimdir. Buradan akıl ile olgusal gerçekliği özdeşleştirmek, Hegel’in saltık idealizminin özgün yanını oluşturur. (Özçınar, 2013: 100-1)

Marx, temelde Hegel’den devraldığı diyalektiğin Hegel’de baş aşağı durduğunu düşünmektedir. Marx da Hegel’le birlikte varlığın gelişim sürecinin, ona yönelik dış etkilerden çok onun iç çelişki ve çatışmalarından istim aldığını düşünmektedir. Fakat Marx, Hegel’in özne ve nesneyi özdeşleştiren idealizmine karşı çıkmakta ve diyalektiğin maddeci ve bilimsel bir yorumunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Marx açısından Hegel, düşünsel olanı gerçekliğin temel yaratıcısı ve gerçek dünyayı da yalnızca düşünsel olanın (İdea) dışsal, görüngüsel biçimi olarak kabul etmektedir. Bu bakımdan Marx, kendi diyalektik yönteminin, Hegelci diyalektik yöntemden “yalnızca farklı değil onun doğrudan karşıtı” olduğunu söylemektedir.

Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiurgosudur. Bendeys, tam tersine, düşünsel olan (*das Ideelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir. ...Hegel’de diyalektik baş aşağı durur. Gizemsel kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için, tersine çevrilmesi gerekir. (Marx, 2011: 28-9)

Marx’a göre diyalektik bakış, her oluşmuş biçimi daima akan bir hareket içinde kavrar ve böylece onun yok oluşa mahkûm yanını da gözden kaçırmaz. Böylece var olanın varlığının olumlamasını kavradığımız anda, onun zorunlu olarak yok olacağını, yani olumsuzlanmasını da kavrarız. Bu anlamıyla diyalektik der Marx, “hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir” (Marx, 2011: 29). Bu, yani diyalektik, varlığın sürekli bir oluş içerisinde, daimi bir çelişkiler ve çatışmalar bütünü olarak kavranmasıdır.

Ama her şeyden önce Hegelci özne-nesne özdeşliğinin reddidir. Ve dış dünyayla bilinç sürekli karşılıklı bir ilişki içinde olmak üzere, bilincin dış dünyanın bir yansıması, bir ifadesi olarak kavranmasıdır. Böylece maddi gerçeklik bilincin oluşum ve gelişim sürecinin temeline yerleştirilmiş olur. “İnsan akli aşkın bir şey değildir –doğal ve toplumsal evrimin bir ürünüdür” (Sayers, 2008: 154).

Tarihsel materyalizme gelince; bu, diyalektik yöntemin tarihe uygulanışından başka bir şey değildir. Zira materyalizm, maddi gerçeklik ile onun yansıması olan aklın birliği fikrine dayanır. Bu bakımdan Marx açısından tarih, insanların yaşamlarının maddi üretim etkinliklerinin tarihidir. Engels, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’nın önsözünde Marx’ın tarihsel materyalist anlayışını oluştururken de bir ölçüde yine Hegel’e dayandığını açıkça ifade eder. Buna göre Marx, Hegel’in diyalektik yöntemini “salt fikirden hareket etmek”ten ötürü eleştirilirken, bunun yerine “en inatçı gerçeklerden hareket etmek zorunluluğu”na vurgu yapmaktadır. Engels bu önsözde, Hegel’in ayırt edici yanının düşüncesindeki “tarihsel anlam” olduğunu belirtir (Engels, 1979: 36). İşte Marx, bu tarihsel anlamı, Hegel’in soyut ve başağı edilmiş diyalektiği yerine, kendi maddeci diyalektiğinin eleştirisine tabi tutarak kendi materyalist tarih anlayışını geliştiriyor.

Hegel’in mantığından onun bu alandaki gerçek buluşlarını içinde saklayan çekirdeği çıkarma ve idealist örtülerinden arındırarak, diyalektik yöntemi, düşünce gelişmesinin biricik doğru şeklini, olabileceği saf biçiminde ortaya çıkarmak işini başarabilecek tek adam, Marx idi. Marx’ın ekonomi politiğin eleştirisinde temel görevini yerine getiren yöntemi geliştirmesini, biz, önem bakımından, esas materyalist dünya anlayışından hiç de daha az önemli olmayan bir sonuç saymaktayız (Engels, 1979: 37).

Engels, “Tarihte bir iç gelişme, zincirleme bir iç bağlantı olduğunu tanıtlamayı deneyen ilk adam Hegel’dir” demektedir. Ama Hegel, “salt fikir” açısından bu sonuca varmıştı ve tarihteki iç gelişme ile zincirleme iç bağlantıyı olgusal gerçeklikten önce düşünsel olanda (*das ideelle*) görüyordu. Oysaki bu iç gelişme ve iç bağlantı düşünceden önce olgusal gerçeklikte, yani maddi yapıda bulunduğu oranda tarihsel materyalizm sahneye çıkmış olur. Fikirler zinciri ancak bundan sonra ve tarihsel seyrin soyut ve teorik bakımdan tutarlı bir yansıması olarak, tarihin başladığı şeyle başlar: Maddi Hayat (Engels, 1979: 38).

Bütün bir insanlık tarihinin ilk öncülü, hiç kuşkusuz, canlı insan bireylerinin varlığıdır. Dolayısıyla saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel yapısı ve bu yapı sonucunda doğanın geri kalanıyla kurdukları ilişkilerdir. ...Tüm tarih çalışmaları, bu doğal temellerden ve tarih boyunca insan eylemi tarafından bu

temellerde meydana getirilen değişikliklerden hareket etmek zorundadır. (Marx & Engels, 2013: 30).

Öyleyse tarihsel materyalizm, Marx'ın deyimiyle “maddeci yöntemin” insan toplumlarının evriminin incelenmesine uygulanmasından başka bir şey değildir (Erdoğan & Alemdar, 2010: 192). Buradaki materyalizm ya da maddeciliğin ise, basit bir ifadeyle Dünya'nın bizim bilincimizden, algılamamızdan bağımsız olarak var olması, bununla birlikte bizim algılamamıza ve bilincimize temel olması, anlamına geldiği söylenebilir. Yani, dünya ne ussal, ne de ruhsaldır; doğasında ve kökeninde maddeseldir (Erdoğan & Alemdar, 2010: 192). Bu, insanın maddi ve toplumsal varlığının, onun bilincinden önce gelmesi anlamına gelir. Bu nedenle de tarih, düşünceyle değil, eylemle başlar.

Yine aynı nedenle de ilk tarihsel eylem, insanların maddi/fizik/canlı varlıklarına dayanacaktır. Çünkü insanların “tarih yapabilmek” için her şeyden önce yaşamlarını sürdürebilecek durumda olmaları gerekir. Yaşamak için de ilk önce yiyecek, içecek, barınak, giysi ve daha başka şeyler gerekir. Öyleyse ilk tarihsel eylem; bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimi, yani maddi yaşamın kendisinin üretimidir (Marx & Engels, 2013: 36). İkinci olarak; ilk ihtiyacın kendisi, bu ihtiyacın giderme eylemi ve onun giderilmesini sağlayan aletin elde edilmiş olmasıyla birlikte yeni ihtiyaçlara yol açar. Bu da ilk tarihsel eylemin bir başka yönüdür. Diğer bir yön de, kendi yaşamlarını her gün yeniden üreten insanların, yeni insanlar üretme ve kendilerini çoğaltmaya başlamalarıdır. Bu, tarihsel gelişmeye dâhil olan üçüncü bir ilişkidir. Bu ilişki, kadın ile erkek, ana-baba ile çocuklar arasındaki ilişki, yani *aile*'dir. Toplumsal faaliyetin bu üç temel *veçhesini* birbirinden bağımsız üç aşama olarak değil, tarihin ve insanlığın şafağından bu yana eş zamanlı olarak var olan ve bugün de kendilerini gösteren üç farklı yönü olarak kavramak gerekir (Marx & Engels, 2013: 36-7).

Demek ki, materyalist tarih anlayışının öncülleri gerçek bireyledir, bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır (Marx & Engels, 2013: 30). Öyleyse bu gerçek bireyler için söz konusu olan şey, üretici etkinliktir. Belirli üretici etkinlikte bulunan belirli bireyler, kaçınılmaz olarak belirli toplumsal ve siyasal ilişkiler içine girerler. En yalın ampirik gözlem bile, her ayrı örnekte, toplumsal ve siyasal yapının üretimle olan ilişkisini açıkça ortaya koyar. Bu bakıma her toplumsal yapı ve her devlet, daima belirli insanların yaşam süreçlerinde, üretici etkinliklerinde doğup gelişir. Fakat bu bireyler, herhangi bir düşsel

yalıtılmışlık içindeki değişmez insanlar değil, ampirik olarak kanıtlanabilir olan gelişim süreçleri içindeki *gerçek* insanlar, yani eylemde bulunan ve maddi üretim yapan bireylerdir. Aynı şekilde kendi iradelerinden bağımsız belirli maddi sınırlamalar, ön kabuller ve koşullar altında çalışan, üreten bireylerdir (Marx & Engels, 2013: 34).

Böylece materyalist tarih anlayışı, üretimin bütün toplum biçimlerinin temeli olduğu ilkesiyle başlar. Tarihte görülen her toplumda, o toplumun genel formasyonu, yani “zenginliklerin dağılımı ya da toplumun sınıflara veya tabakalara ayrılması, (a) ne üretildiği, (b) nasıl üretildiği (üretim biçimi ve ilişkileri) ve (c) üretilenin nasıl el değiştirdiğine bağlıdır” (Erdoğan & Alemdar, 2010: 193).

3.2. TOPLUMLARIN OLUŞUMU/GELİŞİMİ VE TOPLUM BİÇİMLERİ

Marx’a göre tüm toplum biçimleri, insanların karşılıklı etkinliklerinin ürünüdür, ama en çok da üretim ilişkilerinin ürünü. Çünkü üretici etkinlik ilk tarihsel eylemdir ve bu eylem ilk toplumun da ana rahmidir. Bu bakıma üretim ilişkileri, bireylerin maddi yaşamlarını üretmek üzere yöneldikleri üretici etkinlikte, yani ilk tarihsel eylemle ortaya çıkan toplumsal ve siyasal ilişkilerin bütünüdür. Üretim ilişkilerinin genel çerçevesi, üretimin materyal güçlerinin belirli bir durumunu ifade eder; yani her belirli tarihsel dönemde ve her belirli yerde gelişmiş üretimin materyal güçlerine uygun belirli üretim ilişkileri vardır. Bu üretim ilişkileri toplumun sosyo-ekonomik yapısını belirler ve bu yapı toplumun gerçek temelidir. Altyapı da denilen bu temel üstünde, toplumun kültürel, siyasal, dini, artistik, vs. öğelerinin genel çerçevesi anlamındaki toplumun üstyapısı yükselir (Erdoğan & Alemdar, 2010: 191-2).

Toplumun üstyapısı, altyapısının bir yansımasıdır; tıpkı bilincin maddi dünyanın yansıması olduğu gibi. Fikirler, tasavvurlar, bilincin üretimi ve insanlar arasındaki zihinsel ilişkiler, insanların maddi üretim faaliyeti ve aralarındaki üretim ilişkileriyle doğrudana bağlantılıdır ve bunların *dolaysız ürünü* olarak ortaya çıkarlar. Aynı şekilde siyaset, hukuk, ahlak, din, metafizik, vb. de bunların ürünü ve sonucudur. Çünkü bu fikirleri, tasavvurları, vb. üstlenenler bunları üreten insanların kendileridir. Bu insanlar

ki, üretici güçlerinin belirli bir gelişim düzeyi ve bu düzeye karşılık gelen maddi ilişkileri tarafından koşullanan gerçek ve aktif insanlardır (Marx & Engels, 2013: 34).

Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadî yapısını; belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukukî ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır (Marx, 1979: 25).

Üretimin bütün toplum biçimlerinin temeli olduğu açıktır. Ama insanların kendi maddi yaşamlarını ve geçim araçlarını üretim tarzı rastgele değildir. Bu üretim tarzı her şeyden önce insanların doğada hazır buldukları ve yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının doğasına bağlıdır. Böylece bu üretim tarzı yalnızca onların fiziksel varlıklarının yeniden üretimi olarak kalmaz, bundan fazla onların yaşamlarını ortaya koyma biçimi ve onlar açısından belirli bir *yaşam tarzı* olur. Bu yaşam tarzı onların ne olduklarını ortaya koyar. Çünkü onların ne oldukları üretimleriyle –*ne* ürettikleriyle olduğu kadar *nasıl* ürettikleriyle de- örtüşür. Bu da bireylerin ne olduklarının, onların maddi üretim koşullarına bağlı olduğunu gösterir. Bununla birlikte her üretim belli bir *nüfus artışı* gerektirir. Bu da bireylerin birbirleriyle *ilişki* (*Verkehr*) kurmaları sonucunu doğurur. Bu ekonomik ilişki biçimi de yine üretim tarafından belirlenir (Marx & Engels, 2013: 30).

Üretim en başından beri toplumsal bir faaliyettir; çünkü “maddi üretici faaliyet, Marx’a göre insan doğasının birincil gerçeğidir” (Sayers, 2008: 60). Dolayısıyla üretim bireysel değil türsel bir etkinliktir; insanların birbirleriyle ilişki kurmalarındaki zorunluluk da buradan gelir.

Her şeyden önce toplumun bireyin karşısında bir soyutlama olması önvarsayımından kaçınılmalıdır. Birey *toplumsal varlıktır*. Bireyin yaşam tezahürleri –diğerleriyle ortak olarak yürütülen *toplu* tezahürler şeklinde görünmeseler bile– aslında toplumsal yaşamın ifadesi ve teyididir (Marx, 1993: 174).

Öyleyse insan üretim süreci içinde kendini gerçekleştirirken, bizzat toplumsal bir varlık olarak gerçekleştirir. Gerçekten de “emek süreci aracılığıyla ki, kendimizi insan ve toplumsal yaratıklar haline getirir, salt doğa koşullarını aşarız” (Sayers, 2008: 60). Bu bakıma, her bir üretim tarzı, her bir toplumsal ekonomik ilişki biçimi, bir yaşam tarzı olduğu kadar ayrı bir toplumsal formasyondur da. Bu formasyon, üretimin materyal güçlerinin o özgüldeki belirli durumuna göre şekillenir. Her bir toplumsal formasyonun

niteliği ve düzeyi, farklı toplumsal formasyonların kendi aralarındaki ilişkilere, her birinin üretici güçlerini, iş bölümünü ve ekonomik ilişkilerini ne ölçüde geliştirdiğine bağlıdır (Marx & Engels, 2013: 30). Bununla birlikte, her bir toplumsal formasyonun içyapısı da onun üretiminin gelişim düzeyi ile onun iç ve dış ekonomik ilişkilerine bağlıdır. Bu bağlamda iş bölümünün gelişim düzeyi, üretici güçlerin gelişim düzeyini ifade eder. Her üretici güç de salt nicel artıştan öteye geçtiği ve yeni nitel bir düzeye ulaştığı ölçüde iş bölümünün gelişmesine yol açar (Marx & Engels, 2013: 31).

Her toplumsal formasyonun içindeki iş bölümü, önce sınai ve ticari emeği tarımsal emekten ayırır; sonra da *kent* ile *kır* arasındaki ayrım gelir ve bu ikisinin çıkarları birbirleriyle çatışır. İş bölümü geliştikçe, ticari emek de sınai emekten ayrılır. Bununla birlikte ortaya çıkan çeşitli alanların kendi içindeki iş bölümü nedeniyle, belirli iş kollarında birlikte çalışanlar arasında yeni görev bölüşümleri açığa çıkar. Böylece bu insan grupları, işin örgütlenme tarzına bağlı olarak birbirleri karşısında konumlanır. İşin örgütlenme tarzının ise; ataerkillik, kölecilik, kastlar, sınıflar gibi biçimleri ve sonuçları olur (Marx & Engels, 2013: 31). Bu noktada iş bölümünün gelişim aşamaları farklı mülkiyet biçimleriyle de örtüşür; yani iş bölümüne bağlı olarak emeğin maddesi, araç-gereçleri ve ürünü bakımından bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri belirli biçimler alır. Bunlara da mülkiyet biçimleri denir.

Marx, toplumsal formasyonların temel kıstaslarını böylece belirledikten sonra, bu kıstaslar çerçevesinde tarihsel süreçte ortaya çıkmış farklı toplumsal formasyonları, farklı mülkiyet biçimlerini sayar. Bu mülkiyet biçimlerinin ilki, kabile mülkiyetidir. İkincisi, antik komün ve devlet mülkiyetidir. Üçüncü mülkiyet biçimi ise feodal mülkiyet ya da zümre mülkiyetidir (Marx & Engels, 2013: 31-2). Bunlar Marx'ın yaşadığı tarihi-toplumsal kesitin ifadesi olan kapitalist mülkiyet biçiminden önce ortaya çıkmış mülkiyet biçimleri ve toplumsal formasyonlardır. Marx, kapitalist mülkiyet biçimini de tespit ettikten sonra, toplum ve mülkiyet biçimlerinin gelişim yasalarına bakarak, sosyalist mülkiyet biçiminin ve ondan sonra da komünist mülkiyet biçiminin geleceğini öngörmektedir.

Tabi Marx'ın bu öngörüsü, yalın bir tahmin ya da basit bir çıkarım olmayıp onun diyalektik yönteminin ve tarihsel maddeciliğinin zorunlu bir sonucu olarak telakki edilmelidir. Daha öncede ifade edildiği gibi Marx öncesi tarih anlayışı, tarihsel değişimin

temel nedenini insanların düşüncelerinin değişmesinde aramış, fakat ne düşüncelerin nereden geldiğini ne de değişmelerinin itici gücünün ne olduğunu sorgulamıştır (Erdoğan & Alemdar, 2010: 193). Fakat Marx, diyalektik yasasından hareketle, toplumları da karşıt sınıfların birliği olarak telakki eder ve tüm toplumsal tarihin sınıf mücadeleleri tarihi olduğunu söyler (Marx & Engels, 1994: 41). Konuya bu nazarla yaklaşan Marx: “Komünizm, bizce, oluşturulması gereken bir *durum*, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir *ideal* değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran *gerçek* hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz” demektedir (Marx & Engels, 2013: 43).

Toplumsal formasyonların birbirinin yerini alması, *aşamalardan geçen bir gelişme* ve *ilerleme* olarak tarihsel değişim sürecinin genel seyri ve diyalektik karakteri olarak görülür ve bu, Marx’ın tarih açıklaması için kritik önemdedir. Tarihsel gelişme farklı aşamalar ve farklı üretim biçimleri kateder. Feodal toplumu kapitalizm izler, o da yerini sosyalizme bırakır. Her yeni aşama bir öncekinin temeli üstünde daha yüksek ve daha gelişmiş bir tarihsel biçim olarak yükselir ve yine her aşama bir sonraki aşamayı bağrında rüşeym halinde taşır. Çünkü her belirli aşama çatışmalarla ve çelişmelerle yüklüdür; kendi karşıtını içinde barındırır. Bu nedenle de yok olmaya ve yerini daha yüksek ve daha gelişmiş bir biçime bırakmaya mecburdur (Sayers, 2008: 168). Bu tarihin diyalektiğidir. Bu bağlamda Marx, kapitalizmden sosyalizme ve komünizme geçiş için şöyle söyler: “Eğer sınıfsız toplumun ön koşulu olan maddi üretim koşullarını ve onlara karşılık gelen değişim ilişkilerini var olan toplumun içinde saklı olarak bulmasaydık, o zaman onu patlatmaya yönelik tüm girişiler donkişotvari olurdu” (Aktaran: Sayers, 2008: 177).

3.3. İNSANIN SAHNEYE ÇIKIŞI VE İNSAN DOĞASI

Marx’a göre insanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da başka her hangi bir şeyle ayırt edilebilir, ama insanların hayvanlardan ayrılmaya başlamaktan öte, insan olmaya başladıkları, nokta buralarda değildir. İnsanlar temel olarak, kendi geçim araçlarını *üretmeye* başladıkları anda kendilerini de hayvanlardan ayırmaya ve insan olmaya başladılar. Bu üretme etkinliği, onların fiziksel yapılarının koşulladığı bir durumdur, çünkü insanlar kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler (Marx & Engels, 2013: 43). Öyleyse insanın insan olmasını sağlayan şey,

doğrudan doğruya onun kendi geçim araçlarını ve bu suretle de kendi maddi yaşamını üretme yönündeki etkinliğidir.

İnsan bu etkinlik içinde sürekli değişen ve gelişen doğal, toplumsal ve tarihsel bir varlıktır. Böyle bir varlık, yani kendisi oluşunun imkânı ve temeli, bir ölçüde onu üretim etkinliğine zorlayan maddi/fizik yapısında, bir ölçüde de insanın doğayla ilişkisinde gizlidir. Marx'ın düşüncesinde doğa ve insan, sosyal ve ekonomik nitelikteki asli bir ilişki içindedir. İnsanın tüm varoluşu, doğayla arasındaki bu ilişkinin temelini oluşturan üretim etkinliğinde gerçekleşir. Doğa, kendi başına var olan çok yönlü çevren, insanın ihtiyaçlarını gidermek için gerekli doğal kaynakların ifadesidir. İnsan ve toplum doğadan gelen, ona bağımlı, ama onu değiştirme potansiyeli de olan, böylece kendisini doğaya dayatan yeni bir varlık biçimidir. İnsan ve doğa arasındaki bu diyalektik ilişki; bir yandan doğaya bağlılığı ve doğal zorunluluğu, diğer yandan bu zorunluluğun üstüne çıkan özgürlük imkânını içerir. Bu ilişkinin temel biçimi olan üretim/çalışma içinde insan; hem kendini gerçekleştirir, hem de kendini ve doğayı sürekli olarak değiştirir ve yeniden yaratır.

Çalışma, her şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle mülk edinmek üzere, kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir (Marx, 2011: 181-2)

İnsanın doğayla arasındaki üretim ilişkisi karşılıklı, diyalektik bir ilişkidir ve kendine özgü sonuçları vardır. Her şeyden önce yaşamın üretimi, kişinin bir yandan emek yoluyla kendi hayatını üretmesi bağlamında *doğal*, öte yandan üreme yoluyla başka yaşamlar üretmesi bakımından *toplumsal* olmak üzere, ikili bir ilişki biçiminde görünür (Marx & Engels, 2013: 37). Yani insanın üretim etkinliğinin doğal ve toplumsal olmak üzere iki yönü vardır. İnsanı en başından beri üretim etkinliğinin içine sokan şey yiyecek, içecek, barınak, giysi ve daha başka ihtiyaçlardır; yani tarih yapabilmenin öncülü de olan yaşamın sürdürülmesi olgusudur. Bu aynı olgu, zorunlu olarak insanları birbirleriyle kurdukları toplumsal ilişkiler içine de sokar.

Bireyler, her zaman ve her koşulda “kendilerinden hareket etmişlerdir”, ne var ki onlar, birbirleriyle hiçbir ilişki içinde bulunmaya ihtiyaç duymayacakları anlamında *biricik* olmadıklarından; *ihtiyaçları*, yani doğaları ve ihtiyaçları giderme

tarzları onları birbiriyle ilintili kıldığından (cinsel münasebet, mübadele, iş bölümü) ilişkiye girmeye *mecburdurlar* (Marx & Engels, 2013: 377).

Marx’a göre bütün insan etkinliklerinin temeli, emektir. Emek, insanın onunla kendi kendisini gerçekleştirdiği kapsamlı bir etkinlik potansiyelidir. Emek bir etkinlik olarak insanın hem düşünsel hem de bedensel yetilerini kapsar. Bu bakıma insan, emeği aracılığıyla, kendisini tür olarak doğada gerçekleştirirken, bir birey olarak da toplumda gerçekleştirmektedir. İnsan türsel bir varlıktır ve bu özelliğiyle hayvandan ayrılır. Hayvan, kendi yaşamsal etkinliği ile ondan ayırt edilemeyecek bir biçimde özdeşleşir ve bu etkinliğe dönüşür. İnsan ise kendi yaşamsal etkinliğini, kendi istenç ve bilincinin nesnesi durumuna getirir ve böylece yaşamsal etkinliğini bilinçli hale getirir. Bilinçli yaşamsal etkinlik insanla hayvan arasındaki ayrım çizgisi ve insanın türsel bir varlık oluşunun göstergesidir (Marx, 1993: 146).

İnsanın yaşamsal etkinliğinin hayvanın yaşamsal etkinliğinden kopuşu, onun doğayla arasındaki sınırlı ilişkiyi, girdiği toplumsal ilişkiler içinde geliştirip dönüştürmesiyle mümkün olmuştur. İnsan doğayla ilişkisi sonucunda, çevresindeki diğer bireylerle ilişki kurması gerektiğinin bilincine varmıştır. İnsanda uyanan bu bilinç, onun toplum içinde yaşadığına dair bilincin başlangıcıdır. “Bu başlangıç, bu aşamada, toplumsal yaşamın kendisi kadar hayvanidir; basit bir sürü bilincidir ve bu noktada insanı hayvandan ayıran tek şey, içgüsünün yerini bilincinin alması, diğer bir deyişle, içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olmasıdır” (Marx & Engels, 2013: 38).

Marx’ın “koyun ya da kabile bilinci” dediği bu ilk bilinç, nüfusun çoğalması temelinde açığa çıkan üretkenliğin büyümesi ve ihtiyaçların artmasıyla birlikte giderek gelişir ve yetkinleşir. Böylelikle başta sadece cinsel birleşme eyleminde yer bulan iş bölümü de, sonraları doğal yatkınlıklar (bedensel güç, vs.), ihtiyaçlar, tesadüfler, vb. paralelinde gelişip yerleşir. Gerçekte iş bölümü, ancak ve ancak maddi ve zihinsel (kafa ve kol) emek arasında bir bölünme ortaya çıktığı anda tam ve son biçimini alır. İşte bundan sonradır ki bilinç, “mevcut pratiğin bilincinden farklı bir şey olduğunu gerçekten *imgeleyebilir*; gerçek bir şey tasavvur etmeksizin *gerçekten* bir şey tasavvur ettiğini imgeleyebilir” (Marx & Engels, 2013: 38-9).

Artık bu aşamadan sonra bilincin, kendini dünyadan özgürleştirip “saf” teorinin, teolojinin, felsefenin, ahlakın, vb. yaratımına geçecek yetiye ulaştığı söylenebilir. Fakat bilinç hiçbir zaman varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı da onların yaşam

süreçleridir. Faal insanlardan yola çıkılarak ve onların yaşam süreçlerine bakılarak, bu yaşam süreçlerinin ideolojik yankı ve yansımaları ortaya konabilir, ama aksi yapılamaz. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. Böyle olunca tüm bilinç biçimleri, din ahlak, metafizik ve ideolojiler bağımsız görünümünü yitirir. Çünkü onların ne bir tarihi, ne bir gelişimi vardır; ama insanlar maddi üretimlerini ve temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanında düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirip geliştirirler. Yani, *yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine bilinci belirleyen yaşamdır* (Marx & Engels, 2013: 34-5). Başka bir ifadeyle: “İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklarıdır” (Marx, 1979: 25).

3.4. EMEK VE İŞBÖLÜMÜ

Emek insanın maddi üretim etkinliğinin, dolayısıyla da insani varlığın özüdür. Emek, *(emek gücü ya da emek kapasitesi olarak) insanın canlı varlığında mevcut olan ve onun herhangi bir kullanım değeri üretirken kullandığı fiziksel ve zihinsel yeteneklerin bütünüdür* (Marx, 2011: 170). Bunlar aynı zamanda insanın “vücuduna kollarına, kafasına ve ellerine ait olan doğal kuvvetler”dir. İnsan emek sürecinde bunları harekete geçirir ve bizzat emek sürecinin kendisi bir zorunluluk ihtiva eder (Geras, 2011: 88). İnsanın üretim etkinliğine girmesine, dolayısıyla kendini doğada bir tür olarak gerçekleştirmesine olanak sağlayan şey, emektir. Üretim yani emek, kullanım değerlerinin yaratıcısı olarak **emek, insan varlığının bütün toplum biçimlerinden bağımsız bir varoluş koşulu, insan ile doğa arasındaki madde alışverişini ve dolayısıyla insan hayatını mümkün kılan ezeli ve ebedi bir doğal zorunluluktur** (Marx, 2011: 56).

Yani emek insanın varoluşunun temel bir koşuludur. Bu da emeğin ontolojik bir yönü olduğunu gösterir. İnsanın tür olarak varoluşu, Marx’ın deyimiyle, önce koyun ya da kabile bilinci düzeyindeki içgüdüsel üretim içinde, sonra da giderek bilinçli bir şekilde doğayla arasındaki madde alışverişini örgütlemesiyle ilgilidir. İnsanın doğayı bilinçli ve

sistemli olarak işlemeye başlaması, insanın evrim tarihinde bir sıçrama gerçekleştirmiştir. Bu bakıma emek, “tamamen insana ait bir özellik” olarak, “türleri birbirinden ayırmaya da yarar” (Geras, 2011: 88). İnsan tür olarak açığa çıktığı andan itibaren ise emek, bilinçli bir anlam ve daima amaçlı bir nitelik kazanmıştır. Bu da emek kavramının ikinci boyutunu, teleolojik bir bağlam içinde ortaya koyar. “Demek oluyor ki, emek sürecinde, insanın faaliyeti, emek aracı yardımıyla, emek nesnesi üzerinde daha başından amaçlanmış bir değişiklik gerçekleştirir.” (Marx, 2011: 184) Bu amaçlılığın açık ettiği bilinçle insan, diğer varlıklardan ayrılır. Çünkü emek süreci sonunda insan açısından ortaya çıkan sonuç, üretim gösteren diğer varlıklardan farklı olarak, bu sürecin başında zaten insanın imgeleminde, yani düşünsel olarak var olan sonuçtur. (Marx, 2011: 182) İnsanın doğayı kazanmaya yönelik bilinçli üretim etkinliği, onun üretim sürecine ihtiyacına göre bir yön vermesi imkânını, yani özgürlük imkânını doğurur. Beri yandan insan, maddi ve manevi ihtiyaçlarını gidermek için, doğayı elde etmeye yönelirken, mutlaka toplumsal olarak davranmak zorundadır. Bu onun üretken etkinliğindeki amacın zorunlu bir parçasıdır.

İnsanın maddi ve manevi ihtiyaçlarını gidermek üzere gerçekleştirdiği üretim etkinliğinin, kapitalist toplum altındaki son ürününe Marx, meta der. Meta, temelde her hangi bir kullanım-değeridir. Toplumsal üretim ilişkileri altında, bir nicel ilişki olarak, metaların bir de değişim değeri açığa çıkar. (Marx, 2011: 49-50) “Metalar, kullanım değeri olarak, her şeyden önce, farklı niteliklere sahiptir; mübadele değerleri olarak ise, yalnızca farklı niceliklerde olabilirler, yani bir zerre bile kullanım değeri içermezler.” (Marx, 2011: 51) Metanın bu ikili niteliği bir bakıma emekte açığa çıkan ikili niteliğin bir simetrisidir. Kullanım değeri yaratan emek ile değişim değeri yaratan emek aynı değildir. Bu nedenle Marx, kullanım değeri yaratan *emek* ile değişim değeri yaratan *emek gücü* arasında bir ayrım yapar. Marx’a göre kapitalist toplumda işçinin sattığı şey, emek (*arbeit*) değil, emek-gücü (*arbeitskraft*) denilendir. “Meta piyasasında para sahibi ile doğrudan yüz yüze gelen, gerçekte, emek değil, işçidir. İşçinin sattığı şey kendi emek gücüdür. Çalışmaya, yani iş yapmaya ve emeği harcanmaya başlar başlanmaz, artık, emeği işçiye ait olmaktan çıkmıştır ve dolayısıyla da artık onun tarafından satılamaz. Emek, değer özünü ve onun için ölçüsüdür, ama kendisinin bir değeri yoktur.” (Marx, 2011: 515)

Marx; dünya tarihi denilen şeyin tümü, insan emeği yoluyla insanın yaratılmasından başka bir şey değildir, demektir (Marx, 1993: 184). İşte bu emeğin ontolojik yönünün açık bir ifadesidir. Emek, çalışma yaşamındaki başlıca ihtiyaçtır, ama bununla kalmaz. Emeğin bir de teleolojik boyutu olduğu söylenmişti. Emek bir kez türsel yaşamı gerçekleştirdi mi, artık üretim süreci bilinci ve amaçlı bir hal alır. Bu anlamda emeğin amacı insanın türsel yaşamının nesneleşmesidir; çünkü insan bilinçte olduğu gibi fiilde de kendini ikizleştirir ve böylece kendini, emeğiyle yaratmış olduğu bir dünyada seyrederek (Marx, 1993: 147).

Emek, insanın sadece yaratıcı değil, aynı zamanda özgürleştirici etkinliğidir. İnsan ancak emek sürecinin içinde türsel doğasının gerçek potansiyellerini keşfeder ve onun sınırlarına kadar gider. Emek etkinliği içinde insan; “kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Böylece, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır” (Marx, 2011: 182). İnsanlar çalışırken güçlerini ve yeteneklerini geliştirip uygularlar; ve böylece onları yetkinleştirir ve genişletirler. Bu yolla yeni beceriler ve yetiler kazanırlar ve bunlar özgürlüğün ve bireyselliğin gerçek temelleri, gerçek içerikleridir (Sayers, 2008: 103).

İnsanın fizik varlığı, onun tüm varlığının/doğasının temelini oluşturur, ama insanın tüm varlığı bu değildir. İnsan aynı zamanda türsel/bilişsel bir varlıktır. Bu insan doğasının ikili bir görünümü olduğunun ifadesidir. Marx, birinci anlamda insanı adeta doğayla özdeş görür: “Zira ben kendim doğa değilsem, doğal arzularım ve tüm doğallığım bana ait değildir” (Marx & Engels, 2013: 218). Bu ifadenin devamında da; oysa ben kendim doğayım ve bu nedenle, ister kendi doğallığım, ister dış doğa olarak nitelenen doğa aracılığıyla olsun, doğa tarafından gelen hiçbir *belirleme* bana yabancı görünmez, demektir. Burada Marx insan doğasının fizik/maddi varlık yönüne işaret etmektedir. Bir de yine bu maddi temel üzerinde yükselen bir yön vardır ki bu, insanın bilinçli ve çok yönlü etkinliklerinde gözlenir. Böylece doğa biri insana dışsal diğeri de ona içkin olan iki farklı kavrama ayrılmış olur (Geras, 2011: 66). İnsan doğasının bu ikiliği zorunluluklar ve özgürlükler âleminde simetrik karşılıklarını bulur.

Tıpkı vahşi insanın gereksinimlerini karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için doğayla boğuşmak zorunda olması gibi, uygar insan da aynı zorunluluk içerisinde ve bunu da bütün toplumsal biçimlenişler içerisinde, akla

gelen her türden üretim tarzları altında yapmak durumundadır. İnsanın gelişmesiyle birlikte, duyduğu gereksinimler artacağı için bu fiziksel gereksinimler alanı da genişler, ama aynı zamanda da, bu gereksinimleri karşılayan üretici güçler de artar. Bu alanda özgürlük, ancak doğanın kör güçlerinin önüne katılmak yerine, doğayla olan karşılıklı ilişkilerinin rasyonel bir biçimde düzenleyen ve doğayı ortak bir denetim altına sokan toplumsal insan, ortaklaşa üreticiler tarafından gerçekleştirilebilir; ve bu, en az enerji harcamasıyla ve insan doğasına en uygun ve en layık koşullar altında başarılıdır. Ama gene de bu, bir zorunluluk âlemi olmakta devam eder. Gerçek özgürlük âlemi, kendi başına bir amaç olarak insan enerjisinin gelişmesi, bunun ötesinde başlar; ama bu da ancak temelindeki bu zorunluluklar âlemi ile serpilip gelişebilir (Marx, 1990: 717).

İnsan maddi bir varlık olarak ihtiyaçlarını karşılamak ve yaşamını sürdürmek zorundadır. Bu durum onu maddi dünyaya, doğaya ve zorunluluklar âlemine sıkı sıkıya bağlar. Ama o, doğayla arasındaki ilişkiyi akılcı bir tarzda örgütleyen toplumsal bir biçim yaratabilirse, ancak o zaman özgürlüğe ulaşabilir. Böylece insan doğadaki etkinlik alanını genişleterek, özgürlük alanını da genişletebilir. Ama özgürlük gerçekte bir emek etkinliğidir; emeğin bölüşümünün akılcı bir toplumsal biçimde gerçekleştirilişidir. İnsan temel olarak ancak, dünyayı işleyip etkileyerek, onun yarattığı sınırları ve engelleri aşarak, bu suretle de yeteneklerini ve güçlerini geliştirerek özgürlüğünü gerçekleştirebilir (Sayers, 2008: 100). Yani zorunluluklar âlemiyle özgürlükler âlemi arasındaki kapı, emektir. Marx, bunu açıkça ortaya koyar:

Elbette, ulaşılacak amaç ve ona ulaşmak için aşılabacak engeller aracılığıyla emek ölçüsünü dışarıdan alır. Ama ... bu engellerin aşılması başlı başına özgürleştiren bir etkinliktir ve ... dahası, dışsal amaçlar salt dışsal zorunluluklar görüntüsünü üstünden atar ve bireyin kendisinin ortaya koyduğu amaçlar olarak –dolayısıyla da öznenin kendi kendini gerçekleştirmesi, nesnelleştirmesi olarak, dolayısıyla da eylemi kesinlikle emek olan gerçek özgürlük olarak- ortaya konulur (*Aktaran*: Sayers, 2008: 100).

Marx’a göre insan Aristoteles’in dediği gibi politik değilse de, her durumda toplumsal bir hayvandır (Marx, 2011: 318). İnsanın toplumsallığı onun üretim etkinliğinin ve dolayısıyla onun türsel varlığının da kurucu unsurudur. Ne ki insanın doğal varoluşunu çarpıtıp bozan da yine bu aynı unsurdur. Bu bozucu etki kökünü emeğin bölünmesinde, iş bölümünde bulur. İş bölümü her hangi bir toplumsal formasyona özgü değildir. Emeğin maddi ve zihinsel emek olarak bölünmesiyle birlikte iş bölümü, insan bilincinin en yetkin düzeyinin de olanağını verir. Fakat farklı toplumsal ve ekonomik roller arasındaki ayrım, tabakalaşmalar ve sınıf farklarıyla birlikte iş bölümü de evrimleşip değişmiştir. Modern sanayinin gelişmesi sonucu ortaya çıkan kapitalizmle birlikte de benzersiz bir genişleme ve yoğunlaşma yaşamıştır (Sayers, 2008: 52).

Marx, kapitalizmde iş bölümünün iki farklı aşamadan geçtiğini söyler. Kapitalizmin erken dönemi olarak da adlandırılan imalat/manifaktür döneminde, zanaatkârın üretim süreci parçalara ayrıldı ve böylece işçi, tüm bağlamından koparılan tek bir parçaya ilişkin üretim faaliyetine mahkûm oldu. Daha önce her zanaatkâr tüm çalışma sürecini biliyor ve denetliyordu; yani emekçi hem ellerini hem de kafasını kullanıyordu. Bu durum hem ustalık ve beceri, hem de ilgili tüm araç ve malzemelerin bilinmesini gerektiriyordu. Ama imalat sanayinin sahneye çıkmasıyla birlikte, zanaatkâr yerini aynı basit işlemleri yaşam boyu tekrarlamaya mahkûm işçiye bırakmak zorunda kaldı (Sayers, 2008: 53). Emeğin bu türlü bölünmesinde, beceri ve bilgi öğeleri sıradan işçiden giderek uzaklaşır; aynı zamanda kafa emeği ile kol emeği arasındaki mesafe de önemli ölçüde artar. “Manifaktür, işçinin bir yığın üretken içgüdü ve eğilimini baskı altında tutma yoluyla tek bir parça-ışteki hünerini seradaki gibi geliştirerek, onu bir hilkat garibesi haline sokar” (Marx, 2011: 348).

Kapitalizmin gelişiminin ikinci dönemi olan ve fabrikaların, makineleşmenin yoğun olarak gerçekleştiği sanayi döneminde bu durum daha da gelişir ve had safhaya ulaşır. Bunun sonucunda da, kafa ve kol emeğini birlikte işleyen zanaatkârlar yıkıma uğrar. Onların yerini, katıldıkları süreçleri bilme ya da anlama ihtiyacı duymayan beceriksiz işçiler kitlesi alır. Bunun yanında üretim sürecini örgütlemek ve denetlemek üzere eğitilmiş ve öğrenim görmüş mühendisler, bilimciler ve yöneticiler grubu teşekkül eder (Sayers, 2008: 54). Böylece emeğin bölünmesi toplumsal gruplar ve sınıflar düzeyinde yeni bir hal alır ve emekçi insani özelliklerinden önemli ölçüde sıyrılarak alabildiğine indirgenir.

Manifaktürde ve zanaatçılıkta işçi aletten yararlanır, fabrikada ise işçi makineye hizmet eder. İlk ikisinde emek aracının hareketi işçiden başlar; sonuncuda ise, işçi emek aracının hareketini izlemek zorundadır. Manifaktürde işçiler canlı bir mekanizmanın organlarını oluşturur. Fabrikada işçilerden bağımsız bir cansız mekanizma vardır ve işçiler buna canlı eklentiler olarak katılır (Marx, 2011: 404).

İş bölümünün aldığı bu son halin yarattığı kötürümleştirmenin, sadece kol emekçisi üzerinde etki gösterdiğini düşünmek yanlış olur. “Belli bir derecede zihinsel ve bedensel kötürümleşme, bir bütün olarak toplumdaki iş bölümünden bile ayrılamayacak bir şeydir” (Marx, 2011: 351). Dolayısıyla bu bölünmenin toplumun her kesiminde benzeri etkileri olur. Çünkü bireylerin tüm yönleriyle ve evrensel gelişimi, somut etkinliklerinin ve ilişkilerinin tüm yönleriyle ve evrensel gelişimi temeline dayanır; çünkü üretici etkinlik,

gereksinimleri karşılayan ve gereklilik alanında olan etkinlik, kendini gerçekleştirmek için temel önemdedir (Sayers, 2008: 63 & 119). Bu sıradan işçi için olduğu kadar aydın, sanatçı ya da entelektüel için de böyledir.

Çünkü modern aydın da aynı ölçüde iş bölümünün bir ürünüdür ve aynı ölçüde tek yanlı ve güdük bir yaratıktır. Öğrenim ve kültür aracılığıyla zihnin gelişmesi, neredeyse bütünüyle, pratik şeylerden koparılmış bir kuramsal etkinlik ve kitaptan öğrenme meselesi olup çıkmıştır (Sayers, 2008: 56).

Marx’a göre faaliyet çeşitliliği, insanın varoluşunun bir önkoşulu olmasa da, tatminkâr ve mutlu bir yaşamın gereğidir. Bu ihtiyaç göz ardı edildiğinde “işbölümüyle bireyin tabi kılınması” ve dışlayıcı faaliyet alanlarının ona “dayatılması” söz konusu olur. “Öz faaliyete olan tüm benzerliğinden” arındırılmış çalışmanın işçi için “dayanılmaz” bir hal aldığı ve “bunun ona dayatıldığı” görülür. Böyle durumlarda bireylerin emekleri yaşamlarının idamesini ancak onları “sersemleterek” sağlamaktadır ve var olan toplumsal ilişkiler ağı onları “sakatlamaktadır”. Bu, görünümlerinden biri de işbölümü yüzünden pek çok insandaki sanatsal yeteneğin bastırılması olan “fiziksel, düşünsel ve toplumsal sakatlanma ve köleleşmedir” (Geras, 2011: 78-9)

3.5. YABANCILAŞMA

Yabancılaşma gerçekte iş bölümünün getirdiği sınırlandırmayla başlar, ama ücretli işçinin kapitalistle karşı karşıya geldiği üretim sürecinde, üretim ilişkilerine bağlı olarak çok başka bir hal alır. İşçinin yaşamının idamesi için emek gücünden başka satacak bir şeyi yoktur. Emek gücünü satın alan kapitalistse ilk andan itibaren mümkün olan en yüksek karı elde edebilmeyi amaç haline getirir ve bunun için işçinin emek gücünden mümkün olduğu kadar faydalanmaya çalışır. Çünkü kapitalist toplumda, vahşi ve bir tür savaş biçimindeki rekabet hâkimdir. “Rekabet, modern sivil toplumda egemen olan herkesin herkesle savaşının en tam ifadesidir” (Engels, 2010: 124).

Bu koşullar altında doğa ve insan adeta yepyeni bir görünüm içine girerler. Doğa, insanın ihtiyaçlarını gidermek için gerekli olan doğal bir kaynak olarak değil, kendi aralarında rekabet halindeki kapitalistlerin zenginliklerini artırmak amacıyla yağmaladıkları nicel zenginlikler birikimi olarak görülür. İşçinin şahsında insan da, aynı amaçla sömürülür.

Emek ile emek gücü arasındaki bu bölünme, bir boyutuyla tam da insanla işçi arasındaki bir bölünme halini aldığından, insan için *yabancılaşma* adındaki kriz belirir. Kendi *insani* özü olan emeği değilse bile, emek gücünü satmaya başlayan insan, bir insandan çok sırf bir işçidir artık. Yaşamını temin etmek için emek gücünü satan işçi, insanın bir indirgenmesidir. Çünkü emeğin ürettiği nesne/meta emeğe dışsallaşarak, gerçekte onun ürünü olmasına karşılık, *yabancı bir varlık* olarak, üreticiden *bağımsız bir erk* olarak, ona karşı koyar. (Marx, 1993: 140) Emek, ürettiği nesneye yabancılaşır ve onu yitirir; çünkü ona sahip çıkamaz. Emeğin, emek gücü şeklinde edimleşmesi, emeğin nesnelleşmesidir; ve bu edimleşme, işçi için *kendi gerçekliğinin yitirilmesi* ya da nesneye *kölelik* olarak; sahiplenme de *yabancılaşma*, *yoksunlaşma* olarak görünür (Marx, 1993: 140). Nesneleşerek işçiye yabancılaşan emek, onun *dışında* sermaye olarak birikir ve onu bir bakıma kendine köle eder.

Emeğin yabancılaşması bununla kalmaz. Üretim süreci içinde *zorla çalışma* bağlamında da yabancılaşma kendini gösterir. Emeğin işçinin *dışında* olması, onun özüne ait olmaması, işçinin çalışmaya yabancılaşması sonucunu doğurur. Çalışma, artık öz gereksinimlerin, kendini gerçekleştirmenin karşılanması değil, çalışmanın geniş anlamı dışındaki, dar yaşamsal etkinlik düzeyindeki gereksinimlerin karşılanmasıdır. Çünkü çalışma üzerindeki özgürlük yitirilmiştir. İşçi artık çalışma ögesinde tüm bir insanlığını duymayacaktır; onun duyduğu yemek, içmek, üremek, barınmak gibi hayvansal düzeydeki varlığıdır. (Marx, 1993: 143-144). Çünkü emeğe değişim-değeri açısından yaklaşıldığında, kullanım-değeri üretirken sahip olduğu özelliklerini, yani tüm varoluşsal ihtiyaçları veya gereksinimleri gidermeye yönelik, üretken bir etkinlik olma özelliğini kaybeder. Emeğin emek gücüne indirgenmesi, insanın sırf işçi düzeyine indirgenmesidir. Çünkü tüm değerlerin özünü oluşturan emek, insanın varoluşunun da özüdür (Marx, 2011: 52).

Marx’a göre insan türsel bir varlıktır. Hayvan, yaşamsal etkinliği ile özdeştir; insan ise, yaşamsal etkinliğini kendi istenç ve bilincinin nesnesi durumuna getirebilmektedir. İnsanın bu durumu, yani bilinçli yaşamsal etkinliği onu türsel bir varlık yapar. Ama “yabancılaşmış emek, ilişkiyi tersine çevirir; öyle ki insan, bilinçli bir varlık olması sonucu, kendi yaşamsal etkinliğini, kendi özünü, ancak *varoluşunun* bir aracının ta kendisi durumuna getirir” (Marx, 1993: 146-147). İnsanın geniş yaşamsal etkinliği, varoluşunun dar temeli haline getirmesi ve türsel bir yaşamı olduğunu görmezden

gelmesi, yabancılaşmanın doruk noktasıdır. İnsan, yaşamsal etkinliğini istenç ve bilincinin nesnesi edineceğine, tüm var oluşu yaşamsal etkinliğe indirger. “Çünkü ilkin emek, *yaşamsal etkinlik, üretken yaşam*, bunlar insana ancak bir gereksinmenin, fizik varlığı koruma gereksinmesinin bir karşılama *aracı* olarak görünürler. Ama üretken yaşam, türsel yaşamdır; yaşamı doğuran yaşam. Yaşamsal etkinlik biçimi, bir türün tüm özlüğünü, türsel özlüğünü kapsar ve özgür, bilinçli etkinlik, insanın türsel özlüğüdür”(Marx, 1993: 146).

İnsanın gerek işbölümüyle gerek emek sömürüsüyle yaşadığı bu yabancılaşma, belli toplumsal formasyonlara özgü üretim biçimlerinden ileri gelir. İşbölümüne dayalı, pazar ve rekabet koşulları altında emeğin gerçekleştiriliş biçimi, emeğin ve insanın özüne aykırıdır. İnsan bu koşullarda toplumsal bir varlık olduğunu dahi unuttur ve kendi bireyselliğine gömülür. Halbuki birey ve toplum arasındaki bağ, gerçekte koparılamaz bir bağdır. Çünkü “insan topluluğu ya da insan tabiatının tezahürü, birbirlerini karşılıklı olarak tamamlamalarının sonucu türlerinin yaşamıdır” (Aktaran: Geras, 2011: 82). Ve “*insan*, dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir öz değil. İnsan, *insanın dünyası*, devlet, toplum anlamına geliyor” (Marx, 1997: 192).

Kapitalist toplumda insan başkaları için çalışmak ve kendisini sürekli pazarlamak zorundadır. Bu bakıma Marx, kapitalizmin en temel çelişkisi olarak, üretim ilişkileriyle üretim güçleri arasındaki çelişkiyi tespit eder. Bu çelişki sınıflara ve kamplara bölünmüş toplumun, yeni topluma gebe karnıdır ve buradan bir sonraki toplumsal aşama olan sosyalizm çıkacaktır. Kapitalist toplumda sınıflar burjuvazi ve proletarya olmak üzere iki temel şekilde ortaya çıkar. Bu sınıflar arasındaki çelişki bir savaşımın da doğal sebebidir. Marx’a göre tüm sömürü düzenlerinin, bunların ifadesi olan hukuk ilişkileri ve devlet biçimlerinin kökleri “burjuva toplumu” adı altındaki maddi yaşam ilişkilerindedir (Marx, 1979: 25). Bu nedenle bu türlü maddi yaşam ilişkilerinin lağvedilmesi zorunludur. Bu çerçevede toplumsal devrimlerle gerçekleşecek olan sosyalist toplum aşamasını ve onu takip edecek olan komünist toplum aşamasını bir çıkış olarak tasavvur eden Marx, bununla insanın özüne aykırı gerçekleşen emek etkinliğini, yabancılaşmadan kurtarıp yeniden özgürleştirmeyi hedeflemektedir. Böylece insan da türsel özünü tekrar bulmuş olacaktır. Toplumsal formasyonların ileri aşamalarında ulaşılan düzey, bolluk koşulları her bakımdan tam insani koşulları sağlayarak bunu mümkün kılacaktır.

Komünist toplumun daha yüksek bir evresinde, bireylerin işbölümüne kölece boyun eğmesinin ve onunla birlikte de kafa emeği ile kol emeği arasındaki çelişkinin ortadan kalkmasından sonra; emek, yalnızca yaşam aracı değil, yaşamın birincil gereksinmesi haline gelmesinden sonra; bireylerin her yönüyle gelişmesiyle birlikte, üretici güçlerin de artması ve bütün kolektif zenginlik kaynaklarının gürül gürül fışkırmasından sonra - ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılmış olacak ve toplum, bayraklarının üzerine şunu yazabilecektir: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre!" (Marx & Engels, 2003: 21).

Bu koşullar, “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre” şeklindeki olanağı mümkün kılan koşullar, bir bakıma Marx’ın etik ölçüsünü vermesi bakımından da önemlidir. Bu ölçü insanın kendini tam olarak gerçekleştirmesidir. Bu insanın hem kendi doğası, hem de dışsal doğa üzerindeki egemenliğinin tam gelişmesinin ifadesidir. Tüm insani güçlerinin, hiçbir koşul olmaksızın, insanın yaratıcı potansiyellerinin mutlak olarak gerçekleştirilmesinin ifadesidir (Sayers, 2008: 192). Çünkü “en eksiksiz yaşam, *tüm* güçlerimizin ve yeteneklerimizin geliştirilmesini ve kullanılmasını, doğalarımızın hem zihinsel hem de bedensel bütün yönleriyle gerçekleştirilmesini gerektirir” (Sayers, 2008: 56).

4. BÖLÜM: FOUCAULT VE İNSAN DOĞASI

Zorunluluk ve olumsuzluk bağlamında insan doğasını soruşturduğumuz çalışmanın bu bölümünde, konuya ilişkin olarak inceleyeceğimiz düşünüm çerçevesi örneklerinden sonuncusu Foucault'ya ait olacaktır. Ama Foucault'nun düşünüm çerçevesinden insan doğası her bakımdan dışlanmıştı. Foucault ancak belli ölçüde “insan”dan bahseder ama kesinlikle insan doğası kavramını kullanmaz. Çünkü ona göre böyle bir kavramın esaslı bir karşılığı yoktur. Bu kavram tarihsel süreçte, belli bir kesitte ortaya çıkmış ve işlev görmüştür, fakat asla bir gerçekliği ve geçerliliği olmamıştır. Zira bu kavram daima belli bir insani öz ima eder, fakat insanın hiç değişmeyip hep aynı kalan ve evrensel olan bir özü yoktur. Bu nedenle Foucault, insan ya da insan doğası sözcüklerini değil, *özne* ya da *birey* sözcüklerini kullanır. Foucault'nun bu kullanımlarını ayırt etmek için, onun düşünüm çerçevesini genel olarak da olsa ortaya koymak ve bu kullanımların bu çerçeve içindeki yerlerini saptamak gerekecektir.

Şu var ki, Foucault'nun bütüncül ve birlik ihtiva eden bir felsefesi yoktur. Foucault parça ya da kesit felsefesi yapar ve bu felsefe, birlik değil çokluk düzleminde çalışır. Bu durum elbette onun bir düşünüm çerçevesi olmadığı anlamına gelmez ya da yayılan bir dağınıklık ifade etmez; bu yalnızca her felsefenin daima bütüncül bir sistem gerektirmediği anlamına gelir. Foucault bu tür bir felsefeyi kendi kavramlarını ve yöntemlerini geliştirerek icra eder. Foucault'nun çalışmaları farklı temaları, daima minör ve lokal düzeyde, hemen hemen aynı kavram ve yöntemleri kullanarak işler.

Benim önceki çalışmalarımda izlediğim çizgi şuydu: Delilik, ölüm, suç, cinsellik gibi deneyimler ile çeşitli iktidar teknolojileri arasındaki ilişkileri analiz etmek. Şimdi üzerinde çalıştığım konu ise bireysellik; daha doğrusu, “bireyselleştirici iktidar” sorununa bağlı olarak özkimlik sorunudur (Foucault, 2014: 27).

Burada yapacağımız, Foucault'nun tüm çalışmalarının genel bir özetini vermek değildir; fakat bu çalışmalardaki eklemlenmeyi konumuzla ilgili olduğu ölçüde çözümlemeye çalışmaktır. Sözelimi yukarıdaki alıntıda bahsi geçen *özkimlik sorunu*, bu soruşturmanın da Foucault bağlamındaki ana temasını oluşturuyor. Özkimlik, öznellik ya da özne “İnsan”ın Foucault düşüncesindeki tezahürü ya da formudur denilebilir. Ve Foucault bu formu ele alıp irdelerken, alışıldığı gibi referans noktası teşkil eden birtakım temel özelliklerden, özsellikten ya da evrensel kavramlardan hareket etmez. Foucault'nun

hareket noktası gerçek deneyimler, pratiklerdir; tümüyle öznel olan deneyimler ve pratikler.

Foucault, öznel deneyimin kaynağını ve nasıl biçimlendiğini açıklamak için özneyi esas alan ve öznenin deneyimi nasıl *yaşadığına* bakan yaklaşımlara olduğu kadar, öznenin deneyimini niçin şu ya da bu şekilde yaşadığını insan doğasına dayanarak açıklayan yaklaşımlara da karşıdır. Çünkü bunlar daima bir tür felsefi antropolojizm ima ederler. Oysaki öznel deneyim biçimlerinin açıklanmasında, verili bir insan doğasının teorik olarak belirlenmiş evrensel yapılarından hareket edilemez. Çünkü bu deneyim biçimleri tarih içinde belli ihtiyaçlara cevap vermek üzere kurulurlar ve bu anlamıyla da ‘*tekil*’dirler. Bu nedenle bu deneyim biçimlerinin kendi tarihleri içinde spesifik olarak incelenmesi gerekiyor (Keskin, 2014: 12).

Foucault’ya göre, öznel deneyim biçimleri *sorunsallaştırmalar* yoluyla oluşturulur, geliştirilir ve dönüştürülürler. Bu bağlamıyla “Foucault kendi yapıtlarını, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülmesinde özel bir yer tuttuğunu düşündüğü delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç, cinsellik gibi deneyimleri kurmuş olan sorunsallaştırma süreçlerinin bir tarihi olarak yorumluyor” (Keskin, 2014: 13). Sorunsallaştırmaya gelince;

Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi (ister ahlaki düşünce, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünüdür (Foucault, 2014: 86).

Buradaki doğru ve yanlış oyunu ya da hakikat oyunu (*jeux de vérité*) Foucault açısından, “insanın varlığını tarihsel bir biçimde *deneyim* olarak kuran, yani düşünülebilecek ve düşünülmesi gereken bir şey olarak kuran; başka bir deyişle sorunsallaştırılan şey hakkında belli hakikatlerin üretilmesi için kullanılan bir kurallar bütünü”dür (Keskin, 2014: 13). Batı düşüncesinde hiçbir zaman, bu oyunların bazılarını izin verecek bazılarını dışlayacak kapalı ve kesin bir tanım verilmemiştir. Böylece her an yeni bulgularla karşılaşılabılır, şu ya da bu kural hatta bir hakikat oyununun tamamı değişebilir ve böylelikle de bu yolla kurulan deneyimleri değiştirmek mümkün olabilir (Keskin, 2014: 13).

Foucault sorunsallaştırmanın üç ana eksen üzerinden gerçekleştiğini söylüyor: bilgi, iktidar, etik. Bu tanım çerçevesinde her deneyim, belli kavramlar ve kuramlar içeren ve ürettiği hakikatlerle ifade bulan bir bilgi alanı, belli normlar ve kurallar

içeren bir iktidar alanı ve bu bilgi ve iktidar alanları bağlamında bireyin kendisiyle kurduğu belli bir ilişki biçimini bir araya getirir. Bu yüzden kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmak; bilgi öznesi, iktidar ilişkilerinin öznesi ve kendi eylemlerimizin etik öznesi olarak nasıl kurulduğumuz sorularını sormayı gerektirir (Keskin, 2014: 14).

Buraya kadarki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Foucault'da insan verili değildir; o, tarihsel bir özne olarak kurulur. Bu yüzden bu kuruluş sürecinin tarihsel analizini yapmak yoluyla, insanın tarihsel ontolojisi de yapılabilir. Ama bu tarihsel analiz de sonuçta belirli, tamamlanmış, sabit bir insanı vermez; ancak yaşayan özneyi, analizi yapılan deneyimlerin ardındaki özneyi ve hala deneyimlemeye devam eden özneyi işaret eder, gösterir ve yalnızca gösterir. Çünkü bu özne hala kendisini imal eden örüntünün üstünde, kendisini kuran ilişkiler ağının içindedir. Fakat bu özneyle ilgili olarak, yani insanın Foucaultcu özneleşme süreciyle ilgili olarak daha fazla ilerlemeden önce onun üstünde durduğu örüntüye, içinde kurulduğu ilişkiler ağına dönmek gerekecektir. Bu da Foucault'nun kullandığı kimi kavramlara ve yöntemlere yakından bakmak demektir.

4.1. FOUCAULT'DA BAZI KAVRAM VE YÖNTEMLER

Foucault'nun bakışı temelde deneyimler (delilik, hastalık, yasaların ihlal edilmesi, cinsellik, özkimlik gibi), bilgi (tıp, kriminoloji, seksoloji, psikoloji gibi) ve iktidar (psikiyatrik kurumlar ve cezalandırma kurumları, ayrıca bireysel denetimi ilgilendiren bütün diğer kurumlarda kullanılan iktidar gibi) arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır (Foucault, 2014: 41). Ama ister deneyimlerin analizi, ister bilginin ve bilgi alanlarının analizi, ister iktidar ilişkilerinin analizi söz konusu olsun; ya da isterse tüm bunlar arasındaki bağlantıların çözümlenmesi söz konusu olsun, Foucault daima belli bir perspektif ve belirli araçlar ve yöntemler kullanır. Bu araç ve yöntemlerden bazıları (çalışmamız açısından önemli gördüklerimiz) şunlardır: Söylem, episteme, dispoitif, hakikat/hakikat oyunu, sorunsallaştırma, arkeoloji, arşiv, soykütüğü.

Tüm bu kavramsal araç ve yöntemler Foucaultcu bağlamda özgün bir temele oturur ve Foucault'ya özgü bir panorama sunarlar. Bu panorama şeylerin ayrı başına durduğu, kendi sınır ve uzamlarını oluşturduğu kimi yanlar ihtiva etse de, bir dereceden sonra çoğunlukla ve giderek her şeyin birbiriyle etkileşim içine girdiği girift bir örüntü

sergilemeye başlar. Foucault bunu son tahlilde iktidar ilişkilerinin bir düzlemi veya bu iktidar ilişkilerini içeren toplumsal biçimler olarak ifade eder. Bu iktidar ilişkilerini ve bu toplumsal biçimleri belirleyen, etkin kılan, işleten ve kuran söylemler, dispoitifler, hakikat oyunları gibi araçlardır. Sorunsallaştırma, episteme, arkeoloji, arşiv, soykütüğü gibi kavramlar ise Foucault'nun iktidar ilişkilerini ve toplumsal biçimleri çözümlemekte kullandığı tanımlar, taktikler ve yöntemleri ifade eder.

4.1.1. Söylem

Foucault'ya göre söylem, görünür varlığı içinde kurallara itaat eden bir pratiktir; oluşum, varoluş, birlikte-varoluş kurallarına, işlev görme sistemlerine, vs. itaat eden, kararlılığı ve neredeyse maddilik içindeki bir pratiktir (Foucault, 2011b: 185). Bu pratik en kesin varlığını ifadelerde bulur. Bu bağlamda söylem genel olarak farklı alanlara ait olabilen, ancak yine de ortak çalışma kurallarına uyan ifadelerin bir birliğidir. Foucault'ya göre söylem tek başına değil, ancak birlik halinde ve üretimi ile birlikte çözümlenebilir. Söylemin anlaşılır kılınması da ancak söylemi üreten, çeşitlendiren ve sürekli hale getiren iktidar ve kurumlar aracılığıyla mümkün olmaktadır (Demir Güneş, 2013: 56-7). Foucault'ya göre her toplumda söylemin üretimi, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsiz olagelişini dizginlemek, ağır ve korkulu maddiliğini savuşturmak olan birtakım yollarla hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır (Foucault, 1987: 23).

Foucault'ya göre söylem “dışlama (denetleme) usulleri” ile üretilmektedir. Bunlardan ilki “yasak”tır. Yasak, genel itibarıyla herkesin her şeyi konuşma hakkına sahip olmadığı durumlara işaret etmektedir. ...Toplumda görülen bir başka dışlama ilkesi ise bir paylaşma ve aynı zamanda bir kovuşa işaret eden “akıllılık-delilik” karşıtlığıdır. ...Üçüncü dışlama ilkesi ise “doğru-yanlış karşıtlığı” ya da doğruluk istencidir. Bu, bilme istencimizi yönlendiren, değiştirilebilir olan, kurumsal olarak baskıcı, tarihi sistem türünden bir dışlama sistemidir (Demir Güneş, 2013: 57-8).

Foucault'ya göre söylem, kendini hiçbir zaman açığa vurmadan, gizli ve belirsiz bir şekilde baskı üretir. Bu, söylenmeyen zoraki varlığının baskısıdır. Her söylem, onun söylemediği şeyin zoraki varlığını da bir şekliyle içerir ve bu söylem dışı söylenen şey, diğer her şeyi içerdense kemiren unsur olacaktır. Bu nedenle tek bir söylemin

sürekliliğinden bahsedilemez, tersine her dönemin, her iktidarın kendisini koruyan, üreten ve sınırlayıp kapatan bir söylemi vardır (Demir Güneş, 2013: 59). Foucault'ya göre, söylemsel birlikleri dilbilimsel sistemde de görebiliriz, zira çoğu kere birbirinden kopuk olaylar zinciri dil aracılığıyla çözümlenebilmektedir. Çünkü dilbilimsel sistem, ancak bir ifadeler birliği ya da bir söylem olguları koleksiyonu kullanmak suretiyle gerçekleştirilebilmektedir. Dil, her zaman olası ifadeler için bir sistem oluşturmaktadır ve böylece belirli bir kurallar bütünü ortaya koymaktadır. Öyleyse sürekli birlikler olarak algıladığımız söylemsel öğelerdeki mevcut süreksizlikleri dil aracılığıyla ortaya çıkarmak mümkün olmaktadır (Demir Güneş, 2013: 59).

Foucault'da temel bir araçsallık biçimi olarak söylem, ifadelerin doğru ya da yanlış olduğunun tespitine imkân veren kuralların neler olduğunu da ayrıca araştırır. Fakat söylem asla salt teorik bir biçim olarak algılanmamalıdır. Söylem, her şeyden çok, görünür varlığı içinde kurallara itaat eden bir pratiktir. Bu bakıma Foucault'da söylem, teorik bir oluşum olduğu kadar, düzenlenmiş toplumsal bir pratiktir de. Bu açıdan bilgiyi olduğu kadar iktidarı da ilgilendirir ve hem bilgiyi hem de iktidarı üretir. Söylem bahsinde iktidar, söylem aracılığıyla ele geçirilmek istenen güçtür (Demir Güneş, 2013: 59). Söylem, iktidar ilişkilerinin temel dinamiği ve toplumsal biçimlerin sürekli faal haldeki spontan motorudur. Söylemler kendiliğinden işlerler; yan yana dururlar, birbirlerinin yerlerine geçerler, unutulurlar, dönüşürler ve böylece tarih kipi üzerinden birbirlerine eklenirler (Foucault, 2011b. 79).

4.1.2. Dispositif

Dispositifler ilk olarak; söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler; bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünlükler; bu söylemsel ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkiler şebekesi ve bunların oluşturduğu sistemlerdir (Foucault, 2011a: 118). İkinci olarak; bu heterojen unsurlar arasında var olabilecek bağın niteliğidir. Bu anlamıyla dispositifler, söylemsel olan ya da olmayan bu heterojen unsurlar arasındaki konum değiştirmeler ve işlev değişiklikleri biçimindeki oyunu ifade eder. Üçüncü olarak da; dispositifler belirli bir tarihsel andaki

başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan bir tür formasyonu ifade eder (Foucault, 2011a: 118-9).

Modern dönemde, iktidarın şiddeti dışlamasıyla birlikte, bedenin iktidar tarafından kuşatılması amacıyla yerleştirilen ve tüm toplumsal bütüne yayılan yeni ve ince teknikler, somut düzenleme biçimlerini Foucault “dispositif” olarak adlandırmaktadır. Dispositifler güç ilişkilerini güdümlmek, belli bir yönde geliştirmek ya da önlerine geçmek, dengelemek, kullanmak gibi temel stratejik işlevlere sahiptir. Dispositifler daima bir iktidar oyunu içinde yer alırlar; ama aynı zamanda bu iktidardan doğmakla birlikte iktidarın kendisini koşullandıran bir bilginin sınırlarına da bağlıdırlar. Çünkü Foucault için, “iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan bir iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur” (Keskin, 2014. 18).

Dispositifler bilgi ve iktidar eksenlerinin çakıştığı söylemsel ve söylemsel olmayan pratik yumaklarıdır. Bu pratikler aracılığıyla dispositifler bir takım deneyimler kurar, insanları bu deneyimlerin öznesi olarak tanıtarak onlara kendileriyle ilgili hakikatler dayatır. Böylece iktidarın şiddete başvurmada bedeni kuşatmasını, onu itaatkâr ve uysal kılmasını sağlarlar (Keskin, 2014. 18-9). “Demek ki dispositif daima bir iktidar oyununun girdabına kapılmış durumdadır, ama aynı zamanda da daima dispositiften kaynaklanan, yalnız belli ölçülerde de onu koşullandıran birtakım bilgi koordinatlarıyla bağlantılıdır. Dispositif şudur: Bilgi türlerini destekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri” (Foucault, 2011a: 121).

4.1.3. Hakikat Oyunu

Foucault’ya göre hakikat, bir tür genel norm, bir dizi önerme değildir; doğru kabul edilecek sözceleri her an ve herkesin dile getirilmesini sağlayan prosedürler bütünüdür (Foucault, 2012: 177). Yani hakikat bir üst merci değildir; fakat toplumsal ağda yerleşmiş bulunan sözceler arasında doğru-yanlış ayrımını belirleyen bir olgudur. Hakikat etkilerinin tam anlamıyla kodlandığı bölgeler vardır; buralarda hakikatleri sözcelemeyi sağlayan prosedürler kurallıdır ve bunlar önceden bilinir. Örneğin matematik alanında bu

mutlaktır, empirik bilimler alanında çok daha değişkendir; enformasyon sistemlerine bağlı hakikat etkilerine gelince, bunlar doğru ya da yanlış olsun sözcelendikleri anda hakikat olarak işlemeye başlarlar (Foucault, 2012: 177).

“Bir tür katmanı ortaya çıkarmaya çalışıyorum, modern teknisyenlerin deyişiyle arayüzeyi, bilgi ile iktidarın, hakikat ile iktidarın arayüzeyini” diyen Foucault’ya göre, toplum daima hakikat etkileri üretir. Hakikat üretilir ve bunlar iktidardan ya da iktidar mekanizmalarından bağımsız değildir. Çünkü bir yandan bu iktidar mekanizmaları bu hakikat üretimlerini mümkün kılar ve bunlara yol açarken, diğer yandan bu hakikat üretimleri bizi bağlayan ve birleştiren iktidar etkileri yaratır. Foucault’yu temelde ilgilendiren şey de bu hakikat-iktidar, bilgi-iktidar ilişkileridir (Foucault, 2012: 173-4).

“Hakikat oyunu”na gelince; hakikat oyunu doğru şeylerin keşfi değil; bir öznenin bazı şeyler hakkında söyleyebileceği şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır. Bu bakıma düşünce­nin eleştirel tarihi; hakikatin elde edilmesinin ya da gizlenmesinin tarihi değil, yalnızca doğru söylemlerin tarihidir; “bunlar doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaya elverişli söylemlerin, bir şeyler alanıyla eklemlenmiş biçimleridir” (Foucault, 2011b: 350-1). Buradaki oyun sözcüğü, hakikat üretiminin kurallar bütünü­nü; belli bir sonuç doğuran, ilkelerine ve kurallarına bağlı olarak geçerli ya da geçersiz, galip ya da mağlup sayılabilecek bir prosedürler bütünü­nü ifade eder (Foucault, 2014: 242). Hakikat oyunlarını temelde kimin oynadığına gelince; bu oyunları, “özgür olan, belli bir konsensüs düzenleyen ve kendilerini belirli iktidar pratikleri ve kısıtlayıcı kurumlar ağına girmiş durumda bulan bireyler” oynar (Foucault, 2014: 242). Batı düşüncesi, bu hakikat oyunlarını hiçbir zaman tekbiçimli ve değişmez bir biçimde örgülememiştir. Bu nedenle hakikat oyunları ya da bunların bağlı bulunduğu kurallar her an değişebilir, yeni kurallarla yeni oyunlar kurulabilir (Keskin, 2014: 13).

4.1.4. Bilgi ve Episteme

“Foucault’nun kendine özgü terminolojisinin en önemli kavramlarından birisi olan bilgi (*savoir*), her türlü bilgiyi içinde barındıracak genişliğe ve derinliğe sahiptir” (Urhan, 1999: 8). Foucault’ya göre; derinlikli, teorik ve homojen olan ve bu nedenle de arkeolojik

çözümleme yoluyla elde edilen bilgiyle (*savoir*); yeterince derinliği olmayan, uygulamalı olanla ilgili ve heterojen olan ve bu nedenle de soykütüksel çözümleme yoluyla elde edilen bilme (*connaissance*), aynı şey değildir (Çelebi, 2013: 514). Foucault için, bilme şeklindeki yüzeysel bilgi, belirli bir dönemin herhangi bir söylemi anlamına gelirken; bilgi şeklindeki derinlemesine bilgi, bu söylemi mümkün kılan koşullar anlamına gelmektedir. “Bilgi, bir dönemin epistemesi bağlamında ortaya koyduğu söylemin kendisini bilmek ve bu söylemi mümkün kılan bilgi koşulunun kendisini bilmek olarak ortaya konduğunda, Foucault’nun arkeolojik çalışmasında amaçladığı şey ikinci tür bilgi olmaktadır” (Çelebi, 2013: 514-5).

Foucault, hem belli iktidar ilişkileri içinde işleyen söylemlere gereksinim duymasından dolayı, hem de kullanımının stratejik olması nedeniyle, bilgiyi iktidar ilişkilerinin bir olgusu olarak ele almaktadır. Bu açıdan Foucault, kendi düşünce sisteminde bilgiden iktidara ulaşmaktadır (Çelebi, 2013: 514). Foucault’ya göre, iktidar bilgiye, bilgi de iktidara sürekli olarak eklenmektedir ve bu suretle de; “iktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar” (Foucault, 2012: 35). Bilgi ve iktidar bütünleşmiştir, bilginin iktidara bağlı olmayacağı düşünülemez; bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır, bilginin iktidar doğurmaması olanaksızdır (Foucault, 2012: 36). Bu bakıma Foucault için bilgi, iktidarla bütünleştiği yerde, özgürleşmeyi engellemeye, gözetlemeye, düzene sokmaya ve disipline etmeye dayalı bir iktidar şeklidir.

Bir iktidar şekli olarak bilgi, toplumla iktidar arasındaki rasyonelliği kurmakta ve bilginin uygulanmasına yönelik genel bir kavrayışı oluşturmaktadır. Ona göre yasa yoluyla toplumda bir bölünme ve parçalanma yaşanmakta ve bunun kaynağı da yine yasaya yüklenen iktidardan bağımsız olamamaktadır. Dolayısıyla bilginin uygulanması, üretimi ve birikimini iktidar ve iktidar mekanizmalarından ayrı düşünmemek gerekir (Demir Güneş, 2013: 62).

Bir anlamda iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan bir iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur. Bu bilgi alanının ve hakikatlerinin oluşturduğu söylemin “üretimi, birikimi, dolaşımı ve işleyişi olmadan iktidar ilişkileri ne yerleştirilebilir, ne güçlendirilebilir, ne de yürütülebilir” (Keskin, 2014: 18). Bununla birlikte Foucault’da bilgi, Platoncu anlamındaki gibi, epistemeyle aynı şey değildir. Episteme, bilimin farklı

alanları arasında belli bir dönemde var olmuş tüm ilişkiler çerçevesinin bütünüdür (Foucault, 2011b: 289).

Episteme, belli bir dönemde çeşitli bilimsel söylemlerin uzaklığını, mesafesini, karşıtlıklarını, farklılıklarını ve ilişkilerini betimlemeyi sağlar. Episteme, açıkça görülmeyen bir tür büyük teori değil, bir dağılma uzamıdır, açık ve son derece tanımlanabilir ilişkiler alanıdır; tüm bilimlere ortak bir tarih dilimi değil, spesifik varlık sürdürme ısrarlarının eşzamanlı bir oyunudur. Episteme, aklın genel bir evresi değil, art arda gelen zamansal uyumsuzlukların karmaşık bir ilişkisidir (Foucault, 2011b: 116-7). Aynı zamanda episteme Foucault’ya göre: “Belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel aprioridir” (Aktaran: Urhan, 2000: 46).

Episteme her türlü bilimlerin ötesine geçtiğinden bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya rasyonellik tipi değildir; söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, bilimlerin arasında, belirli bir çağ için keşfedilebilecek olan ilişkiler bütünüdür (Foucault, 1999: 245).

Söylemler, dispoitifler, hakikat oyunları, bilgi ve episteme, ayrıca bölümün başında açıklamasını verdiğimiz sorunsallaştırmalar, Foucault’nun düşünüm çerçevesinin şekillenmesi boyunca işlev gösteren araçlardır. Fakat hem bu araçların kavramsal içeriklerinin, hem de bu içeriğin imajını verdiği Foucault’nun düşünüm çerçevesinin süreklilik, sabitlik ve bütünlük ifade etmediği gözden kaçmamalıdır. Bunlar; bitimsizce işleyen, değişen, yer değiştiren bir ağ ve bu ağda dolaşımda bulunan öğelerdir. Şu halde gerek bu öğeleri, gerekse de onların ihdas ettiği bu ağı görünür kılan Foucaultcu yöntemle de bakmak gerekecektir.

4.1.5. Foucault’da Yöntem: Soykütüğü ve Arkeoloji

Foucault’nun tarihsel bir yöntem olarak benimsediği soykütüğü, aynı zamanda bir tarih biçimidir. Foucault’ya göre; “genel tarih tasarımı, bir medeniyetin bütünlük biçimini, bir toplumun –maddi ya da manevi- ilkesini, bir dönemin bütün fenomenlerindeki ortak

anlamı, onların bağlantılarını açıklayan yasayı, -metaforik olarak bir dönemin ‘çehresi’ denilebilecek olan şeyi- yeniden kurmaya çalışan bir tasarımdır” (Foucault, 1999: 22). Ama Foucault’nun tarih anlayışı bu değildir. Bu tip bir anlayışla ihdas edilen tarih, iktidarın boyun eğdirmek için kullandığı vecibelerin söylemi olacaktır. Bu, aynı zamanda görkemin söylemidir ki, iktidar bu yolla büyüler, korkutur ve devinimsizleştirir (Foucault, 2008: 80).

Tarih’in insan bilimlerinin kurulmasından çok daha önce var olduğunu söyleyen Foucault, tarihi eski Yunan Çağından beri Batı kültüründe çok sayıda işlev gösteren bellek, efsane, Söz’ün ve Örnek’in aktarımı, geleneğin taşıyıcısı, şimdiki zamanın eleştirel bilinci, insanlığın kaderinin şifresinin çözümleyicisi, geleceğin öndeyişi veya geçmişe dönüş vaatlerinin bir bütünü olarak nitelendirir (Foucault, 2001: 511). Foucault’ya göre tarihin epistemolojik mekân içindeki düzenlenişi insan bilimleriyle sıkı ilişki içinde olduğundan, -zira tarihsel insan, yaşayan, çalışan ve konuşan insandır- tarihin bütün içeriği, psikolojiye, sosyolojiye ve dil bilimlerine ilişkindir (Foucault, 2011: 516). Foucault, Klasik epistemenin yerini modern epistemeye bırakmasıyla birlikte geleneksel tarih anlayışının da çöktüğünü söyler. Çünkü doğa artık insana yaradılıştan ve kıyametten söz etmemektedir; yalnızca doğal bir zamandan söz etmektedir. Doğanın zenginlikleri artık yalnızca tarih içinde değişen üretim koşullarını haber vermektedir. Son olarak dil, Babil öncesinin ya da ormanda yankılanan ilk çılgınlıkların damgalarını değil, yalnızca kendi soy zincirinin armalarını taşımaktadır. Bu altüst oluşla birlikte geleneksel tarihin süreklilik anlayışı kırılır ve *şeyler* kendilerine özgü bir tarihsellik kazanır. Yani insanın tarihi artık yoktur; insan konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için, kendine özgü varlığının içinde, ne ona bağımlı ne de türdeş olan tarihlere tamamen dolanmış olarak tarihsizleşir (Foucault, 2001: 513).

Foucault’ya göre, geleneksel tarih metafiziğe bağımlıdır ve bu tarih, sürekli olarak tarihini yazdığı şeyin kökenini arar. Geleneksel tarih anlayışında tarih, çizgisel bir gelişme olarak betimlenir ve tarihi yazılan şeyin de bu gelişme boyunca tek yönde hareket ettiğine, bu hareket süresince de anlamını daima koruduğuna inanılır. Bu suretle geleneksel tarihin bu köken arayışının üç ana niteliği olduğu açığa çıkar. İlk olarak, şeylerin sabit bir özü ve kimliği olduğunu varsayarak bunları yakalamaya çalışır. İkinci olarak, bir şeyin kökenini onun en mükemmel hali addeder. Üçüncü olarak da, bir şeyin hakikatinin onun kökeninde yattığına inanır. Foucault bu geleneksel tarih yöntemine

karşılık soykütüğünü önerir. Bir karşı-hafıza (*contre-memoire*) olarak soykütüğü, sabit özleri reddeder ve farklı kimliklerin olabileceğini kabul eder; verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine bu kimliği çözmeye, ayırtırmaya çalışır. Soykütüğü tarihini yazdığı şeyin mutlak bir doğruluğu olduğunu ileri sürmez; onun ortaya çıkışından sonra anlamını koruyan bir süreklilik ihtiva etmediğini; tersine bu süreç boyunca dışarıdan pek çok müdahale, sapma ve ilineğin (*accident*) etken olduğunu; sürecin farklı güçler arasında mücadeleler içerdiğini, varılan noktanın da bu etkenler ve mücadelelerin bir sonucu olduğunu gösterir. Yani soykütüğü açısından köken tek ve mükemmel olmadığı gibi, varılmış olan nokta da zorunlu değildir. Bu nedenle, tarihin içinde bulunduğumuz anında bize dayatılmış olan kimlik ve sınırların zorunlu olmadığı ve bunların aşılabileceğini göstermek için yapılacak ontoloji, geleneksel tarih yöntemini değil; soykütüğünü izlemelidir. Soykütüğü bize verilmiş olan kimliklerin reddedilmesinin yöntembilimsel aracıdır (Keskin, 2014: 22-3).

Soykütüğü kavramını düşünce tarihinde ilk kez Nietzsche kullanmıştır. Foucault'nun Nietzsche'den devraldığı bu sözcük, tarihsel olayları bütün karmaşıklığı içerisinde ele alıp ortaya koymayı amaçlayan bir bakış açısını gösterir. Soykütüksel hakikat çözümlemesinin temelinde insana ilişkin olaylar ve oluşumlar bulunur (Urhan, 2007: 100). Foucault'ya göre soykütüğü, bilgilerin bilime özgü iktidar hiyerarşisiyle kaydedilmesi karşısında, tarihsel bilgileri tabi olmaktan kurtarma ve özgürleştirme; yani birleştirici, biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı muhalefet ve mücadele girişimidir. Bu anlamıyla soykütüğü; yerel, düzensiz, parça parça, diskalifiye edilmiş veya gayrı-meşru ilan edilmiş bilgilerin yeniden tedavüle sokulması girişimi olarak düşünülmelidir (Foucault, 2011a: 92).

Tarihsel çözümlemede Foucault için sorun; aynı anda hem olayları birbirinden ayırmak, hem bu olayların ait olduğu ağları ve düzeyleri farklılaştırmak, hem de bu olayların birbirine bağlandığı ve birbirlerinin oluşumuna katkı sağladığı çizgileri yeniden ortaya çıkarmaktır. Bu açıdan simgesel alana ve göstergelerin alanına dayanan analizler bir kenara bırakılmış; güç ilişkilerinin, stratejik gelişmelerin ve taktiklerin analizine başvurulmuştur. Çünkü Foucault'ya göre bu bağlamdaki referans noktası dil ya da göstergeler modeli değil; savaş ve mücadele modeli olmalıdır. Çünkü tarih, başka her şeyden çok çatışmayla kavganın tarihidir; ve toplum, varlığını ancak çatışma ve kavga temelinde sürdürür. Çünkü bizi ele geçiren ve belirleyen tarih bir dil şeklinde olmaktan

çok, savaş şeklinde gerçeklik kazanır. Yani Tarih'in anlamı yoktur ve tarihte etkili olan anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileridir (Foucault, 2011a: 64).

Foucault soykütükçü tarihi işletirken, kurucu bir özneye gönderme yapmak yerine, olayların ya da şeylerin tarihsel bir örgü içerisinde nasıl çözümlenebileceğine bakar. Bu bağlamda ancak kurucu bir öznenen vazgeçerek, ondan kurtularak, bizzat özneyi tarihselleştirerek, yani tarih içerisinde evrilen bir bilinçten yola çıkarak sonuca ulaşılabilir. Böylece olayların alanına göre aşkın bir konumda bulunan, ya da tarihin akışı içerisinde kendi bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan; bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek olan böyle bir tarih biçimine de Foucault, *soykütüğü* adını vermektedir (Foucault, 2011: 66-7).

Soykütüğü ile bir tarih biçimini anlatan Foucault, her birini bir tarihsel ontoloji olarak düşündüğü üç soykütüksel eksen olduğunu söyler. Bunların ilki; hakikatle ilişkimiz bakımından kendimizin tarihsel ontolojisidir; bu ilişki üzerinden kendimizi bir bilgi nesnesi olarak kurarız. İkincisi; iktidarla girdiğimiz ilişki üzerinden kendimizin tarihsel ontolojisidir ki, bu ilişki üzerinden de kendimizi başkaları üzerinde etkide bulunan özneler olarak kurarız. Üçüncüsü de; ahlakla ilişkimizin tarihsel ontolojisidir ve burada da kendimizi ahlaksal özneler olarak kurarız (Foucault, 2014: 204-5).

Soykütüğünü yerel söylemselliklerden çıkarak ötelenmiş bilgileri önemli hale getiren bir taktik olarak tanımlayan Foucault, arkeolojiyi de bu yerel söylemselliklerin çözümlenmesine uygun düşen yöntem olarak ifade eder (Foucault, 2011a: 92). Foucault için; “Arkeoloji daha çok Tarih’in, geçmişten şimdiye uzanan bir zaman dilimi içerisinde olmuş bitmiş olan şeylerle ilgili bilgiyi oluştururken, bir araştırma yöntemi ve aracı olarak başvurduğu bilim konumundadır” (Urhan, 1999: 8). Foucault’ya göre arkeoloji, söylemleri arşivin içinde özelleşmiş pratikler olarak betimler. Böylelikle; söylemsel oluşumların ve ifadelerin bir kez baştan başa katedilmiş alanı, onların bir kez tasarlanmış genel teorileri ve mümkün uygulama alanları hakkında yapılmış çözümleme de *arkeoloji* adını alır (Urhan, 1999: 11). Arkeoloji, söylemsel oluşumların olabilirlik koşullarını sağlayan ve tarihsel olarak spesifik söylemsel pratikleri (epistemeleri) ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Yani arkeoloji, bilgi sorununu esas alan bir tarihsel epistemoloji çalışmasıdır (Keskin, 2011b: 15).

Foucault, bir kültür içerisinde ifadelerin ortaya çıkışını ve yok oluşunu, olayların ve şeylerin sürekliliklerini, paradoksal varoluşlarını belirleyen kurallar oyununa da *arşiv* adını vermektedir (Urhan, 1999: 9). Yani arşiv, fiilen dile getirilen, tarih boyunca işlev görmeye, dönüşmeye, başka söylemelere ortaya çıkma imkânı sunmaya devam eden bir söylemler bütünüdür (Foucault, 2011b: 184-5). Arşiv, söylemlerin birikmiş varlığı; arkeoloji ise, söylemin arşiv kipliği içinde analizidir (Foucault, 2011b: 76). Arkeoloji arşivin betimlenmesidir. Arşiv ise, verili bir dönemde ve belirli bir toplum için, tümüyle söylemler bağlamında; söylemlerin söylenebilirliğinin sınırlarını ve biçimlerini, söylemleri korumanın ve kalıcı kılmanın sınırlarını ve biçimlerini, farklı söylemsel oluşumlar içerisinde ortaya çıktığı şekliyle belleğin sınırlarını ve biçimlerini, söylemleri yeniden etkin hale getirmenin sınırlarını ve biçimlerini ve son olarak da söylemleri sahiplenmenin sınırlarını ve biçimlerini tanımlayan kurallar bütünüdür (Foucault, 2011b: 122-3).

Foucault'nun kavramsal temeldeki araç ve yöntemleri artık açık olduğuna göre, tüm temel öğelerini ve onu çözümleme yöntemlerini ortaya koyduğumuz bu Foucaultcu ağın, Foucault'nun çoğunlukla iktidar demek yerine, iktidar ilişkileri demeyi tercih ettiği bu ağın incelemesine geçebiliriz. Bu inceleme boyunca da; esas aradığımız şeyin, yani “insan”ın ya da “insan doğası”nın Foucault’da nasıl durduğuna, buraya kadar açıklamaya çalıştığımız araçlar ve yöntemlerle Foucault’nun onu bu ağda nasıl bulduğuna ya da onu bu ağa nasıl gömdüğüne tanık olmayı umabiliriz.

4.2. İKTİDAR YA DA İKTİDAR İLİŞKİLERİ

Foucault, 1960’lı yılların sonlarından itibaren dikkatini “Batı düşüncesinde bilgi sistemlerinin analizi”nden “iktidar stratejileri”nin analizine kaydırmıştır. Temel sorunu “iktidar sorunu” olarak tespit eden Foucault’yu, bu konuda düşünmeye sevk eden şey, Faşizm ve Stalinizm örneklerinde olduğu gibi, “iktidar aşırılığı sorunu” ve bunu analiz edecek kavramsal aygıtların yoksunluğudur. Foucault için; devletin, bürokrasinin ve bireylerin birbirleri üzerindeki iktidar aşırılığı, sefaletten kaynaklanan bir sorun değildir. Bu nedenle de, XIX. yüzyıldan miras kalan zihnimizdeki kavramsal ve teorik aygıtlardan

hiçbiri, XIX. yüzyıldaki sefalet kadar isyan ettirici olan bu iktidar (aşırılığı) sorununu doğru kavramamıza imkân vermemektedir (Işık, 2012: 104).

Çünkü bu kavramsal aygıtlar meseleyi ekonomik bir çerçevede algılamıştı ve ekonomik sorunların çözülmesi ile iktidar aşırılığının da çözüleceğini vaat etmişti. Oysa 20. yüzyıl bunların tersine şunu keşfetti; “hangi ekonomik sorunu isterseniz çözebilirsiniz ama iktidar aşırılıkları kalır” (Işık, 2012: 104).

Foucault’ya göre öznellik biçimlerinin kurulmasının da mihengi olan iktidar sorunu 1950’li yıllara doğru tüm çıplaklığı içinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu nedenle;

1970’li yıllardan itibaren iktidarı çalışmalarının merkezine alan Foucault, bilgi ile ilişkisi içinde stratejilerinin oluşumu ve mekanizmalarının işleyişi bağlamında iktidarı analiz etmeye çalışmıştır. Hakiki sorunun iktidar sorunu olduğunu söyleyen Foucault, daha sonra retrospektif bir bakış açısı ile önceki eserleri dahil, yaptığı tüm çalışmalarını birbirine bağlayan temanın iktidar olduğunu söyler (Işık, 2012: 104).

Foucault’ya göre iktidar, klasik iktidar kuramlarında olduğu gibi negatif bir yapısı bulunan, devlet gibi bir merkezi ve burjuvazi gibi sahipleri olan, bürokrasi türünden belli failler tarafından idare edilen, yukardan aşağı doğru işleyen bir “baskı” mekanizması değildir. Foucault’nun iktidar anlayışının pozitif bir niteliği vardır. Bu anlayışla Foucault, klasik iktidarı ‘hâkimiyet’ veya ‘egemenlik’ten de ayırarak mevcut iktidar kuramını altüst etmiştir. Bu anlayışta “hükümrânlık meselesi” ile uğraşan siyaset teorisi kıyasıya eleştirilir. Çünkü Foucault’nun iktidar analizi “egemenlik” nosyonunu siyasi teorinin merkezinden çekip almayı amaçlar. Bu analizi boyunca Foucault esas olarak, iktidarın meşruiyeti, sınırları ve kaynağına değil, iktidarın stratejilerine, tekniklerine ve teknolojilerine yönelir. Temel sorun daima iktidarın nasıl tahakküm uyguladığı ve kendisine nasıl itaat ettirdiğidir (Işık, 2012: 105).

Foucault’nun iktidar analizinde kullandığı yöntem ve iktidarın nasıl anlaşılması gerektiği hususuna gelince beş temel bağlam ortaya çıkar. Öncelikle iktidarı, belirlenmiş ve meşru merkezler ya da genel mekanizmalar ve bunların toplu etmenleri üzerinden değil; iktidarın kılcallaştığı sınırlar, son çizgiler üzerinden; hukuk kurallarından taşarak içine yerleştiği kurumlar, özünde somutlaştığı teknikler üzerinden; bölgesel, yerel ve mikro düzeyde çözümlemek gerekir. İkinci olarak, iktidarı niyeti ve kararı üzerinden, uygulayıcıları üzerinden değil, gerçek ve edimsel uygulamalar içerisinde nüfuz ettiği taraftan, yani nesnesi, hedefi ve uygulama alanı denilebilecek şeyle ilişkiye girdiği, içine yerleştiği ve gerçek etkilerini gösterdiği dış yüzü üzerinden incelemek söz konusudur.

Üçüncü olarak, iktidar homojen bir egemenlik olgusu, yani bir bireyin diğerleri üzerindeki, bir grubun diğerleri üzerindeki ya da bir sınıfın diğerleri üzerindeki egemenliği olarak anlaşılmamalıdır. Tersine iktidar daima dolaşımda olan, zincir biçiminde işleyen bir şey olarak anlaşılmalıdır. Bu açıdan iktidarın yeri belirlenemez, ona sahip olunamaz; iktidar sadece ağ biçiminde işler ve bireyler sadece bu ağ üzerinde dolaşmakla kalmaz, sürekli olarak bu iktidara katlanmak ve bu iktidarı uygulamak durumundadırlar. Bireyler iktidarın hedefi olmazlar, her zaman onun aracı olurlar, yani bir anlamda iktidar bireylerden *düzgeçiş* yapar. Dördüncü olarak, iktidarı büyük merkezi mekanizmalardan aşağı doğru yayılan ve toplumun kılcallarına yerleşen bir şey olarak değil; tersine aşağıdan yukarıya doğru seyreden, kendi tarihleri, kendi yörüngeleri, kendi teknik ve taktikleri, yani bir anlamda kendi teknolojileri olan sonsuz-küçük mekanizmalardan giderek genelleşen mekanizmalara doğru yayılan bir şey olarak çözümlemek gerekir. Beşinci olarak, iktidarın büyük makinelerine bir eğitim ideolojisi, monarşik iktidarın bir ideolojisi, parlamenter demokrasinin bir ideolojisi gibi ideolojik üretimlerin eşlik etmesi söz konusu olsa da, iktidar ağlarının uç noktasında bunlar işlemez. İktidar ağlarının uç noktasında işleyenler, somut eğitim ve bilgi biriktirme gereçleri, gözlem yöntemleri, kayıt teknikleri, soruşturma ve araştırma usulleri gibi denetleme aygıtlarıdır ve iktidar asıl olarak bunlar aracılığıyla çözümlenmelidir (Foucault, 2008: 41-47).

Yönteme ilişkin bu beş önlemi özetlemek için şunu söyleyeceğim: iktidar araştırmasını hükümlerliliğin hukuksal yapısı, devlet aygıtları, ona eşlik eden ideolojiler tarafına yöneltmek yerine, sanıyorum iktidarın çözümlenmesini egemenlik (hükümlerlilik değil), somut operatörler, uyruklaştırma biçimleri, bu uyruklaştırmanın yerel sistemlerinin kullanışları ve bağlantıları ve son olarak da bilme aygıtları tarafına yönlendirmek gerekiyor (Foucault, 2008: 47).

İktidarın uygulanması, birileri için başkalarının mümkün eylem alanını biçimlendirmek, yani başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak anlamına gelir. Dolayısıyla “bir iktidar ilişkisine uygun düşen şey, eylemler üzerinde eylemde bulunma kipi” olmasıdır (Foucault, 2014: 77). İktidar ilişkileri, toplumsal ağda derinlemesine öyle kök salmıştır ki oradan çıkarılıp atılamazlar. Bu bakıma toplum içinde yaşamak daima iktidar ilişkileri içinde olmak demektir. Toplum içinde yaşamak, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmanın mümkün olduğu bir fiili süreklilik içinde yaşamaktır. Dolayısıyla, “iktidar ilişkilerinin bulunmadığı bir toplum ancak soyutlamada var olabilir” (Foucault, 2014: 77).

İktidar tüm topluma yayılır; öyle ki “İktidar her yerde hazır ve nazırdır” (Foucault, 2007: 72). İktidar her an, her noktada, dahası bir noktayla diğer bir nokta arasındaki her bağıntıda ürer. “İktidar her yerededir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerededir” (Foucault, 2007: 72). İktidar ilişkileri, ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler gibi başka tür ilişkilere göre dışsal konumda değildir, aksine onlara içkindir (Foucault, 2007: 72-3). Dolayısıyla iktidar tek bir yerde işlemez, pek çok yerde işler. Bu anlamıyla aile, cinsel yaşam, delilere karşı davranış tarzı, eşcinsellerin dışlanması, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler... Tüm bunlar siyasi ilişkilerdir (Foucault, 2011: 188-9).

Foucault’ya göre, XIX. yüzyılın en temel olaylarından birisi, yaşamın (yalın/çıplak yaşamın) iktidar tarafından göz önüne alınmasıdır; başka bir deyişle, canlı varlık olarak insan üzerinde bir iktidar kurma, biyolojik olanın devletleştirilmesi denebilecek olan şeye götüren belirli bir eğilimin ortaya çıkmasıdır denilebilir (Urhan, 2007: 114). İktidarın egemenlik anlayışında XVII. ve XVIII. yüzyıllarda meydana gelen temel bir değişiklik bu dönüşümü mümkün kılmıştır. Foucault’ya göre, iktidarın ayırıcı özelliklerini oluşturan ayrıcalıklardan biri yaşam ve ölüm üzerindeki haktı. Bu hak, hükümdarın uyuğu öldürmesi ya da yaşamasına izin vermesi şeklinde işleyen bir haktı ve yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına varıyordu. Gerçekleşen dönüşümle birlikte aynı hak, yaşamı yöneten bir iktidarın kendi gereksinimleri için, boyun eğdirdiği güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenlemeye yönelik bir şekilde işlemeye başladı (Foucault, 2007: 99-100). İktidarın işlevi artık ölüm hakkının etkinleştirilmesinden çok yaşamı yönlendirmek, desteklemek ve güvenceye almak şeklinde belirlenir. “Denebilir ki eski *öldürtme* ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır” (Foucault, 2007: 102).

İktidar artık ölüm üzerinden değil yaşam üzerinden işlev görecektir. Böylelikle yaşam üzerinde tesis edilen bu iktidar, temelde iki biçimde gelişti. Bunlar birbirini dışlamanın aksine, ortak bir bağıntı kümesine sahip olacak şekilde üst üste eklemlenirler. Bunlardan ilki makine olarak bedeni temel alır. XVII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan, *insan bedeninin anatomo politikası* şeklindeki bu ilk biçim, bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi gibi *disipliner yöntemleri* içerir (Foucault,

2007: 102). XVIII. yüzyıl ortasında oluşan ikinci biçim ise, tür-bedeni ya da toplumsal bedeni temel alır. *Nüfusun biyo-politikası* şeklinde gelişen bu ikinci biçim, biyolojik süreçleri; bollaşma, doğum ve ölüm, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşulları içeren *düzenleyici denetim* yöntemlerini içerir (Foucault, 2007: 102-103). Yani beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri, yaşam üzerindeki iktidarın temel iki formunu oluşturur. Böylece yaşam üzerinde kurulan bu iktidar, artık bir *biyo-iktidar*dır. Yalın yaşam artık politikanın dışında değil, aksine tam merkezindedir. Beden ve toplumsal beden üzerinden işleyen biyo-iktidar yaşamı zapt etmeye yönelir. *Disiplinci beden teknolojisi* ile bedeni hedef alan iktidar, bir yandan bireyselleştirici etkiler yaratırken diğer yandan yararlı ve uysal kılınması gereken güçlerin kaynağı olarak bedeni manipüle eder. Beri yandan da aynı iktidar, toplumsal bütünün biyolojik süreçleri üzerinde etkinlik gösteren *düzenleştirici yaşam teknolojisi* aracılığıyla da nüfusu ve yaşamın genelini kontrol eder (Foucault, 2008: 254-255).

Biyoiktidar kapitalizmle birlikte ortaya çıkmıştır. Çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulmasını ve nüfusun ekonomik süreçlere göre ayarlanmasını gerekli kılmıştır (Foucault, 2007: 103). Kapitalizm hem beden, hem de nüfusun güçlerinden en üst seviyede yararlanmak, kullanılabilirliklerini artırmak ve aynı zamanda itaatkârlığı artırıp bağımlılığı pekiştirmek için çeşitli iktidar yöntemleri kullanır. Bu yöntemler çerçevesinde gelişen aile, okul, atölye, kışla, polis, bireysel tıp ya da yerel yönetimler gibi iktidar *kurumları* üzerinden kullanılan iktidar *teknikleri*, üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağlamak ve iktisadi süreçleri tespit etmek açısından anatomo-politikanın ve biyo-politikanın temel özellikleridir (Foucault, 2007: 104). Biyoiktidar ilk olarak bireyin bedeni üzerinde, kurumlar aracılığıyla, gözetleme ve terbiyeyle iktidar mekanizmalarını tesis etti. Ardından, insan kitlelerinin biyolojik görüngüsü olarak nüfus düzenlemelerine yöneldi. Böylece biyo-iktidarın iki dizi üzerinden şekillendiği görülüyor: beden-organizma-disiplin-kurumlar dizisi ile nüfus-biyolojik süreçler-düzenleştirici mekanizmalar-devlet dizisi (Foucault, 2008: 255-256).

Biyo-iktidarın gelişiminin önemli bir sonucu da, hukuksal yasa sisteminin yerine normların önem kazanmasıdır. Yasa sınırlandırıcıdır ve en son silahı ölümdür; oysa nesnesi yaşam olan bir iktidarın düzenleyici ve denetleyici mekanizmalara ihtiyacı vardır. Biyo-iktidar bunu oluşturduğu normlar aracılığıyla yapar. Bu artık yasa yok demek değildir, sadece yasa artık norm gibi işler ve hukuk sistemi, amacı yaşamın güçlerini

düzenlemek olan bir aygıtlar bütününe dahil olur. “Kısacası yaşam üzerinde odaklanan biyo-iktidar bir *normalizasyon* toplumu oluşturur, yani insanları normlara uymaya zorlayan, onları normalleştiren bir toplum” (Keskin, 2014. 17-8).

İktidar ilişkileri çok daha karmaşıktır ve bireyler üzerinde etkili olan ve toplumsal gövdeyi kateden şey, tüm bu hukuk dışı olandır, tüm bu hukuk dışı kısıtlamalardır. ...İktidar ilişkileri, devlet aygıtlarının bireyler üzerinde uyguladığı ilişkilerdir, ama aynı zamanda aile babasının karısı ve çocukları üzerinde uyguladığı ilişkilerdir; doktorun uyguladığı iktidar, eşraftan kişilerin uyguladığı iktidar, patronun fabrikasında işçileri üzerinde uyguladığı iktidardır (Foucault, 2012: 161).

Bununla birlikte Foucault'da İktidar; bir töz değildir, yalnızca bireyler arasındaki bir tür ilişkidir. Bunlar spesifik ilişkilerdir; yani temelde mübadeleyle, üretimle, iletişimle hiçbir ilgileri yoktur ama onlarla birleşebilirler. İktidarın tipik özelliği, bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla değil) belirleyebilmeleridir (Foucault, 2014: 55). Foucault'ya göre iktidar tekniklerinin gelişmesi giderek bireylere yönelmekte ve bireyleri sürekli ve kalıcı bir biçimde yönetmeyi amaçlamaktadır (Foucault, 2014: 28). Öznesi olarak tanıttığımız deneyimlerin kurulmasını gerçekleştiren söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin merkezinde daima bir iktidar alanı vardır (Keskin, 2014: 16).

Şu halde, artık Foucaultcu girift toplumsal biçimler örüntüsünün ya da yaşamı kuşatan iktidar ilişkileri ağının bireylere, öznelere yani tek tek insanlara değdiği noktaya gelmiş bulunuyoruz. Bu nokta, insanların özneler biçiminde, bu örüntü ve bu ağ içerisinde kurulduğu, öznellik süreçlerinin çalıştığı noktadır.

4.3. FOUCAULT'DA İNSAN YA DA ÖZNE

Foucault'ya göre, insan düşünen bir varlıktır ve düşünme biçimi topluma, siyasete, ekonomiye, tarihe ve de çok genel, evrensel kategoriler ile resmi yapılara bağlıdır. Ama düşünce toplumsal ilişkilerden başka bir şey değildir. Bu nedenle insanların gerçek düşünme tarzı, mantığın evrensel kategorileriyle tam olarak çözümlenemez (Foucault, Gutman & Hutton, 1998: 2). Bu anlamda Foucault kendi rolünü; “insanlara, kendilerini hissettiklerinden daha özgür olduklarını, insanların bir hakikat, bir kanıt olarak kabul ettiği tarihin belirli bir anında oluşturulmuş olan bazı temaların ve sözde kanıtların

eleştirilebileceğini, yıkılabileceğini göstermek” olarak saptıyor. “Hedeflerimden biri, bizleri kuşatan manzaranın bir parçası olan –insanların evrensel olduğunu sandığı- birçok şeyin, son derece belirli bazı tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu göstermektir” diyen Foucault; “Tüm tahlillerim, ‘insan varoluşunun evrensel zorunlulukları’ olduğu fikrine karşıdır. Bunlar kurumların keyfilğini gösterdiği gibi, hala hangi özgürlük alanlarını kullanabildiğimizi ve hala hangi değişimlerin mümkün olduğunu da gösterir” demektedir (Foucault, vd., 1998: 3-4).

Foucault’ya göre insan, tüm kavramsal içeriğiyle öteden beri var olagelen bir şey değildi. İnsan, XVII. yüzyıldan beri yine insanın dile getirdiği bilimsel söylemlerde, XVIII. yüzyıl boyunca mümkün bir bilimin yeni bir nesnesi olarak sahneye girdi. Aynı paralelde insan, her bilgiyi mümkün kılan varlık, her türden bilginin kaynağı olarak; yani her türlü bilginin öznesi ve mümkün bir bilginin nesnesi olarak ortaya çıktı (Foucault, 2011b: 90-1). “İnsan, XVIII. yüzyılın sonundan önce var olmuyordu. Hayatın gücü, emeğin üretkenliği veya dilin tarihsel kalınlığı için de aynı durum geçerliydi. İnsan, bilginin evreni düzenleme çabası içinde, bundan iki yüz yıldan daha az bir zaman önce, kendi elleriyle imal ettiği çok yeni bir yaratıktır” (Foucault, 2001: 430-1).

Foucault’ya göre insan hayat, emek ve dilin somutluğunda, bunlar aracılığıyla keşfedilmiştir. Öyle ki insan artık, “hayatın, üretimin ve dilin yasalarına göre şeylerin derinliğine çekilen ve kendi içlerinde kapanan canlılar, mübadele nesneleri ve kelimeler tarafından açılmış bir oyuğa yerleşmektedir” (Foucault, 2001: 437). Hayat, emek ve dil tarafından çerçevelenen insan, onlar tarafından işaret edilmektedir ve hatta talep edilmektedir. Çünkü artık insanın, hayvanların arasından sıyrılıp çıktığı görülmektedir; çünkü ihtiyaçları ile bunları tatmin etmek için sahip olduğu araçlar arasındaki ilişkinin muhtevası, onu her üretimin zorunlu ilkesi ve aracı kılmaktadır; ve çünkü konuşan odur. Fakat bu emredici işaret ediş ikirciklidir; çünkü insan aynı zamanda çalışmaya, hayata ve dile tabi durumdadır. Zira insanın somut varoluşu, belirlenmelerini burada bulmaktadır; insana ancak kelimeleri, organizması, imal ettiği nedenler boyunca ulaşılabilir. Böylelikle sanki gerçeği öncelikle onlar (belki de sadece onlar) ellerinde tutuyorlarmış gibi görünür. Öyle ki; insanın kendi de, düşünür düşünmez kendini kendine, çoktan zorunlu olarak gizli olan bir kalınlığın içinde, indirgenemez bir önceliğin içinde; ancak bir canlı, bir üretim aracı, ondan önce var olan kelimeler için bir taşıyıcı biçimi altında açık edebilmektedir. Bilgisinin ona dışsal ve ondan daha eski olduklarını açık ettiği bütün bu içerikler (hayat,

emek, dil) onu öncelemekte, onu sanki bir doğa nesnesinden veya tarih içinde silinecek bir çehreden başka bir şey değilmiş gibi göstermektedirler. Bununla da insanın sonluluğu, kendini bilginin pozitifliği içinde ve emredici bir şekilde ilan etmektedir (Foucault, 2001: 437-8).

Foucault'ya göre insan kendini yalnızca hayat, emek ve dil boyunca keşfedebilmiştir (Foucault, 2001: 438). Çünkü insanın deneyine, kendine özgü ve indirgenemez uzaysallığı, şeylerin mekânıyla eklemleşen ikircikli mekânın parçası olarak onun bedeni olan bir cisim sunulmuştur. Ayrıca onun deneyine, her şeyin ondan itibaren değer ve nispi değer kazandığı başat iştah olarak arzu sunulmuştur. Ve son olarak da bu aynı deneye, bütün zamanların bütün söylemlerinin, bütün ardışıklıkların ve bütün eşanlılıkların içinde verilebildiği bir sıranın içinde, bir dil sunulmuştur (Foucault, 2001: 438).

Bunun anlamı, insanın sonlu olduğunu öğrenebileceği bu pozitif biçimlerin her birinin, ona ancak kendi sonluluğunun zemini üzerinde verildiğidir. Hayatın varoluş tarzı ve hayatın biçimlerini bana dayatmadan var olamaması olgusu, bana temel olarak bedenim tarafından verilmiştir; üretimimin varoluş tarzı, belirlenmelerimin varoluşunun üzerindeki çekim gücü, bana arzum tarafından verilmiştir; ve dilin varoluş tarzı, kelimelerin telâffuz edildikleri ânda ve belki de daha da algılanamaz bir zamanın içinde açık ettikleri tarihin bütün izi, bana ancak benim konuşan düşüncemin ince zinciri boyunca verilebilmişlerdir (Foucault, 2001: 438-9).

Böylece bedensel, çalışkan ve konuşkan varoluşu içinde saptanabilen modern insan ancak bir sonluluk biçimi olarak mümkündür. “İnsan sonluluk analitiğinin içinde, garip bir ampirik aşkın çifttir, çünkü her bilgiyi mümkün kılan bilginin edinileceği bir varlıktır” (Foucault, 2001: 444). İnsanın bu şekilde, XVIII. yüzyılda tarih sahnesine çıkması Klasik epistemenin yerini modern epistemeye bırakmasıyla mümkün olabilmıştır (Foucault, 2001: 296). Klasik düşünce ve onu önceleyen bütün düşünceler, beden ve ruhtan, yani insandan ve onun evrenin içindeki çok sınırlı yerinden söz etmişlerdir; fakat bunlardan hiçbiri, hiçbir zaman, insanı modern düşüncedeki hâliyle ortaya koymamıştır (Foucault, 2001: 444).

Foucault'ya göre Klasik dönemde insan hayat dolayımıyla “Doğa Tarihi”ne, emek dolayımıyla “Zenginliklerin Çözülmesi”ne, dil dolayımıyla da “Genel Gramer”e konu olurken; Modern dönemde ise, hayat açısından biyolojiye, emek açısından siyasal

iktisata, dil açısından da filolojiye konu olmuştur (Foucault, 2001: 297). Foucault'nun bakış açısından bu dönüşüm, her çağın bilgi ve iktidar biçimlerini belirleyen “episteme” lerin değişmesiyle mümkündür. Epistemenin değişmesiyle birlikte klasik epistemenin doğal bilimleri yerini modern epistemenin insan bilimlerine bırakmıştır.

Foucault'ya göre; genel gramerin, doğal tarihin, zenginlikler çözümlemesinin de insanı tanımanın birer biçimi olduğu söylenebilir, ama ayırım yapmak gerekir. Doğal bilimler insanı ancak bir cins veya bir tür gibi incelemişlerdir: XVIII. yüzyılda ırklar üzerinde yürütülen tartışma buna işaret etmektedir. Bununla birlikte gramer ve zenginlikler çözümlemesi, ihtiyaç, arzu veya bellek ve hayal gücü gibi kavramlar kullanıyorlardı. Fakat yine de insanın insan olarak, epistemolojik bir bilinci bulunmamaktaydı. Klasik episteme, modern epistemenin aksine, insana özgü ve spesifik bir alanı hiçbir şekilde soyutlanmayan çizgilere göre eklemleştirmektedir (Foucault, 2001: 431).

Modern episteme sadece Klasik epistemenin hayat, emek ve dil bağlamını değiştirmekle kalmamıştır, Klasik episteme'de işlevleri itibariyle terimi terimine zıt olan "doğa" ve "insan doğası" terimlerini de ilişki içine sokmuştur. “Doğa, gerçek ve düzensiz bir çakışmanın işleyişiyle, varlıkların düzenli sürekliliği içindeki farklılığı ortaya çıkarmaktadır; insan doğası ise, temsillerin düzensiz zinciri içindeki özdeşliği ortaya koymakta ve bunu imgelerin sergilenmesi yoluyla yapmaktadır” (Foucault, 2001: 431). Foucault'ya göre, doğa ile insan doğasının birbirleri üzerine etki edemediklerinden ötürü, tamamlayıcı olan iki işlevden hareketle iletişime sokulması, geniş teorik sonuçlara yol açmıştır. Çünkü doğa ve insan doğası ve bunların ilişkileri klasik epistemenin büyük düzenlenişinin içinde, tanımlanmış ve öngörülmüş işlevsel momentlerdi yalnızca. Buna göre de açığa çıkan ilk gerçek şudur; mümkün her bilginin zor nesnesi ve hükümler özneleri olarak insan, hiçbir yere sahip değildir. Fakat Modern epistemede olduğu gibi doğa ve İnsan doğası eğer birbirlerine dolanıyorlarsa, bu yalnızca bilgi mekanizmaları ve onların işleyişleri aracılığıyla olmaktadır. Bunun geniş teorik sonucu olarak da insan, “artık dünyayı kendi temsilini temsil etme gücüne sahip bir söylemin hükümlerliğine sokabilir” (Foucault, 2001: 432-3).

Temsil ile varlığın karşılaşma noktasında, doğa ile insan doğasının kesiştikleri yerde –günümüzde, insanın ilk, reddedilemez ve esrarlı doğasının varlığını tanıdığımızı inandığımız şu yerde–, klasik düşüncenin ortaya çıkardığı şey, söylemin iktidarındır (Foucault, 2001: 433-4).

Yani bir bakıma doğa ve insan doğası ancak temsilin ve şeylerin ortak söylemi olarak, dilin kalınlığı içinde kesişmektedir (Foucault, 2001: 435). İşte bu suretle insan, insan bilimlerine kendine özgü bir alan açan bir bilgi figürü olarak, bizi klasik düşünceden ayıran ve modernliğimizi kuran eşiğin üzerinde ortaya çıkmıştır (Foucault, 2001: 24). Çünkü insanla birlikte insan bilimlerini inşa etme olanağı da doğdu.

Nitekim insan bilimleri, insana yaşaması, konuşması, üretmesi ölçüsünde yönelmektedirler. Çünkü insan canlı varlık olarak gelişmekte, ihtiyaçlarını ve işlevlerini bulmakta, hareketli koordinatlarını birbirlerine kendi içinde bağladığı bir mekânın açıldığını görmektedir; bedensel varoluşu onu genel olarak, canlıyla her bir yandan çakıştırmaktadır; aletler ve nesneler üreterek, ihtiyaç duyduğu şeyleri mübadele ederek, tüketebileceği şeylerin onun boyunca yol aldığı ve kendinin de burada bir menzil olarak tanımlandığı koskoca bir dolaşım şebekesi örgütleyerek, kendi varoluşu içinde diğerleriyle dolaysız bir şekilde iç içe girmiş olarak gözükmektedir; nihayet çünkü bir dili vardır, kendine koskoca bir simgesel evren kurabilir ve bunun içinde geçmişiyle, şeylerle, başkalarıyla ilişki halinde olabilir, gene bu evrenden hareketle bilgi gibi bir şey kurabilir (özellikle, kendiliğinden sahip olduğu ve insan bilimlerinin mümkün biçimlerinden birini meydana getirdikleri şu bilgi). Öyleyse, insan bilimlerinin yerini, hayatın, emeğin ve dilin söz konusu olduğu bütün şu bilimlerin yakınında, sınırında ve bütün uzantısı boyunca saptamak mümkündür (Foucault, 2001: 489).

Foucault'ya göre insan; hayat, emek ve dil aracılığıyla üç bilimin; biyoloji, iktisat ve dil incelemesinin izdüşüm yüzeyinde ortaya çıkmıştır. İlk olarak insan; *işlevleri* olan, fizyolojik, toplumsal, insanlar arası ve kültürel uyarıcılar alan ve bunlara karşılık veren bir varlıktır. Bunun yanında insan; uyum sağlayan, evrilen, ortamın taleplerine boyun eğen, dayattığı değişimler sayesinde bileşimler yapan, dengesizlikleri yok etmeye uğraşan, kurallılıklara göre hareket eden, sonuç olarak varoluş koşullarına ve ona işlevlerini yerine getirme olanağı veren ortalama ayarlama *ölçüleri*'nin olabirirliğine sahip olan bir varlık olarak, biyolojinin izdüşüm yüzeyinde ortaya çıkmıştır. İkinci olarak insan, ihtiyaçları ve arzuları olan, bunları tatmin çarelerini arayan, öyleyse çıkarları bulunan, kâr hedefleyen, başka insanlarla zıtlaşan bir varlık olarak indirgenemez bir *çatışma* konumunda iktisadın izdüşüm yüzeyinde ortaya çıkmıştır. Son olarak da insan, bir şeyler söylemek istiyorlarmış gibi gözükten tavırları; bir anlamdan asla yoksun olmayan en küçük jestleri, en gayri iradi mekanizmaları ve çevresinde nesne, ayin, alışkanlık, söylem olarak bıraktığı her şey, arkasında bıraktığı bütün izler, yani onun için tutarlı bir bütün ve işaretler sistemi meydana getiren tüm bu şeyler aracılığıyla dilin izdüşüm yüzeyinde ortaya çıkmıştır. “Böylece işlev ile ölçüt, çatışma ile kural, anlam ve sistem tarafından

meydana getirilen üç çift, insan bilgisinin tüm alanını hiçbir tortu bırakmaksızın kapsamaktadır” (Foucault, 2001: 497-8).

Yine de bütün bunları mümkün kılan, yani insan bilimlerini kuran ve onlara spesifik bir alan sunan insan değildir; bu bilimlere yer açan, onları çağıran ve onları ihdas eden episteme'nin genel düzenidir (Foucault, 2001: 507-8). “ ‘İnsan bilimleri’, tıpkı kimya veya tıp veya herhangi başka bir bilim gibi modern episteme'ye mensupturlar; veyahut gramerin ve doğal tarihin klasik episteme'ye mensup olmaları gibi, modern episteme'ye dâhildirler” (Foucault, 2001: 508).

Foucault açısından, tıpkı insan bilimleri gibi “insan” ya da “insan doğası” terimleri ya da bunlara ilişkin fikirler de episteme'nin genel düzeni içinde ortaya çıkmış şeylerdir. Bu terimler ve fikirler de modern epistemeye dahil olan, ona ait olan şeylerdir. Şu halde bir epistemeden diğerine geçerken insanla ilgili olarak izi sürülebilecek olan şey nedir? Foucault buna, “Özne” diyecektir. Fakat Foucault, hükümrân ve kurucu bir özne, her yerde rastlanacak türde evrensel bir özne biçimi bulunduğuna da inanmaz. Bu tür bir özne anlayışına karşı kuşku hatta düşmanlık beslediğini açıkça belirtir. Ona göre özne, tabi kılma pratikleri yoluyla ya da kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme ve özgürlük pratikleri yoluyla kurulur (Foucault, 2014: 266). Özne kendisini kendilik pratikleri aracılığıyla etkin bir biçimde kuruyor olsa da, bu pratikler bireyin kendi kendine icat ettiği şeyler değildir. “Bunlar, bireyin kendi kültüründe bulunduğu, bireye kendi kültürü, kendi toplumu ve kendi toplumsal grubu tarafından önerilen, telkin edilen ve dayatılan kalıplardır” (Foucault, 2014: 235).

Foucault'un öznesi geleneksel toplumdan modern topluma geçen, toplumsal yapı içindeki insandır, öznedir. O, insanı, bedeni ve kimliği ile inşa edilen bir varlık olarak görür. İnşa eden ise, bireyi tahakkümü altında tutan iktidardır. Bireyin içinde bulunduğu çağın kurumları, söylemleri iktidarın belirdiği, gözlenebildiği kendini açığa vurduğu yerlerdir. Foucault'nun öznesi toplumdan bağımsız değildir. Özne, yapıların ve söylemlerin üzerine inşa edildiği, onların taşıyıcısı ve hedefi olandır (Çelebi, 2013: 517).

Foucault'nun Özne'si toplumsal biçimler örüntüsünün ve iktidar ilişkileri ağının içinde kurulur. Bu özne hakikat oyunları, iktidar pratikleri gibi belli pratikleri üzerinden giderek, bunlarla etkileşerek; kendisini deli özne ya da deli olmayan özne, suça eğilimli özne ya da suça eğilimli olmayan özne olarak bir biçimiyle kurar. Foucault için önemli olan da bu öznenin oluşumu ya da farklı özne biçimleri ile hakikat oyunları ve iktidar pratikleri

arasındaki ilişkilerin çözümlemesini yapabilmektir. Bunu yaparken de belli bir *a priori* özne kuramını reddetmek zorunda olduğunu söyler (Foucault, 2014: 233-4). Özne bir töz değil, bir biçimdir ve bu biçim her zaman kendisiyle özdeş değildir. Kendinizi bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğunuz zaman ile bir cinsel ilişkide arzularını doyurmaya çalışan bir özne olarak kurduğunuz zaman sizin kendinizle ilişkiniz aynı değildir. Farklı olan bu özneler arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdahaleler olduğuna kuşku yoktur ama bunlar aynı türde özneler değildir. Her örnekte kendimizle farklı bir ilişki biçimi kurar, farklı bir biçim sergileriz (Foucault, 2014: 234).

Foucault, amacının insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak olduğunu belirtir. Buna göre onun çalışmaları insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipi üzerinde durmuştur. Bunlardan birincisi, kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleridir; yani genel dilbilgisi, filoloji ve dilbilim alanlarında görünen konuşan öznenin nesneleştirilmesi. İkincisi refah ve ekonomi analizinde ya da siyasal iktisatta görünen üretken, emek harcayan öznenin nesneleştirilmesi. Üçüncü olarak da, doğa tarihi ya da biyoloji alanında görünen salt yaşıyor olma olgusunun nesneleştirilmesi. “Yani benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir” (Foucault, 2014: 58). Bu bakımdan Foucault’ya göre bilgi ile iktidar ilişkisi de temel bir sorun değil, yalnızca özne ile hakikat oyunları arasındaki ilişkiler sorununun en güvenilir çözümlemesinin yapılmasını sağlayan bir araçtır (Foucault, 2014: 233).

Foucault, iktidar ile özne arasındaki kopmaz bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Bu bakıma özneler, iktidar tarafından şekillenen, toplumsal ilişkiler içerisinde oluşturulmaktadır (Çelebi, 2013: 521). “Eğer insan –yaşayan, konuşan, emek üreten varlıklar olarak biz – diğer çeşitli bilimler için bir nesne haline geldiyse, bence, bunun nedenini bir ideolojide değil, toplumlarımızın bağrında yarattığımız bu siyasi teknolojinin varlığında aramak gerekir” (Foucault, 2014: 122). Öyleyse öznenin kendisi tarihsel süreçlerin ürünüdür ve farklı tarihsel süreçler farklı türde özneler üretmektedir. Özne, iktidar ile bilgi ilişkilerinin, başka bir ifadeyle, toplumsal ilişkilerin içerisinde oluşturulmaktadır. Foucault’ya göre, özne iktidar ile bilgi arasındaki bu karşılıklı ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı için; iktidar bilgi sistemini çözümlemek öznenin arkeolojisini yapmak anlamına gelir (Çelebi, 2013: 513).

Aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey, iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüsünde de bir aracıdır: iktidar kurduğu, birey üzerinden işler (Foucault, 2011a: 106).

Görüldüğü üzere Foucault'da özne açıkça iktidarla sıkı ve hayati bir ilişki içindedir ve özneye atfedilen çeşitli anlamlar, iktidarın çeşitlerine işaret etmektedir. İktidar, öznenin kendisi hakkındaki hakikatini dillendirmektedir ve bu hakikatin kavranmasında bir çözümleme unsuru olarak görünmektedir. Dolayısıyla Foucault'da insanın kendisi hakkındaki hakikat, insanların iktidar ilişkilerinden geçerek bir özne olarak oluşturulmasına işaret etmektedir (Demir Güneş, 2013: 61). Foucault'da iktidar ve özne, doğası zorunluluğa dönüşmüş bir ilişki bağlamında ele alınmışlardır. Dolayısıyla özne, iktidar söyleminin dışında, iktidar söylemi de ürettiği öznelere bağımsız düşünülmemiştir (Demir Güneş, 2013: 64).

Söylem, yasak, akıllılık-delilik ve doğruluk istencinin baskıcı, dışlayıcı etkileri ile şekillenmiş ve üretilmiştir. Aklın sessizliği dahi, söylem unsurlarının paylaşılmasına hizmet etmiştir. Ona göre kendi kültürleri içinde yaşayan insanların özneye dönüştürülme şekillerinin tarihi, söylem devrimlerinin dışında gerçekleşmemiştir. İktidar, öznenin ilişki alanlarından meydana gelmiş, özne ise söylemsel ilişkiler ağına belirlenen özne konumlarından bağımsız duramamıştır (Demir Güneş, 2013: 64).

Foucault'nun amacı, modern öznenin nasıl oluştuğunu saptamak, yani modern dönemde insanların özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini yapmak ya da bu olguları sorunsallaştırmaktır (Foucault, 2014: 58). Foucault'ya göre öznelere, iktidar tarafından şekillenen, toplumsal ilişkiler içerisinde oluşturulmaktadır ve bundan dolayı, bireylerin oluşumunda iktidar anahtar bir unsurdur. Bireyler iki anlamda boyun eğmektedirler; bir yandan toplumsal alandaki karmaşık, çoğul ve değişen iktidar ilişkilerine boyun eğerek, diğer yandan da bu ilişkilerde ve bu ilişkiler aracılığıyla bir özne konumu alırlar. Yani Foucault'ya göre iktidar, bireysel öznenin olanağının bir koşulu konumunda yer almaktadır. Buna rağmen Foucault'da iktidar açısından önemli olan; öznenin hangi koşullarda ve hangi biçimlerde söylemin düzeninde ortaya çıktığıdır (Çelebi, 2013: 518-9). Foucault'nun tarif ettiği biçimiyle iktidar;

...bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. *Özne* sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve

bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor (Foucault, 2014: 63).

Foucault için özne; ister başkasına tabi olarak nesne konumunda olsun, ister kendi kimliğine bağlanmış olarak özne konumunda olsun, daima bir özneleşme sürecinin içinde olacaktır. Foucault bu özneleşme sürecinin üç boyutta gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bunlardan birincisi; genel gramer ya da filoloji ve dilbilim aracılığıyla konuşan öznenin, zenginlikler çözümlemesi ya da iktisat aracılığıyla üretken öznenin, doğal tarih ya da biyoloji aracılığıyla da yaşayan öznenin nesneleştirilmesi boyutudur. Birinci boyutta psikiyatri, hapisane, klinik gibi kapatma kurumları, insanın bir araştırma nesnesi ve iktidar teknolojilerinin öznesi haline gelmesine sebep olmuşlardır. İkincisi; öznenin, Foucault'nun "bölücü pratikler" dediği pratiklerde nesneleşmesidir. Burada özne ya kendi içinde bölünerek ya da başkalarından izole edilerek; deli ya da akıllı, hasta ya da sağlıklı, suçlular ya da "iyi çocuklar", yani genel olarak normal ya da anormal şeklinde bölünmüş ve bu yolla nesneleştirilmiştir. Bu ikinci boyutta, normal olanı anormal olandan ayırma; anormal olan üzerinde uygulanan kapatmayla birlikte iktidarın normal görünmesini sağlar ve onu meşrulaştırır. Böylece iktidar, öznenin kendini norm terimlerine referansla ele almasını ve norma uygun olmaya çalışmasını, yani kendini denetlemesini sağlar. Üçüncü boyut ise, insanın kendini cinsellik alanında "cinsellik" öznesi olarak özneye dönüştürme biçimini ifade eder (Foucault, 2014: 58).

Burada apaçık olan özneyi her halükarda iktidarın ürettiğidir. Öyle ki Foucault'ya göre, eşcinselliğinin bastırıldığını düşünen birinin, eşcinsel olduğunu söyleyerek iktidara karşı gelmesinin bile bir anlamı yoktur ya da ancak paradoksal bir anlamı vardır. Çünkü kişi bunu yaparak kendisini iktidarın yarattığı bir öznelliğe bağlamakta ve iktidarın elinde oyuncak olmaktadır. Foucault, iktidarın bu etkisine 'özneleştirme' demektedir (Çelebi, 2013: 519). İktidar bu özneleştirme ya da bireyleştirme etkilerini gözaltı ve denetim ağları aracılığı ile gerçekleştirir. Yani öznenin bireyselleşme alanı bilgi ile meşrulaştırılan iktidar alanıdır. Geleneksel bakış iktidarı yasa, yasaklama ve itaat sistemi olan hükümlerlik alanı olarak görür. Oysa Foucault'nun tanımladığı iktidar; insanın yaşamasına, çalışmasına ve konuşmasına ilişkin kurumların (hastane, hapisane, fabrika, okul) ve söylemlerin (tıp, hukuk, ekonomi, eğitim.) birlikte ortaya çıkardıkları bilginin, öznenin bireyselleşmesini gerçekleştiren bir iktidardır (Çelebi, 2013: 517-8). İktidar bunu insanların dâhil olduğu deneyim biçimleri aracılığıyla gerçekleştirir. Bu deneyim

biçimlerinin oluşması, gelişmesi ve dönüşmesi, sorunsallaştırmanın tarihidir, yani “düşünce tarihi”dir. “Düşünce” de çeşitli biçimlerde “doğru ve yanlış oyunu”nu ya da “hakikat oyunu”nu belirleyen, böylelikle de deneyimi ve onun öznesini kuran şeydir. “Düşünce” yalnızca felsefe ya da bilime özgü teorik ifadelerde değildir; bireyin özne olarak ortaya çıktığı tüm konuşma, yapma ya da davranış biçimlerinde aranması gereken bir şeydir (Keskin, 2014: 13).

“Kimlik” veya “bireysellik” derken Foucault’nun kastettiği, insanın kendisine atfettiği veya kendisine atfedilen bir “deneyimler” –bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eyleme veya Foucault’nun sıklıkla tercih ettiği bir terminolojiyle söylersek “var olma” biçimleri- kümesidir. Ama insanın bir deneyimi ve ona tekabül eden kimliği görmesi, kendini bu deneyim ve kimliğin *öznesi* konumuna yerleştirmesi anlamına gelecektir. “Özne” olmak veya “öznel” kavramlarını ise Foucault geleneksel, neredeyse Descartesçi bir anlamda; yani insanın bir deneyimle kurduğu ve bu deneyimi kendi deneyimi olarak görmesini sağlayan bilinç ilişkisi anlamında kullanır (Keskin, 2012: 14).

Bununla birlikte Foucault açısından, kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler kimlik ilişkileri değil; farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır (Foucault, 2012: 282). Çünkü Foucault’ya göre tarihsel süreçlere egemen olan kavramlar, toplumsal biçimlerin çözümlenmesindeki sinir uçları bunlardır. Foucault’nun insanı tarihsel bir kesitin ürünü olarak görmesi, bu bağlamda özneyi temel kavram olarak alması, bizzat onun bakışının tarihselliğindendir. Bu aynı tarihsel bakış öznenin iktidar ilişkileri girdabından çıkış olanaklarını da verir. Direniş ve onun mümkün zemini olarak özgürlük böyle bir olanağın çehresi olacaktır.

4.4.DİRENİŞ VE ÖZGÜRLÜK

Foucault’nun iktidar anlayışı, yani iktidarın her yerde oluşu direniş ve özgürlük imkânını ortadan kaldırıyor gibi görünebilir. Fakat gerçekte durum bunun tam tersidir; direniş ve özgürlük imkânı yoksa herhangi bir iktidar da mümkün değildir. Foucault; “iktidar her yerde olduğu için özgürlüğe yer yok şeklindeki açıklama bana hiç uygun gözüküyor. İktidarın her şeyi denetleyen ve özgürlüğe hiçbir şekilde yer bırakmayan bir tahakküm sistemi olduğu fikri bana atfedilemez” demektedir (Foucault, 2014: 236-7). Foucault’ya göre iktidar direnişsiz var olamaz; “iktidarın olduğu yerde direnme de vardır” (Foucault 2007: 73). İktidar ilişkilerinde mutlaka direniş imkânı, yani şiddetli direniş gösterme,

kaçıp kurtulma, hileye başvurma, durumu tam tersine çeviren stratejiler olmasaydı iktidar ilişkisi de olmazdı. Fakat “ iktidar her yerdeyse, o zaman özgürlük yoktur” da denemez; çünkü tüm toplumsal alanlarda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır (Foucault, 2014: 236). Bu anlamıyla direniş ve özgürlük de yaşamın tüm alanlarına ve onu kuşatan iktidar ilişkilerine dâhildir. “Yani direnişler iktidar ilişkilerinin stratejik bir unsuru olarak daima iktidara içkin var olurlar. Bu durumda direnişin olmadığı bir iktidar ilişkisinden bahsedilemez. Direnişin yokluğu tahakküm durumunu ifade eder; fakat tahakküm bir iktidar ilişkileri durumunu ifade etmez” (Işık, 2012: 109).

Foucault’nun direnişi iktidarın uygulamasına dâhil etmesi iktidarı “tahakkümden” ayırt eden başlıca unsurdur. Foucault’ya göre iktidarın olduğu yerde zaten direniş de vardır. Böylece Foucault, iktidar ve direniş arasında ontolojik birliktelik kurmaktadır, yani dinamiğin unsurlarından birinin mevcudiyeti diğerini zorunlu kılmaktadır. Birinin yokluğunda diğerinden de bahsedilemez (Işık, 2012: 108).

Foucault’ya göre, iktidar ilişkileri dışında bir toplum olmayacağını söylemek, kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğunu ya da iktidarın toplumların yüreğinde bir kader oluşturduğunu dolayısı ile yıkılamayacağını söylemek değildir (Foucault, 2014: 77). Tamamen muzaffer olan ve tahakkümü sınırlandırılmayan iktidar ilişkileri yoktur (Foucault, 2012: 177). İktidar her yerde olsa bile, karşı çıkışlardan ve mücadeleden kopartılamaz. İktidar ilişkileri farklı biçimler altında farklı düzeylerde rastlanabilecek ilişkilerdir ve bu ilişkiler verili, değişmez ve kalıcı ilişkiler değildir. Aksine bunlar hareketli ilişkilerdir, yani değişikliğe uğrayabilir, tersine dönebilirler (Foucault, 2014: 235).

İktidar ilişkilerinin bu hareketliliği iktidara bir sınır koyar. İktidar direnişle karşılaştığı yerde kendi sınırını bulmuş olur. Çünkü iktidarın elinden her kaçanı yakalamak ve her boyun eğmeyene boyun eğdirmek için, iktidar ilişkilerinin giderek her yoğunlaştırılması, her genişletilmesi sonunda gelip iktidarın sınırlarına dayanır. Böylece Foucault’nun iktidarın sınırı olduğu düşüncesi direnmeden ne anladığını da açıklar. “İktidarın sınırı minimal de olsa, “özne olma” sınırıdır, yani iktidar ilişkileri öznelliği tamamen yok edemez ya da direnmeyi tamamen olanaksız hale getirmez. Çünkü bu aşırı durumda iktidar varlık nedenin yitirir ya da mevcut ilişki olmaktan çıkar” (Işık, 2012: 109).

Foucault’ya göre özgürlük her zaman direnişle aynı şey olmasa da özgürlük de direniş gibi iktidar ilişkilerinin dışında düşünülemez. İktidardan arınmış bir özgürlük pratiği

mümkün değildir. Özgürlük direniş dinamiğini mümkün kılan imkânın kendisidir, dolayısıyla iktidarı mümkün kılan da yine odur (Işık, 2012: 109). İktidar yalnızca çeşitli davranış biçimlerinin, çeşitli tepkilerin ve değişik tavırların benimsenebileceği bir imkânlar alanıyla yüz yüze bulunan bireysel ya da kolektif “özgür özneler” üzerinde ve yalnızca onlar “özgür” oldukları sürece uygulanır. “Kölelik, insan zincirlenmiş olduğunda değil (bu durumda söz konusu olan maddi bir kısıtlama ilişkisinin dayatılmasıdır) hareket edebileceği hatta kaçabileceği zaman bir iktidar ilişkisidir” (Foucault, 2014: 75). “İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeşi ile özgürlüğün inadıdır” (Foucault, 2014: 76). Foucault bu inadı ve direnişi içsel bir özgürlük arzusuna değil, daha çok bir öznelleştirme rejimi ile çekişmeye, mücadeleye bağlar (Işık, 2012: 111).

Foucault genel olarak “niçin direnmeliyiz” sorusuna da doğrudan bir yanıt vermez. Bunun nedeni tüm direnişleri aynı amaç etrafında toplayacak evrenselci bir teorinin daha büyük bir iktidar ortaya koyma tehlikesidir. Çünkü teorik totalleştirmenin sonucu siyasi totalitarizmdir. Foucault açısından direnişin amacı olsa olsa yeni öznelliklerin oluşumunu sağlamaktır. Bu amaç mevcut durumun reddi ile birleşir ve direnişi motive eder. Ama yine de devrim, vb. gibi konvansiyonel politik bir hedef söz konusu değildir (Işık, 2012: 111).

Foucault, bir yandan çağdaş gerçekliğin ve kendi hakkımızdaki gerçekliğin analizi için araçlar yaratmaya çalışırken, diğer yandan da siyasi mücadele aygıtları yaratmaya uğraşır. Bu çerçevede Foucault’nun iktidara karşı öngördüğü direniş stratejisi de “mikropolitika”dır. Mikropolitika, tüm mücadele biçimlerinin lokalleşmesini savunur. Yani eğer iktidar her yerdeyse, ona karşı verilecek mücadelenin de her yerde olması, lokalleşmesi gerekir. İktidar tüm toplumsal düzeylere yayılmış bir ağ olduğundan, yerelleşmiş mücadelenin de bütün bu ağ üzerinde etkileri olur. Fakat Foucault için bu mücadele ya da direniş iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan bütünselleşmiş, merkezi ve hiyerarşik bir yapıda olmamalıdır. Bu mücadele ancak yatay düzlemde, bir dizi şeklinde bir noktadan diğerine geçen bir tarzda olabilir. Bu haliyle Foucault, merkezsiz iktidara karşı merkezsiz bir direniş stratejisi öngörmektedir (Işık, 2012: 112).

1960’lardan beri öznellik, kimlik ve bireyseliğin temel bir politik sorun oluşturduğunu düşünüyorum. Bence kimlik ve öznelliği [kendimizin] politik ve toplumsal etkenler tarafından belirlenmeyen derin ve doğal bileşenleri olarak

görmek tehlikelidir... Kendimiz ve davranışlarımıza dair belli anlayışların tutsaklarıyız. Öznelliğimizi, kendi kendimizle ilişkimizi değiştirmemiz gerekiyor. (Aktaran: Keskin, 2012: 12-3)

Bu bakış açısıyla Foucault, mevcut iktidar tarafından dayatılan tüm öznellik biçimlerine karşı çıkar: “Bugünkü hedef belki ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir” (Foucault, 2014: 68). Modern iktidar yapılarının eşzamanlı gerçekleştirdiği bireyselleştirmeler ve bütünselleştirmelerden, yani bu siyasi ikili kısıtlamadan kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirmek zorundayız. Foucault’ya göre günün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bütün bireyselleştirme türlerinden kurtarmaktır. “Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız” (Foucault, 2014: 68).

Özgürlük, davranış ve eylem biçimlerimiz önünde engel oluşturan ya da oluşturabilecek etmenlerin yokluğu (yani negatif bir özgürlük) değil; bu engelleri aşmak için sahip olduğumuz güçlerin kullanımudur. Buradaki sorun artık özgürlüğün var olup olmadığı değil, etik olarak nasıl kullanılacağıdır; çünkü Foucault’ya göre etik, özgürlüğün düşünülerek yapılan bir pratiği, özgürlükse etiğin ontik koşuludur (Keskin, 2014: 22).

İnsanlar arasındaki ilişkiler düzeyinde iktidarı belirleyen temel etkenlerden biri olarak rasyonelleşme, iktidar üzerinde aralıksız olarak çalışır ve spesifik biçimler alır. Böylece insanlar arası düzeyde tüm iktidar ilişkilerini bir dereceye kadar siyasileştiren rasyonalitenin kaçınılmaz etkileri hem bireyselleştirme hem de bütünselleştirmedir. Bu yüzden: “Özgürleşme de yalnızca salt bu iki etkiden birine değil; siyasi rasyonalitenin köklerinin ta kendisine saldırmanın ürünü olabilir” (Foucault, 2014: 55-6).

5. BÖLÜM: ENVANTER VE PERSPEKTİFİN UYGULANMASI

Soruşturmamızın sonuç bölümüne gelmiş olmamızdan dolayı, buraya kadar ele alınıp işlenen bilgisel malzemenin bir envanterini ortaya koymamız gerekmektedir. Bu envanterle birlikte, birinci bölümde soruşturmamıza konu ettiğimiz sorunsal uyarınca ve ortaya koyduğumuz perspektife göre, sırasıyla incelediğimiz Spinoza, Marx ve Foucault'ya ait düşüncülerin insan doğası bağlamında ne ifade ettiği daha net olarak açığa çıkabilecektir. Bunun sonucunda da soruşturmamıza konu sorunsala ilişkin bazı saptamalarda bulunmak mümkün olabilecektir. Birinci bölümde tespit etmiş olduğumuz araştırma yoluna göre, soruşturma boyunca insan yaşamının iki hareket ilkesi ve evrensel kategorileri olarak zorunluluk ve olumsuzluğun saptanıp saptanamayacağını Spinoza, Marx ve Foucault üzerinden ele alacaktık. Buna göre başlangıç noktası insan doğasının iki yönlülüğü idi. Bu iki yönlülük varoluşsal ya da ontolojik olarak *doğal insan* ve *olanaklı insan* ayrımında ifadesini buluyordu. Böyle alındığında ise, epistemolojik yönden insan doğasının doğal yönünün *zorunluluk* ilkesi altında, olanaklı yönünün ise *olumsallık* ilkesi altında ele alınabileceği önvarsayılmıştı. Zira doğal insanın yaşam hareketinin evrensel kategorisi zorunluluk, olanaklı insanınki ise olumsuzluk olacaktır.

İnsan doğası soruşturması için, yaşamı ölçü almak nasıl kaçınılmazsa, yaşam hareketinin genel ilkesinin yaşamın mahiyetini işaret etmesi de öyle kaçınılmazdır. Öyle ki, doğal insanın yaşam hareketinin genel ilkesi zorunluluk olduğundan, onun yaşamının mahiyeti de *belirlenmişlik* olacaktır. Olanaklı insanın yaşam hareketinin genel ilkesi ise olumsuzluk olduğundan, onun yaşamının mahiyetinin de *özgürlük* olacağı açıktır. Tüm bu ilişkisellik ve doğal insanla olanaklı insan arasındaki paralelizm muhtevası itibarıyla incelendiğinde de *aynı* ve *başka* alt kategorileri gözlenebilecektir. Doğal insanın yaşamının muhtevasına rengini veren *aynıdır*; olanaklı insanın yaşamına rengini veren ise *başkadır*. Aynı ve başka soruşturmaya onlardan başladığınızda birer kanıttır; ve fakat soruşturmayı tersinden alıp onlarda bitirdiğinizde ise birer sonuçturlar. Ama her iki durumda da değişmez bir biçimde konunun muhtevasını ortaya koyarlar. Doğa ve kültür ayrımı ise buradaki ayrımların başka bir düzlemdeki görüntüsü ya da adlandırmasıdır. Zira doğa olduğu gibidir, kültür ise değişken ve tarihseldir. İşte sonuç bölümünde yapmamız gereken ilk şey, bu temel belitlerin Spinoza, Marx ve Foucault'nun düşüncülerindeki yerlerini ve ağırlıklarını, her birindeki özel durumlarla birlikte göstermektir.

Burada şunu söylemek gerekir ki; soruşturmamızın bu bölümünde bir dereceye kadar tekrara düşmemiz, sorunsalın en başından *belirli* bir perspektif doğrultusunda ortaya konmuş olması dolayısıyla kaçınılmazdır. Çünkü sorunsalın çözümü için ele aldığımız düşünüş örneklerinin bağımsız bölümler halinde serimlenmesinin ötesinde, şimdi bu belirli perspektifin bu düşünüşlere uygulanması zorunludur. Bu da bir ölçüde bu düşünüşlere, perspektifle temas noktaları (doğal insan - olanaklı insan, zorunluluk - olumsuzluk, belirlenmişlik - özgürlük, aynı - başka gibi) düzeyinde tekrar girmek demektir. Perspektifin düşünüş örneklerinin her birine ilgili bölümlerde uygulanması yolu da izlenebilirdi, ama bir ölçüde tekrara düşme nahoşluğuna rağmen, bu tuttuğumuz yolun daha açıklayıcı olacağı düşünüldü.

5.1.SPİNOZA

Soruşturmamız insan doğasının genel kategorilerini ararken ölçüt olarak hareketi alıyordu. İnsan doğası bağlamında hareket ise bizatihi yaşamdı. Spinoza'ya gelince; onun için genel olarak yaşam Tanrı/Doğa'dadır ya da Tanrı/Doğa'nın kendisidir. Yani yaşam, doğasından gelen zorunlulukla Tanrı'nın kendi kendisini ifade edişidir. Çünkü Tanrı'nın doğası kendiliğinden ifade edicidir ve bu ifade ediş Tanrı'nın sadece açığa vurumu değil, aynı zamanda oluşumdur. Bu oluşumun kendisi ve onun süregelenliği demek olan yaşam, yani ifade edicilik Spinoza'nın düşünüşünde bu suretle mutlağa taşınmıştır (Deleuze, 2013: 81). Spinoza'da Doğa, tüm düzeyleri ve tüm öğeleriyle kararlı bir birlik oluşturduğundan, insanın yaşamı da bu dolayım, bu mutlak yaşama taşınmıştır. Ama bundan da önce insanın bizatihi varlığı bu mutlağa bağlıdır.

Tanrı var olan her şeyin başı, ilk nedeni, zorunlu ve etkin nedenidir. Tüm var olanlarsa tözler, sıfatlar ve kiplerdir. Töz kendi kendinin nedeni olarak, özünde varoluşu barındıran türdeki tek var olandır. Sıfatlarsa tözün özünü kuran şeyler olarak aklın anladıklarıdır. Kipler ise tek tek şeylerde biçimsel ifadesini bulan ve yine bu şeyler aracılığıyla kavranan sonsuz tözün sonlu, kesin ve belirli halleridir (Spinoza, 2012a: 27). Sıfatlar tözün özünü, kipler de sıfatların özünün ifade ederler. Tözden kiplere kadar tüm bu ifade ediş tek bir doğa, tek bir yaşam ima eder. Ve burada özü gereği var olan tek varlık töz, yani Tanrı/Doğa'dır. Sıfatlar ve kipler ise Tanrı'nın değişik düzeylerdeki ifadeleridir. İşte

insan diğer tüm tek tek şeyler gibi sonlu ve belirli bir kip olarak Tanrı'nın sıfatlarının bir ifadesidir. İnsanın *kendinde* veya *kendisi için* bir yaşamı yoktur; insanın yaşamı tek ve mutlak bir yaşamın belirli bir düzeydeki ifadesinden başka bir şey değildir. Ve Spinoza'da insan yaşamı böylece belirli bir ifade ediş silsilesi içinde Tanrı/Doğa'nın mutlak yaşamına bağlanmıştır.

Kipler özü gereği var olan şeyler değildir; bunların özü varoluş içermez. İnsan da diğer kipler gibi Tanrı'nın doğasının bir ürünüdür ve varlığı gibi yaşamı da o doğaya sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü “Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz” (Spinoza, 2012a: 41). Var olan her şey Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatlarından meydana gelir ve yine Tanrı'da içerilir. “Tanrı mutlak anlamda ilk neden” ve “biricik özgür nedendir” (Spinoza, 2012a: 48). Yalnız Spinoza'da Tanrı'nın ilk neden olmaklığı şeylerin varlığa katılmasını sağlayan bir kerelik bir var edici edimle kalmaz. Tanrı salt her şeyin var olmasının değil varlıkta kalmasının da etkin nedenidir. Yani Tanrı şeylerin varlık nedeni olduğu gibi, kendisinin nedeni olmakla aynı anlamda her şeyin de nedenidir (Spinoza, 2012a: 56-7). Öyleyse bir kip olarak insan sadece varlığa gelmesi dolayısıyla değil, devam eden tüm varlığı boyunca da, yani tüm yaşamında da nedensellik zinciriyle Tanrı/Doğaya bağlıdır. Tanrı'nın doğasının ifade edici bir edimi olarak insan Spinoza'da, Tanrı'nın Doğa'yla eş anlamlı olması ölçüsünde olanaklı değil doğal bir varlıktır. Zira Tanrı'nın bu ifade edici edimi keyfi olmadığı gibi iradi de değildir. Tanrı istediği için değil, doğasına içkin bir zorunlulukla edimde bulunur. Öyle ki hiçbir edim bunun kadar doğal olamaz. Bu yüzden, Spinoza'da insan mutlak bir kesinlikle *salt doğal bir varlıktır*.

Spinoza'da Tanrı, Doğa'yla eş anlamlıdır. Ve Doğa süreğenliğinde nasıl istekli, iradi ya da erekli değilse Tanrı'da ediminde aynı şekilde istekli, iradi ya da erekli değildir. Dolayısıyla Tanrı/Doğa insanı ya da tek tek var olan diğer şeyleri iradi bir hükümle yaratmamıştır; tüm var olanlar Tanrı'nın doğasından zorunlulukla türemiştir. Var olanların varlığa gelmesi ve varlıktaki halleri, Spinoza açısından, Tanrı/Doğa'nın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği dışsal bir yaratma değil, onun doğasının zorunluluğundan ileri gelen bir *türeme*'dir (Balanuye, 2012: 24). Sonsuz çeşitlilikteki sonsuz sayıda varlık, sonsuz şekilde tanrısal doğanın bünyesinden *zorunlulukla* çıkar (Spinoza, 2012a: 47). Demek ki Tanrı'nın eylemesinin ya da ifadeye gelişinin, bir kelimeyle hareketinin ilkesi zorunluluktur. Öyleyse varlığı ve varlıktaki halleri, yani yaşamı bakımından

Tanrı/Doğa'ya sıkı sıkıya bağlı olan insanın da hareketinin ilkesi zorunluluk olacaktır. Zira *zorunluluk varlığın tek etkilenişi, tek kipliğidir* (Deleuze, 2013: 40).

“Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir” (Spinoza, 2012a: 60). Var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olası olarak değil, zorunlu olarak vardır. Tanrısal doğanın bütün kipleri, yani bütün var olanlar da bu doğadan olası olarak değil zorunlu olarak çıkmıştır. Ne var ki, tanrısal doğadan zorunlu olarak çıkan bu kipler, oradan *çıkma* olmakla başka bir şey, ayrı başına bağımsız bir şey olmazlar. Çünkü onların sırf varlığa çıkmaları değil, varlıktaki halleri ve eylemeleri de aynı tanrısal doğanın yasalarınca belirlenmiştir. Dolayısıyla Spinoza açısından *insan özgür bir varlık değil, aksine belirlenmiş bir varlıktır*. Üstelik yalnız varlığa gelmesi bakımından değil, varlıktaki eylemi bakımından da belirlenmiştir. Bu nedenle insan için herhangi bir “özgür irade”den bahsedilemez. Çünkü her şeyden önce irade, gerçekte belli bir düşünme tarzıdır ve irade kavramında ifadesini bulan istekler, yani seçimler ve kararlar, başka bir nedenle belirlenmedikçe ne var olabilir ne de bir eyleme zorlanabilirler (Spinoza, 2012a: 63). Bunları belirleyen neden de başka bir nedenle belirlenir, o da bir diğeri tarafından belirlenir ve bu ilk neden olan Tanrı'ya kadar böyle gider. Bu manada iradeye özgür neden değil, ancak zorunlu ya da kısıtlı neden denebilir. Dolayısıyla Spinoza'da tüm doğa bir nedensellik örüntüsü ortaya koymaktadır: Doğa deterministtir. Ve var olan her şey en temelde ilk neden olan Tanrı'yı ifade eder. Ama bununla birlikte aynı nedensellik örüntüsünün bir parçası olarak var olan her şeyin de bir sonuç doğurması beklenir (Spinoza, 2012a: 69). Bu da var olan her şeyin bir yerde neden, başka bir yerde sonuç olduğunu gösterir. Çünkü her şey aynı nedensellik zinciriyle birbirine bağlıdır.

Spinoza'da insan, zihin ve bedenden oluşan birlik halinde bir varlıktır. Zihin düşünür, beden ise uzamlı yapısıyla etkilenir ve etkiler. Fakat ne zihnin düşünmesi savruk ve rastgeledir, ne de bedenin etkilenişleri keyfi ya da iradidir. Zihin doğası gereği, şeyleri rastgele değil zorunlu olarak düşünür. Bununla birlikte, şeyleri sonsuzluğun belli bir tavrı altında algılamak da, yine zihnin doğası gereğidir (Balanuye, 2012: 126-7). Fiilen var olan tekil bir şey demek olan beden, insan zihninin biçimsel varlığını kuran son derece karmaşık pek çok bireysel kısmın bir araya gelmesinden oluşur (Spinoza, 2012a: 105). İşte bu bireysel kısımlar dolayısıyla, *insan bedeni dış cisimlerden çok değişik şekillerde etkilenir*. Beden, yer kaplayan bir cisim olmak bakımından belli bir hareket ilkesine

sahiptir. Çünkü Spinoza'ya göre bütün cisimler ya hareket halindedir ya da dinginlik içinde. Hareket halindeki cisimler de birbirlerine göre ya daha yavaş ya da daha hızlı hareket ederler. İşte bütün cisimler birbirlerinden tam da bu hareket ya da dinginlik, hızlılık ya da yavaşlılık durumlarına göre ayırt edilirler (Spinoza, 2012a: 98). Bu tüm cisimlerin ve bedenleri bakımından birer cisim olan insanların *başka* olma durumunu ima eder. Yine bütün cisimler hem bir ve aynı sıfatın (uzam) kavramını gerektirmeleri bakımından, hem de hareket ve dinginlikle olan ilişkileri bakımından örtüşürler (Spinoza, 2012a: 98-9). Ki bu da tüm cisimlerin ve bedenleri bakımından birer cisim olan insanların *aynı* olma durumunu ima eder. Spinoza açısından hareket ve dinginlik uzamlı parçalar açısından varoluşa geçmenin koşullarını belirler. İşleyen her ilişkiyle var olan bir bireyin biçimi şekillenir ya da oluşur; üçüncü bir ilişkiyle de daha üst dereceden bir birey şekillenir ya da oluşur ve bu böyle sonsuza kadar gider. *Öyle ki, evrenin tamamı var olan tek bir bireydir* (Deleuze, 2013: 234).

Spinoza'ya göre, bireyin doğası devinim ve durağanlık açısından sahip olduğu oran demektir (Balanuye, 2012: 101). Bir birey olan ve pek çok farklı kısımdan oluşan insan bedeni de kendindeki oranı korumak için çok sayıda başka cisme ihtiyaç duyar ve bunlar aracılığıyla sürekli yenilenir. Bu da insan bedeninin diğer bedenler/cisimlerle zorunlu olarak sayısız karşılaşmalara ve etkileişlere girmesi anlamına gelir. Çünkü bedenin hem eyleme/etkileme hem de maruz kalma/etkilenme yeteneği vardır (Deleuze, 2013: 95). Bedenin bu *etkilenme* ve *etkileme* özelliği, yani genel anlamda *etkilenişler* Spinoza'nın düşünümü içinde yaşamdaki hareketin en temel dinamiğidir.

İnsanda bedenle birlikte zihin de etkilenişlere tabidir. Zihin pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir ve beden dıştaki cisimleri çok farklı şekillerde etkilemeye yakınlıklaştıkça bu yetisi artar (Spinoza, 2012a: 104). Her zihin, fikri olduğu bedenin karmaşıklık düzeyi oranında muktedir ya da yetkindir (Balanuye, 2012: 110). Çünkü insan zihni de insan bedeninde olup biten her şeyi doğası gereği algılamak zorundadır; *öyleyse insan zihni pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir ve bedenin söz konusu imkânı artıkça, zihnin de pek çok şeyi algılama yetisi artar* (Spinoza, 2012a: 105). Dolayısıyla beden ve zihin bakımından insanların etkilenişlerdeki yetkinliği onların birbirlerine göre düzeylerini belirler. Bu da insanlar arasında yeni bir *başka* durumuna işaret eder.

Spinoza’da ne beden ne de zihin boşlukta ve kendiliğinden bir etkinlik gösterirler. Daima bedeni belli bir harekete ve zihni ise belli bir algılamaya zorlayan nedenler vardır. Bu nedenlerin kendisi de başka nedenler tarafından var olmaya ve eylemde bulunmaya zorlanmışlardır; onlar da daha başka nedenler tarafından zorlanmıştır ve bu böyle sonsuza kadar gider. İnsan bedeni ve diğer tüm kipler, yine tekil olan başka kipler tarafından var olmaya ve eylemde bulunmaya belirlenmek zorundadır. Bu silsile halinde ilk nedene kadar gider. Bu, Doğa’da etkilenişler üzerine kurulu olan nedensellik yasası gibidir. Bu yasa dâhilinde varoluşlarının ve eylemde bulunmalarının başka kiplerin etkisine bağlı oluşu, tüm kiplerin hepsinin **olası** olduğunu gösterir. Bu anlamda olmaktan başka **doğada olası olan hiçbir şey yoktur** (Spinoza, 2012a: 120). Bu anlamıyla Spinoza, bu olasılıkların gerçekleşme ilkesi olarak olumsuzluğa yer açar gibi görünmekle birlikte, gerçekte onu mutlak zorunlulukla kuşatmıştır.

Spinoza açısından, insanların belki de en çok farklılaştıkları yer olan fikirler sahasının pratik kaynağının da yine etkilenişler olduğu açıktır. Burada da yine bir yetkinlik boyutu göze çarpar. *Bedenin etkilenişlere girilen başka cisimlerle ortak yönleri artıkça zihin de o oranda daha çok şeyi bire bir algılamaya uygun hale gelir* (Spinoza, 2012a: 125). Bire bir fikirler artıkça da insan bedeni ve zihni giderek yetkinleştirir. Böylece insan, etkilenişler içinde, edilgin olmaktan çok etkin olacaktır. Bu olanak ve bu vesileyle insanın diğer varlıklara üstünlüğü, bedeninin “pek çok şeye yatkın” olmasından gelir (Deleuze, 2013: 95). Daha önce de söylendiği gibi, Spinoza’da insanın doğası ve genel yaşamı da bu “pek çok şeye yatkın” olmaktan ibarettir ve bu yatkınlık insanların *aynı* ya da *başka* olmasının da nirengi noktasıdır.

Sonlu bir kip olan insan, etkilenişler düzleminde belli ölçüde kendi doğasının gerektirmesiyle eyleme *olanağı* bulsa da, çoğunlukla etkilenişler tarafından *engellenir* ya da *belirlenir*. *İnsana bu tek özgürlük olanağını da yalnızca akıl verir*. Bu da eylemlerimizin nedenlerini upuygun bir biçimde kavramak, olabildiğince kendimizin etkin nedeni olmak ve eylemlerimizin çoğunda, doğanın yasası gereği, kısmi nedenlerce gerektirildiğimizi bilmek demektir (Balanuye, 2012: 182). Akıl insana doğada erekselliğin olmadığını söyler. Doğa hem varoluşu hem de hareketi bakımından ereksel değil zorunludur (Spinoza, 2012a: 238-9). Öyleyse var olan şeyler için tam-eksik ya da iyi-kötü şeklinde yargıda bulunmaya neden olan kendimizin dışında bir ölçüt yoktur. Erek insani iştahı ve tam-eksik ya da iyi-kötü türünden yargılar, nitelemeye konu olan şeyin

insanın eyleme gücü üzerindeki etkisine dönük değerlendirmeden başka bir şey değildir (Spinoza, 2012a: 240). O halde yargıların, tutum ve davranışların esas kaynağı ancak göreceli olarak tespit edilebilen *yarardır*. Spinoza'ya göre, her birimiz neyin iyi neyin kötü olduğuna kendi duygularımızla karar veririz, yani salt kendi bakış açımızla bir değerlendirme yaparız (Spinoza, 2012a: 192). Çünkü Doğa'da ne iyilik ne kötülük vardır, ama var olan her kip için iyi de, kötü de vardır; hem de yalnızca eyleme gücünün artışlarına ve azalışlarına katkılarına bakılarak (Deleuze, 2013: 253). Bununla da Spinoza ahlaki yargılarımızda, kişisel tutum ve davranışlarımızda vücuda gelen *başkanın* kaynağına işaret etmektedir.

Doğada var olan her şeyden daha güçlüsü her zaman bulunur. Dolayısıyla insan en yetkin durumda bile kendinin dışındaki nedenlerce belirlenmekten kurtulamaz. Bu sebeple insan, *doğanın ortak düzenini izlemek ve ona uymak zorundadır, ayrıca şeylerin doğasının gerektirdiği kadarıyla kendisini bu düzene uydurmak zorundadır* (Spinoza, 2012a: 246). Buna göre Spinoza açısından insanın varlığı, onun iç etkinlik gücü ile dış nedenlerin gücü arasındaki çekişme tarafından belirlenir. Ama dış nedenlerin gücü, yani Doğa'nın gücü, insanın varlığını korumak için sarf ettiği güçten katbekat üstündür. Bu yüzden insanın varoluşunun sınırları esas olarak dış nedenin gücüyle belirlenir.

Spinoza için yalnızca kendi doğasının gerektirmesiyle var olan ve eyleyen şey mutlak anlamda özgür olabilir. Ama kendi doğasının gerektirmesi dışındaki neden(ler)le var olan ve eyleyen şey belirlenmiştir (Balanuye, 2012: 73). Öyleyse sadece Tanrı gerçek anlamda özgürdür; insansa belirlenmiştir. İnsan için özgür olma imkânı, ancak gerek genel anlamda Doğa'yı gerek bizzat kendi doğasını ve onlardaki içkin zorunluluğu upuygun kavradığı ve eylemlerinin tek ve tam nedeni olmayı başardığı ölçüde vardır. Yani insan yalnızca kendi eyleminin, Spinozacı anlamda, etkin nedeni olabildiği ölçüde özgürdür. Ama bu *özgürlük asla iradi bir serbestlik tanıyan olumsuzluklar alanını ima etmez*. Özgürlük sadece bir erdem ve yetkinliktir. Bu nedenle insanda güçsüzlüğü teyit eden hiçbir şey özgürlükle bağdaşmaz; aksine *insan ancak zorunlulukla belirlenmiş doğasının yasalarına uygun olarak var olma ve eylemde bulunma gücü olduğu ölçüde özgürdür* (Spinoza, 2012b: 18). Yani özgürlük, ilkesi zorunluluk olan doğanın gücü ve akli rehber alan bilincidir.

Akıl ve edilgin duygular ayırt edicidir. Akılı izleyen insanlar aynı noktalarda buluşurlar. Ama edilgin duygulara tabi olan insanlar giderek farklılaşırlar. Çünkü bu insanlar sonsuz sayıda ve sonsuz çeşitlilikteki nedenlerin etkisi altındadır. Edilgin duygulara tabi insanlar bu tabiiyet ölçüsünde doğaca farklılaşırlar; hatta böyle olduğunda tek bir insan bile kendi içinde değişken ve tutarsızdır (Spinoza, 2012a: 268). Fakat insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içinde bulunacak ve genel olarak aynı olacaklardır (Spinoza, 2012a: 270). Spinoza’da bu nokta doğa ve kültür ayırımına uygun bir görünüm de sunmaktadır. Edilgin duygular altında doğaca farklılaşan insanlar kendi benzerleriyle oluşturdukları toplumsal birliklerde kendilerine has bir kültür ortaya koyarlar. Öyle ki bu birlik, hala hem kendi içinde hem de diğer birliklerle girdiği etkilenişlerde edilgin duygulara maruz kaldığı ölçüde durmadan değişecektir. Bu değişim kültürün tarihsel boyutudur. Akıl ise doğanın temsilidir ve akılı izleyen, uyumu ve aynı olmayı bulur. Çünkü doğa hep aynı ahenk içinde ve hiç değişmez. Onun bu yapısı aklın yapısıyla örtüşür ve akıl da doğanın yasalarını işte böylece idrak edebilir.

Edilgin duyguların etkisinde farklı olan ve birbirine aykırı düşen insanlar, aklın yani etkin duyguların etkisinde aynı olur ve uyum içinde bulunurlar. Çünkü akla dayanan tüm edimlerin en yakın nedeni bizzat insan doğası olacaktır. Aklın buyruğuna göre insan doğası için iyi ve kötü olan, zorunlu olarak iyi ya da kötü olacaktır. Öyleyse insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak insan doğası için iyi olan şeyleri yapacaktır. Böylece hem tek tek her insan için, hem de her insanın doğası için iyi olan yol izlenebilecektir.

5.2.MARX

Marx’ın insanı ya da Marx’ta insan doğası metafizik bir uslamlama düzlemine değil, bilimsel bakışın ışığı altına konmuştur. Bu nedenle de Marx’a göre insan, en eski çağlardan günümüze kadar tüm tarih çağlarının kat edicisi olan evrimleşmiş doğal bir varlıktır. Fakat Marx için insan, iki ayağı üzerine doğrulduğu noktada değil yaşamsal ihtiyaçları için doğrudan üretime geçtiği noktada insan olmuştur. Marx’a göre başlangıç noktası da burasıdır. İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da başka her hangi bir şeyle ayırt edilebilir, ama insanların hayvanlardan ayrılmaya başlamaktan öte, insan olmaya

başladıkları nokta buralarda değildir. İnsanlar temel olarak, kendi geçim araçlarını üretmeye başladıkları anda kendilerini de hayvanlardan ayırmaya ve insan olmaya başladılar. Bu üretme etkinliği, onların fiziksel yapılarının koşulladığı bir durumdur, çünkü insanlar kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler (Marx & Engels, 2013: 43). Yani insanın insan olmasını sağlayan şey, doğrudan doğruya onun kendi geçim araçlarını ve bu suretle de kendi maddi yaşamını üretme yönündeki etkinliğidir. *İnsan*, bu etkinlik içinde *süreklilik arz eden varoluşsal boyutuyla doğal, durmadan değişen ve gelişen toplumsal ve tarihsel boyutuyla da olanaklı bir varlıktır*.

Marx'a göre kendi geçim araçlarının üretiminde sahip olunan toplam potansiyel anlamındaki emek, insanın insanca varoluşunun temel bir koşuludur. İnsanın türsel varoluşu, önce koyun ya da kabile bilinci düzeyindeki içgüdüsel üretim içinde, sonra da giderek bilinçli bir şekilde doğayla arasındaki madde alışverişini örgütlemesi sayesinde mümkün olabilmektedir. Bununla insan evrim tarihinde gerçek bir sıçrama gerçekleştirmiştir. Böylece insan salt doğal bir varlık olmaktan çıkıp aynı zamanda olanaklı bir varlık olmuştur. Marx'a göre emek, bütün insan etkinliklerinin temelidir ve insanın kendi kendisini gerçekleştirdiği etkinlik potansiyelinin genelidir. Emek bir etkinlik ve bir potansiyel olarak insanın hem düşünsel hem de bedensel yetilerini kapsar. Emek aracılığıyla insan kendisini doğada tür olarak ve toplumda da birey olarak gerçekleştirmektedir. İnsan türsel bir varlık olmasıyla hayvandan ayrılır. Hayvan, kendi yaşamsal etkinliği ile ondan ayırt edilemeyecek bir biçimde özdeşleşir ve bu etkinliğe dönüşür. İnsan ise kendi yaşamsal etkinliğini, kendi istenç ve bilincinin nesnesi durumuna getirir ve böylece yaşamsal etkinliğini bilinciyle aşar. Bilinçli yaşamsal etkinlik insanla hayvan arasındaki ayrım çizgisi ve insanın türsel bir varlık oluşunun göstergesidir (Marx, 1993: 146).

İnsanın doğal bir varlık oluşunun Marx'taki kökeni, onun kendisi oluşunun imkânı ve temeli de olan, aynı zamanda onu üretim etkinliğine zorlayan insanın maddi/fizik yapısında ve insanın doğayla ilişkisinde gizlidir. Marx'a göre nasıl ki dünya ussal ya da ruhsal olmaktan önce maddesel ise; insan da aynı şekilde ussal ya da ruhsal olmaktan önce maddi bir varlıktır (Erdoğan & Alemdar, 2010: 192). Bu nedenle insanı insan yapan ilk tarihsel eylem olarak yaşamın geçim kaynaklarının üretilmesi etkinliği, insanların maddi/fizik/canlı varlıklarına, yani ihtiyaçları olan bedenli yapılarına dayanacaktır.

Çünkü insanlar her şeyden önce yaşamlarını sürdürmek durumundadır. Yaşamak için de ilk önce yiyecek, içecek, barınak, giysi ve daha başka şeyler gerekir. Öyleyse ilk tarihsel eylem; bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimi, yani maddi yaşamın kendisinin üretimidir (Marx & Engels, 2013: 36). Öyleyse Marx açısından *ihtiyaç* insanları *belirleyen*, onları zorlayan bir faktördür.

Marx'a göre, insanın ihtiyaç sahibi doğal ve maddi bir varlık oluşu, insanı doğayla *zorunlu* bir ilişki içine sokmuştur. Burada doğa ve insan, sosyal ve ekonomik nitelikteki asli bir ilişki içindedir. Çünkü insanı insan yapan üretim etkinliği yani insanın tüm varoluşu, doğayla arasındaki bu ilişki temelinde gerçekleşir. Doğa, daha önce de söylendiği gibi, kendi başına var olan çok yönlü bir çevren, insan ihtiyaçlarını gidermek için gerekli doğal kaynakların toplu ifadesidir. İnsan ise doğadan gelen, ona bağımlı, ama aynı zamanda onu değiştirme potansiyeli de olan, böylece kendisini doğaya dayatan yeni bir varlık biçimidir. Çünkü üretim etkinliği her şeyden önce insanla doğa arasındaki bir süreçtir. Ve insan doğanın sağladığı maddeyi ele geçirip kendi yaşamını sağlamak için kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Böylece kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir (Marx, 2011: 181-2). Çünkü insanın üretim etkinliği salt bir fizik etkinlik olarak kalmaz; bu etkinlik belli bir bilinç yaratarak fizik gerçekliği aşar, ona müdahale eder ve onu değiştirir. Onu değiştirirken kendini de değiştirir ve bu süreçte insan giderek yetkinleşir: Hem doğada türsel olarak hem de toplumda bireysel olarak. İşte Marx'ın düşüncesine göre insanın bu potansiyeli, onu doğal bir varlık olmanın ötesine geçirerek olanaklı bir varlık da yapar. Bununla birlikte insan, doğal bir varlık olmaktan gene de çıkmaz.

Marx'ın *olanaklı insanı* kendini en çok toplumsal boyutla birlikte gösterir. İnsanın ilk ilişkisi doğayla arasındaki üretim ilişkisidir. Bu ilişki karşılıklı, diyalektik bir ilişkidir ve kendine özgü sonuçları vardır. Her şeyden önce yaşamın üretimi, kişinin bir yandan emek yoluyla kendi hayatını üretmesi bağlamında *doğal*, öte yandan üreme yoluyla başka yaşamlar üretmesi bakımından *toplumsal* olmak üzere, ikili bir ilişki biçiminde görünür (Marx & Engels, 2013: 37). Yani insanın üretim etkinliğinin doğal ve toplumsal olmak üzere iki yönü vardır. İnsanı en başından beri üretim etkinliğinin içine sokan şey yiyecek, içecek, barınak, giysi ve daha başka ihtiyaçlardır; yani tarih yapabilmenin öncülü de olan yaşamın sürdürülmesi olgusudur. Bu aynı olgu, zorunlu olarak insanları birbirleriyle

kurdukları toplumsal ilişkiler içine de sokar. Bireyler, her zaman ve her koşulda “*kendilerinden hareket etmişlerdir*” ama *ihtiyaçları*, yani doğaları ve ihtiyaçları giderme tarzları onları birbiriyle çeşitli biçimlerde (cinsel münasebet, mübadele, iş bölümü) ilişkiye girmeye *zorlar* (Marx & Engels, 2013: 377). Tam da bu zorlama onlara toplumsallaşma ve dolayısıyla daha yetkin bir yaşama ulaşma olanağı sağlar.

Bu bakış açısıyla Marx bize Aristoteles’i çağrıştırmaktadır. Aristoteles’te de insanlar başlangıçta *yalın yaşamı* sağlamak amacıyla yola çıkmışken *iyi yaşama* ulaşıyorlardı. Marx için de durum aynen böyledir. İnsanların ilk tarihsel eylemi yaşamın sürdürülmesi ve korunması olgusuna dayanırken, tarihsel süreç içinde bu eylem daha yetkin bir yaşamın olanaklarını sağlamıştır. Nihayetinde Marx, yabancılaşma ve emek sömürsünü eleştirip, üreten insanlar için uygun çalışma koşulları ve faaliyet çeşitliliği talep ederken ölçüsü sürdürülebilir bir yaşam değil *mutlu bir yaşam*dır (Geras, 2011: 78-9).

Marx’ın düşüncesinin kaynağı daima gerçek bireylerdir; bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır (Marx & Engels, 2013: 30). Ve bu gerçek bireylerin de en temel özellikleri üretici etkinlikleridir. Belirli bir üretici etkinlikte bulunan belirli bireyler, kaçınılmaz olarak belirli toplumsal ve siyasal ilişkiler içine girerler. Bu bakıma her toplumsal yapı ve her devlet, daima belirli insanların yaşam süreçlerinde, üretici etkinliklerinde doğup gelişir. Fakat bu bireyler, herhangi bir düşsel yalıtılmışlık içindeki değişmez insanlar değil, ampirik olarak kanıtlanabilir olan gelişim süreçleri içindeki *gerçek* insanlar, yani eylemde bulunan ve maddi üretim yapan bireylerdir. Aynı şekilde kendi iradelerinden bağımsız belirli maddi sınırlamalar, ön kabuller ve koşullar altında çalışan, üreten bireylerdir (Marx & Engels, 2013: 34).

Ne var ki bu gerçek bireylerin hem üretim etkinliklerinin, hem doğayla ilişkilerinin, hem de belirli bir toplumsal düzey ortaya koymalarının hiçbirisi keyfi ya da iradi değildir. Temelde onları tüm bunlara zorlayan maddi yaşamın gerçekliğidir. Bu anlamıyla insanla doğa arasındaki bu ilişkinin kendisi; bir yandan doğaya çok yönlü bağlılığı ifade eden *doğal zorunluluk*, diğer yandan bu zorunluluğun üstüne çıkma imkânı veren *özgürlük olanağı*dır. Bu ilişkinin temel biçimi olan üretim/çalışma içinde insan; maddi gerçekliğin verili koşulları altında hem kendini gerçekleştirir, hem de kendini ve doğayı sürekli olarak değiştirir ve yeniden yaratır. Ama asla doğadan koparak maddi gerçekliğin verili

koşullarına bağlı kalmaktan da tam anlamıyla kurtulamaz. Bu nedenle yetkin, en ideal toplum gerçekleştiğinde ve *herkesten yeteneğine göre herkese ihtiyacı* kadar denilebildiğinde dahi ihtiyaç yine temel ölçü olarak kalır. Yani bir kelimeyle, Marx açısından insanın tarihselliği insanın doğallığını aşamaz; insan daima üzerinde durduğu dünyaya, içinde yaşadığı doğaya ve topluma bağlıdır.

Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadî yapısını; belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukukî ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır (Marx, 1979: 25).

İnsanın maddi üretim etkinliğinin, dolayısıyla da insani varlığın özü emektir. Emek, *(emek gücü ya da emek kapasitesi olarak) insanın canlı varlığında mevcut olan ve onun herhangi bir kullanım değeri üretirken kullandığı fiziksel ve zihinsel yeteneklerin bütünüdür* (Marx, 2011: 170). Bunlar aynı zamanda insanın “vücuduna kollarına, kafasına ve ellerine ait olan doğal kuvvetler”dir. İnsan emek sürecinde bunları harekete geçirir ve bizzat emek sürecinin kendisi bir *zorunluluk* ihtiva eder (Geras, 2011: 88). *Emek, insan varlığının bütün toplum biçimlerinden bağımsız bir varoluş koşulu, insan ile doğa arasındaki madde alışverişini ve dolayısıyla insan hayatını mümkün kılan ezeli ve ebedî bir doğal zorunluluktur* (Marx, 2011: 56). Dolayısıyla Marx’a göre *insanın yaşam etkinliğinin temel ilkesi de zorunluluktur* ve insan bu zorunluluğa belirlenmiştir. Fakat insanın hepsi bu değildir.

Marx açısından üretim biçimi, insan doğasının olduğu kadar bütün toplum biçimlerinin de temelidir. Ama insanların kendi maddi yaşamlarını ve geçim araçlarını üretimi de bazı koşullar tarafından belirlenir. Belli bir üretim tarzı her şeyden önce insanların doğada hazır buldukları ve yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının doğasına bağlıdır. Böyle olunca da bu üretim tarzı yalnızca onların fiziksel varlıklarının yeniden üretimi olarak kalmaz, bundan fazla onların yaşamlarını ortaya koyma biçimi ve onlar açısından belirli bir *yaşam tarzı* olur. Bu yaşam tarzı ise tam da onların ne oldukları ortaya koyar. Çünkü onların ne oldukları üretimleriyle –ne ürettikleriyle olduğu kadar *nasıl* ürettikleriyle de örtüşür. Bu da bireylerin ne olduklarının, onların maddi üretim koşullarına bağlı olduğunu gösterir (Marx & Engels, 2013: 30). İşte tam da bu anlamıyla insan, maddi üretim sürecini

bilinçli üretim sürecine dönüştürebildiği için, üretim biçimiyle birlikte, *olduğu şeyi* de değiştirir. Burada insanın olanaklı yönü görünmeye başlar.

Emek, insanın sadece yaratıcı değil, aynı zamanda özgürleştirici etkinliğidir. İnsan ancak emek sürecinin içinde türsel doğasının gerçek potansiyellerini keşfeder ve onun sınırlarına kadar gider. Emek etkinliği içinde insan; “kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Böylece, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır” (Marx, 2011: 182). İnsanlar çalışırken güçlerini ve yeteneklerini geliştirip uygularlar; ve böylece onları yetkinleştirir ve genişletirler. Bu yolla yeni beceriler ve yetiler kazanırlar ve bunlar özgürlüğün ve bireyselliğin gerçek temelleri, gerçek içerikleridir (Sayers 2008: 103). “Yaşamsal etkinlik biçimi, bir türün tüm özlüğünü, türsel özlüğünü kapsar ve özgür, bilinçli etkinlik, insanın türsel özlüğüdür” (Marx, 1993: 146).

İnsanın maddi varlığı, onun tüm varlığının/doğasının temelini oluşturur, ama insanın tüm varlığı maddi varlığıyla sınırlı değildir. Çünkü insan maddi bir varlık olduğu kadar da türsel/bilişsel bir varlıktır. Bu Marx’ta insan doğasının ikili bir görünümü olduğunun en açık ifadesidir. Marx, bir anlamda insanı doğayla tamamen özdeş görür. Bu nedenle de insan gerek kendi doğallığı, gerekse de dış doğa olarak nitelenen doğa aracılığıyla kaçınılmaz olarak belirlenir ve bu *belirlenme* insana hiç de yabancı görünmez (Marx & Engels, 2013: 218). Burada Marx insan doğasının doğal/maddi varlık yönüne işaret etmektedir. Diğer anlamda ise, insan doğasının bu maddi temel üzerinde yükselen bir yönü vardır ki bu, insanın bilinçli ve çok yönlü etkinliklerinde gözlenir. Bu da insanın olanaklı/manevi varlık yönüne işaret eder. Marx’ın düşüncesinde doğa, zaten genel olarak biri insana dışsal, diğeri ona içkin olan iki farklı kavrama ayrılmıştır (Geras, 2011: 66). İnsan doğasının bu ikili görünümü, hangisinin mahiyeti belirlediğine göre, toplumsal ve tarihsel dünya gerçekliği zeminde zorunluluklar âlemi veya özgürlükler âlemi olarak ifade edilir (Marx, 1990: 717).

Açık ki Marx’ta insan doğası anlamında *aynı* ve *başka* da kendini yine emek boyutunda gösterir. Tüm insanlar aynı doğal zorunlulukla aynı doğal yapıya belirlenmişlerdir. Her insan doğal/maddi bir varlıktır ve aynı temel ihtiyaçlar tarafından belli bir etkinliğe, yaşamın üretilmesine koşullanır. Tüm insanlar maddi varlıkları ve maddi varlıklarıyla doğa arasındaki ilişkinin mahiyeti bakımından aynıdırlar. Ki bu ilişkinin mahiyeti

zorunluluktur. Ama genel olarak insanlar maddi varlıklarının olanaklı potansiyelleri ve doğayla kurdukları ilişkinin olası biçimlerinde tamamen başkadırlar. Hem insanların maddi varlıklarının olanaklı potansiyellerinin, hem de onların doğayla kurduğu ilişkinin olası biçimlerinin mahiyeti tümüyle *olumsaldır* ve insanlar da bu bakıma özgürdürler. Bu nedenle tüm insanlar hem aynı hem başkadır.

5.3.FOUCAULT

Foucault, genel olarak insan doğası kavramına şüpheyle bakmakta ve bu kavramın bilgi tarihi içinde, teoloji, biyoloji ya da tarihle bağlantılı veya onlara karşı belli söylem tiplerini tanımlayan bir epistemolojik işaret rolü oynadığını düşünmektedir (Foucault & Chomsky, 2012: 12). Ona göre insan doğası kavramı üzerine yapılacak tanımlamalar her çağın kendine özgü “episteme”siyle belirleneceğinden, insan doğasının tam olarak ne olduğunu söylemek güçtür (Foucault & Chomsky, 2012: 47). Foucault, “insan doğası, adalet, insanların özlerini gerçekleştirme fikirlerinin hepsinin bizim uygarlığımız içinde, bize özgü bilgi tipi ve bize özgü felsefe biçimleri içinde oluşmuş fikir ve kavramlar olduklarını ve bunun sonucu olarak bizim sınıfsal sistemimizin birer parçasını oluşturduklarını” düşünmektedir (Foucault & Chomsky, 2012: 60). Bununla birlikte, Foucault açısından insanın genel ve evrensel *somut bir özü, somut bir varoluşu* yine de vardır. Bu somutluğun odağı da hayat, emek ve dildir. Foucault için evrensel bir insan doğası kavramına konu edilen insan da, XVIII. yüzyılın sonunda tam da bu somut öz üzerine; yani hayatın gücü, emeğin üretkenliği ve dilin tarihsel kalınlığı içinde ve bilginin evreni düzenleme çabası eşliğinde, yine insan tarafından imal edilmiş çok yeni bir yaratıktır (Foucault, 2001: 430-431).

Foucault’ya göre insan doğasının dayanağı olan somut öz ikirciklidir; çünkü insan doğası kavramının dayanakları aynı zamanda onun belirleyenleridir. Çünkü insan çalışmaya, hayata ve dile tabi durumdadır. İnsanın kendi de bu konuda düşünür düşünmez, kendini, kalın ve gizli bir zorunluluğun, indirgenemez bir önceliğin içinde; ancak bir canlı, bir üretim aracı, ondan önce var olan kelimeler için bir taşıyıcı olarak duyar. Zira insanın somut varoluşu, belirlenimlerini burada bulmaktadır; insana ancak kelimeleri, organizması, imal ettiği nedenler boyunca ulaşılabilir. Böylelikle sanki gerçeği öncelikle

onlar (belki de sadece onlar) ellerinde tutuyorlarmış gibi görünür (Foucault, 2001: 437-8). Ne ki bu görünüş yanıltıcıdır; çünkü hayat, emek ve dil sabit ve evrensel olgular olarak kılıgısal bir insan doğasının işaretleri olamaz, ancak bunlar aracılığıyla ihdas edilen farklı insan doğası kuramlarının işaretleri olabilirler.

Bunun en açık örneği klasik dönemdeki doğal bilimlerin, modern dönemde insan bilimlerine dönüşümünde izlenebilir. Foucault'ya göre Klasik dönemde insan hayat dolayımıyla “Doğa Tarihi”ne, emek dolayımıyla “Zenginliklerin Çözümlemesi”ne, dil dolayımıyla da “Genel Gramer”e konu olurken; Modern dönemde ise, hayat açısından biyolojiye, emek açısından siyasal iktisata, dil açısından da filolojiye konu olmuştur (Foucault, 2001: 297). Modern dönemde insan artık başka bir ışık altında görünmüştür. Foucault'nun bakış açısından bu dönüşüm, her çağın bilgi ve iktidar biçimlerini belirleyen “episteme” lerin değişmesiyle mümkündür. Epistemenin değişmesiyle birlikte klasik epistemenin doğal bilimleri yerini modern epistemenin insan bilimlerine bırakmıştır. Böylece insan doğası kavramı ve kuramı için gerekli zemin hâsıl olmuştur. Dolayısıyla Foucault için insanın hayat, emek ve dil bağlamında bir somut özü olmakla birlikte, bu öz zorunluluk ihtiva eden evrensel bir insan doğası ima etmez ya da gerçekte insanın bu gibi belirlenimlere tabi olduğunu göstermez. Hayat, emek ve dil insanın varoluşundaki ancak çok dar ve dip bir yerdeki somut özünü işaret eder; ama bu, genel ya da evrensel olarak “insan” ya da “insan doğası” hakkında bize hiçbir şey söylemez veya bu meyanda hiçbir anlam ifade etmez. Bu nedenle Foucault, bütün analizlerinin, insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesine karşı olduğunu söylemektedir. (Foucault, 2014: 100)

Foucault'ya göre bir yandan “insan doğası” kategorisini kuran ve içeriklendiren, öte yandan insan bilimlerini kuran ve onlara spesifik bir alan sunan da insan değildir; bunlara yer açan, onları çağıran ve onları ihdas eden “episteme”nin genel düzenidir (Foucault, 2001: 507-8). Bu nedenle epistemenin genel düzeni içinde aranması gereken şey de, daima aynı evrensel özellikleriyle kendini bu genel düzene dayatma eğilimindeki insan doğası değil, bu düzen içinde kurulan ve daima onu izleyip, ona göre değişen, ona uyum sağlayan “özne”dir. Böylece insandan değil, özne ve öznel deneyim temelinden hareket eden Foucault, gerek öznenin gerek öznel deneyim biçimlerinin, tarih içinde belli ihtiyaçlara cevap verilmek üzere, tarihsel söylemler ve pratikler yoluyla kurulduğunu düşünmektedir. Özne bir anlamda, iktidar ilişkileri içinde normalleştirilmiş bireydir. Normalleştirme iktidarın bireyleri hakikat oyununa sokarak, normal olmayan olarak tespit

edilenleri toplumun geneline entegre ve adapte etme işlemidir. Bu da disiplin ve cezalandırma çerçevesindeki bir takım uygulamaları beraberinde getirmektedir. Bu açıdan Foucault çalışmalarında Batı kültüründe insanın özneye dönüştürülmesinde işlev gösteren delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç, cinsellik gibi olguları gündemleştirmektedir.

Foucault'nun "özne"si hükümler ya da kurucu, her yerde rastlanacak türde evrensel bir özne değildir. Bu özne tabi kılma pratikleri yoluyla ya da kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme ve özgürlük pratikleri yoluyla kurulan bir öznedir (Foucault, 2014: 266). Öyle ki özne kendisini kendilik pratikleri aracılığıyla etkin bir biçimde kuruyor olsa da, bu pratikler bireyin kendi kendine icat ettiği şeyler değildir. "Bunlar, bireyin kendi kültüründe bulduğu, bireye kendi kültürü, kendi toplumu ve kendi toplumsal grubu tarafından önerilen, telkin edilen ve dayatılan kalıplardır" (Foucault, 2014: 235). Foucault'ya göre insan, özne biçiminde bedeni ve kimliği ile inşa edilen bir varlıktır. Onu inşa edense çağın kurumları, epistemeleri, söylemleri ve hakikat oyunları aracılığıyla bireyi tahakkümü altında tutan iktidardır. Yani Foucault'nun öznesi toplumdan bağımsız değildir. Özne, yapıların ve söylemlerin üzerine inşa edildiği, onların taşıyıcısı ve hedefi olandır (Çelebi, 2013: 517).

Foucault, insan doğası kavramının da içinde imal edildiği düşünce tarihine, başında hep bir öznenin bulunduğu, belli bir süreklilik içinde ilerleyen bilgi keşiflerinin tarihi olarak bakmaz; bunun yerine, kavrayışın geçirdiği dönüşümlerin tarihi olarak bakar. Bu anlamda Foucault'nun temel derdi de, *bilgi keşiflerinin tarihi yerine kavrayışın geçirdiği dönüşümleri ikame etmektir*. Kavrayış, "özneye tabi olmayan" karmaşık, çoğul, bireysel olmayan bir formasyon, hakikat efektleri üreten bir formasyon olarak görülür. (Foucault-Chomsky, 2012: 22). Her kavrayış nihayetinde, kendine özgü tercihleri ve dışlamaları olan yepyeni bir parmaklık, her şeyin onunla düşünüldüğü bir *episteme* olarak şekillenir. Her episteme, bir söylem biçimi halinde, kendine özgü kuralları, kararları ve sınırları, kendi iç mantığı, parametreleri ve çıkmaz sokakları olan yeni bir oyunu temsil eder. Kavrayışın kendisi de, birtakım epistemolojik kuralara bağlı olarak bu işleyiş içinde var olur. (Foucault-Chomsky, 2012: 23). Her çağ, her dönem, kendine özgü bir epistemeye kendini yeniden kurar; epistemeler arasında bir süreklilik yoktur. İşte insan doğası

kuramları da tarihselliği içinde değişen bu epistemeler içinde, bu epistemeler tarafından imal edilir.

Öyleyse Foucault açısından insanın doğal bir varlık olduğunu söylemek güçtür. İnsanın doğal bir varlık olduğunu söylemek, aslında hiçbir şey söylememektir. Bu, insanın doğal olmadığını, yani Foucault açısından onu yaşamının, arzusunun, emeğinin ve dilinin olmadığını söylemek değildir. Aksine insanın böyle bir somut özü vardır, ama bu hiçbir şeyi açıklamaz. Bu nedenle insanın bir doğasının olduğu da söylenemez. Dolayısıyla insan, doğasından gelen herhangi bir zorunluluğa da gebe değildir; ya da onun tarafından belirlenmez. *İnsan* daha çok, tarihsel olarak değişen epistemelere göre kurulan bir özne olarak *olanaklı ve olumsal bir varlıktır*.

Foucault'nun öznesi kendilik pratikleri aracılığıyla toplumsal biçimler örüntüsünün ve iktidar ilişkileri ağının içinde kurulur. Ve bu özne bir töz değil, bir biçimdir; öyle ki bu biçim de her zaman kendisiyle özdeş değildir. Sözgelimi kendinizi bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğunuz zaman ile bir cinsel ilişkide arzularını doyurmaya çalışan bir özne olarak kurduğunuz zaman sizin kendinizle ilişkiniz aynı değildir. Farklı olan bu özneler arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdahaleler olduğuna kuşku yoktur ama bunlar aynı türde özneler değildir. Her örnekte kendimizle farklı bir ilişki biçimi kurar, farklı bir biçim sergileriz (Foucault, 2014: 234). Dolayısıyla özne sadece makro düzeyde tarihsel ya da dönemsel olmakla kalmaz mikro düzeyde de o, durumsaldır. Her özgün durumda başka bir özne ya da öznellik biçimi ihtiva eder. Burada özne, sayısız olasılıklar zemininde zengin durumsal olanaklara sahip olan olarak, artık olabilecek en geniş olumsallık düzlemindedir. Öyleyse *bu öznenin kendi yaşam hareketiyle kurduğu ilişkinin mahiyetinin özgürlük olduğunu* söylemek gerekir. Foucault'nun iddiası da budur. Ama gerçekte bu durum biraz kuşkuludur. Zira özneyi kuran episteme ya da öznenin içinde kurulduğu toplumsal biçimler ve iktidar ilişkileri örüntüsü özneye adeta aşkındır. Öte yandan öznenin kendini kurma vasıtaları olarak kendilik pratikleri, öznenin kendi toplumu ve kültürü tarafından ona telkin edilen ve dayatılan şeylerdir (Foucault, 2014: 235). Dolayısıyla burada esas olarak sarıh bir şekilde görünen şey, özgürlük yoksunluğudur.

Foucault özgürlüğün varlığını, iktidarın her yere yayılan katı gerçekçi kıvamdaki varlığına dayandırmaktadır. Daha doğrusu özgürlüğü, iktidarın varlık imkânı ve ontolojik koşulu olarak saptamaktadır. Ona göre; “ iktidar her yerdeyse, o zaman özgürlük yoktur” denemez, çünkü tüm toplumsal alanlarda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır (Foucault, 2014: 236). İktidar yalnızca çeşitli davranış biçimlerinin, çeşitli tepkilerin ve değişik tavırların benimsenebileceği bir imkânlar alanıyla yüz yüze bulunan bireysel ya da kolektif “özgür özneler” üzerinde ve yalnızca onlar “özgür” oldukları sürece uygulanır. “Kölelik, insan zincirlenmiş olduğunda değil (bu durumda söz konusu olan maddi bir kısıtlama ilişkisinin dayatılmasıdır) hareket edebileceği hatta kaçabileceği zaman bir iktidar ilişkisidir”. (Foucault, 2014: 75) Aksi halde bu ilişki bir iktidar ilişkisi olmaktan çıkıp tahakküme dönecektir. “İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır” (Foucault, 2014: 76).

Foucault’nun bu noktada bir tür metafizik yaptığı rahatlıkla söylenebilir. Öyle ki onun özgürlük ve iktidar arasında kurduğu ilişki Kant’ın özgürlük ve ahlak yasası arasında kurduğu ilişkiyi anırtmaktadır. Kant’ göre; “özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognescendi*’sidir” (Kant, 2009: 4). Benzer şekilde Foucault’da özgürlüğü iktidarın varlık koşulu, iktidarı da özgürlüğün bilme koşulu olarak almıştır. Yani olgusal olarak tespit edilmiş iktidar gerçekliğinden, kılışsal olarak gösterilemeyen özgürlük mantıksal uslamlamayla çıkarılmıştır. Öte yandan özgürlük yoksunluğunun, -sırf *hareket serbestisine ve kaçma imkânına* sahip olan kölenin varlığıyla bile kurtarılabilen- iktidarın varlık zeminini ortadan kaldırıp, iktidar ilişkisini tahakküme dönüştüreceğini söylemek de tutarlı görünmemektedir. Çünkü özgürlük iktidarın varlık koşulu olarak alındığında, onun yokluğunun da mahiyetçe iktidardan bambaşka bir şeyi doğurması beklenir. Ama tahakküm iktidardan mahiyet bakımından değil, ancak muhteva bakımından ayrılır. Çünkü tahakküm iktidardan apayrı bir şey değil, onun bir biçimi, bir düzeyidir. Dolayısıyla Foucault’nun düşüncesinde öznenin özgürlük imkânı kuşkuludur. Ama yine de Foucault’nun, öznenin kendi yaşam hareketiyle kurduğu ilişkinin mahiyetini *özgürlük* olarak saptadığını söylemek gerekir.

“Eğer insan –yaşayan, konuşan, emek üreten varlıklar olarak biz– diğer çeşitli bilimler için bir nesne haline geldiyse, bence, bunun nedenini bir ideolojide değil, toplumlarımızın bağrında yarattığımız bu siyasi teknolojinin varlığında aramak gerekir” (Foucault, 2014:

122). Dolayısıyla toplumlarımızın bağrında yarattığımız siyasi teknolojiyle birlikte, artık *biz* yaşayan, konuşan ve emek üreten varlıklar olarak tanımlanamayız. Bu siyasi teknolojinin rahle-i tedrisatından geçerek, onun tarafından nesneleştirilerek özneleştirilen bireyler olarak tanımlanmalıyız. Bu bireyler iktidar-bilgi ilişkilerinin, başka bir ifadeyle, toplumsal ilişkilerin içerisinde oluşturulmaktadır. “Aslında bir beden, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey, iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir” (Foucault, 2011a: 106). Foucault’da iktidar ve özne, doğası *zorunluluğa* dönüşmüş bir ilişki bağlamında ele alınmışlardır. Dolayısıyla özne, iktidar söyleminin dışında, iktidar söylemi de ürettiği öznelerden bağımsız düşünülmemiştir (Demir Güneş, 2013: 64). Bu anlamıyla Foucault, insanın doğal yanını indirgeyerek berhava ettiği zorunluluğu, olanaklı yanını aşırı sivrilterek paradigmaya dâhil etmiş görünmektedir.

Foucault geleneksel tarih yöntemine karşılık soykütüğünü önerirken de sabit özleri reddeden ve farklı kimliklerin olabileceğini kabul eden bir noktadan hareket eder. Soykütüğü verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine bu kimliği çözmeye, ayrıştırmaya çalışır. Soykütükçü tarih anlayışına göre tarihi yazılan şeyin mutlak bir doğrulu ileri sürülemez. Bu şey ortaya çıkışından sonra anlamını koruyan bir süreklilik ihtiva etmez; tersine dışarıdan pek çok müdahale, sapma ve ilinek (*accident*) süreç boyunca etken olur. Bu süreç farklı güçler arasında mücadeleler içerir ve varılan nokta da bu etkenler ve mücadelelerin bir sonucudur. Yani soykütüğü açısından köken tek ve mükemmel olmadığı gibi, varılmış olan nokta da zorunlu değildir. Bu nedenle, tarihin içinde bulunduğumuz anında bize dayatılmış olan kimlik ve sınırlar zorunlu olmadığı ve bunlar aşılabilir (Keskin, 2014: 22-3). Bu anlayışla Foucault kurucu bir öznenen vazgeçerek, ondan kurtularak, bizzat özneyi tarihselleştirerek, tarih içerisinde evrilen bir bilinçten yola çıkar (Foucault, 2011: 66-7). Dolayısıyla Foucault için, öznenin oluşum süreci de tarihsel ve ilineksel, bir kelimeyle olumsaldır. Yani öznelerin ortak özüne işaret eden kanıt niteliğinde bir *aynı* kategorisi bu düzlemde tamamen dışlanmış. Foucaultcu düzlemdeki tek ve etkin alt kategori *başka*’dır. Çünkü burada özne belki verili ve aynı bir özden başlar, ama kesinlikle aynı şekilde ve aynı verili koşullar altında oluşmaz. Öznenin oluşum süreci birçok mücadeleler içerir ve özne bu süreçte birçok müdahale, sapma ve ilineğin etkisindedir. Dolayısıyla her özne *başkadır*.

Tüm bu bilgilerin ışığında denilebilir ki, Foucault'da insanın evrenselliği dar anlamda bir somut özle sınırlıdır. Bu somut öz, insanın belirlenimleri olarak, beden, arzu ve dil aracılığıyla yansıyan insan etkinlikleri üzerinden görünür. İnsan bu etkinlikleriyle yaşar, üretir ve konuşur. Buradan öteye herhangi bir insan doğasının sözü edilemez. İnsan, çağın epistemesi uyarınca, iktidar ve hakikat mekanizmalarının içinde her defasında yeniden ve her defasında başka bir özne olarak kurulur. Öyleyse insan asıl olarak olumsaldır ve çeşitli etkiler altında özneleşerek kendine yerel ve spesifik bir yer edinir; yoksa insanın doğanın ve tarihin içinde daimi ve belirlenmiş bir yeri yoktur.

5.4.SONSÖZ

İnsan doğasının *doğal* ve *olanaklı* olmak üzere ikili bir görümün sergilediği ve bu görümlerin her birinin *aynı* ve *başka* alt kategorileri altında insanın yaşamı üzerinden izlenebileceği; insan yaşamının genel hareketinin de birbirine paralel iki temel biçimde seyrettiği ve bu hareket biçimlerinin üst kategorileri ve evrensel ilkelerinin de *zorunluluk* ve *olumsallık* olduğu, dolayısıyla insanın aynı anda hem *belirlenmiş* hem de *özgür* olduğu önvarsayımından başlayan soruşturmamız burada neticeleniyor. Şu kadarla ki, Spinoza, Marx ve Foucault üzerinden sürdürdüğümüz bu soruşturma, başlangıç bölümünde ortaya koyduğumuz önvarsayımı esas olarak doğrular görünüyor. Çünkü bu üç düşünürün her biri insanla ilgili olarak, insan doğasının bu ikilikleri içinde konuşmaktadırlar. Her birinin esasları farklı, vurguları başka olsa da yine de belli bir ikilik düzleminin içinde kalmaları, bize, bu düşünürlerin birinin doğru diğerinin yanlış şeyler söylediğini değil, her birinin kendi belirledikleri alanda doğru şeyler söylediğini düşündürüyor. Ne ki, soruşturmamıza göre insan ya da insan doğası, bu üç düşünürün çizdiği üç alanın hepsinden de taşıyormuş ve bu üç özgün alanın da bölgesel olarak üzerinde yükseldiği tüm düzleme yayılıyormuş gibi görünmektedir. Çünkü insan, ne Spinoza'nın söylediği kadar yalnızca doğal, ne de Foucault'nun vurgu boyutunu haklı çıkarır ölçüde sadece olumsaldır. Öyleyse o daha çok, Marx'ın söylediği gibi –onun vurgularını değerlendirme dışı bırakmakla birlikte– hem doğal hem de olanaklıdır.

Spinoza, insan doğasını, olabilecek en sıkı biçimlerden biriyle, mutlak doğal bir boyutta çözümlemiştir. İnsan aynı zamanda töz olan *Doğa*'nın bir ifadesi, bir uzantısıdır; sonlu

ve belirli bir biçimdir. İnsan için bir olanak söz konusu olacaksa bile, bu aynı mutlaklıkla, yine aynı doğanın bir ifadesi olacaktır; öyle ki bu akıldır. Ama akıl, son tahlilde doğanın zihninden başka bir şey değildir. Yine de genel doğanın zihnini ve düzenini anlamak, böylece iyi yaşama sahip olmak anlamında, insanın akıl sahibi olmakla olanaklı bir varlık olduğu da söylenebilir. Fakat insan yine de, ne mutlak doğallığı, ne de kısmi olanaklılığı bakımından özgür olacaktır. O her halükarda doğal *zorunlulukla* belirlenmiştir. Çünkü *Doğa*, aynı zamanda ilk nedendir ve bir nedensellik örüntüsü ihtiva eden yapısıyla, her şeyin de her zaman için ilk nedeni olmaya devam edecektir. İnsan bu nedensellik örüntüsüne doğal nedenler zinciriyle bağlıdır. Bu açıdan insan mutlak belirlenmiştir. Ama Spinoza'ya göre doğa düzleminde ve yaşamın olağan seyri içerisinde görünen *etkilenişler*, akıl da devreye girince bir imkân açar; bir özgürlük imkânı. Bu etkilenişler, mutlak bir zorunlulukla kuşatılmış olsa da belli bir *olumsallık* da ima ederler. Bu nedenle görünen yüzüyle doğa ve insanlar belirlenimleri bakımından tümüyle *aynı* olsa da, olma biçimleri bakımından *başkadırlar*.

Marx'a göre ise, insan tüm maddi varlığıyla her şeyden önce ve hem de neredeyse doğayla özdeş olmak üzere doğal bir varlıktır. İnsan doğaya salt varoluşu bakımından değil, süregiden yaşamı ve yaşam etkinliği bakımından da bağlıdır. İnsanın doğadan kopamamasının nedeni temelde *ihtiyaçlardır*. Böylece doğa insanı dışsallığından yakalar ve insan maddi bir varlık olarak kaldıkça da bu gerçeklikten hiçbir zaman kurtulamaz. Ama insan yine de kendindeki emek olgusu ve bilinçle birlikte bu durumu aşar; kendi doğasında ikinci bir boyut açar ve bir yandan da burada ve burası için yaşar. Bu insan doğasının olanaklı yönüdür ve insan bu yönüyle olumsaldır. Dolayısıyla insan, doğal bir varlık olarak yaşam etkinliğinde *zorunluluk* tarafından belirlenirken, olanaklı bir varlık olarak da *olumsallıkla* özgürlüğünün peşine düşebilir. Bu iki yan, baskın etkinlik oranları herkes için veya her bir insanın kendi içinde, her durum ve her koşulda değişmekle birlikte, birbiriyle çelişmeyen, devingen bir paralelizm ortaya koyarlar. Böylece insanlar, hem aynı hem başkadırlar; üstelik sadece birbirlerine kıyasla değil; zaman, mekân ve koşullara bağlı olarak kendi belirli durumlarına kıyasla da.

Foucault'nun insanı ya da öznesi, doğal bir varlık olmayı ciddiye almaz; o özellikle olanaklı olandır. İnsan doğal özüyle bir şey ifade etmez, bu tarafı onun ne olduğu ya da ne olmadığı hakkında hiçbir şey söylemez. Ama insanın olanaklı tarafı da, insanın ne olup ne olmadığı hakkında bir şey ortaya koymaz. Bu nedenle insan doğasının gerçekte ne

olduğu hakkında bir şey söylenemez. İnsan, yaşama sahip ve bu yaşamı tam bir *olumsallıkla* sürdüren, toplumsal biçimlere ve iktidar ilişkilerine tabi bir öznedir. Dolayısıyla insan, doğanın zorunlulukla gerçekleştirdiği belirlenimden azadedir. Ama bu seferde o, toplumsal biçimlerin ve iktidar ilişkilerinin zorunlu belirlenimine tabidir. Foucault, insanın bir özgürlük imkânı olarak kendilik pratiklerini işaret eder, ama iktidar örüntüsünün kuşattığı tüm o düşünsel zeminde, onun gösterdiği yolun özgürlüğe çıktığı şüphelidir. Çünkü Foucault'da iktidar ve toplumsal biçimler, neredeyse Spinoza'daki Tanrı/Doğa'yı çağırıştırır. Foucault'nun olumsallığı da iktidar ilişkilerinin belirlenimiyle kuşatılmıştır. Ama öznenin yaşamsal zemini ve onun kurucu öğeleri olarak iktidar ilişkileri örüntüsü ve toplumsal biçimler olumsallıkla bazen durumsal, bazen dönemsel veya tarihsel olarak durmadan değiştiğinden her bir öznenin başka olacağı açıktır. Öyle ki, bu özne çoğu kere kendisiyle bile özdeş değildir.

İnsanı Spinoza'daki gibi salt doğal bir varlık olarak görmek ne kadar zorsa, Foucault'daki gibi olumsal/tesadüfi bir varlık olarak görmek de o kadar zordur. Spinoza, insan için doğal bir zorunlulukla kurulmuş bir zeminde belli bir olumsallık alanı açtı; Foucault ise olumsallıkta ve tarihsellikte bulduğu insanı iktidar ilişkilerinin zorunluluğuyla kuşattı. Buna kıyasla Marx'ın dengeyi ifade ettiği söylenebilir; insan maddi varlığıyla zorunlu ve belirlenmiş, bilinçli türsel varlığıyla da olanaklı ve özgür bir varlıktır. Bu anlamıyla insan bazı bakımlardan aynı, pek çok bakımdan ise başkadır.

* * *

Aristoteles'e dönerek söyleyecek olursak; insan doğal ve maddi varlığıyla “çıplak yaşam”la özdeştir, olanaklı ve bilinçli varlığıyla da “iyi yaşam”la özdeştir. Yaşam, varlığını sürdürme güdüsüne hâkim olduğu, yalın zorunluluklara boyun eğdirdiği ölçüde iyi yaşamdır (Arendt, 2013: 75). Öyleyse yalın ya da çıplak yaşam aşılması gereken bir şeydir. İnsanın doğal varlığı olarak çıplak yaşam apaçık ortadadır; ona en yabancı görünen durumlarda ve etkinliklerde bile o bir *hypokeimenon* gibi daima orada, altta durmaktadır. İyi yaşam ise, bir olanak ve bir erek olarak insanların kimi kez cılız, kimi kez yetkin etkinliklerinde varlığını korur. “Aristoteles, [...] polis'in tarihsel kökenini yaşamın zorunluluklarıyla ilişkilendirip, “iyi yaşam”da sadece içerik ve içkin amaç (*telos*) bakımından biyolojik yaşamın aşıldığını varsayar” (Arendt, 2013: 76). İnsan doğal bir varlık olarak doğaya ve ihtiyaçlarına zincirlenmiş değildir. Nihayetinde: “İnsan

kendisini yapar; o kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar” (Herder, 2012: 26). Ama aynı zamanda insan doğal bir varlık olmaktan da kurtulamaz; içinde bulunduğu koşulların ya da ihtiyaçlarının üzerinden atlayamaz. Bu nedenle: *“İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar”* (Marx, 2012: 13). Öyleyse yaşam ile iyi yaşam arasındaki bağ hiç kopmaz, bunlar paraleldir. Ama yine de yaşam temel olandır. Çünkü iyi yaşam olmaksızın da yaşam korunabilir ve hatta onda görece bir değer ögesi bile bulunabilir (Aristoteles, 2014: 96), ama yaşam olmaksızın ve o aşılmaksızın iyi yaşam var olamaz ya da korunamaz.

“[...] insanın yaşamın yerine kendi yaptığı bir şeyi koyma isteği hiçbir yerden gelmemiş özgür bir ihsan olan, “olduğu haliyle” insani varlığa karşı başkaldırının bir tasarrufu” (Arendt, 2013: 29) olarak düşünülse bile, gerçekte yaşamın yerine hiçbir şey konulamaz. Çünkü yaşam ne iyi yaşamla ne de başka herhangi bir şeyle ikame edilebilir. Bu yaşam zorunluluğu insana daima ağır gelmiştir; hâlbuki gerçekte bu zorunluluk insan doğasına yabancı değildir (Marx & Engels, 2013: 218). Bu yaşam zorunluluğu insana doğayla özdeş olan kendi doğasından gelir. O halde onu yok saymak ya da önemsiz kabul etmek mümkün olmadığı gibi, tutarlı da değildir. Öte yandan bu zorunluluk insanı tümüyle kuşatmaz, onu bir takım sabitelere bağlamaz, sadece onunla gelir. İnsana yine de hiçbir zaman sınırlarına ulaşamayacağı sonsuz bir özgürlük alanı kalır. Öyleyse doğal belirlenimin koyduğu, henüz ilerlemek isteyen hiç kimseyi durdurmamış olan, ulaşılmaz sınırlardan yakınmak anlamsızdır. İnsan herhangi bir kuramsal ya da kılışal setle engellendiği için değil, yürüyüşü daima kendi donanımına ve nesnel koşulların verili durumuna bağlı olduğu için tökezlemektedir.

Her insan, tüm yaşamının her alanında; doğal ve zorunlu alanda olduğu gibi, olanaklı ve özgür alanda da kendi öznel hareket ilkesiyle yol alır. Temelde böyle bir ilkeyle insanlar birbirinden ayrılırlar. Bu ilke, *seçme* ya da *karar*’dır. İnsanların esas olarak hangi yaşamı –çıplak yaşam ya da iyi yaşam– sürdüreceğini belirleyen de budur. Olanakları olduğu için herkes özgür olmayı seçmez; bazı insanlar –aslında insanların büyük çoğunluğu– çıplak yaşamla yetinir ya da yetinmek durumunda kalır. Buna mukabil bazı insanlar da –çoğunlukla soyut düşünürler ve aydınlar– çıplak yaşamı görmezden gelebileceğini düşünür ve iyi yaşamı söze döküp durur. Kant, insan olaylarının bu anlamsız gidişi

üzerine düşünen filozofun, bu gidişin ardında bir amaç bulunup bulunmadığına **karar** vermek zorunda olduğunu söyler (Kant, 2012: 32-3). Ama öyle görünüyor ki, her türlü insani amaç ve anlamla ilgili karar verme yükümlülüğü her bir tekil insandadır. Çünkü *yaşayan* odur.



KAYNAKÇA

- AGAMBEN, G. (2013). *Kutsal İnsan*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- ARENDT, H. (2013). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARİSTOTELES. (1996). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Sosyal.
- ARİSTOTELES. (2012). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu.
- ARİSTOTELES. (2014). *Politika*. (M. tuncay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ARİSTOTELES. (2014a). *Ruh Üzerine*. (Z. Özcan, Çev.) Ankara: Sentez.
- BALANUYE, Ç. (2012). *Spinoza*. İstanbul: Say.
- CASSİRER, E. (1997). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. (N. Arat, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi.
- ÇELEBİ, V. (2013). Michel Foucault'da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5(1), s. 512-524.
- DELEUZE, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) Ankara: Öteki.
- DELEUZE, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*. (A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk.
- DEMİR GÜNEŞ, C. (2013, Güz). Michel Foucault'da Söylem ve İktidar. *Kaygı*(21), s. 55-70.
- DENKEL, A. (2003). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk.
- ENGELS, F. (1979). Karl Marx'ın "Ekonomi Politikin Eleştirisi". K. MARX içinde, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* (S. Belli, Çev., s. 29-41). İstanbul: Sol.
- ENGELS, F. (2010). *İngiltere'de Emekçi Sınıf Durumu*. (Y. Fincancı, Çev.) Ankara: Sol.
- ERDOĞAN, İ. & ALEMDAR, K. (2010). *Öteki Kuram*. İstanbul: Erk .
- FOUCAULT, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Hil.
- FOUCAULT, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (V. Urhan, Çev.) İstanbul: Birey.
- FOUCAULT, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) İstanbul: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- FOUCAULT, M. (2008). *Toplumu Savunmak Gerekir*. (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi.
- FOUCAULT, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (I. Ergüden, O. Akınhay & F. Keskin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- FOUCAULT, M. (2011b). *Felsefe Sahnesi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

- FOUCAULT, M. (2012). *İktidarın Gözü*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- FOUCAULT, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden & O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- FOUCAULT, M. & CHOMSKY, N. (2012). *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Bgst Yayınları.
- FOUCAULT, M., GUTMAN, H. & HUTTON, P. H. (1998). *Kendini Bilmek*. (G. Ç. Güven, Çev.) İstanbul: Om.
- GERAS, N. (2011). *Marx ve İnsan Doğası*. (İ. Akça & G. Doğan, Çev.) İstanbul: Birikim.
- HERDER, J. G. (2012). İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler. *Tarih Felsefesi-Seçme Metinler* (D. Özlem, Çev., s. 24-31). içinde Ankara: Doğu-Batı.
- İŞİK, S. (2012, Bahar). Foucault'da İktidar, Özgürlük ve Direniş. *EKEV Akademi Dergisi*(51), s. 103-115.
- JONES, W. T. (2006). *Batı Felsefesi Tarihi (I. Cilt)*. (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma.
- KANT, I. (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk & F. Akatlı, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KANT, I. (2012). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi. *Tarih Felsefesi-Seçme Metinler* (U. Nutku, Çev., s. 31-48) içinde Ankara: Doğu-Batı.
- KESKİN, F. (2012). İktidarın Gözü. M. FOUCAULT içinde, *İktidarın Gözü* (s. 11-21). İstanbul: Ayrıntı.
- KESKİN, F. (2014). Özne ve İktidar. M. FOUCAULT içinde, *Özne ve İktidar* (s. 11-21). İstanbul: Ayrıntı.
- MARX, K. (1979). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol.
- MARX, K. (1990). *Kapital III*. (A. Bilgi, Çev.) Ankara: Sol.
- MARX, K. (1993). *1844 El Yazmaları*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol.
- MARX, K. (1997). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*. (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol.
- MARX, K. (2011). *Kapital I*. (M. Selik & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam.
- MARX, K. (2012). *Louis Bınaparte'nin 18 Brumaire'i*. (S. Belli, Çev.) İstanbul: Sol Yayınları.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1994). *Komünist Partisi Manifestosu*. (A. Sarı, Çev.) İstanbul: Yorum.

- MARX, K. & ENGELS, F. (2003). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. (M. Kabagil, Çev.) İstanbul: Eriş.
- MARX, K. & ENGELS, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (T. Ok & O. Geridönmez, Çev.) İstanbul: Evrensel.
- MORİN, E. (1985). *Kaybolmuş Paradigma İnsan Doğası*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: Birey ve Toplum.
- ÖZÇINAR, Ş. (2013, Temmuz). Tarihsel Materyalizm'de Diyalektik ve Belirlenimcilik. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*(6/2), s. 93-116.
- RORTY, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. (M. Küçük & A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- SAYERS, S. (2013). *Marksizm ve İnsan Doğası*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- SCHELER, M. (2012). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. (H. Tepe, Çev.) Ankara: Bilgesu.
- SPİNOZA, B. D. (2008). *Teolojik-Politik İnceleme*. (R. Ergün & C. B. Akal, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- SPİNOZA, B. D. (2012a). *Ethika*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı.
- SPİNOZA, B. D. (2012b). *Politik İnceleme*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- URHAN, V. (1999). Sunuş. M. FOUCAULT içinde, *Bilginin Akeolojisi*. İstanbul: Birey.
- URHAN, V. (2000). *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*. İstanbul: Paradigma.
- URHAN, v. (2007, Güz). M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü. *Kaygı*(9), s. 99-118.

EKLER

EK 1: ETİK KURUL İZNİ MUAFİYETİ FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

27/06/2016

Tez Başlığı: *Zorunluluk ve Olumsuzluk Bağlamında İnsan Doğası Üzerine Bir Soruşturma: Spinoza, Marx, Foucault*

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı Soyadı: Bülent Yücel

Öğrenci No: N11230791

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: ☒ Y. Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

UYGUNDUR

Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer

EK 2: ORJİNALLİK FORMU

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK FORMU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
27/06/2016
Tez Başlığı: <i>Zorunluluk ve Olumsuzluk Bağlamında İnsan Doğası Üzerine Bir Soruşturma: Spinoza, Marx, Foucault</i> Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 138 sayfalık kısmına ilişkin, 24/06/2016 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 21' dir. Uygulanan filtrelemeler: 1- Kaynakça hariç 2- Alıntılar dahil 3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim. İmza  Adı Soyadı: Bülent Yücel Öğrenci No: N11230791 Anabilim Dalı: Felsefe Programı: Felsefe Statüsü: ☒ Y. Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.
<u>DANIŞMAN ONAYI</u> UYGUNDUR.  Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER