

F İ K İ R M İ M A R L A R I D İ Z İ S İ - 24

# FOUCAULT

*Kelimeler ve Şeyler*

•

*Hapishanenin Doğuşu*

•

*Bilginin Arkeolojisi*

•

*Kliniğin Doğuşu*

**sa**y



# FOUCAULT

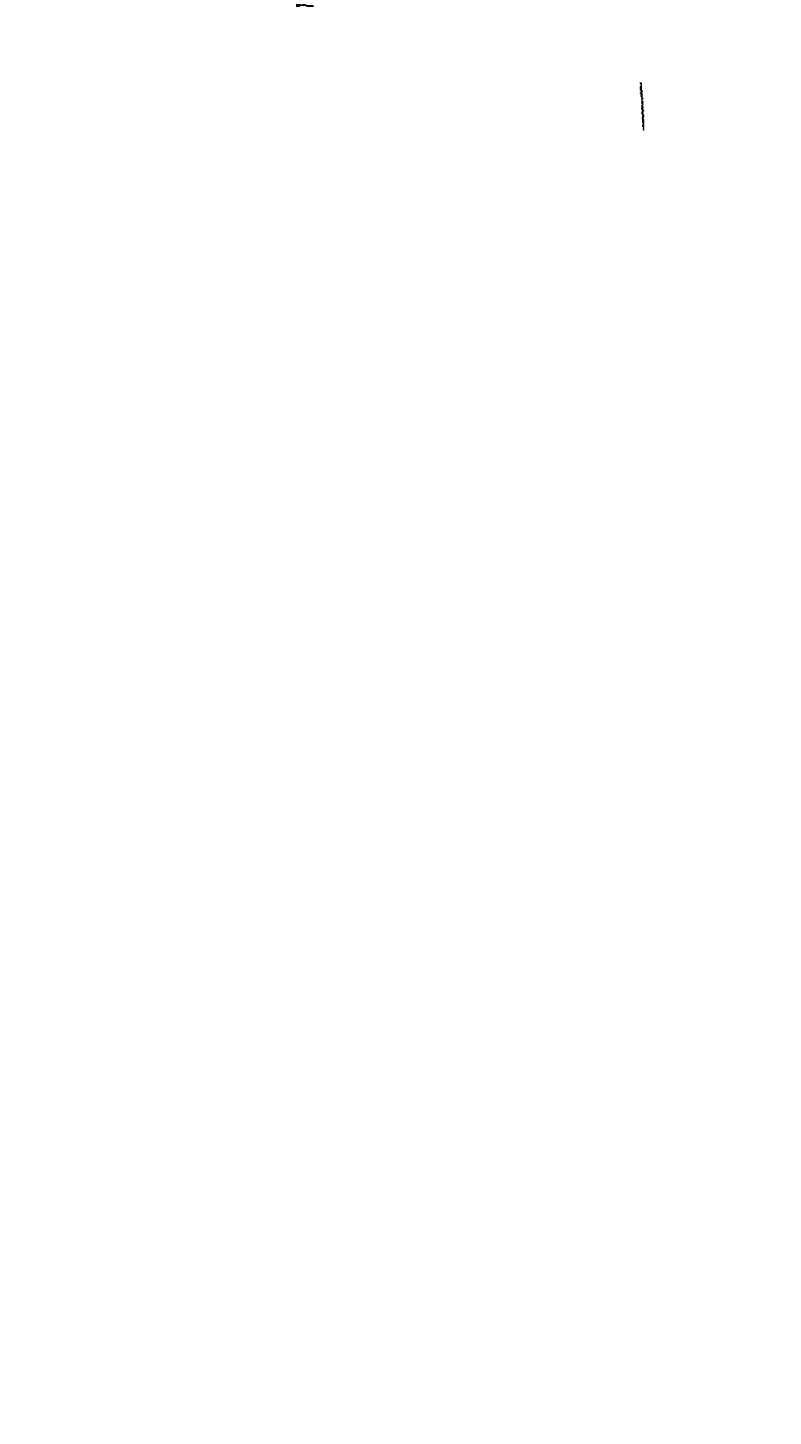
**Veli Urhan**

(d.1953, Manisa -)

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Kürsüsü'nden 1977'de mezun oldu. 1978-1986 arasında Manisa'da felsefe öğretmeni olarak çalıştı. 1986'da araştırma görevlisi olarak atandığı Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans ve doktorasını tamamladıktan sonra, aynı üniversitede yardımcı doçent ve doçent olarak 2005'e kadar görev yaptı. Asıl ilgi alanının çağdaş Fransız felsefesi olması nedeniyle 1995'te alanıyla ilgili araştırma ve derleme yapmak için altı ay süreyle burslu olarak Paris'te kaldı. 2005 yılı temmuz ayında Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne naklen doçent olarak atandı. 2008 yılı Aralık ayından bu yana da adı geçen üniversitede Profesör olarak görev yapmaktadır.

Akademik çalışmaları çağdaş Fransız filozoflarından Charles Renouvier, Emanuel Mounier, Maurice Nédoncelle ve özellikle de Michel Foucault ile Paul Ricœur üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şimdiye kadar değişik dergilerde pek çok makalesi, ansiklopedi maddesi ve sempozyum bildirisi yayımlanmış olan Veli Urhan'ın, telif olarak *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*; çeviri olarak *Michel Foucault, Bilginin Arkeolojisi*; derleme ve çeviri olarak da *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi* adıyla dört kitabı bulunmaktadır.

Felsefe Tarihi, Çağdaş Fransız Felsefesi, Fransız Personalizmi, Michel Foucault, Paul Ricœur, Dil ve Anlam Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Bilgi Felsefesi, Varlık Felsefesi, vb. akademik ilgi alanları arasında yer almaktadır.



Fikir Mimarları - 24

# FOUCAULT

**Yazan ve Yayına Hazırlayan:**

Veli Urhan

**say**

**Say Yayınları**  
**Fikir Mimarları - 24**

**FOUCAULT**

ISBN 978-975-468-962-4

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım

Editör: Derya Önder

Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Engin Ofset

Topkapı / İstanbul

Tel: (0212) 612 05 53

1. Baskı: Say Yayınları, 2010

**Say Yayınları**

Ankara Cad. 54/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

[www.sayyayincilik.com](http://www.sayyayincilik.com)

e-posta: [say@sayyayincilik.com](mailto:say@sayyayincilik.com)

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 54/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

e-posta: [dagitim@saykitap.com](mailto:dagitim@saykitap.com)

online satış: [www.saykitap.com](http://www.saykitap.com)

# İÇİNDEKİLER

## BİRİNCİ BÖLÜM

DÜŞÜNCE HAYATI ve ESERLERİ .....	9
Foucault Kronolojisi .....	25
Fransızcada Michel Foucault .....	27
Türkçede Michel Foucault .....	33

## İKİNCİ BÖLÜM

### TEMEL KAVRAMLAR

1) Episteme .....	39
2) Bilgi, Bilim ve Arkeoloji.....	55
3) Bilginin Arkeolojisi.....	66
4) Benlik Teknolojisi.....	72
5) Biyoiktidar.....	79
6) Tarih ve Süreksizlik.....	86
7) Bilgi/ İktidar İlişkisi .....	105

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ

1) Söylemin Birlikleri .....	139
2) Söylemsel Oluşumlar .....	151
3) İfadeyi Tanımlamak .....	162
4) İfadenin İşlevi.....	172
5) İfadelerin Betimlenmesi .....	195

6) Arkeoloji ve Düşünce Tarihi .....	210
7) Bilgi .....	216
8) Bilgi ve İdeoloji.....	220

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **SEÇİLMİŞ MAKALELER**

<b>1) Yeni Bir Arşivci (Bilginin Arkeolojisi)</b>	
<i>Gilles Deleuze</i> .....	227
<b>2) Arkoloji, Genealoji, Etik</b>	
<i>Arnold I. Davidson</i> .....	249
<b>3) Arkeoloji ve Epistemoloji</b>	
<i>Roberto Machado</i> .....	267
<b>4) Bilginin Arkeolojisi</b>	
<i>Pierre Burgelin</i> .....	287
<b>5) Foucault'nun Arkeolojisi</b>	
<i>Ian Hacking</i> .....	311
<b>6) Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı</b>	
<i>Jozef van de Wiele</i> .....	331
<b>7) Foucault'da "Şimdinin Tarihi"</b>	
<i>Michael S. Roth</i> .....	369
<b>8) Foucault ve Tarihin Mekânları</b>	
<i>Thomas R. Flynn</i> .....	393
<b>9) Aydınlanma ve Foucault</b>	
<i>Hakan Gündoğdu</i> .....	425

<b>KAYNAKÇA</b> .....	461
-----------------------	-----



**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**DÜŞÜNCE HAYATI ve ESERLERİ**



1926-1984 yılları arasında yaşamış olan çağdaş Fransız düşünürü Michel Foucault'nun bir "Düşünce Sistemleri Tarihçisi" olduğu bilinir. Foucault, Fransa'nın Poitiers kentinde dünyaya gelir ve ilköğrenimini bir katolik okulunda alır. İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarında, Paris'te yatılı olarak devam ettiği IV. Henry Lisesi'nden mezun olduktan sonra, Fransa'nın hatırı sayılır yüksekokullarından École Normale Supérieure'e girer; burada Hegel'in *Zihin Fenomenolojisi* adlı eserini Fransızcaya çevirmiş ve yorumlamış bulunan Jean Hyppolite'in, dönemin önde gelen bilim tarihçilerinden Georges Canguilhem'in, yapısalcı Marksizmin kurucusu Louis Althusser'in öğrencisi olur.

Foucault adı geçen okuldan yirmi üç yaşında felsefe öğretmeni olarak mezun olduktan sonra, Althusser'in etkisiyle Fransız Komünist Partisi'ne katılır, fakat 1951 yılında bu partiyle olan tüm ilişkisini keser. Üniversitede psikoloji öğrenimi de görmüş bulunan Foucault, bir süre sonra felsefeden soğur ve psikiyatolojiye yönelir. *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık* adını taşıyan bu alana ilişkin ilk eseri 1954 yılında yayımlanır. İsveç'in Protestan Uppsala Üniversitesi'nin Fransızca Bölümü'nde, 1955 yılından başlayarak dört yıl boyunca ders verir, daha sonra birer yıl arayla Varşova ve Hamburg Fransız Enstitülerinin müdürlük görevlerinde bulunur. Kendisine devlet doktorasını elde etme hakkını kazandırmış ve arkeolojik çözümleme programının içinde yer almış üç ana eserinden ilki olan *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, 1955 ile 1960 yılları arasında tamamlanır.

"Hiçbir zaman Freudçu, Marksist ve yapısalcı olmadım" diyen Foucault, ne Freud'un, ne de Marx'ın düşüncelerinin etkisi altında yazıldığını söylediği bu eserinin ortaya çıkmasını

da kendisine kaynaklık etmiş bulunanlar arasında en önemli yeri Georges Dumézil, Georges Canguilhem ve özellikle Jean Hyppolite'e verir. İçinde yaşadığı dönemin, Marx, Nietzsche ve benzerlerinde görüldüğü gibi, Hegel'den kurtulmaya çalışılan bir dönem olduğunun bilincinde olan Foucault, Collège de France'da Jean Hyppolite'in 1968 yılında ölümüyle boşalan Felsefi Düşünce Tarihi Kürsüsü'nün yerine, kendi adına kurulmuş bulunan Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü'nün başkanlığını yapar. 1970 yılında verdiği açılış dersinin metni olan *Söylemin Düzeni*'nde, Hegel felsefesine ilişkin olarak Jean Hyppolite'e çok şey borçlu olduklarını öne sürer. Bunun yanı sıra, geleneksel felsefeyi eleştirmek eğiliminde olan çağdaş düşünürlerin hemen tümünün kendisinden etkilendiklerinde hiç kuşku bulunmayan Nietzsche'nin düşüncelerinin, 1960'lı yıllarda Marksist olup da Hegel'den kurtulmak isteyenler için bulunmaz bir kaynak olduğunu da belirtir.

Clermon-Ferrand Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığı'na getirildikten bir yıl sonra, yani 1961 yılında *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* ilk baskısını yapar. Kendisine "psikiyatrinin arkeolojisi" gözüyle bakılan bu eserden sonra, aynı çözümleme programının içinde yer alan ikinci eser "tıbbi bakışın arkeolojisi" olarak bilinen *Kliniğin Doğuşu* 1963, altbaşlığı "insanbilimlerinin arkeolojisi" olan *Kelimeler ve Şeyler* 1966 ve bu üç esere uygulanan arkeolojik çözümleme programında kullanılan yöntemin açıklanmasından ibaret olan *Bilginin Arkeolojisi*, 1969 yılında arka arkaya yayımlanarak Foucault'ya hak ettiği ünü kazandırır. Onun adının duyulmasında birinci derecede önem taşıyan *Kelimeler ve Şeyler*'in Fransa'nın ünlü yayınevlerinden Gallimard tarafından yayımlanmasından sonra Paris yolunun Foucault'ya açıldığı görülür. Collège de France'ın üyesi olarak bu kurumda ölünceye kadar verdiği derslerin ve konferansların yanı sıra, bazı sol eğilimli militanca çalışmalar da yapmış olan Foucault, *Libération* adlı haftalık bir dergiyi yönetir, kendisinin kurduğu bir "Hapishane Haberleşme Grubu"

aracılığıyla ceza reformları için çalışır, hippilik hareketinin yanında yer alır, kendisiyle yapılmış çok sayıdaki söyleşide, Jean Paul Sartre gibi düşünce ustalarının, Jacques Derrida gibi daha genç düşünürlerin kendisine yönelttikleri eleştirilere karşı eleştiriler sunmak suretiyle ne ölçüde güçlü bir polemikçi olduğunu da gösterir. Noam Chomsky, Leszek Kolakowski, Hilary Putnam ve Ernest Gellner gibi düşünürlerin kuşağından olan Foucault John Rawls, Thomas Kuhn ve Jean-Paul Sartre'dan biraz genç, Jurgen Habermas ve Jacques Derrida'dan biraz yaşlıdır.

İngiltere'de doğmuş ve gelişmiş bulunan analitik felsefenin katı pozitivist tutumundan ve sıkıcılığından ziyade, Bergson'un ve Nietzsche'nin daha canlı felsefi üslubundan beslenir. Kıta Avrupası felsefe geleneğinin içinde yer alan ve anlaşılması kolay olmayan entelektüel bir kişiliğe sahip bulunan Foucault, tarihe yönelerek irdeleyici bir gözle Batı'nın geçmişinde yer alan "deliliğe karşı toplumsal davranışların evrimi", "modernizm öncesi tıbbın tarihi", "biyoloji, filoloji ve ekonominin kavramsal kökleri" gibi kendisine gelinceye kadar pek dokunulmamış, bundan dolayı da önemli ölçüde marjinal kalmış bazı konuları derinlemesine incelemeye yönelir. Kendisiyle yapılan bir söyleşide daha çok hangi düşünürlerden etkilendiği sorulduğunda, Berkeley Üniversitesi'nden iki dostunun kendisi hakkında yazdıkları bir kitapta, Heidegger'den etkilendiğini söylemelerine çok şaşırdığını ve doğru olan bu tespiti Fransa'da hiç kimsenin anlamadığını belirtir. Gerçekten de Foucault üzerinde Heidegger'den gelen etkinin en belirgin bir biçimde, *Kelimeler ve Şeyler*'in dil ve deneyimle ilgili olan dokuzuncu bölümünde görüldüğü öne sürülebilir. Öğrencilik yıllarında Husserl'i, Sartre'ı, Merleau-Ponty'yi ve Nietzsche'yi titizlikle okuduğunu söyleyen Foucault, Fransa'nın en etkili bilim tarihçilerinden olan Canguilhem'in de ilgilendiğine tanık olduğu Nietzsche sayesinde gerçek anlamda aydınlandığını –hatta onun kendisi için bir dönüm noktası olduğunu–, onu büyük bir tutkuyla

okuduktan sonra yaşamla olan bağlarını kopardığını, hastane-deki işini bırakıp Fransa'yı terk ettiğini, fırsat buldukça da terk etmeye devam ettiğini dile getirir.

Foucault'nun düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan en-telektüel etkiler çok çeşitli olmakla birlikte, Nietzsche'nin etkisi çok açık ve kapsamlıdır. Onun, Nietzsche'nin tarihsel çözümler-meye, dile ve rasyonalizme yönelik eleştirilerinden önemli ölçü-de etkilendiği kuşkusuzdur. Nietzsche ve Heidegger'in bıraktığı mirastan yola çıkan postyapısalcılar, bir yandan birlikler ve öz-deşlikler karşısındaki farklılıkların önemini vurgularken, öte yandan da anlamın bütünleştirici olmasından, merkezileşmiş te-orilerin ve sistemlerin içine hapsedilmesine karşı gelerek, sirayet edip yayılmasından (dissemination) yana çıkarlar. Bir postmo-dernist bilgide, kültürde ve toplumda görüldüğü öne sürülen kopuşları betimleyip savunurken, çoğunlukla modern olana iti-raz eder. Foucault'nun eserleri de modernliğin yenilikçi ve kap-samlı bir eleştirisini sunmakla birlikte, onun bütünüyle bir post-modernist olarak değil, daha ziyade modern öncesi, modern ve postmodern perspektifleri birleştiren bir teorisyen olarak okun-ması gerektiği öne sürülür. Üstelik Foucault, eserlerinde modern ve postmodern sözcüklerini mecbur kalmadıkça kullanmamaya özen gösterir ve bu kavramları benimsemediğini, bir söyleşide kendisine sorulan bir soruya verdiği yanıtta alaycı bir üslupla hissettirmeye çalışır.

Foucault'nun çalışmalarının tümü dikkate alındığında, üç büyük çözümlene alanını birbirinden ayırdığı dikkati çeker. "Bilgi sistemleri"ni *arkeoloji*, "iktidar biçimleri"ni *genealoji*, "kendi kendisiyle ilişki"yi ise *etik* alanında çözümlenmeye ça-lıştığı görülür. Onun, büyük ölçüde 1950 ile 1984 yılları arasın-da yoğunluk kazanmış bulunan düşünce hayatının ilk yılların-da yürürlüğe koyduğu arkeolojik çözümlene programının içinde kaleme alınmış ve adları yukarıda anılmış olan eserle-rinde Rönesans (16. yüzyıl), Klasik (17. ve 18. yüzyıllar) ve Modern (19. yüzyıl ve sonrası) olmak üzere üç dönemi

belirlediği görülür. Arkeolojik çözümleme programının içinde yürüttüğü çalışmalarının büyük bir kısmını Klasik dönem üzerinde yoğunlaştıran Foucault, Klasik dönemden Modern döneme geçişin eşiği olarak kabul ettiği ve çok önem verdiği 19. yüzyılın başındaki büyük kopuşla birlikte, biraz sonra değinilecek olan, belirli pozitiflik ya da deneysellik alanlarında ortaya çıkan köklü dönüşümlere ilişkin çözümler yapar. Foucault tarafından *hayat*, *emek* ve *dil* olarak tespit edilen söz konusu üç deneysellik ya da pozitiflik alanına ilişkin dönüşümlerin her birisinin “Bilimlerdeki Dönüşümler” başlığı altında ayrı ayrı ele alınıp incelendiği eser ise *Kelimeler ve Şeyler*’dir.

Hayata ilişkin çözümler, Klasik dönemde “doğa tarihi”nin alanında gerçekleştirilirken, blok halinde çöken bir dönemin yerinde blok halinde yükselen bir başka döneme geçiş imkânını veren epistemik kırılmaya bağlı olarak, Modern dönemde “biyoloji”nin alanında gerçekleştirilir. Klasik dönemde emekle ilgili çözümler “Servet Analizi” olarak adlandırılırken, Modern dönemde “iktisat politikası” adını alır; dil Klasik dönemde Port-Royal Gramercileri tarafından “genel dilbilgisi”nde incelemeye konu edilirken, Modern dönemde “filolojinin” konusu olur. Foucault’ya göre, 19. yüzyılın başında gerçekleştiği düşünülen büyük kopuştan önce, yani Klasik dönemde *hayat*, *emek* ve *dil* alanlarında henüz epistemolojik bir bilince sahip bulunmadığı için var olmadığı söylenebilecek olan insanın ve insanbilimlerinin, Modern dönemde ancak insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak epistemolojik bir bilince kavuşmasıyla ortaya çıktıkları öne sürülebilir.

İnsan ve insanbilimleri hem *Kelimeler ve Şeyler*’de hem de *Bilginin Arkeolojisi*’nde Foucault tarafından arkeolojik yöntemle derinlemesine bir çözümlenmeye tabi tutulur. Avrupa kültürü 16. yüzyıldan itibaren dikkate alındığında, bu kültür içinde insanın çok yakın tarihli bir keşif olduğundan kuşku duyulmamalıdır. Klasik çağın Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözümleme-

si ve Genel Dilbilgisi'nin yerini Modern çağda *biyoloji*, *iktisat politikası* ve *filolojinin* almasından itibaren, "varlık"ın ve "temsil"in ortak yeri olan klasik söylem ortadan silinir. İnsanın artık bir anlamda *hayat*, *emek* ve *dil* tarafından yönetildiğini öne süren Foucault, onun somut varlığının belirlenimlerini yaşarken, çalışırken ve konuşurken bulduğunu düşünür.

Foucault beş duyu organımızdan ikisi olan göz ile dilin birlikte hareket etmelerine rağmen farklı oluşumları ortaya koyduklarını düşünür. Görmek gözün, söylemek de dilin işlevidir. Bu iki işlev arasındaki ilişkinin, gerçekte, bir ilişkisizlik ilişkisi olduğu anlaşılıyor. Görünen ile *şeylerin* ya da "varlıklar"ın, söylenen ile de *kelimelerin* ya da "temsiller" in kastedildiği çok açıktır. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de görünenler ile söylenenler arasında var olduğunu düşündüğü bu ilişkisizlik ilişkisini betimlemeye çalışır. Şeylere verilen özel adlar aracılığıyla, konuşulan mekândan bakılan mekâna farkına varmadan geçme olanağının elde edildiğini kaydeden Foucault, söylenen ile görünenin sanki aralarında uyumluymuşlar gibi birbirlerinin üzerine uygun bir biçimde konulabildiklerini öne sürer. Klasik söylemin temel görevi, ona göre, şeylere bir ad yakıştırmak ve onların varlıklarını bu yolla adlandırmak olduğundan, Batı söylemi iki yüzyıl boyunca ontolojinin yeri olmuştur. *Eski Ahit*'te, örneğin, "Söz" (Kelam) yaratılışın başlangıcı olduğu gibi, Eski Yunanlılar için de "Logos" hem gerçekliği hem de bilgiyi ve dolayısıyla gerçekliğin dile getirilebilirliğini ifade eder. Foucault için, görüneni bilmek demek onu ifade birlikleri haline, yani söyleme dönüştürmek demektir. Görünen ile söylenenin birbirlerine egemen olma eğilimleri içinde bulduklarını düşünen Foucault, bu ikisinin mahiyetleri bakımından birbirlerinden bütünüyle farklı olmaları nedeniyle aralarındaki ilişkinin de, yukarıda işaret edildiği gibi, ilişkisizlik ilişkisi olduğunu öne sürer.

"Söylem", "iktidar/bilgi ilişkisi", "soykütüksel araştırmanın yeri" ve "tarihin öznesinin bulunmadığı" gibi temalar Fo-



ucault'nun otuz yıllık düşünce hayatına egemen olan ana konulardır. Foucault, söylemin teorik bir oluşum olduğu kadar düzenlenmiş bir toplumsal pratik olduğunu, bu yüzden bilgiyi olduğu kadar gücü/iktidarı da içerdiğini, dolayısıyla belirli bir söylemin sınırları içinde somutlaşmış bulunan kategorilerin yalnızca bilgiyi değil, aynı zamanda gücü/iktidarı da yarattığını düşünür. İlgisini ifadelerin ve çözümleme nesnelere üzerinde yoğunlaştıran Foucault'nun, yukarıda da işaret edildiği gibi, en temel çözümleme birimi *söylemdir*. Onun amacı, bazı ifadelerin doğru, bazılarının ise yanlış olduğunun tespit edilmesine imkân veren kuralların neler olduğunun araştırılmasıdır. Söz konusu kurallar belirginlik kazandığında, ona göre, biz bir söylemin ya da söylemsel oluşumun önünde bulunuyoruz demektir. Belirli bir bilgi alanında yalnızca doğru olarak kabul edilmiş olan ifadelerle ilgilenmeyen Foucault, daha ziyade, doğru ya da yanlış olabilen ifade gruplarının oluşumunu mümkün kılan söylemsel kuralları ortaya koymaya çalışır. Söylem, ya doğru ya da yanlış olacak olan ifadeler üretmemize imkân veren bir olasılıklar sistemi olarak düşünülebilir. Foucault, bilgi ve söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavrar; söylemin çok karmaşık bir gerçeklik olduğuna, ona farklı yöntemlerle ve farklı düzeylerde yaklaşmamız gerektiğine inanır. 1970'li yıllardan itibaren, düşüncesi "arkeoloji"den "genealoji"ye doğru kayan Foucault, bu aşamada, kurumların, politik olayların, ekonomik uygulamaların sınırlarının içerisinde tanımlamaya çalıştığı söylemin maddi koşullarına ve söylemsel bölgeler ile söylemsel olmayan bölgeler arasındaki bağıntıların çözümlenmesine ağırlık verir.

Foucault, düşüncesini derinlemesine işgal etmiş olan süreksizlik kavramıyla ilgili olarak, 19. yüzyılda Fransa'nın seçkin bilgikuramcılarında yer alan Gaston Bachelard'ın düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmiş görünür. Bilgikuramsal engellerin önemini vurgularken, bilimin hep başarılı ve

doğrusal olarak ilerlediği hakkındaki görüşü benimsemekten kaçınan Bachelard'ın, *Bilimsel Düşüncenin Oluşumu* adlı eserinde yer almış olan kavramsal soyzincirleriyle ilgili araştırmasında en üstün yeri süreksizliklere ayırdığı görülür. Foucault büyük düşünce sürekliliklerinin başlangıçlarından itibaren varolma ve yetkinleşme sürecinde ilerleyen bir bilimin oluşumunun altındaki parçalanmaların etkisini bulup ortaya çıkarmaya çalışır. Araştırmalarına öncülük eden temel dürtünün farklılıklara saygı duymak olduğunu söyleyen Foucault'nun belki de postmodernist olarak anılmasına neden olan tutumunun bu olduğu söylenebilir.

İnsanların 16. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasında var olan üç ayrı tarihsel dönemin ya da *epistemenin* her birinde hiç farkına varmaksızın hem pratiklere hem de söylemlere ilişkin bilgi kümeleri oluşturduklarını düşünen Foucault'ya göre, Batı düşüncesindeki her bir *episteme*, hukuk, ekonomi, biyoloji, tarih gibi çeşitli disiplinleri ya da bilgi alanlarını niteleyen düşünce soyutlamalarından oluşur. Yukarıda adları anılmış olan eserleri kaleme alırken, Foucault, esas amacının 18. yüzyılın insanların genel olarak tarihle olduğundan daha çok düzenle, oluşla olduğundan daha çok tasnifle, sebeplilik mekanizmalarıyla olduğundan daha çok işaretlerle ilgilendiklerini göstermekten ziyade; aralarında belirli sayıda betimlenebilir ilişkiler bulunan Genel Dilbilgisi, Zenginliklerin Çözümlemesi ve Doğa Tarihi gibi Klasik çağın büyük söylemsel oluşumlarının iyice belirginlik kazanmış birliğinin ortaya konulması olduğunu kaydeder. Doğa Tarihi'ni, Zenginliklerin Çözümlemesi'ni ve Genel Dilbilgisi'ni özel bir birlik olarak ortaya koyar ve onlarda birbirleriyle ilişkili parçaların bir bütünlüğünü kabul etmek imkânını veren iç ve dış ilişkilerin bulunduğu inanır. 18. yüzyılın yaratıcı zenginliği içinde arkeolojinin katı çerçevesinin dışında kalan başka birçok fikrin bulunup bulunmadığını soranlara vereceği cevabın "elbette" olacağını öne sürer. Temel hedefinin bir dönemin ruhunu ya da bilimini apaçık or-

taya koymak olduğunu, betimlemeye çalıştığı ilişkilerin özel bir biçimin betimlenmesiyle ilgili olduğunu, söz konusu ilişkilerin bir kültürün çehresini tam olarak betimlemeye yetecek işaretler olmadığını dile getirir.

*Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce baskısına yazdığı önsözde, söylemsel pratiklerin arkeolojisi açısından, "gelişmemiş bilimler" in tarihini yazmayı amaçladığını söyler. Adı geçen eserde Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözülmesi ve Genel Dilbilgisi gibi görünüşte hemen hemen hiçbir ortak noktası bulunmayan bilimlerde ortak oluşum kurallarının var olduğunu kanıtlamak ve bu kuralların kendilerinden önce gelmiş bulunan kurallardan tamamıyla farklı olduklarını göstermek ister. Foucault'nun kendisini, betimlediği değişimleri açıklamak ve epistemik değişim hakkında genel bir teori öne sürmek işiyle değil, "gelişmemiş bilimler" in bir tarihini yazmak işiyle sınırladığı görülür.

İçerdiği sonuçlar kadar, kendisi için de hiçbir zaman yeterli olamayacak bir bilme edimine ilişkin paradoksal bir yapıya sahip olduğu için "yazdığım en zor, en berbat kitap" diye nitelendiği *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault, esas amacının Batı kültürünün kendisini bir düzen olarak hangi biçimde ortaya koyduğunu, ekonomik anlamdaki alışverişlerin hangi yasalara göre gerçekleştiğini, canlı varlıkların nasıl bir düzen içinde bulduklarını, kelimelerin bağlantı ve temsil değerlerini söz konusu düzendeki değişimlere hangi anlamda borçlu bulduklarını göstermekten ibaret olduğunu ifade eder. Rasyonel değerlere ya da nesnel biçimlere bağlı olan her ölçütün dışında düşünülen bilgilerin, gelişen yetkinliklerinin değil de mümkün oluş koşullarının tarihinin kendisine bağlandığı epistemenin günyüzüne çıkarılması, *Kelimeler ve Şeyler*'in temel amacı olarak görünmekte; bundan dolayı da, adı geçen esere kelimenin geleneksel anlamıyla bir tarihten daha çok bir arkeoloji gözüyle bakılmaktadır. *Episteme* kavramını inceden inceye işleyen *Kelimeler ve Şeyler* okunurken başlangıçta oldukça

farklı ve geniş bir kognitif teşebbüs izlenimi ortaya çıkar ve bu teşebbüsün inceleme alanı ve hacimli dokümantasyonu okuyucuyu derinden etkiler. Böyle bir arkeoloji tarafından ortaya konulmuş yöntemle ilgili problemlerin bir sonraki eserinde, yani *Bilginin Arkeolojisi*'nde inceleneceğini Foucault aynı eserin önsözüne dipnot olarak düşer.

Foucault'ya göre, özneliliğin göstergesi olan her şey arkeolojinin ilgi alanının dışında kalır. *Bilginin Arkeolojisi*'nin muhtelif yerlerinde *bilgi* ile *bilmeyi* özenle birbirinden ayırt eden Foucault, bilinç ile *bilmeyi* özneliliğin göstergesi olarak dikkate aldığı halde, söylemsel pratik ile *bilgiyi* özneliliğin dışında tutar. Düşünce tarihi, çözümlemesinin denge noktasını *bilmede*, arkeoloji ise *bilgide* bulur. Bu koşullar altında da parçaları ve parçalarının örgütlenme ilkeleri büsbütün farklı olduğundan, bilimsel alanlar ile arkeolojik bölgeler birbirlerinden ayırt edilmek durumundadır. Böyle olmakla birlikte, *bilgi* sadece kanıtlamaların içinde bulunmakla kalmayıp, yalanların, düşüncelerin, anlatıların, kurumsal yönetmeliklerin, siyasal kararların içinde de bulunabildiği için, arkeolojik bölgeler bilimsel metinlerde olduğu kadar edebi veya felsefi metinlerde de yer alabilirler. Bilimsel kitapların, felsefe teorilerinin, dinsel kanıtların içinde bulunabilecek olan *bilmelerden* tamamıyla farklılık gösteren söz konusu *bilgi* bir teorinin, bir kanının, bir uygulamanın belirli bir andaki doğuşunu da mümkün kılar. 17. yüzyılın sonunda bütün Avrupa'da büyük kapatma merkezleri kurulduğu için, aklıbaşındalığın zıddı olan delilik, düzenliliğin zıddı olan düzensizlik hakkında belirli bir bilginin elde edilmesi gerektiğine inanan Foucault, bu bilginin bilmelerin, kurumların ve uygulamaların mümkün oluş koşulu olarak incelenmesi gerektiğine dikkat çeker.

Rönesans döneminin belirleyicisi olarak dikkate alınabilecek olan *benzerlik* epistememesinin 17. yüzyılda birdenbire ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeken Foucault, artık bilginin başka bir biçimde işlerlik kazandığını öne sürer. Rönesansa

özgü bilginin temelinde yatan *kıyas* (analogie) yerini Klasik çağda *çözümlemeye* (analyse) bırakırken; zihnin etkinliği de artık 16. yüzyılda olduğu gibi şeyleri birbirlerine yaklaştırmak değil, tersine onları birbirlerinden ayırt etmekten ibaret olur. Ona göre, uzun bir süre bilginin hem biçim hem de içerik bakımından temel kategorisi olmuş olan *benzerlik*, özdeşlik ile farklılık üzerine yapılmış bir çözümlemenin eşliğinde giderek ortadan kalkar. Böylelikle, 17. yüzyılın başlangıcından itibaren, Batı kültürünün tüm *epistemesi*, temel konumları bakımından değişmiş bulunur. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de güttüğü temel amacının da Klasik düşünceden Modern düşünceye geçiş hakkında derinlemesine bir çözümleme yaparak, Klasik çağın "temsil ve düzen üzerine derin düşünme"den ibaret olan *a priorisi*ni tespit etmek ve onunla Modern düşüncenin *a priorisi* arasındaki karşıtlığı ortaya koymak olduğu görülür. Klasik çağın *epistemesi* üzerinde Rönesansın *epistemesisinden* daha fazla duran Foucault, Klasik *epistemenin* kendilerine ege-men olduğu bilgi alanlarının (çalışma, yaşama, konuşma) her birine, *Kelimeler ve Şeyler*'de, birer bölüm ayırır. Klasik *episteme* insana özgü bir alanla sınırlı olmayan bir düşünce akışı içinde ifade edildiği halde, Modern *epistemenin* kategorileri bütünüyle antropolojik bir nitelik taşır.

İnsan hakkındaki çözümleme olarak nitelediği Antropoloji'nin Modern düşüncenin doğuşunda önemli bir rol oynadığını düşünen Foucault, sonuçta, çağdaş *epistemenin*, Klasik çağın bütün alanını belirleyen sonsuzluk fikrini yerinden etmiş bulunan sonluluk kavramından yola çıkan çözümlemeye dayandığını vurgular. Ona göre, insan üzerine olan bu çözümleme, temsilin, 19. yüzyılın başından, yani içinde analizlerin ve sentezlerin birlikte işlev gördüğü genel tabloyu belirleme gücünü yitirmesinden itibaren kendini göstermeye başlar. Çözümlemenin yeri artık temsil değil, sonluluğu içindeki insanın kendisi olduğundan, bilginin koşullarını insanda verili olan deneysel içeriklerden başlayarak günyüzüne çıkarmak gerekir.

İnsana ilişkin çözümlerlerin de artık cogito'nun egemen olduğu alanın sınırlarında beliren *yaşayan, çalışan ve konuşan* insanın sonluluğu içinde kendilerini göstermeleri kaçınılmaz olur.

Avrupa ratio'sunun Rönesanstan itibaren kesintisiz bir hareketin içinde bulunduğuna ilişkin bir izlenime sahip olursa bile, arkeolojik düzeyde pozitiflik sistemlerinin 18. ve 19. yüzyılların dönemecinde bütünüyle değiştiklerinin görüldüğünü öne süren Foucault, bunun nedenini aklın daha fazla gelişme kaydetmiş olmasına değil, şeylerin ve düzenin varlık biçimlerinin derinlemesine değişmiş olmasına bağlar. Modern çağla birlikte, şeyler sadece kendi akledilebilirliklerinin prensibi olmayı talep etmek ve temsilin mekânını bir yana bırakmak suretiyle kendi üzerlerine kıvrıldıkları ölçüde, ilk kez insan Batı'nın bilgi alanının içine girmiş olur. Sokrates'ten beri devam edip gelen araştırmaların sonunda kendisiyle ilgili önemli bir bilgi birikimi oluşan insanın, Klasik çağın düzeninde meydana gelen belirli bir bozulmadan, yakın tarihlerde bilginin konusu olarak kazandığı yeni konumu tarafından belirlenmiş bir görünüşten başka bir şey olmadığını öne süren Foucault, insan üzerine genel bir düşünüş olarak ele alınması gereken Antropoloji'nin bütün olanaklarını bu anlayıştan devşirdiğini düşünür. Ona göre, hem Rönesansın hümanizmi hem de Klasik çağın rasyonalizmi, dünyanın düzeni içinde insana ne kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olurlarsa olsunlar, onu kesinlikle düşünememişlerdir; çünkü insan sonluluk çözümlemesinin içinde yer alan garip bir "ampirik-aşkın" ikilidir. Modernliğimizin eşiği de insanın incelenmesinde nesnel yöntemlerin uygulanmaya kalkışıldığı anda değil, daha çok insan denilen bu "ampirik-aşkın" ikilinin ortaya çıktığı günde yer alır.

Kısacası, 19. yüzyılın başından itibaren, Klasik çağı çerçeveleyen *sonsuzluk* metafiziğinin yerine bir *sonluluk* metafiziğini, yani insanın yalnızca *yaşaması, çalışması ve konuşması* ile ilgilenen bir metafiziği geçirme eğiliminin ortaya çıktığı görü-

lür. Foucault'ya göre, Modern düşünceyle birlikte kendini gösterecek olan bu *yaşama, çalışma ve konuşma*yla ilgili sonlu metafizikler daha doğarken kendilerini içten mayınlamak suretiyle adeta kendi sonlarını da hazırlarlar. Böylelikle Modern düşünce kendini metafizik ilerlemelerin içinde inkâr etmek suretiyle bir bakıma metafiziğin sonunu da haber verir. Metafiziğin sona ermesini insanın ortaya çıkışına bağlayan Foucault, modernliğin de insanın sadece organik ve fizyolojik dokusu içinde "ampirik-aşkın" bir ikili olarak var olmaya başlamasıyla başlatılabileceği fikrini taşır. Modern insanı da ancak *yaşayan, çalışan, konuşan* bir varlık olarak sonluluk biçimi içinde mümkün görür.

1970'li yıllardan itibaren yaptığı soykütüksel çalışmalarında modernizmin rasyonelliğini, kurumları ve modern öznellik biçimlerini tahakkümün kaynakları olarak düşünür. Bir merkez, öz ya da telos tarafından yönetilen birleşik bütünler olarak gördüğü tarihin ve toplumun bütünselliğini bozmaya ve öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade kurulmuş olduğunu göstererek özneyi merkezden uzaklaştırmaya çalışır. Nietzsche'nin izinden giderek, tek bir felsefi sistem içerisinde kalmak suretiyle gerçekliğin tamamını sistematik bir biçimde kavrama iddiasındaki felsefi tafraları reddeden Foucault, yapısalcılık ya da Marksizm gibi teorik konumlardan önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, herhangi bir tekil analitik çerçeveyi reddeder ve modernliği psikiyatri, tıp, kriminoloji, cinsellik perspektiflerinden bakarak çözümler ve eleştirir. Özne hakkındaki hümanizm karşıtı eleştiriye son zamanlarda yapılmış en çarpıcı katkılardan birinin sahibi olan Foucault'nun söz konusu eleştirisi, her şeyden önce, Modern dönemin toplumsal ve psikolojik koşullarıyla biçimlenmiş ve bozulmuş ürünü olarak öznenin maskesini düşüren Marksist ideoloji ile Freud'un psikanalizin başardığı, öznenin merkezden kaydırılmasının ortaya çıkardığı sonuçları benimsemiş görünür. Bununla birlikte Marksizmin ve psikanalizin, öznenin yitirdiği saydamlığı daha sonraki bir evrede daha yüksek bir düzeyde

yeniden kazanması yönündeki umutlarından en küçük bir kırıntıyı taşıma ve hümanist özne anlayışından bir daha geri dönmemek üzere kopma zorunluluğunun bulunduğu fikrini içerdiği öne sürülür.

Yakın tarihli bir keşif olduğu ve belki de artık sonuna yaklaşmış bulunduğu düşünülen insanın muhtemel olan sonu gerçekleştiği zaman, hümanist gelenek, Foucault'nun deyişiy-le, "deniz kıyısındaki kuma çizilmiş bir yüz"ün silinip gitmesine benzer bir biçimde önemini yitirecektir. Özneyi, modern felsefe ile insanbilimlerini başlangıçlarından itibaren köstekleyen bir tür göbek bağı gibi gören Foucault, Descartes'tan itibaren görülmeye başladığı söylenebilecek olan Modern özne felsefesi ile insanbilimlerinin birbirleriyle ilişkili problemlerinden sakınma yönünde umut verici girişimler olarak yapısalcılık, hermeneutik ve fenomenolojinin zaman zaman cazibesine kapılmış olmakla birlikte, hem yapısalcılığı hem de fenomenolojiyi, farkında olmadan modern özneye bağlandıkları –başka bir deyişle, yapısalcılığın öznenin nesne olarak, fenomenolojinin de onun özne olarak kuruluşuna bulaştıkları– gerekçesiyle hemen reddeder.

*İnsanın ölümü* tezi Foucault ve Derrida tarafından açıkça savunulduğu halde, ne Wittgenstein'in ne de Gadamer'in yazılarında bu tezin kabul gördüğü öne sürülür. Özellikle Gadamer'in, özneyi ortadan kaldırmakta yapısalcılar ve postyapısalcılar kadar ileri gitmemiş olsa bile, *insan merkezci* yaklaşımı pek benimsemediğinden kuşku duyulmaz. Gadamer *insanın ölümü* sorunu karşısında, bu sorunla ilgili teori üretenlerin karşılaştıkları problemlerin içine sürüklenmeksizin, nesnelcilik ile öznelcilik arasında orta bir yol izler. Modern dönemle birlikte insanın doğduğu fikrinin çözümlemesinin yapıldığı *Kelimeler ve Şeyler*, yeni yeni ortaya çıkmakta olan posthümanist ve postmodernist bilgi kuramı alanında bilgikuramsal bir özne olarak *insanın ölümünü* haber vererek sona erer. Söz konusu bilgi kuramı alanında öznenin ilk ve son kez tahtından indirilmesi şeklinde yorumlanabilecek olan bu gelişme, 20. yüzyılda



*psikanaliz, dilbilimi ve etnoloji* gibi "karşı-disiplinler" in ortaya çıkışıyla başlar ve bundan böyle başkaya egemen olan bir *cogito* ya da aşkın olanın yeri olmayan özne, kişiden önce gelen güçlerin bir epifenomeni haline gelir.

Foucault'nun düşünce hayatının evreleri, eserlerinin bu evrelere göre dağılımı, tespit ettiği dönemlere ve alanlara ilişkin episteme çözümlenmeleri, derli toplu bir fikir vermesi bakımından, aşağıda görüldüğü biçimde şematik olarak gösterilebilir:

## A) ÜÇ ÇÖZÜMLEME ALANI

### 1) ARKEOLOJİ: Bilgi Sistemleri

#### a) *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi (1961):*

- Psikiyatrinin Arkeolojisi
- Delilik Üzerine Aklın İktidarı

#### b) *Kliniğin Doğuşu (1963):*

- Tıbbi Bakışın Arkeolojisi
- Hastalar Üzerine Doktorların İktidarı

#### c) *Kelimeler ve Şeyler (1966):*

- İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi
- *Epistemenin Tarihi*

#### d) *Bilginin Arkeolojisi (1969):*

- Arkeolojik Çözümleme Yöntemi

### 2) SOYKÜTÜĞÜ: İktidar Biçimleri

#### a) *Gözetlemek ve Cezalandırmak (1975):*

- Hapishanenin Doğuşu
- Hukuksal Bilginin Suçlar Üzerine İktidarı

#### b) *Cinselliğin Tarihi I (1976):*

- Bilme İstemi
- Psikanalizin Bireylerin Cinselliği Üzerindeki İktidarı

#### c) *Cinselliğin Tarihi II (1984):*

- Hazların Kullanımı
- Psikanalizin Bireylerin Cinselliği Üzerindeki İktidarı

**3) ETİK: Kendi Kendisiyle İlişki**

**a) Cinselliğin Tarihi III (1984):**

- Kendilik Kaygısı

**B) ÜÇ EPİSTEMİK DÖNEM (16. YÜZYIL – 20. YÜZYIL)**

**1) Rönesans Dönemi (16. yüzyıl.):**

- Sonsuzluk Bağlamı: *Benzerlik Epistemese*

**2) Klasik Dönem (17. ve 18. yüzyıl):**

- Sonsuzluk Bağlamı: *Temsil Epistemese*

**3) Modern Dönem (19. yüzyıl):**

- Sonluluk Bağlamı: *Antropolojik Episteme*

**C) EPİSTEMİK KOPUŞLAR**

**1) Yaşama: Doğa Tarihi-Biyoloji**

- Biyolojik Söylem

**2) Çalışma: Zenginliklerin Çözümlemesi-İktisat Politikası**

- Sosyoekonomik Söylem

**3) Konuşma: Genel Gramer-Filoloji**

- Kültürel Söylem

## FOUCAULT KRONOLOJİSİ

- 1926 "Paul Foucault" nun, 15 Ekim'de, Poitiers'de doğuşu. Babası, Paul, cerrah ve anatomi profesörü; büyükbabası, Paul, doktordur. Bir cerrah kızı olan annesi, aile içerisinde, oğlunun adının "Paul Michel" olacağına karar verir.
- 1930-1944 Okullar, önce devlet lisesi, sonra Poitiers'de Saint Stanislas Koleji; hypokhâgne (Poitiers) ve Paris IV. Henri Lisesi'nde khâne (profesör: Jean Hyppolite).
- 1946-1951 École Normale Supérieure; Temmuz 1951'de felsefe doçenti; Ekim'de müzakereci.
- 1950 1952'de terk edeceği, komünist partisine katılma.
- 1952 Lille Edebiyat Fakültesi'nde psikoloji asistanı. Jean Baraqué ile görüşme.
- 1954 *Zihinsel Hastalık ve Kişilik*'in yayımlanması.
- 1955 Uppsala'da Fransız Evi'nin müdürlüğü. 1957'de Nobel ödülü için Camus'yu kabul etme.
- 1958 Varşova büyükelçisi, ("tarihsel" De Gaullecü) Etienne Burin des Rozières'in kültür danışmanı.
- 1960 Daniel Defert ile karşılaşma.
- 1961 20 Mayıs, doktora tezi, *Deliliğin Tarihi*'nin Sorbon'da Savunulması; tamamlayıcı tez, Kant'ın Antropolojisinin Doğuşu ve Yapısı.

- 1962 Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde psikoloji profesörü. Zihinsel Hastalık ve Psikoloji adıyla kısmen yeniden yazılmış olan, *Zihinsel Hastalık ve Kişilik*'in yeniden basılması.
- 1963 Raymond Roussel'in yayımlanması.
- 1965 Üniversite reformuyla ilgili "Fauchet" komisyonu üyeliği.
- 1966 Tunus Üniversitesi'nde görevlendirilmiş felsefe profesörü; *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlanması.
- 1968 Aralık ayından itibaren, Vincennes Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü.
- 1969 *Bilginin Arkeolojisi*'nin yayımlanması.
- 1970 2 Aralık Collège de France'da açılış dersi. Takip eden yıllarda yoğun siyasi etkinlikler; pek çok konferanslar ve üniversite seminerleri.
- 1971 Şubatta, Foucault "Hapishane Araştırma Grubu"nu kuruyor.
- 1973 Sartre ve Clavel ile birlikte, Libération gazetesinin kuruluşu.
- 1975 *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ın yayımlanması.
- 1976 *Cinselliğin Tarihi I: Bilme İstenci*'nin yayımlanması.
- 1984 *Cinselliğin Tarihi II: Hazların Kullanımı ve Cinselliğin Tarihi III: Kendilik Kaygısı*'nın yayımlanması. 25 Haziran, Foucault sidadan ölüyor. 29 Haziran Pitié Salpêtrière hastanesinin bahçesinde devlet töreni. "Collège de France'da Profesör, Paul-Michel Foucault. 1926-1984" adı altında özel cenaze töreni ve defnetme.

## FRANSIZCADA MICHEL FOUCAULT

### Biographies

Colombel, Jeannette *Michel Foucault, la clarté de la mort*, Odile Jacob, Paris, 1994.

Eribon, Didier *Michel Foucault, 1926-1984*, Flammarion, Paris, 1989.

Eribon, Didier *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris, 1994, 366.

Macey David (trad. Pierre-Emmanuel Dauzat), *Michel Foucault*, Gallimard, Paris, 1994.

Mauriac, Claude *Le Temps immobile*, vol. 3 : *Et comme l'espérance est violente*, Grasset, Paris, 1976.

Miller, James *The passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York, 1993.

### Études et témoignages

Adorno, Francesco Paolo *Le style du philosophe : Foucault et le dire vrai*, Kimé, Paris, 1996.

Baudrillard, Jean *Oublier Foucault*, Galilée, coll. "L'Espace critique", Auvers-sur-Oise, 1977.

Billouet, Pierre *Foucault*, Les Belles Lettres, coll. "Figures du savoir", Paris, 1999.

Blanchot, Maurice *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Fontfroide-le-Haut, 1986.

Certeau, Michel de *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris, 1987.

- Chevallier, Philippe *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Pleins Feux, Nantes, 2004.
- Deleuze, Gilles *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris, 1986.
- Dreyfus, Hubert–Rabinow Paul (trad. Fabienne Durand-Bogaert), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984.
- Eribon, Didier *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris, 1999.
- François Boullant, *Michel Foucault et les prisons*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, Presses Universitaires de France, coll. "Philosophies", Paris, 1997.
- Frances Fortier, *Les stratégies textuelles de Michel Foucault: un enjeu de véridiction*, Nuit blanche, Québec, 1997.
- Gros, Frédéric *Michel Foucault*, Presses Universitaires de France, coll. "Que sais-je", Paris, 1996.
- Halperin, David (trad. Didier Eribon), *Saint Foucault*, EPEL, Paris, 2000.
- Han, Béatrice *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, J. Millon, Grenoble, 1998.
- Jean-Marie Auzias, *Michel Foucault*, La manufacture, Lyon, 1986.
- Jean-Claude Bourdin, Frédéric Chauvaud, Vincent Estellion, Bertrand Greay et Jean-Michel Passerault, (Sous la direction de) *Michel Foucault: savoirs, domination et sujet*, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- Kremer-Marietti, Angèle *Michel Foucault et l'archéologie du savoir*, Seghers, 1974
- Kremer-Marietti, Angèle *Michel Foucault, Archéologie et généalogie*, Livre de Poche, Paris, 1985.
- Le Blanc, Jocelyne *L'archéologie du savoir de Michel Foucault: pour penser le corps sexué autrement*, L'Harmattan, Paris, 2004.
- Lawrence Olivier, *Michel Foucault: penser au temps du nihilisme*, Liber, Montréal, 1995.
- Legrand, Stéphane *Les Normes chez Foucault*, Presses Universitaires de France, coll. "Pratiques théoriques", Paris, 2007.

- Macherey, Pierre "Foucault, éthique et subjectivité", dans la revue *Autrement*, Novembre 1988.
- Mandosio, Jean-Marc *Longévité d'une imposture: Michel Foucault, suivi de "Foucaultphiles et foucaulâtres"*, éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2010.
- Merquior, José-Guilherme *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Presses Universitaires de France, coll. "Sociologies", Paris, 1986.
- Moebius, (de) Stephan *Die Zauberlehrlinge: Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Konstanz, 2006.
- Mokaddem, Salim *Foucault. Une vie philosophique*, Nîmes, 2004.
- Monod, Jean-Claude *Foucault: la police des conduites*, Michalon, Paris, 1997.
- Potte-Bonneville, Mathieu *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Presses universitaires de France, coll. "Quadriga", Paris, 2004.
- Rajchman, John (trad. Sylvie Durastanti), *Michel Foucault, la liberté de savoir*, Presses universitaires de France, Paris, 1987.
- Revel, Judith *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris, 2002.
- Revel, Judith *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Bordas, Paris, 2005.
- Veyne, Paul *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, Paris, 1979.
- Veyne, Paul *Michel Foucault. Sa pensée, sa personne*, Bibliothèque Idées, Albin Michel, Paris, 2008.

### **Regards croisés (ordre chronologique de parution)**

- Cazier, Jean-Philippe "Littérature: la pensée et le dehors (Deleuze-Foucault)", dans la revue *Inculte*, No 9, 2006, 128 p.
- Cusset Yves et Stéphane Haber (dir.), *Habermas et Foucault*, CNRS, coll. "Philosophies", Paris, février 2006, 240 p.
- Fimiani, Mariapaola (trad. Nadine Le Lirzin), *Foucault et Kant. Critique, Clinique, Éthique*, L'Harmattan, coll. "Ouverture philosophique", Paris, 1998.

Fimiani, Mariapaola (trad. Nadine Le Lirzin), *Érotique et Rhétorique: Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, L'Harmattan, coll. "Ouverture philosophique", Paris, 2009, 178 p.

Gianni Alain, "La médicalisation de la sexualité. Foucault et Lantéri-Laura: un débat qui n'a pas eu lieu", dans *L'évolution psychiatrique*, No. 70, 2005, p. 283-300.

Rajchman, John (trad. Oristelle Bonis), *Érotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, Presses universitaires de France, coll. "Pratiques théoriques", Paris, 1994.

Stéfan Leclercq (dir.), "Gilles Deleuze, Michel Foucault, Continuité et disparité", *Revue Concepts*, No. 8, Sils Maria, Paris, 2004, 120 p.

### Ouvrages collectifs (ordre chronologique de parution)

Association pour le Centre Michel-Foucault, *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, coll. "Des travaux", Paris, 1989, 405 p.

Artières, Philippe–Da Silva Emmanuel (dir.), *Michel Foucault et la médecine*, Kimé, Paris, 2001, 333 p.

Artières Philippe et al., *Foucault, la littérature et les arts*, Kimé, Paris, 2004, 194 p.

Badinter, Robert–Bourdieu, Pierre et al., *Michel Foucault, une histoire de la vérité*, Syros, Paris, 1985, 126 p.

Bert, Jean-François (dir.), *Michel Foucault: usages et actualités*, revue *Le Portique* No. 13-14, Editions du Portique, 2004, 366 p.

*Biopolitique et biopouvoir*, Exils, revue *Multitudes*, No. 1, Paris, 2000, 240 p.

Brossat, Alain (dir.), *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir*, Presses universitaires de Nancy, Nancy, 1994, 242 p.

Couzens, David Hoy et al., *Michel Foucault. Lectures critiques*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1989, 272 p.

Chevallier, Philippe – Tim Greacen (dir.), *Folie et justice: relire Foucault*, Toulouse, Erès, 2009.



- D'Alessandro, Lucio et Marino Adolfo (dir.), *Michel Foucault, trajectoires au cœur du présent*, trad. de l'italien par Francesco Paolo Adorno – Nadine Le Lirzin, L'Harmattan, Paris, Septembre 1998, 318 p.
- Eribon, Didier (dir.), *L'infréquentable Michel Foucault*, EPEL, Paris, 2001, 196 p.
- Giard, Luce (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, J. Millon, Grenoble, 1992, 226 p.
- Granjon, Marie-Christine (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris, janvier 2005, 352 p.
- Gros Frédéric (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Presses universitaires de France, coll. "Débats philosophiques", Paris, 2002, 168 p.
- La biopolitique (d')après Michel Foucault*, revue *Labyrinthe*, No. 22, Paris, 2005.
- Lenoir, Remi (dir.), "Michel Foucault, surveiller et punir: la prison vingt ans après", dans *Sociétés et représentations*, No: 3, CREDHESS, Novembre 1996, 444 p.
- Le Blanc Guillaume et al., *Foucault au Collège de France, un itinéraire*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2003, 227 p.
- Leclercq, Stéfan (dir.), *Abécédaire de Michel Foucault*, Sils Maria, Mons, 2004, 219 p.
- Penser la folie*, Galilée, Paris, 1992, 194 p.
- Potte-Bonneville Mathieu (dir.), *Michel Foucault (1984-2004)*, revue *Vacarme*, No. 29, Verticales, Paris, automne 2004, 172 p.
- Proust, Françoise (dir.), *Foucault, dix ans après*, Presses universitaires de France, revue *Rue Descartes*, No. 11a, Paris, 1994.
- Roger Chartier - Didier Eribon (dir.), *Foucault aujourd'hui. Actes des neuvièmes rencontres INA-Sorbonne, 27 novembre 2004*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Rotmann, Roger (dir.), *Au risque de Foucault*, Éditions du Centre Georges-Pompidou, Coll. "Supplémentaires", Paris, mars 1997, 256 p.

- Silva, Emmanuel da (dir.), *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, *Foucault et la philosophie*, ENS Éditions, coll. "Theoria", Lyon, 2003, 134 p.
- Moreau, Pierre-François (dir.), *Lectures de Michel Foucault*, vol. 3, *Sur les Dits et Ecrits*, ENS Éditions, coll. "Theoria", Lyon, 2003, 101 p.
- Michel Foucault: généalogie, esthétique, contrôle*, revue *Chimères*, No. 54/55, 2004, 256 p.
- Zarka, Charles (dir.), *Michel Foucault : de la guerre des races au bi-pouvoir*, revue *Cités*, No. 2, Presses universitaires de France, Paris, Avril 2000, 246 p.
- Zancarini, Jean-Claude (dir.), *Lectures de Michel Foucault*, vol. 1, *À propos de "il faut défendre la société"*, ENS Éditions, coll. "Theoria", Lyon, 2001, 115 p.

## TÜRKÇEDE MICHEL FOUCAULT

### Kendi Eserleri

- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, (çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Foucault, Michel, *Kendini Bilmek* (çev. Gül Çağalı Güven), Om Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Foucault, Michel, *Bu Bir Pipo Değildir* (çev. Selahattin Hilav), 2.bsk., YKY, İstanbul, 1995.
- Foucault, Michel, *Benin Yapımı* (çev. Levent Kavas), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Foucault, Michel, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık* (çev. Ümit Umaç-Ali Utku), Birey Yayınları, İstanbul, 1999.
- Foucault, Michel, *Söylemin Düzeni* (çev. Turhan Ilgaz), Hil Yayın, İstanbul, 1987.
- Foucault, Michel, *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Riviere* (çev. Erdoğan Yıldırım), Ara Yayınları, İstanbul, 1991.
- Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2006.
- Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara, 2006.
- Foucault, Michel, *Ders Özetleri 1970-1982* (çev. Selahattin Hilav), YKY, İstanbul, 1995.
- Foucault, Michel, *Toplumunu Savunmak Gerekir* (çev. Şehsuvar Aktaş), YKY, İstanbul, 1995.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi* (çev. Veli Urhan), Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.

- Foucault, Michel, *Kliniğin Doğuşu* (çev. İnci Malak Uysal), Epos Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2006.
- Foucault, Michel, *Kliniğin Doğuşu* (çev. Temel Keşoğlu), Doruk Yayınları, İstanbul, 2002.
- Foucault, Michel, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık* (çev. Muhsin Hesapçioğlu), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Foucault, Michel, *Dostluğa Dair* (çev. Cemal Ener), Hil Yayın, İstanbul, 1994.
- Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi* (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Foucault, Michel, *Doğruyu Söylemek* (çev. Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel, *Marx'tan Sonra* (çev. Gökhan Aksay), Chiviya-zıları, İstanbul, 2004.
- Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Seçme Yazılar 1 (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2 (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Foucault, Michel, *Büyük Kapatılma*, Seçme Yazılar 3 (çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Foucault, Michel, *İktidarın Gözü*, Seçme Yazılar 4 (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Foucault, Michel, *Felsefe Sahnesi*, Seçme Yazılar 5 (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.
- Foucault, Michel, *SonsuzGiden Dil*, Seçme Yazılar 6 (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

## İlgili Eserler

- Akay, Ali *İktidar ve Direneme Odakları*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.
- Boyne, Roy *Foucault ve Derrida* (çev. İsmail Yılmaz), BilgeSu, Ankara, 2009.

- Fazlon, Christopher *Foucault ve Sosyal Diyalog* (çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Gutting, Gary *Foucault* (çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.
- Macey, David *Michel Foucault* (çev. Zeynep Okan), Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Merquior, J. G. *Foucault* (çev. Nurettin Elhüseyni), Afa Yayınları, İstanbul, 1986.
- Revel, Judith *Michel Foucault* (çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Tekelioğlu, Orhan *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (çev. İbrahim Sirkeci), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.
- Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Urhan, Veli, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi* (Derleme ve Tercüme: Veli Urhan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- W. Bernauer, James *Foucault'nun Özgürlük Serüveni* (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.



# İKİNCİ BÖLÜM

## TEMEL KAVRAMLAR





## 1) Episteme

Foucault'nun terminolojisinin başta gelen kavramlarından birisi olan *epistemenin* bilgi felsefesindeki kullanılışı Platon'a kadar gider. Bu bakımdan Antik Felsefe kökenli olan bu sözcük, Sofistlerin algılarımızdan kaynaklanan, bundan dolayı da görelî olan, duysal bilgiyi dile getirmek için kullandıkları *doxanın* (sanı) tam karşısında olmak üzere, tamamıyla akıldan kaynaklanan, bu yüzden kesin, zorunlu ve genel geçer olan, akılsal bilgiyi dile getirmek için Platon tarafından kullanılmıştır.

Bilgi, gerçekten var olanın bilgisidir. Ortada bilgiye konu edilecek gerçek bir varlık yoksa bilgi de olmayacaktır. Platon'dan önce Parmenides'le Herakleitos arasındaki *varlık* ve *oluş* kavramlarını temele alan bu tartışma böyle bir zeminde yer alıyordu. Varlık, içinde sürekli değişmeyi, böylelikle süreksizliği, barındıran *oluşa* indirgendiği zaman, varlık hakkındaki bilginin kesin, zorunlu ve genel geçerlik özellikleri ortadan kalkmakta hatta bilginin kendisi imkânsız hale gelmektedir. Çünkü oluşun ya da değişimin egemen olduğu yerde, Parmenides gibi düşünecek olursak, varlıktan söz edilemez.

Sofistler, büyük ölçüde, Herakleitos'un evrende sadece oluşun egemen olduğu fikrinden hareketle bilgiyi *doxa* ile sınırlı tuttukları halde; Platon, ilk ve orta dönem diyaloglarında geliştirdiği ideler kuramıyla, sürekli oluş halinde olan, dolayısıyla hiçbir gerçekliği bulunmayan bir *duyular dünyasından*, bir de Parmenides'in varlığa atfettiği bütün özellikleri kendilerine yüklediği tamamıyla kavramsal düzeydeki idelerden oluşan *gerçeklikler dünyasından* söz eder. Ona göre duyular dünyası *sanılarımı*

za, gerçeklikler dünyası da *bilgilerimize* konu olur. Platon'un duyular dünyasını oluşturan gölge varlıkları, gerçeklikler dünyasını oluşturan idelerin bu dünyaya yansıyan birer gölgesi olduğu, yani gölgelerin varoluşlarını gerçekliklerine borçlu bulunduğu düşünülürse, bilgi konusunda *sanıların* da *epistem*lerden bağımsız olmadığını düşünmek gerekecektir. Buna göre, varlık kuramı bakımından *ide*, bilgi kuramı bakımından da *epistem* Platon'un düşünce sisteminin merkezinde yer alır.

Aynı kavramın, 18. yüzyılın ünlü İtalyan filozofu Giambattista Vico tarafından da kullanılmış olduğu söylenmektedir. Gerçekte, *epistemenin* ve bilginin bir mecaz temelini bulduğu ana fikri Vico'yla birlikte Rönesans çağında ortaya çıkmış; onun *Yeni Bilim* adlı eseri tarihte ilk defa mecaz ve anlatı olarak dilin dünyadaki şeyleri ne oranda temsil ettiği ve aynı zamanda onlar arasında var olduğu sanılan ilişkilerle ilgili anlayışımızı ne ölçüde kurduğu üzerinde durmuştur.

*Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizceye çevirisine yazdığı önsözde, Foucault'nun kendi düşünce evreninin en önde gelen kavramlarından birisi olan *epistemeyi* şöyle tanımladığı görülür: *episteme*, "belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelere varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyle üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *a priori*dir". Bu tanıma dikkatlice bakıldığında, Foucault'nun *epistem*inin tarihsel süreç içerisinde Platon'un *epistemine* göre anlam değişikliğine uğramış olduğu görülmekle birlikte, insanın kavrayışı üzerinde belirleyicilik niteliği taşıması ve *a priori* olması bakımından, ondan önemli ölçüde etkilenmiş olduğu söylenebilir. *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde de *episteme* hakkında şöyle bir tanım verir: "Dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postulatları empoze edecek olan bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanların kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir dü-

şünce yapısı –genel bir el tarafından herkes için yazılmış yasalar toplamı– gibi bir şey.”

Tarımda geçen söz konusu genel elin kontrolünde ilkeler ya da kavramlar oluşturan bu yasalar toplamını *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabında ayrıntılarıyla ele almış olan Foucault, hayat tarzımızın insana özgü üç pozitiflik alanına –*yaşama* (biyolojik söylem), *çalışma* (sosyoekonomik söylem) ve *konuşma* (kültürel söylem)– ilişkin betimlemelerde içerilen kavramlara nasıl uyduğunu gösterir. Rönesansın başlangıcından bu yana, Batı düşüncesinin dört büyük dönemini gösteren bilgi sistemlerini birbirinden ayırmaya ve onları betimlemeye özen gösteren Foucault bu çağlara *Rönesans*, *Klasik*, *Modern* adını vermiş, *Postmodern* çağdan açıkça söz etmemekle birlikte böyle bir dönemin geleceğine işaret etmiştir. Bu dört çağdan her birinin belirleyicisi konumunda bulunan dört *episteme* organik olarak birbirlerinden doğmadığı gibi, birbirleriyle zıtlaşmalarının ortaya çıkaracağı bir diyalektik sürecin içerisinde düşünce devrimleri olarak da gerçekleşmezler; tam tersine, başka bilgi koşullarının boşalttıkları alanları eşzamanlı olarak birden bire ve kendiliğinden doldurmak suretiyle ortaya çıkarlar.

Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelerin bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncenin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bu yaklaşıma karşı bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını arkeolojik olarak belirlemeye girişir. Karakterleri bakımından evrensel ve değişmez olmayıp, tarih içinde değişmekte ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilmekte olan bu kurallar, belirli bir tarihsel dönemin deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen *epistemeyi* ya da bilginin biçimini inşa eden “bir kültürün temel kodları”nu oluştururlar. Foucault 16. ve 20. yüzyıllar arasında var olduğunu söylediği söz konusu dört ayrı tarihsel dönemin ya da *epistemenin* her birinde bilinçsizce kendiliğinden oluşmuş birbirinden bağımsız bilgi sistemlerinin ortaya çıktığını öne sürer; ve insan bilincine

egemen olan söylemsel yapılar arası süreksizliklere dayanan bir tarihten yana çıkarak, çağlar ya da *epistemeler* arası doğrusal tarihsel nedenselliği reddeder.

Bilginin düzenli birikimi ya da aklın tedrici ilerlemesi olarak ortaya konulmuş bulunan geleneksel tarih anlayışına karşı çıkmak ve bilginin biçimlenmesinde beklenmedik anlık değişimlerin gün yüzüne çıktığını göstermek için bu *süreksizlik* söylemini benimserken, tarihsel ilerleme ve *süreklilik* konusundaki geleneksel teorilerin egemenliğini kırmak adına tarihsel kopuşların önemini zaman zaman abarttığını da kabul eder. Ona göre *süreksizlik* bir tarihsel dönemden bir başka tarihsel döneme geçişte şeylerin artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması ve bilinmemesi gerektiği gerçeğini gösterir.

Rönesanstan Klasik çağa geçişte ortaya çıkan epistemik kaymada, örneğin, düşünce *benzerlik*in gerektirdiği biçimde hareket etmeyi bırakır; çünkü benzerlik Rönesansın bilgisinin oluşmasında temel bir unsur rolünü oynarken, Klasik çağda tam tersine bilgide bir yanlışlık vesilesi olarak görülmeye başlanır. Her bir disiplinin tüm bilgilerimizin kendileriyle örgütlendiği düşünce koşullarına ilişkin disiplinler ötesi ortak zihinsel tutumlarla desteklendiğini savunan Foucault, söz konusu tutumların genelde *farklılık*, *benzerlik* ve *temsil* anlayışlarımıza karşılık geldiğini düşünür. Onu her *epistemeyi* kendi çağında bilgiyi tespit eden ve tanımlayan bir kavramlar yumağı olarak formüle etmeye sevk eden temel etkenin de bu düşünce olduğunda kuşku yoktur.

Belirli bir düşünce biçimini gerekli kılanın tarihini ifade etmek için *arkeoloji* sözcüğünü kullanmış olan Foucault, söz konusu terimin *epistemeler* dediği gerekli, bilinçsiz ve ortak düşünme biçimlerini incelediğini söyler. Ona göre, *episteme* her çeşit bilimin ötesine geçtiğinden, bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya bir akledilebilirlik tipi değil, söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlen-

dikleri zaman, belirli bir çağ için, bilimlerin arasında bulgulanabilecek olan ilişkilerin tümüdür. Bir kültürde ve belirli bir zamanda, her bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen ancak bir tek *epistemenin* olabileceğini söyleyen Foucault, *epistemenin* bilimler, bilgikuramsal biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin toplamı olduğunu öne sürer.

*Episteme*, Platon'un düşüncesinden farklı olarak, bilginin eşanlamlısı değil, herhangi bir bilimsel çaba tarafından gerçekleştirilmiş bir söylemin düzene sokuluşundan ve söylemden bağımsız olarak bulunan bilgilerin tarihsel bir düzen içine konuluşundan önce var olan ilkenin ifadesidir. *Epistemenin*, belirli bir çağa bilgi olarak bir pozitiflik verdiğini, onun bilginin özgün düzeni olduğunu söyleyen Roberto Machado, 1988 yılında düzenlenmiş olan uluslararası *Filozof Michel Foucault Sempozyumunda* sunduğu "Arkeoloji ve Bilgikuramı" başlıklı bildirisinde *epistemenin* birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olan iki yönünün ayırt edilmesi gerektiğini öne sürer. "Genellik" olan birinci yönüyle *episteme*, belirli bir çağda her bilginin mümkün oluşunun koşullarını belirler ve bundan dolayı da her çağda bilgilerin birliğini yöneten uygun bir *episteme* bulunur. "Derinlik" olan ikinci yönüyle ise *episteme*, bilgileri en temelinden başlayarak belirginleştirmeye çalışan tarihsel çözümleme diyebileceğimiz arkeolojiye konu olur.

Arkeoloji, bilgileri bir "tarihsel *a priori*"den, yani belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluşunun koşulu olan *epistemedan* hareketle çözümler. Demek ki arkeoloji, bilgilerin mümkün oluşunun koşullarından yani ilk ve temel bir tekdüzeliği derinlemesine açımlayan bir tarihsel *a prioriden* hareketle, bir çağın *epistemesini* (bir tek zorunluluklar ağını) göstermek suretiyle bilgiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları çözümler. Bir çağın bilgisinin genel ve derin karakteristiği olarak, düşeyliği ve yataylığı içinde, böylece kabul edilmiş olan *episteme*, süreksizlik açısından, arkeolojiyi bilgikuramına göre kurmak imkânını verir.

Bir çağ, bu çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir *episteme* tarafından belirginleştirilir ve her yeni *episteme* bir kopukluğu, bir süreksizliği içerir. Postmodern bir tarih kavramına kaynaklık edebilecek nitelikteki farklılıkları öne çıkaran bir tarih anlayışını, Hegel ve Marx gibi Modern çağın ünlü düşünürlerinin bütünleştirici tarih anlayışlarının karşısına koyan ve "bütünleştirici bir betimlemenin tüm fenomenleri tek bir merkez yani bir ilke, bir anlam, bir tin, bir dünyagörüşü etrafında toplarken genel tarihin bir dağılım alanını kullandığını" öne süren Foucault'nun reddettiği tamlık tipleri tarih, medeniyet ve çağ gibi yekpare dikey tamlıkları, toplum ya da dönem gibi yatay tamlıkları içerir. Onun arkeolojik yaklaşımının amacında Baudrillard, Lyotard ve Derrida'nın yaklaşımlarından farklı olarak yan yana konulmuş ve birbirinden bağımsız olan bir tarihler çoğulluğuna varmak değil, farklı şeylerden oluşan diziler arasında ne gibi bağıntı biçimlerinin bulunduğunu belirlemektir. Foucault'nun gerçekleştirmek istediği amaç, öyle görünüyor ki, bu geniş birliklerden bağımsız kalmak ve söz konusu birliklerin meşru olarak yeneden onaylanıp onaylanamayacaklarını ya da başka gruplandırmalar yapılmasının gerekip gerekmediğini görmektir.

Machado'ya göre, *Kelimeler ve Şeyler*'de özel bir ilkesellik vardır ve bu ilkesellik kendisini *episteme* kavramında gösterir. Foucault'nun *epistemenin* zorunluluk karakteri üzerinde ısrar etmesi bundan dolayıdır. Arkeolojik ilkesellik hem çağdaşlığı, hem genelliği, hem derinliği içinde dikkate alınmış olan bilginin kendisinden, yani *epistemeden* hareketle bir çağın bilgilerinin düzene konuluşudur. Arkeoloji bilim tarafından belirlenmiş doğruluk ölçütlerini bir yana bırakır. Temeli tarihsel *a priori* olan doğrunun bilgikuramsal ölçütlerini, bilimden ve bilimin aktüelliğinden bağımsız olarak, belirleyen çağın kendisidir. Bilgi ve söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavramaya çalışan Foucault, 17. yüzyıldan, yani Klasik çağdan itibaren derin uykusundan uyanan aklın her yerde düzensizlikle karşılaştığını ve toplumsal dünyayı rasyonel bir

biçimde düzenlemeye giriştiğini, tüm yaşantı biçimlerini bilginin ve söylemin sistemleştirilmesi yoluyla sınıflandırmaya ve kurallara bağlamaya çalıştığını öne sürer. Delilik, cinsellik ve buna benzer insan yaşantılarının derinlemesine incelenmesi ve çözümlenmesi gereken konular haline geldiğini savunur.

Foucault'nun insanbilimleri alanındaki (özellikle tıp ve tarih disiplinlerindeki) arkeolojik kazısı, bu bilimlerin kavramsallaştırılmasını yetkinleştiren figüratif ve anlatısal stratejileri açığa çıkarır; Hayden White buna dilsel protokollerin –mecazlar– derin yapısı adını verir. İnsan yaşantıları modern bilginin rasyonalist ve bilimsel söylemleri içerisinde söylemsel olarak yeniden oluşturulur, böylelikle yönetilmeye ve denetlenmeye uygun hale getirilir. Bu durum, gerçekliğin toplumsal olarak kurulduğu düşüncesinin ve aynı zamanda bilgi/ iktidar denkleminin Foucault tarafından öne sürülmesinin nedeni olur.

Foucault'nun, her araştırmada arkeolojiyi farklı biçimde gerçekleştirdiği görülür. *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi'*nde, örneğin, arkeolojinin model olarak alındığı temel bir tecrübeden hareketle deliliğin algısını ve bilgisini değerlendirirken; *Kliniğin Doğuşu'*nda tıbbın iki tarihsel tipi arasındaki arkeolojik bir kopuşa, tıbbi bilginin derinlik boyutuna işaret eder; *Kelimeler ve Şeyler'*de ise, düzene konuluş ölçütü olarak kabul edilmiş olan *episteme*den hareketle, bilgilerin bir iç ve kurucu düzenini, onların pozitifliği içinde, gerçekleştirir. Onun *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi'*nde düşüncesini özellikle üç deneysellik alanının üzerinde yoğunlaştırdığı dikkati çeker: *yaşama, çalışma, konuşma*. Bu bakımdan, "insanbilimlerinin bir arkeolojisi" olduğunu söylediği *Kelimeler ve Şeyler* onun *yaşayan, çalışan ve konuşan* bir varlık olan insan hakkında yapılmış arkeolojik çözümlemesidir.

Klasik çağda insan yaşayan yönüyle *Doğa Tarihi'*ne, çalışan yönüyle *Zenginliklerin Çözümlemesi'*ne, konuşan yönüyle de *Genel Dilbilgisi'*ne inceleme ve araştırma konusu edilirken; Modern çağda söz konusu disiplinlerden ilkinin *biyolojiye*, ikincisinin *iktisat politikasına*, üçüncüsünün de *filolojiye* dönüştüğü görülür.

Foucault'ya göre, bu dönüşümler her çağın bilgi biçimlerinin birliğini yöneten *epistemelerin* değişmesiyle mümkün olur. Tarihsel değişim de bu *epistemeler* arasında ortaya çıkan çöküş ve altüst oluşlardan ibarettir.

Merquior'un, kognitif çalışma için bir model olarak alınmaması kaydıyla, *paradigma* olarak nitelenebileceğini söylediği *episteme*, düşüncenin bir temel taşı, belirli bir çağda insanla ilgili bütün bilgi biçimlerini destekleyen zihinsel üstyapı, bir tarihsel *a priori*yi veya Kant'ın kategorilerinin tarihselleşmiş biçimini oluşturan kavramsal bir çerçeve konumunda görünür. Foucault'ya göre, örneğin 18. yüzyıla egemen olan Klasik *epistemenin* en iyi temsilcisi sayılabilecek olan Buffon, Rönesansın doğabilimcisi Aldrovandi tarafından bir hayal ürünü olarak ortaya konulmuş *Yılanlar ve Ejderhalar Tarihi*'nin gerisinde yatan anlamı kavramakta yetersiz kalır. Foucault, Buffon'un şaşkınlığının, onun Aldrovandi'den ne daha kötü bir gözlemci, ne daha safdil, ne de bakışın, güvenilirliğine veya şeylerin akledilebilirliğine daha az bağlı bulunmasından ileri gelmediğini ama Buffon'un bakışının şeylere *epistemenin* aynı sistemi ve aynı düzeniyle bağlanmasından ileri geldiğini düşünür.

Yeryüzünün hareket ettiğini söylediği için Copernicus'a deli diyen insanların bunu söylerken basit bir hata yapmadıklarını, *yeryüzü* denince akıllarına sabit, değişmez bir konumun geldiğini; buna bağlı olarak Copernicus'un yeniliğinin de sadece yeryüzünü harekete geçirmek olamayacağını; yeniliğin daha çok fizik ve astronomi alanıyla ilgili sorunlara yeni bir bakış açısının getirilmesi ve *yeryüzü*, *hareket* gibi kavramların anlamlarının zorunlu olarak değişmesi olduğunu söyleyen Thomas Kuhn, bu değişiklikler yapılmadan hareket eden bir dünya kavramını öne sürmenin gerçekten delilik olacağını düşünür. Kuhn'a göre, farklı dünyalarda uygulama yapan iki biliminsanı aynı noktadan aynı yöne doğru baktıkları zaman bile farklı şeyler gördükleri için, birinin diğerinin söylediklerini anlamakta güçlük çekmesi kadar doğal karşılanması gereken bir şey olamaz. Onların farklı şeyler



görmelerinin gerisinde yatan temel etken, Kuhn'a göre, her birinin düşüncesini yöneten *paradigmanın* farklı olmasıdır.

Birçok okurun paradigmayla birlikte yalnızca biliminsanlarının gözlemleri yorumlayış tarzlarının değiştiğini, yorumlanan gözleminse, çevre yapısı ve algılama açısından tek ve değişmez olduğunu düşüneceğinden emin olduğunu söyleyen Kuhn, ben kendi hesabıma, diyor, Aristoteles ve Galileo sallanan taşlara baktıkları zaman, birincisinin engellenmiş düşme, ikincisinin ise bir sarkaç gördüğünü söylemenin yarattığı sorunları derinden duyuyorum. Batlamyus'un astronomi alanında öne sürdüğü yermerkezli sistemiyle Aristoteles'in fizik alanında ortaya koyduğu hareket anlayışı ortak bir *paradigmada* buluşuydu.

Aristoteles fiziğine göre, ay altı evrenin dört unsurundan her birisi kendi doğal yerinde bulunmak eğilimindedir. Bu eğilim onların hareketlerinin yönünü belirler. Ağır unsurlar merkeze doğru giderken hafif olanlar çevreye doğru hareket ederler. Buna göre, evrenin merkezinde toprak, toprağın çevresinde su, suyun çevresinde hava ve en dışta ateş bulunacaktır. Fizikteki bu anlayış astronomide yermerkezli bir sistemin kabulünü gerektirir. Aristoteles fiziği, Batlamyus'un astronomisi temelde sadece gördüklerimizin doğru olduğunun kabulüne dayanır. Bu temel anlayış astronomide Copernicus, fizikte de Galileo ile birlikte geçerliliğini yitirir.

*Gök Kürelerinin Dolanımı Üzerine* adlı eseriyle düşünce tarihinde bir dönüm noktasını simgeleyen Copernicus, gözlemlenen her yer değişiminin ya gözlenen nesnenin hareketinden ya gözlemcinin kendi hareketinden ya da her ikisinin hareketinden ileri geldiğini söyleyerek evrenin merkezinde hareketsiz duranın yerküre değil Güneş olduğunun düşünülmesi olanağını ortaya çıkarmıştır. Batlamyus'un yermerkezli sisteminden Copernicus'un Güneş merkezli sistemine geçişi bir *paradigma* değişikliğine bağlayan Kuhn, 16. yüzyılın başlarına gelindiğinde Avrupa'nın en iyi astronomları arasında astronomiye ilişkin *paradigmanın* kendi geleneksel sorunlarını çözmekten âciz kaldığı-

nı görenlerin sayısının giderek arttığını, Copernicus'un da Batlamyus'un *paradigmasını* reddederek yeni bir yol aramasının aynı görüşe dayandığını öne sürer.

Kuhn, bilim tarihinden bu tür örneklerle başvurmak suretiyle bilimsel ilerlemenin devrimci karakter taşıdığına "yaşanan yeni *paradigmaya* geçiş bilimsel bir devrimdir" cümlesiyle vurgu yapar. Sözünü ettiği devrimden de bir teorik yapının terk edilerek yerine, ona uymayan başka bir teorik yapının geçirilmesini anlar. Bilimin ilerleme biçimini [*bilim öncesi-olağan bilim-bunalımlar-devrim-yeni olağan bilim-yeni bunalımlar*] şeklindeki açık uçlu şemayla gösteren Kuhn'a göre doğası gereği kesin bir tanımla yapılamayan *paradigma* yönlendirdiği bilimdeki meşru işleyişin standartlarını belirler.

Bir *paradigmaya* bağlanmadan olağan bilim yapılamaz diyen Kuhn, olağan bilimi, bir *paradigmanın* kuralları tarafından yönlendirilen bir bulmaca çözme faaliyeti olarak düşünür ve bulmacayı çözmekte uğranılan başarısızlığı da *paradigmanın* yetersizliğinden çok, biliminsanının yetersizliğine bağlar. Bir *paradigma*nın belirli kurallar formu içinde apaçık var olandan daha fazla bir şey olduğunda ısrar eden Kuhn'un, kastettiği şeyi açıklamak için Wittgenstein'in "oyun" kavramına başvurduğu görülür. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'ni İngilizceden Türkçeye çeviren Nilüfer Kuyaş'ın (Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006) kitabın başında verdiği sunuş yazısında da belirttiği gibi, Kuhn'un Wittgenstein'in ikinci döneminin eseri olan *Felsefi Araştırmalar*'ın konusu olan "oyun kuramı"ndan *paradigma* değişikliği ile ilgili olarak önemli ölçüde yararlandığı söylenebilir.

Kuhn'un *paradigmaları* ile Foucault'nun *epistemelerinin* hiçbir noktada benzerlik göstermeyecek ölçüde birbirlerinden farklı olduklarını söylemek kolay görünmüyor. *Paradigmalar epistemelerle* karşılaştırıldıklarında, *epistemelerin* dünyagörüşünden daha fazla bir şey oldukları ve bilincin ya da bilinçdışının çok daha derin bir düzeyinden ileri geldiklerinin düşünülebileceği öne sürülürken, *paradigmaların* teori düzeyinde kurulduklarına dik-

kat çekilmektedir. Bununla birlikte, Foucault'nun *epistemelerinin* Kuhn'un *paradigmalarına* benzer bir işlevi yerine getirdiklerini söylemek mümkün görünüyor.

Kuhn'nun *paradigmalarının* bunalım dönemlerinin ortaya çıkardığı bilimsel devrimlerden söz etmesine benzer bir biçimde, Foucault'nun da *Klasik* ve *Modern* olarak iki *episteme* arasındaki kopukluklardan ve bitkinliklerden söz ettiği görülüyor. Kuhn *paradigma* bunalımlarının sonunda ortaya çıkan bilimsel devrimlere rağmen eski *paradigmanın* temsil ettiği bilimsel anlayış ile yeni *paradigmanın* temsil ettiği bilimsel anlayış arasında tam bir kopukluktan söz etmemeye özen gösterirken; Foucault'nun, tam tersine, düşünce tarihinin, arkeolojinin kopukluklardan, kırılmalardan, büyük açıklıklardan, tümüyle yeni pozitiflik biçimlerinden söz ettiği üzerinde ısrarla durduğu görülür.

Foucault'nun *epistemelerle* ilgili çözümlmelerini okurken Kuhn'un *paradigmalarını* düşününemenin zor olduğunu öne süren Piaget, Foucault'nun çözümlmelerinin Kuhn'ununkilere göre daha derinlikli görüldüğünü söylemekle birlikte, Foucault'yu pek başarılı bulmadığı izlenimini de verir. Eğer başarılı olsaydı, diyor Piaget, Kuhn kendini, dönüşümlerin içine sürükleyen krizlerin betimlenmesi ve tarihsel çözümümüyle sınırlarken, Foucault'nun da bir dönemin biliminin temel ilkelerini birbirine bağlayan bilgikuramsal yapıların keşfini tamamlamış olması gerekirdi.

Foucault, Kuhn'un *paradigmasının* hangi koşullarda gerçekten tanımlanmış anlamıyla bir *episteme* olarak dikkate alınması gerektiğini ve bilimlerin tarihini değişik yorumlama biçimlerine göre oluşturabilecek olan farklı bir *epistemeler* sisteminin hangi ölçütler karşısında yanlış sayılabileceğini sorgulamak yerine, sezgilerine gereğinden fazla güvenmiş ve tartışmaya açık doğaçlamasını her sistematik metodolojinin yerine geçirmiştir. Piaget'ye benzer bir biçimde, Merquior da Foucault'nun ısrarla altını çizdiği bilgikuramsal kopuşların ve yekpare sütunlar halinde tasarladığı *epistemelerin* onu bazı temel olguları göz ardı et-

meye zorladığını öne sürer ve ona hiç de küçümsenmeyecek eleştiriler yöneltir.

İlkin, Merquior aralarında hiçbir ilişki bulunmayan yekpare sütunlar olarak düşünülmüş olan *epistemelerin*, Foucault'yu *epistemeler-ötesi* düşünce akışlarını görmezlikten gelmeye götürdüğüne; böyle bir epistemik yaklaşımın, söz konusu temel olguyu dikkate almayı reddettiği takdirde, *tarihe aykırılık* (anachronisme) olarak nitelenebilecek ciddi bir problemle karşılaşacağına; Foucault'nun gerçekleştirdiği dönemselleştirmeye bağlanıldığı ölçüde, *tarihe aykırılıklarla* dolu olmalarından dolayı, onun *epistemelerinin* akla yatkınlıklarının azalacağına ve bununla ilgili bazı çarpıcı örneklere dikkat çeker.

Foucault'nun sistemli bir biçimde görmezlikten geldiği ikinci temel olgunun, *epistemik geri kalışlar* (retards épistémiques) olduğu üzerinde duran Merquior, bilimlerin tarihinde geçmişe yönelik fikir sahibi olanlarla geleceğe bakanlar arasındaki tartışmaların hiç eksik olmadığını ve bu anlayışlar arasındaki sürtüşmenin birçok kez, Foucault'nun bir *epistemeye* biçtiği ömrün süresi içinde söz konusu *epistemenin* belirlediği bakış açısına ilişkin farklı düşünce biçimlerini karşı karşıya getirdiğini öne sürer. Klasik *epistemenin* doğduğu bir dönemde, yani 1647 ile 1648 yılları arasında, Pascal ile Peder Noel'in evrende boşluğun bulunmadığı konusunda birbiriyle uzlaşan ama gerekçeleri birbirinden farklı olan görüşlerini yansıtan bir yazışmayla ilgili Jan Miel'in verdiği çarpıcı örnekten yola çıkarak, Merquior şöyle bir soru ortaya atar: Eğer *epistemeler* birden bire ortaya çıkan ve içinde hiçbir boşluk bulunmayan yekpare sütunlar ise, çözümlemeyi analogiye tercih eden Klasik *epistemenin* tipik yaklaşımına uyan Pascal'ın eleştirileri karşısında, böyle düşünmeyen Peder Noel'in görüşleri nasıl açıklanabilir?

Foucault'nun arkeolojisinin görmezlikten geldiği üçüncü temel olgu olarak, düşüncenin evrimi tarafından uzun zamandır bir kenara itilmiş ve yeniden keşfedildiklerinde yine verimli bilimsel araştırmalara ilham kaynağı olabilecek olan kavramların

geri dönüşünün söz konusu edilebileceğine işaret eden Merquior, bu konuda da *filojiston* kavramına ilişkin teorinin Antikçağdan Lavoisier'ye kadar devam edip gelen macerasından söz ettikten sonra, yekpare epistemik blokların varlığına inanıldığı takdirde, *filojiston* kavramının yükselişinin ve çöküşünün anlamının kavranmasının olanaksız olduğunu öne sürer.

Bilimlerin tarihi ya da daha genel olarak düşüncelerin tarihiyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekilen *epistemelerin* tarihi söz konusu olduğunda, Foucault her birini başka bir *epistemenin* işgal ettiği tarihsel bloklar arasında var olan *süreksizliklerin* sık sık altını çizer. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de, Ortaçağdan 16. yüzyılın sonlarına kadar süren Rönesansın *epistemesi*, 17. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar egemen olan Klasik çağın *epistemesi*, 18. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden Modern çağın *epistemesi*, 20. yüzyılın başından (yani 1950'lerden) bu yana varlığını hissettirmeye başlamış olan Postmodern çağın *epistemesi* olmak üzere dört *episteme* arasında var olan "bilmece niteliğindeki süreksizlikleri" çözümler ve düşüncesini özellikle *Klasik* ile *Modern* çağın *epistemeleri* üzerinde yoğunlaştırır. Birinci *episteme* bilgiyi, büyük bir varlıklar zincirinden oluşmuş bulunan *tablonun* içinde birbirleriyle yakından ilişkili nesnelere arasındaki *benzerlik* ya da yakınlık protokolüne göre nitelerken; ikinci *epistemedeki*, bilgi apaçık bir biçimde *farklılık* protokolüne göre yaratılır.

Demek ki, Klasik çağda bilginin konusu olan nesnelere kendi aralarında birbirleriyle kıyaslanacak şekilde farklılaştırılmakta, böylelikle de bilginin oluşumu kesintisizlik ve sürekliliğin egemenliği altına girmektedir. Burada, Rönesansın Klasik çağa geçişte bir epistemik dönüşümün ortaya çıktığı görülür. Söz konusu *epistemeler* arası dönüşümün dönemler arasında yaşanan bir evrim sürecinin sonucunda ortaya çıkmadığı Foucault'nun ifadelerinden anlaşılıyor. Ona göre, *epistemeler* arasındaki bilgikuramsal kopuşlar, bilginin temellendirilmesinde önceden kestirilemeyecek nitelikteki değişimler olarak betimlenebilir. Modern

çağın *epistemesisinin* belirlediği asıl gerçeklik *İnsan* olmakla birlikte, Foucault söz konusu *epistemeyi* insanlık için bilgikuramsal açıdan temel bir paradoksun yaratıcısı olarak değerlendirmektedir. Bu paradoks üzerinde ileride insanla ilgili bölüme gelindiğinde durulacaktır.

Düşüncesini derinlemesine işgal etmiş olan *süreksizlik* kavramıyla ilgili olarak, Foucault 19. yüzyılda Fransa'nın seçkin bilgikuramcılarında yerini almış olan Gaston Bachelard'ın düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmiş görünüyor. Bilgikuramsal engellerin önemini vurgularken, bilimin hep başarılı ve doğrusal olarak ilerlediği hakkındaki görüşü benimsemekten kaçınan Bachelard'ın, *Bilimsel Düşüncenin Oluşumu* adlı eserinde yer alan kavramsal sozincirleriyle ilgili araştırmasında en üstün yeri *süreksizliklere* ayırdığı görülür.

Foucault da, Bachelard'dan gelen bir etkiyle, kendisinin düşüncesinin büyük sürekliliklerinin, aklın ağır ve tekdüze görünüşlerinin, başlangıcından beri varolmaya ve tamamlanmaya dört elle sarılmış olan bir bilimin inatçı oluşumunun altındaki parçalanmaların etkisini bulup ortaya çıkarmaya çalıştığını öne sürüyor. Araştırmalarına rehberlik eden temel dürtünün "farklılıklara saygı duymak" olduğunu söyleyen Foucault'nun belki de postmodernist olarak anılmasına neden olan tutumun bu olduğu söylenebilir. G. Bachelard bilgilerin sınırsız yığılmasını bozan bilgikuramsal eşiklere işaret ederken; M. Gueroult felsefi söylemin alanını sınırlayan kapalı kavramsal sistemleri ve yapıları betimlerken; G. Canguilhem kavramların geçerlilik alanında ve kullanım kurallarında görülen değişimleri, yerdeğiştirmeleri, dönüşümleri çözümlenmiştir.

*Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault dikkatleri, yukarıda da ifade edildiği gibi, her biri ayrı bir bilgikuramsal dönemin yani bilinçdışı bir yaşam dünyasının belirleyicisi olan *epistemeler* arasındaki dönüşümler üzerinde toplamaya çalışır. 19. yüzyıl Fransız düşünürlerinden Hugo de Vire tarafından ortaya atılmış ve *biyolojinin* alanına ait *dönüşüm* kavramı, Foucault'nun Collège de

France'dan meslektaşı olan François Jacob'un *Yaşayanın Mantığı* adlı eserinde yeniden canlılık kazanır. Foucault'nun kastettiği anlamda dönüşüm bir önyargılar birliği yerini bir başka önyargılar birliğine bıraktığı zaman meydana gelir.

Bilgikuramsal dönüşümler, ona göre, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın birbirlerini izleyen bu *epistemeler* genellikle birbirlerinden temelde farklılık gösteren bilgi blokları oluştururlar. *Epistemeler* arası ilişkilere egemen olan yasa mutlak *süreksizliktir*. Doğa Tarihi'nden *biyolojiye* geçişin eşiğinde yer alan Cuvier'den itibaren iki süreklilik türünün arasına süreksizliğin girdiğinin düşünüldüğüne işaret eden Marietti, türlerin içindeki fonksiyonların sürekliliğinin ve organların yetkinliğinin içindeki sürekliliğin büyük süreksizliklere yol açtığına inanıldığını kaydeder.

"Aralarında bir alandan başka bir alana geçişi sağlayacak aracı formlar bulunmayan omurgalılar ile omurgasızlar tamamıyla ayrı alanları oluştururlar" diyen Foucault'ya göre, bu süreksizliklerin kendileri, hayat şartlarından dolayı, organizma ile onun yaşamasına olanak veren ortam arasındaki sürekliliği ortaya çıkarırlar. Bu konuda, "omurgalı hayvanlar ile omurgasız hayvanlar nasıl düzenlenirlerse düzenlensinler, bu iki büyük sınıftan ne birinin sonunda ne de ötekinin başında, bunların ikisinin arasında bağ kurabilecek kadar birbirine benzeyen iki hayvan bulunamaz" diyen Cuvier'nin düşüncelerinden yola çıkarak Foucault dallara ayırmalar teorisinin geleneksel tasniflere ek bir taksinomik çerçeve getirmediğini, söz konusu teorinin yeni bir aynılıklar ve farklılıklar alanının oluşturulmasına bağlı olduğunu, bu alanın da özünde süreklilikten yoksun, dolayısıyla daha işin başlangıcında parçalara ayrılmışlık formunun içinde bulunduğunu dile getirir.

Biyolojik düşüncenin mümkün olmasının iç koşullarıyla ilgili çözümlenmesinde, Foucault'nun ortaya koyduğu şey, Cuvier'nin *Karşılaştırmalı Anatomi Dersleri* adlı eserinden itibaren canlı varlıkların klasik skalasının içine temel bir süreksizliğin

girmiş olmasıdır. Bu nedenle Foucault, Lamarck, türlerin dönüşümlerini Klasiklerin Doğa Tarihi'nin sürekliliği olan ontolojik süreklilikten hareketle düşündüğü için, süreksizlik konusunda, devrimci olarak Lamarck'ı değil Cuvier'yi görür. Lamarck'ın düşüncesini mümkün kılan şey, gelecekteki bir evrimciliğin şimdiden kavranması değil, doğal yöntemlerin ortaya koydukları ve varsaydıkları gibi, varlıkların sürekliliğidir. Cuvier, yukarıda da söylediğimiz gibi, varlıkların klasik skalasının içine köklü bir süreksizliği dahil etmiş, buna bağlı olarak da biyolojik uyumsuzluk, dış unsurlarla ilişki, varoluş koşulları gibi kavramları, yaşamı devam ettirmek zorunda olan belirli bir gücü ve onu ölümlerle kesintiye uğratan belirli bir tehdidi su yüzüne çıkarmıştır.

Anatomi yalnızca aynılıkların tablo halindeki tekdüze alanını parçalamakla kalmamış, zamanın varsayılan sürekliliğini de bozmuştur diyen Foucault, Cuvier'nin çözümlerinin teorik bakımdan doğal süreklilikler ve süreksizlikler rejimini tamamıyla yeniden oluşturduğunu kaydeder ve karşılaştırmalı anatominin canlılar dünyasında birbirinden bütünüyle ayrı iki süreklilik biçiminin ortaya konulmasına olanak verdiğini öne sürer. Ne üst üste gelebilir, ne de birbirlerine uyarlanabilir olan bu iki süreklilik arasında büyük süreksiz kitlelerin yer aldığı görülür; ve bu kitlelerin her birisi farklı örgütlenme planlarına bağlanır, çeşitli sıralanmalara göre düzenlenmiş ve değişik tipten organlar tarafından gerçekleştirilmiş bulunan aynı fonksiyonlara tabi olur. Örneğin, Foucault, Cuvier'nin "aralarında düzenlenişleri bakımından hiçbir benzerlik bulunmadığı halde, balıkların sahip olduğu bütün fonksiyonları ahtapotta da bulmanın zor olmadığı" şeklindeki düşüncelerinden yola çıkarak bu gruplardan her birinin kendi içinde çözümlenmesi, bir grubu başka bir gruba bağlayabilecek olan benzerliklerin güçsüz bağının değil de onu kendi üzerinde yoğunlaştıran güçlü tutarlılığın dikkate alınması gerektiğini öne sürer.



## 2) Bilgi, Bilim ve Arkeoloji

Théophile Gautier'nin, Velásquez'in *Las Meninas*'ını ilk kez gördüğünde, "tablo nerede?" diye haykırmaktan kendini alamaması ile Foucault'nun Borges'in metnini okuduğunda engel olamadığı gülüşü, öyle anlaşılıyor ki aynı nedenden ileri gelir. *Kelimeler ve Şeyler*'in birinci bölümünün birinci ayrımını *Las Meninas*'ın değerlendirilmesine ayıran Foucault da Velásquez gibi, "tablonun dışında kaldığı için ulaşılmaz olan, ama kompozisyonunun bütün çizgileri tarafından gerektirilmiş olan bu yerde ne vardır? Önce prensesin, sonra saraylıların ve ressamın ve nihayet aynanın uzak aydınlığında yansıyan şu çehrelerden oluşan bu tablo nedir?"<sup>1</sup> sorularını sormaktan kendini alamaz. Velásquez'in 17. yüzyıl şaheseri olan *Las Meninas*'ında Foucault'yu şaşkına çeviren şey, onun sanatı ile gerçekleştirilen, inceden inceye işlenmiş görsel kavramsallaştırmanın merkezinde bir boşluğun bulunmasıdır.<sup>2</sup> Günümüzde, ancak insanın kaybolmasının yarattığı boşluğun içinde düşünülebilmektedir<sup>3</sup> diyen Foucault'nun bu boşluk temasını *Kelimeler ve Şeyler*'in daha başında ele aldığı ve değişmez bir motif olarak kitabının her yanına yaydığı gözlemlenir.<sup>4</sup>

Her kültürde, düzenleyici kodlar adı verilebilecek olan şeylerin kullanımıyla düzen üzerine derin düşünceler arasında, düzenin ve düzenin varlık biçimlerinin apaçık *tecrübesi* vardır<sup>5</sup> diyen Foucault, öyle görünüyor ki Borges'in metninde sözü edilen hayvanlar sınıflaması ile Velásquez'in *Las Meninas*'ı karşısındaki şaşkınlığının gerisinde, her kültürün temelde birbirlerinden farklı olan kültür kodlarını görmektedir. "Her kültürde, belki de

1 M. Foucault, *MC*, s. 29.

2 K. Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1990, No. 173, s. 238.

3 M. Foucault, *MC*, s. 353.

4 K. Racevskis, *a.g.m.*, s. 238.

5 M. Foucault, *MC*, s. 12-13.

düzenleyici kodlar diyebileceğimiz şeyin kullanımı ile düzenin kendisi hakkındaki düşünceler arasında saf bir düzen deneyimi ve bu düzenin varlık biçimleri yer alır”<sup>6</sup> derken Foucault’yu özellikle ilgilendiren şeyin, gittikçe gücünü kaybeden bir düzeni idare eden ve şifrelenmiş bir göz ile dönüşümlü bilgi arasında kendini açığa vuran bir anlama sahip olan *başkalık* olduğu anlarız.<sup>7</sup>

Bir düzenin içinde yer alan bu ara bölgenin işlevini anlamak için, diyor Racevskis, ilk olarak, belirli bir çağda kendisiyle bilginin elde edildiği ve kurallara uygun hale getirildiği süreci çözümllemek; ikinci olarak da bu süreçle onun kurallara uygun hale getirilmesini sağlayan şey arasındaki ilişkiyi tanımlamak gerekir, çünkü bu ilişki gerçekte *Aynı* ile *Başka* arasındaki bir ilişkidir.<sup>8</sup> İçerdiği sonuçlar kadar kendisi için de hiçbir zaman yeterli olamayacak bir bilme edimine ilişkin paradoksal bir yapıya sahip olduğundan “yazdığım en zor, en berbat kitap”<sup>9</sup> diye nitelendiği<sup>10</sup> *Kelimeler ve Şeyler*’de, Foucault esas amacının, yukarıda sözü edilen tecrübenin 16. yüzyıldan bu yana, Batı’nın kültür ortamında ne hale gelebildiğini göstermek olduğunu öne sürer.<sup>11</sup> Daha açık bir ifadeyle, adı geçen eserin temel amacının, Batı kültürünün kendisini bir düzen olarak hangi biçimde ortaya koyduğunu, ekonomik anlamdaki alışverişlerin hangi yasalara göre gerçekleştiğini, canlı varlıkların nasıl bir düzen içinde bulunduğunu, kelimelerin bağlantı ve temsil değerlerini söz konusu düzendeki değişmelere hangi anlamda borçlu olduklarını göstermekten ibaret olduğunu, yine onun ifadelerinden anlıyoruz.<sup>12</sup>

Böyle bir çözümlemenin düşüncelerin ya da bilimlerin tarihinden ileri gelmediğini söyleyen Foucault, onun daha çok, bil-

6 M. Foucault, *MC*, s. 12-13; karşı. K. Racevskis, *a.g.m.*, s. 233.

7 K. Racevskis, *a.g.m.*, s. 233.

8 K. Racevskis, *a.g.m.*, s. 233.

9 *L’express*, 13 juillet 1984, s. 58.

10 K. Racevskis, *a.g.m.*, s. 233.

11 M. Foucault, *MC*, s. 13.

12 M. Foucault, *MC*, s. 13.

gilerin ve teorilerin nasıl mümkün olduklarını, bilginin hangi düzen alanına göre kurulduğunu, hangi tarihsel *a priori* temeli üzerinde ve hangi pozitiflik elemanının içinde fikirlerin ortaya çıkabildiklerini, bilimlerin oluşabildiklerini, rasyonelliklerin biçimlenebildiklerini bulmaya çalışan bir inceleme olduğunu söyler.<sup>13</sup>

*Bilme ve bilgi* sözcüklerinden yararlanarak, daha çok bilimsel alanlar için söz konusu edilebilecek olan *yüzeysel bilgi* ile bilimin söylediklerinden daha fazlasını içinde bulunduran *derinlemesine bilgiyi* birbirinden ayırt etmek suretiyle Foucault, belirli bir ifadeye kavuşmuş cümlelerin oluşturduğu bir dokunun tarihini anlatmak ve bu dokunun yapısındaki cümlelere ifade edilmek olanağı veren şeyi belirlemek amacını güden arkeoloji adını verdiği bir teoriyi, bu cümlelerde içerilmiş olan bilgiyle pek o kadar ilgilenmeden, dile getirmek ister.<sup>14</sup> İfadelerin içinde oyuna sokulmuş olan söz konusu nesnelere, dile getirme tiplerini, kavramları ve kanuları dağılımlarının içinde yöneten sisteme *pozitiflik* gözüyle bakan; aynı nesnelere, dile getirme tiplerinin, kavramların ve kanuların bir bilimde, teknik bir yöntemde, bir kurumda, romansal bir anlatıda, hukuksal ya da siyasal bir uygulamada yer aldıklarında onlara *bilgi* adını veren Foucault, ne bilginin bilme terimiyle, ne pozitifliğin rasyonellik terimiyle, ne de söylemsel oluşumun bilim terimiyle çözümlenebileceğini düşünür.<sup>15</sup>

Gerçekte, ona göre, kendilerine özgü süreklilikleri, oluşum ilkeleri ve otonom düzenleri bulunan biçimler söz konusudur ve bu biçimlere uygun düşen söylemsel oluşumları, pozitiflikleri ve bilgiyi çözümlemek, bilimsellik formlarını göstermek değil, bir kısmı bugün hâlâ bilimsel olarak kabul edilen, bir kısmı bu sta-

13 M. Foucault, *MC*, s. 13.

14 I. Hacking, "L'archéologie de Foucault" (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), *Michel Foucault Lectures Critiques*, Editions De Boeck Université, Paris, 1989 s. 44.

15 M. Foucault, *DE*, I, s. 723.

tüyü kaybetmiş bulunan, nihayet diğer bir kısmı böyle bir statüyü hiçbir zaman kazanmamış ve kazanma eğilimi içine de girmemiş olan söylemlerin ortaya çıkışlarını, dönüşümlerini ve ortadan silinmelerini açıklamak zorunda olan bir tarihsel belirlenim alanını baştan başa kateder.<sup>16</sup> Tek kelimeyle, diyor Foucault, bilgi içsel yapılarının art arda gelen yer değişikliği içinde bulunan bilim değil, bilimin gerçek tarihinin alanıdır.<sup>17</sup>

Tarihin belirli bir döneminde, belirli bir konuda gerçekleştirilmiş olan bir söylem, söylemde bulunanın işlevi olarak değil, söylemi oluşturan cümlelerin ifade edilmelerine olanak tanıyan koşulların işlevi olarak çözümlenmek zorundadır. Bu koşullar söz konusu dönemin *derinlemesine bilgisinin* içinde bulunduğundan, söylemin yapısında yer alan cümlelerin kuruluşunun madî koşullarının ötesine gitme zorunluluğu ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında, *Kelimeler ve Şeyler* Kant'ı akla getiren idealist bir kitap gibi görünüyor.<sup>18</sup> Kant deneyin mümkün oluşunun koşullarını insan aklının yapısında keşfettiği halde, belki kendisiyle alay edercesine tarihsel *a priori* fikrini benimsemiş olan Foucault onları söylemin olanağının tarihsel ve buna bağlı olarak da geçici koşullarının içinde görmüştür.<sup>19</sup> Kant'ın bizde doğuştan buldukları için kendilerini eşyaya dikte eden *a priori* bilgi kalıpları gibi, Foucault'nun *epistemeleri* de *a priori* olan kategori sistemleri oluşturmazlar; tam tersine tarihin akışı içinde ve hiç farkına varılmaksızın onların birbirlerini izledikleri öne sürülür.<sup>20</sup>

Klasik temsil biçiminin dogmatikliğini göstermekle, modernliğin doğuşuna işaret eden önemli bir felsefi olay olarak kendini ortaya koyan Kant'ın eleştirisi, temsili tanımlarken sadece temsildeki değişmezlikler açısından değil, aynı zamanda temsili mümkün kılan bir *a priori*ye yönelik aşkın bir gönderme açısından

16 M. Foucault, *DE*, I, s. 725.

17 M. Foucault, *DE*, I, s. 725.

18 I. Hacking, *a.g.e.*, s. 45.

19 I. Hacking, *a.g.e.*, s. 45.

20 J. Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Troisième édit., Paris, 1968, s. 111.

dan da, düşünce ve düşüncenin konusu arasında yeni bir ilişkiyi gerçekleştirir.<sup>21</sup> Kant'ın eleştirisi 18. yüzyılın sonunda bulunan Avrupa kültürünün bu olayını ilk kez "bilginin ve düşüncenin temsilin alanının dışına çekilmesi"<sup>22</sup> olarak benimserken, o "kaynak ve başlangıç hakkındaki her şeyi temsilin dışında sorgulamak niyetini taşıyan bir başka metafiziğe imkân verir ki; işte bu yeni metafizik, "19. yüzyılı eleştirinin dümen suyunda peşinden sürükleyecek olan şu hayat, irade, söz felsefelerinin"<sup>23</sup> gelişmesini kolaylaştıracak olan metafiziktir.<sup>24</sup> Bu bakımdan, adı geçen eserine, Foucault'nun kendisi de söylem üzerine söylem gözüyle bakar.

Söylemsel oluşumların ve onların pozitiflik sistemlerinin bilgi unsurunun içinde çözümlenmesi ancak söylemsel olaylar hakkındaki bazı belirlenimlerle ilgilidir.<sup>25</sup> Bilgi boyutunu özel bir boyut olarak ortaya çıkarmak, bilim hakkındaki çeşitli çözümlenmeleri reddetmek değil, bu çözümlenmelerin içine yerleşebildikleri alanı, mümkün olan en geniş biçimde, göstermektir.<sup>26</sup> *Bilginin, Bilim ile deney* arasında bulunduğunu düşünen Foucault'ya göre, bilginin arkeolojisinin kabul etmediği şey, bilimsel söylemin kendilerine yer verebildiği çeşitli betimlemelerin imkânından ziyade, *bilmeye* ilişkin genel temadır.<sup>27</sup> Bilimin ve deneyin sürekliliği olarak nitelenen *bilmenin*, *bilimin* gerçekten varoluşunu açıklamak yükümlülüğünü deneye, kendilerine bağlı bulunduğu formların ve sistemin doğuşunu açıklamak yükümlülüğünü de bilimselliğe bıraktığı öne sürülürken, *bilmenin* konusunun *bilginin* reddine denk olduğu yine Foucault tarafından ifade edilir.<sup>28</sup> Bilimlerin kendisinde ortaya çıktıkları bir tarihsel-

21 K. Racevskis, *a.g.m.*, s. 234.

22 M. Foucault, *MC*, s. 255.

23 M. Foucault, *MC*, s. 256.

24 K. Racevskis, *a.g.m.*, s. 234.

25 M. Foucault, *DE*, I, s. 725.

26 M. Foucault, *DE*, I, s. 725.

27 M. Foucault, *DE*, I, s. 730.

28 M. Foucault, *DE*, I, s. 730.

lik alanı olarak *bilginin* her türlü oluşturucu etkinlikten bağımsız, bir başlangıca ya da bir tarihsel-aşkınsal teleolojiye her türlü göndermede bulunmaktan uzak, bir kurucu öznelliğe dayanmaktan bütünüyle kopuk olduğu söylenebilir.<sup>29</sup>

Foucault'nun adı geçen eserde, *bilgi* sözcüğüyle belirli alanları ifade etmek istediği anlaşılıyor. Örneğin, ona göre, bilgi, 19. yüzyılda, psikiyatrik söylemin içinde doğru olduğuna inandığımız şeylerin toplamı değil de kendilerinden söz edebileceğimiz tutumların, benzersizliklerin, sapmaların toplamından ibaret olan psikiyatrinin bilgisinde olduğu gibi, bilimsel bir statü kazanabilecek ya da kazanamayacak olan farklı nesnelere tarafından oluşturulmuş bir alandır.<sup>30</sup> Bilgi, tıbbi söylemin öznesinin gerçekleştirdiği bakma, inceleme, açıklama, kaydetme, karar verme işlevlerinin toplamından ibaret olan klinik tıbbın bilgisinde olduğu gibi, dile getirdiği söyleminde öznenin kendileriyle ilgili bulunduğu nesnelere söz etmek amacıyla içinde durum alabildiği bir alandır.<sup>31</sup> Yine, bilgi 18. yüzyılda, her yeni ifadenin daha önce söylenmiş olanlara kendilerine göre eklenebildiği biçimlerin ve yerlerin toplamından ibaret olan Doğa Tarihi'nin bilgisinde olduğu gibi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları, dönüştükleri bir alandır.<sup>32</sup>

Arkeolojinin "*bilinç-bilme-bilim*" eksenini katedecek yerde, "*söylemsel pratik-bilgi-bilim*" eksenini katettiğini söyleyen<sup>33</sup> Foucault'ya göre, öyle anlaşılıyor ki, öznelliğin göstergesi olan her şey arkeolojinin ilgi alanının dışında kalır. Çünkü onun *Bilginin Arkeolojisi*'nin muhtelif yerlerinde *bilgi* ile *bilmenin* birbirlerinden ayırt edilmesine özen gösterdiği ve *bilinç* ile *ilmeyi* öznelliğin göstergesi olarak dikkate aldığı halde, *söylemsel pra-*

29 M. Foucault, *DE*, I, s. 731.

30 M. Foucault, *AS*, s. 238.

31 M. Foucault, *AS*, s. 238.

32 M. Foucault, *AS*, s. 238.

33 M. Foucault, *AS*, s. 239.

*tik* ile *bilgiyi* öznelliğin dışında tuttuğu görülür.<sup>34</sup> Düşüncelerin tarihi, diyor Foucault, çözümlemesinin denge noktasını *bilme* unsurunda bulduğu halde, arkeoloji *bilgide* bulur; bu şartlar altında da, *bilimsel alanlar* ile *arkeolojik bölgeleri*, parçaları ve parçalarının örgütlenme ilkeleri büsbütün başka olduğu için, birbirlerinden ayırt etmek gerekir.<sup>35</sup> Böyle olmakla birlikte, *bilgi* sadece kanıtlamaların içinde bulunmakla kalmayıp, yalanların, düşüncelerin, anlatıların, kurumsal yönetmeliklerin, siyasal kararların içinde de bulunabildiğinden, *arkeolojik bölgeler* bilimsel metinlerde olduğu kadar edebi veya felsefi metinlerde de yer alabilir.<sup>36</sup> Bununla ilgili olarak Foucault, "felsefi anlamda ölümden sonra dirilme"yi, içinde bulunulan çağda benimsenmiş olan bilimsel kurallara büyük ölçüde uymadığı, daha sonraki çağlarda benimsenecek bilimsel kurallara da yeterince uymayacağı halde, Doğa Tarihi'nin kendi arkeolojik bölgesinin içine aldığını düşünür.<sup>37</sup>

Söylemsel pratiğin, kendisine yer verdiği bilimsel özümlemeyle aynı olmadığını ve söylemsel pratiğin oluşturduğu bilginin de kurulmuş bir bilimin ne basit bir taslağı ne de gündelik altürünü olduğunu söyleyen Foucault, bilimlerin bir söylemsel oluşumun içinde ve bilgi temeli üzerinde ortaya çıktıklarını öne sürer.<sup>38</sup> Ona göre, *bilgi* kendisini oluşturan *bilimin* içinde kaybolacak olan bir bilgikuramsal şantiye değildir; ve *bilim* bir *bilgi* alanında yerini alır, orada farklı söylemsel oluşumlara göre değişiklik gösteren ve söylemsel oluşumların değişmelerine bağlı olarak değişen bir rolü oynar.<sup>39</sup> Her söylemsel oluşumun içinde, *bilim* ile *bilgi* arasında özel bir ilişki bulunur; ve arkeolojik çözümlemenin, bu ikisinin arasındaki bir dışarda tutma ya da dışarı atma ilişki-

34 M. Foucault, *AS*, s. 239.

35 M. Foucault, *AS*, s. 239.

36 M. Foucault, *AS*, s. 239.

37 M. Foucault, *AS*, s. 240.

38 M. Foucault, *AS*, s. 240.

39 M. Foucault, *AS*, s. 240-241.

sini tanımlamak yerine, *bilimin bilginin içinde nasıl yer aldığını* ve *işlev gördüğünü kesin olarak göstermesi gerekir.*<sup>40</sup>

*Bilginin Arkeolojisi*'nde gerçekleştirdiği çözümlerinin temelinde yerleştirdiği biri basit öteki karmaşık iki temel birlikten birincisine *ifade*, ikincisine de *söylemsel oluşum* adını veren Foucault, bu söylemsel oluşumlarla aynı temel karakterleri temsil eden, ama onlardan daha geniş ve daha gevşek bir yapıda düzenlenmiş olan birliklere de *pozitiflikler* diyor.<sup>41</sup> Doğa Tarihi'nin, *iktisat politikasının* veya klinik tıbbın söylemi gibi, bir söylemin pozitifliği belirli bir zaman aralığındaki ve bireysel eserlerin, kitapların, metinlerin ötesindeki bir birliği belirginleştirir.<sup>42</sup> Bu pozitifliğin tarihsel *a priori* adı verilebilecek olan şeyin rolünü oynadığını söyleyen Foucault, söz konusu *a priorinin* yargılar için değil, ama ifadeler için bir gerçeklik koşulu olduğunu göstermeyi amaçladığını belirtiyor;<sup>43</sup> ve onu bir söylemsel pratiği belirginleştiren kurallar bütünü olarak tanımlıyor.<sup>44</sup> Pozitifliklerin *a priorisinin* sadece zamansal bir dağılım sistemi olmadığını, dönüşebilir olan bir bütünün kendisi<sup>45</sup> olduğunu söyleyen Foucault, *a priori*yi söylemsel oluşumun bir karakteristiği olarak düşündüğünden, sanki *pozitiflik* ile *söylemsel oluşumu* aynılaştırıyor gibi görünür;<sup>46</sup> ve söylemsel oluşumu da bir ifadeler grubu tarafından oluşturulmuş temel bir birlik olarak tanımlar.<sup>47</sup> Foucault, işte bu ifade sistemlerinin bütününe *arşiv* adını verir.<sup>48</sup>

Arkeoloji, söylemleri *arşiv* unsurunun içinde özelleşmiş olan pratikler olarak betimler.<sup>49</sup> Söylemlerin içinde gizlenen ya da ken-

40 M. Foucault, *AS*, s. 241.

41 F. Russo, *a.g.e.*, s. 80.

42 F. Russo, *a.g.e.*, s. 81.

43 M. Foucault, *AS*, s. 167.

44 M. Foucault, *AS*, s. 168.

45 M. Foucault, *AS*, s. 168.

46 F. Russo, *a.g.e.*, s. 81.

47 F. Russo, *a.g.e.*, s. 78.

48 M. Foucault, *AS*, s. 169.

49 M. Foucault, *AS*, s. 173.



dini gösteren düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları değil de, kurallara bağlı pratikler olarak bu söylemlerin kendilerini tanımlamaya çalışır.<sup>50</sup> Söylemleri, kendinden önce gelen, kendilerini kuşatan ya da izleyen söylemlere bağlayan sürekli ve hissedilmez geçişi bulmaya çalışmaz.<sup>51</sup> Onun problemi, tam tersine söylemleri özgülükleri içinde tanımlamak, kullandıkları kurallar oyununun başka hiçbir şeye indirgenemez olduğunu göstermek ve daha iyi belirginleştirmek için onları izlemektir.<sup>52</sup> Bireysel eserlerin içine nüfuz eden, bazen onları tümüyle yöneten ve hiçbir şeylerini eksiltmeksizin onlara egemen olan, bazen de eserin yalnızca bir parçasını yöneten söylemsel pratiklerin tiplerini ve kurallarını tanımlayan arkeoloji ne psikoloji, ne sosyoloji, ne de antropolojidir.<sup>53</sup>

Nihayet, Foucault'nun bir söylem hakkındaki betimleme olduğunu söylediği arkeoloji, içinde söylemi dile getirecekleri ânın kendisinde, insanlar tarafından düşünülebilen, istenebilen, kanıtlanabilen şeyi yeniden kurmaya çalışmaz.<sup>54</sup> Arkeolojik çözümleme, söylemsel oluşumları belirler ve betimler.<sup>55</sup> Arkeoloji söylemsel oluşumlar ile söylemsel olmayan alanlar (kurumlar, siyasal olaylar, ekonomik süreçler) arasındaki ilişkileri de gösterir.<sup>56</sup> Bilginin genel alanına, bu alanda görünen şeylerin biçimlerine ve varlık kipine başvuran arkeoloji, yeni bir pozitiflik eşiğini göstermek için gerekli ve yeterli olan değişimlerin serisi gibi, eşzamanlılık sistemlerini tanımlar.<sup>57</sup>

Arkeolojiyi ne bir bilim, ne de gelecekteki bir bilimin ilk temelleri olarak öne sürmediğim doğrudur, diyen Foucault, onun sözel edimlerin çözümlenmesi için girişilmiş yollardan

50 M. Foucault, *AS*, s. 182.

51 M. Foucault, *AS*, s. 182.

52 M. Foucault, *AS*, s. 182.

53 M. Foucault, *AS*, s. 182.

54 M. Foucault, *AS*, s. 182.

55 F. Russo, *a.g.e.*, s. 83.

56 M. Foucault, *AS*, s. 212.

57 M. Foucault, *MC*, s. 14.

yalnızca biri, yani ifadenin ve arşivin özelleşmesi sıfatıyla, bir düzeyin özelleşmesi, ifade düzenleri ve pozitiflikler olarak da bir alanın belirlenmesi olduğunu düşünür<sup>58</sup> ve arkeolojinin bütün ödevinin söylemsel oluşumları, pozitiflikleri, ifadeleri, bunların oluşum kurallarını, özel bir alanı, arşivle birlikte ortaya çıkarmak olduğunu öne sürer.<sup>59</sup> Arkeolojinin betimlemeye çalıştığı şey, kendine özgü yapısı içindeki bilim değil, bilimden çok farklı olan *bilginin alanıdır*.<sup>60</sup> Arkeoloji, diyor Foucault, eğer bilgikuramsal biçimler ve bilimlerle olan ilişkisi içinde bilgiyle meşgul olursa, bilgiyi farklı bir yönde de sorgulayabilir ve onu bir başka ilişkiler ağının içinde de betimleyebilir.<sup>61</sup> Foucault, bir teorinin iç yapısını çözümleyen bilgikuramsal ya da arşitektonik betimlemelerden çok farklı olduğunu söylediği arkeolojik incelemenin, kayıtların çokluğu içinde çalıştığını, küçük zaman aralıklarını ve mesafeleri katetmek zorunda olduğunu, çünkü arkeolojik incelemenin alanının birbirlerinin sınırında, yan yana, karşı karşıya bulunan ve aralarındaki küçük boşluklarla birbirlerinden ayrılan birliklerden oluştuğunu söyler.<sup>62</sup>

Belirli bir düzen biçiminin, yeni olanla yeni olmayan arasında ne bir ayırım yapma zorunluluğu ne de olanağı bulunmaksızın, bir ifadeler toplamını belirginleştirdiğini, bundan dolayı da ifade düzenlerinin tekdüze alanlarının bulunduğu (söylemsel oluşumları belirginleştiren alanlar örneğin), dilbilgisi ve mantık bakımından birbirinin aynı oldukları halde ifade bakımından birbirinden farklı olan sözel edimlerin bulunabileceğini öne süren Foucault, dilbilimsel benzeşim, mantıksal aynılık ve ifadesel türdeşlik ayrımlarının yapılması gerek-

58 M. Foucault, *AS*, s. 269; *krş.* H. Sluga, "Foucault a Berkeley l'auteur et le discours" (Trad. de l'anglais par Jean-François Roberts), *Critique*, Tome: XLII, No. 471-472, Édition de Minuit, Paris, 1986, s. 843.

59 M. Foucault, *AS*, s. 270.

60 M. Foucault, *AS*, s. 255.

61 M. Foucault, *AS*, s. 255.

62 M. Foucault, *AS*, s. 205.

tiğine inanır ve bunlardan da yalnızca ifadesel türdeşliklerin arkeolojinin sorumluluk alanında yer aldığını düşünür.<sup>63</sup> Ona göre, arkeolojinin araştırma yönlerinden birisi, her ifadenin belirli bir düzene bağlı olduğu görüldüğünden, ifade düzenlerinin içindeki hiyerarşilerdir.<sup>64</sup> Bu hiyerarşileri açıklamak için Foucault, temeldeki oluşum kurallarını en geniş uzamlarının içinde kullanan, en yüksek düzeyde ise, belirli sayıdaki dallara ayrılmalardan sonra, aynı düzeni kullanan ama çok akıllıca eklenmiş, çok iyi sınırlanmış ve kendi boyutunun içinde yer almış ifadelerden oluşan bir *ifade türetme ağacından* söz eder.<sup>65</sup> Öyle anlaşılıyor ki Merquior'un da işaret ettiği gibi, Foucault bir botanik elkitabında çizilmiş olan taksinomik tablonun, bir soykütüğü ağacının ya da bir denklemin cümlelerden değil ifadelerden kurulmuş bulunduğu fikrini taşır.<sup>66</sup>

Söylemin tekdüze bir olaylar serisinden oluştuğunu düşünmek yerine, kendi derinliği içinde, birçok mümkün olayın düzenini belirginleştiren<sup>67</sup> ve bir ifadeler bütününe oluşum kurallarını belirleyen arkeoloji, bu kurallarla, olayların art arda gelişinin, söz konusu art arda geliş düzeninin içinde, nasıl söylem konusu olabildiğini, nasıl kaydedilebildiğini, betimlenebildiğini, açıklanabildiğini, kavramların içindeki anlamı alabildiğini ve nasıl teorik bir seçim imkânı verebildiğini gösterir.<sup>68</sup> Demek ki ne tamamıyla mantıksal bir eşzamanlılık şemasını, ne olayların çizgisel art arda gelişini model olarak alan arkeoloji ardışık ilişkilerle böyle olmayan ilişkiler arasındaki çaprazlaşmayı göstermeye çalışır.<sup>69</sup>

63 M. Foucault, AS, ss. 189-190.

64 M. Foucault, AS, s. 191.

65 M. Foucault, AS, s. 192.

66 J.-G. Merquior, *a.g.e.*, s. 94.

67 M. Foucault, AS, s. 223.

68 M. Foucault, AS, s. 218.

69 M. Foucault, AS, s. 219..

### 3) Bilginin Arkeolojisi

Michel Foucault'nun düşünce dünyasına bütünüyle egemen olan üç ana kavram vardır. Onun "düşünce sistemleri"ne ilişkin çözümlerinin *arkeoloji*, "iktidar biçimleri"ne ilişkin çözümlerinin *genealoji*, "kendine özen gösterme"ye ilişkin çözümlerinin de *etik* kavramına bağlandığı çok açıktır. Foucault'nun Klasik dönem dediği 17. ve 18. yüzyıllar ile Modern dönem dediği 19. ve 20. yüzyıllarda, bu dönemlere ilişkin oluşumları hem teorik hem de pratik alanlarda yöneten *episteme*lerin farklı olmasından dolayı, farklı biçimlerde görünen ve incelenen aynı pozitifliklerin –*hayat, emek, dil*– bilgisi hakkında gerçekleştirilen derinlemesine bir çözümlenme yönteminin adı olan *bilginin arkeolojisi*, onun psikiyatrinin arkeolojisi olarak nitelenen *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, tıbbi bakışın arkeolojisi olarak nitelenen *Kliniğin Doğuşu* ve insanbilimlerinin arkeolojisi olarak nitelenen *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserlerinde uygulanmıştır.

Adları geçen eserlerde, Foucault tarafından ele alınıp, derinlemesine bir çözümlenmeye tabi tutulmuş olan deliliğe, tıbbı, insanbilimlerine ilişkin söylemsel oluşumların özünü *bilimin değil, bilginin* oluşturduğunun dikkatlerden uzak tutulmaması gerekir. *Bilginin Arkeolojisi*'nde, o "bir söylemsel pratik tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bilime yer vermekle yükümlü bulunmadıkları halde, bir bilimin kuruluşu için gerekli olan unsurların toplamına *bilgi* adı verilebilir" dedikten sonra, bilgiyi "kendisi aracılığıyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel pratiğin içinde kendisinden söz edilen şeydir" diye nitelendirir. Bir pozitiflik sisteminden hareketle oluşturulmuş ve bir söylemsel oluşumun birliğinin içinde kendini göstermiş olan bu birliğe *bilgi* (*savoir*) adının verilebileceğini ve *bilginin bilmelerin* (*connaissances*) bir toplamı olamayacağını öne süren Foucault, kendilerinin her zaman için doğru veya yanlış, kesin veya kuşkulu, belirli veya belirsiz, tutarlı veya tutarsız, çelişkili veya çelişkisiz olup olmadıklarının söylenebilmesi gereken şeyleri *bilmeler* ola-

rak dikkate alır; ve bir söylemsel oluşumun alanı içerisinde, bir pozitifliğe bağlı olarak oluşmuş bulunan konuların, ifade tiplerinin, kavramların ve teorik tercihlerin bir araya gelmesinden ibaret sayılan *bilgiyi* betimlemek için, yukarıda geçen *bilmelere* ilişkin ayrımlardan hiç birinin uygun olmadığını söyler.

Arkeoloji, ona göre, *bilme* ve *bilgi* sözcüklerinden yararlanarak, daha çok bilimsel alanlar için söz konusu edilebilecek olan *yitimsel bilgi* ile bilimin söylediklerinden daha fazlasını içinde bulunduran *derinlemesine bilgiyi* birbirinden ayırt ederek, belirli bir ifadeye kavuşmuş cümlelerin oluşturduğu bir dokunun tarihini anlatmak ve bu dokunun yapısındaki cümlelere ifade edilmiş olmak olanağını verir. İfadelerin içinde oyuna sokulmuş bulunan söz konusu konuları, dile getirme tiplerini, kavramları ve teorik tercihleri dağılımlarının içinde yöneten sisteme *pozitiflik* gözüyle bakan; aynı konular, dile getirme tipleri, kavramlar ve teorik tercihler bir bilimde, teknik bir yöntemde, bir kurumda, romansal bir anlatıda, hukuksal ya da siyasal bir uygulamada yer aldıkları zaman onlara *bilgi* adını veren Foucault, ne *bilginin bilmeyle*, ne *pozitifliğin* rasyonellikle, ne de *söylemsel oluşumun bilimle* çözümlenebileceğini düşünür. Tarihin belirli bir döneminde, belirli bir konuda gerçekleştirilmiş olan bir söylem, söylemde bulunanın işlevi olarak değil, söylemi oluşturan cümlelerin ifade edilmelerine olanak tanıyan koşulların işlevi olarak çözümlenmek zorundadır. Bu koşullar söz konusu dönemin *derinlemesine bilgisinin* içinde bulunduğu, söylemin yapısında yer alan cümlelerin kuruluşunun maddi koşullarının ötesine gitme zorunluluğu ortaya çıkar.

*Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde, Foucault'nun, *bilgi* sözcüğüyle belirli alanları ifade etmek istediği anlaşılıyor. Örneğin, ona göre, *bilgi*, 19. yüzyılda, psikiyatrik söylemin içinde doğru olduğuna inandığımız şeylerin toplamı değil de, kendilerinden söz edebileceğimiz tutumların, benzersizliklerin, sapmaların toplamından ibaret olan psikiyatrinin bilgisinde olduğu gibi, bilimsel bir statü kazanabilecek ya da kazanamayacak olan farklı

konular tarafından oluşturulmuş bir alandır. *Bilgi*, tıbbi söylemin öznesinin gerçekleştirdiği bakma, inceleme, açıklama, kaydetme, karar verme işlevlerinin toplamından ibaret olan klinik tıbbın bilgisinde olduğu gibi, dile getirdiği söyleminde öznenin kendileriyle ilgili bulunduğu konulardan söz etmek amacıyla içinde durum alabildiği bir alandır. Yine, bilgi 18. yüzyılda, her yeni ifadenin daha önce söylenmiş olanlara kendilerine göre eklenemediği biçimlerin ve yerlerin toplamından ibaret olan Doğa Tarihi'nin bilgisinde olduğu gibi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları, dönüştükleri bir alandır.

Yeni alanlar belirlenir belirlenmez, bu yeni alanların ötesine geçme dürtüsüyle sürekli arkeolojik kazı yapan Foucault'nun çalışmasının, yaptığı çözümlenmelerle birlikte, düşüncesinin vardığı sınırlara egemen olan bir dışarının hep var olan başkalığına açık kaldığı; bu sayede de, onun düşüncesinin hem kognitif hem de konatif biçimler arasında gidip geldiği söylenebilir. Böylelikle, Foucault'nun entellektüel çabasının konatif yönü, hem düşüncenin içine kapatıldığı sınırların –ki bu kognitif olarak yeniden ifade edilmesi gereken bir alandır– kabulünü hem de sürekli olarak bu sınırların ötesine geçme eğilimini içinde taşır. Düşüncemizin imkânını ve alanını belirleyen sınırların varsayılmasına olanak tanıyan tasarımın *episteme* olduğunu düşünen Foucault, *bilimlerden bağımsız olan bilgilerin var olduğunu*, ama belirli bir söylemsel pratik olmadan *bilginin olamayacağını*, dolayısıyla her söylemsel pratiğin kendisinin oluşturduğu *bilgiyle* tanımlanabileceğini öne sürer.

Kendisiyle yapılan bir söyleşide, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitaplarına egemen olan arkeoloji ile bir disiplini değil, bir araştırma alanını göstermek istediğini söyleyen Foucault, bu araştırma alanının bir toplumdaki *bilmelerin*, felsefi düşüncelerin, günlük kanıların yanı sıra, bir toplumun özünde gizlenmiş bulunan belirli bir *bilgiye* bütünüyle bağlı olan kurumları, ticaretle ve güvenlikle ilgili uygulamaları, töreleri de içine aldığını söyler. Arkeolojinin kendisine

başvurduğu görüş alanının bir bilim, bir rasyonellik, bir zihniyet, bir kültür olmadığını, sınırları ve gelişme anları bir çırpıda tespit edilemeyen birbirleriyle ilişkili pozitifliklerin bir karışımı olduğunu düşünen Foucault, arkeolojinin söylemlerin çeşitliliğini ortadan kaldırmaya ve onları bir araya getirmek zorunda olan birliği göstermeye çalışmayan, ama çeşitli söylemleri değişik biçimlerde ortaya koymaya çalışan karşılaştırmalı bir çözümleme olduğunu; bu anlamda, arkeolojik karşılaştırmaların da birleştirici değil, çoğaltıcı bir etkisinin bulunduğunu öne sürer. Söylemsel oluşumlarla ilgili betimlemenin, pozitiflikler hakkındaki çözümlemenin, ifade alanının tespitinin kendisine ait bulunduğu genel ufku oluşturan, aslâ tamamlanmamış ve tam anlamıyla ulaşılamamış olan bu gün yüzüne çıkışa Foucault'nun *arkeoloji* adını verdiği görülür. Arkeoloji, bilgileri bir "tarihsel *a priori*" den, yani belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluşunun koşulu olan *epistemed*en hareketle çözümler. Demek ki, arkeoloji bilgilerin mümkün oluşunun koşullarından, yani ilk ve temel bir tekdüzeliği derinlemesine açımlayan bir tarihsel *a prioriden* hareketle, bir çağın *epistemesini* (bir tek zorunluluklar ağını) göstermek suretiyle bilgiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları çözümler. Bir çağın bilgisinin genel ve derin karakteristiği olarak, düşeyliği ve yataylığı içinde, böylece kabul edilmiş olan *episteme*, süreksizlik açısından, arkeolojiyi bilgikuramı bakımından kurmak imkânını verir.

*Bilginin Arkeolojisi'*nde gerçekleştirdiği çözümlerinin temeline yerleştirdiği biri basit öteki karmaşık iki temel birlikten birincisine *ifade*, ikincisine de *söylemsel oluşum* adını veren Foucault, bu söylemsel oluşumlarla aynı temel karakterleri temsil eden, ama onlardan daha geniş ve daha gevşek bir yapıda düzenlenmiş bulunan birliklere de *pozitiflikler* adını verir. Doğa Tarihi'nin, İktisat Politikası'nun veya Klinik Tıp'ın söylemi gibi, bir söylemin pozitifliği belirli bir zaman aralığındaki ve bireysel eserlerin, kitapların, metinlerin ötesindeki bir birliği belirginleştirir. Bu pozitifliğin tarihsel *a priori* adı verilebilecek olan şeyin

rolünü oynadığını söyleyen Foucault, söz konusu *a priori*nin yargılar için değil, ama ifadeler için bir gerçeklik koşulu olduğunu göstermeyi amaçladığını öne sürer; ve onu bir söylemsel pratiği belirginleştiren kurallar bütünü olarak tanımlar. Pozitifliklerin *a priorisinin* sadece zamansal bir dağılım sistemi olmadığını, dönüştürülebilir olan bir bütünün kendisi olduğunu söyleyen Foucault, *a priori*yi söylemsel oluşumun bir karakteristiği olarak düşündüğünden, sanki *pozitiflik* ile *söylemsel oluşumu* aynılaştırıyor gibi görünür ve söylemsel oluşumu da bir ifadeler grubu tarafından oluşturulmuş temel bir birlik olarak tanımlar. Foucault, işte bu ifade sistemlerinin bütününe *arşiv* adını verir.

Arkeoloji söylemleri *arşiv* elemanının içinde özelleşmiş olan pratikler olarak betimler. Arkeoloji söylemlerin içinde gizlenen ya da kendini gösteren düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları değil de, kurallara bağlı pratikler olarak bu söylemlerin kendilerini tanımlamaya çalışır. Arkeoloji söylemleri, kendinden önce gelen, kendilerini kuşatan ya da izleyen söylemlere bağlayan sürekli ve hissedilmez geçişi bulmaya çalışmaz. Onun problemi, tam tersine söylemleri özgünlükleri içinde tanımlamak, kullandıkları kurallar oyununun başka hiçbir şeye indirgenemez olduğunu göstermek ve daha iyi belirginleştirmek için onları izlemektir. Bireysel eserlerin içine nüfuz eden, bazen onları tümüyle yöneten ve hiçbir şeylerini eksiltmeksizin onlara egemen olan, bazen de eserin yalnızca bir parçasını yöneten söylemsel pratiklerin tiplerini ve kurallarını tanımlayan arkeoloji ne psikoloji, ne sosyoloji, ne de antropolojidir.

Foucault'nun bir söylem hakkındaki betimleme olduğunu söylediği arkeoloji, içinde söylemi dile getirecekleri anın kendisinde, insanlar tarafından düşünülebilen, istenebilen, kanıtlanabilen şeyi yeniden kurmaya çalışmaz. Arkeolojik çözümleme söylemsel oluşumları belirler ve betimler. Arkeoloji söylemsel oluşumlar ile söylemsel olmayan alanlar (kurumlar, siyasal olaylar, ekonomik süreçler) arasındaki ilişkileri de gösterir. Bilginin genel alanına, bu alanda görünen şeylerin biçimlerine ve



varlık kipine başvuran arkeoloji, yeni bir pozitiflik eşiğini göstermek için gerekli ve yeterli olan değişimlerin serisi gibi, eşzamanlılık sistemlerini tanımlar. Genel arşiv elemanının içindeki söylem olgularını çözümlenmenin, bu olguları gizli bir anlamın ya da bir kuruluş ilkesinin dokümanı olarak değil de yapıtı olarak düşünmek olduğunu öne süren Foucault, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*'nin, *Kliniğin Doğuşu*'nun ve *Kelimeler ve Şeyler*'in temel sorununun bu bağlamda olduğunu söyler. Ona göre, *Bilginin Arkeolojisi*'nde sergilenmiş olan gerçek arkeolojik faaliyet, kelimenin özgün anlamıyla, söylemsel konuları bir ilk toprağın genel derinliğinin içine gömmek yerine, onların dağılımlarını yöneten kuralların düğümünü çözecek olan, bir tarihi yapmaktan başka bir şey değildir.

Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nin ilk sayfalarında dile getirdiği gibi, arkeolojik söylem kendini, gerçek söylemin ontolojik önemini inkâr eden ve insanbilimlerini belirginleştiren birbirine paralel iki bakış açısından uzakta tutmak zorundadır. Arkeolojik söylem ne *anlama* ne de *doğruya* yönelmiş olan tarihdışı bir söylem olduğundan, arkeolog insanbilimlerinin anlam ve doğru hakkında verecekleri yorumun ötesinde bulunur. Sessiz yapıları inceleyen, dolayısıyla bu yapıların çevresinde yer alan şiddetli tartışmalara hiç katılmayan arkeoloji, kesinlikle tarihin içinde yer almadığı için, tarihi üstün körü incelemeye ve olaylarını düzenlemeye elverişli, ama tarihin dilinin dışında bir dile sahip olan tarihdışı bir disiplindir. Bu yeni disiplinin dilini oluşturan temel kavramlar *süreksizlik*, *kopma*, *eşik*, *sınır*, *seri* ve *dönüşüm* gibi bilgikuramsal kavramlardır. Söylemin öznesi, yeniliği, sürekliliği üzerinde değil de öznenin bağımsızlığı, düzeni ve süreksizliği üzerinde ısrarla duran arkeolojinin en önemli silahı *ifade* (énoncé) dir. Söylemsel oluşumlar gerçekte ifadelerle oluşurlar. Foucault ifadeyi, bize onun ne olmadığını söylemek suretiyle, negatif olarak tanımlar; ve söylemin çekirdeğini oluşturan ifadelerin ne mantığın önermeleri, ne dilbilgisinin cümleleri, ne de sözün edimleri olduğunu düşünür.

Sonuç olarak, söylemin tekdüze bir olaylar serisinden oluştuğunu düşünmek yerine, kendi derinliği içinde, birçok mümkün olayın düzlemini ortaya koyan ve bir ifadeler bütününün oluşum kurallarını belirleyen arkeoloji, bu kurallar aracılığıyla, olayların art arda gelişinin, söz konusu art arda geliş düzeninin içinde, nasıl söylem konusu olabildiğini, nasıl kaydedilebildiğini, nasıl betimlenebildiğini, nasıl açıklanabildiğini, nasıl kavramların içindeki anlamı alabildiğini ve nasıl teorik bir seçim imkânı verebildiğini gösterir. Demek ki, ne tamamıyla mantıksal bir eşzamanlılık şemasını, ne olayların bir çizgisel art arda gelişini model olarak alan arkeoloji ardışık ilişkilerle böyle olmayan ilişkiler arasındaki çaprazlaşmayı göstermeye çalışır.

#### 4) Benlik Teknolojisi

Hayatının yirmi beş yılı aşkın bir süresini, insanların kendilerine ilişkin bilgilerini geliştirdikleri –ekonomi, biyoloji, psikiyatri, tıp ve ceza bilimi gibi– farklı yöntemlerin tarihini betimlemekle geçirdiğini söyleyen Michel Foucault, bu sözde bilimleri, insanların kendilerini anlatmak için kullandıkları özel tekniklere bağlı, son derece özel “gerçek oyunlar” olarak tahlil eder. Bu teknolojilerin her birinin pratik aklın içinde şekillendikleri dört ana tipten söz eder:

- 1) **Üretim Teknolojileri:** nesnelerin üretilmesine, dönüştürülmesine ve kullanılmasına olanak verirler.
- 2) **İşaret Sistemleri teknolojileri:** işaretlerin, değerlerin, simgelerin ya da anlamların kullanılmasına olanak verirler.
- 3) **İktidar Teknolojileri:** bireylerin hareket tarzlarını biçimlendirirler, onların belirli egemenlik şekillerine bağlanmalarını sağlarlar, özneyi bir bakıma nesneleştirirler:
- 4) **Benlik Teknolojileri:** bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde,

kendi olanaklarını kullanarak ya da başkalarının yardımıyla bir dizi eylemde bulunmalarını ve böylece belirli bir mutluluk, arınmışlık, bilgelik, kusursuzluk ya da ölümsüzlük haline ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmelerini sağlarlar.

Bu dört teknoloji tipinden her birisi, çok seyrek bir biçimde, ötekinden ayrı olarak işlev görürse de her biri belirli bir egemenlik tipiyle bütünleşir. İlk iki teknoloji, genellikle, bilim ve linguistik araştırmalarında kullanılırken; son ikisi, daha ziyade, tahakküm ve benlik araştırmalarında kullanılır. Foucault tahakküm teknolojileri ile benlik teknolojileri arasındaki irtibatı “yönetsellik” olarak adlandırır. İlgi alanını büyük ölçüde son iki teknoloji tipiyle sınırlamış bulunan Foucault’nun, gerek tahakküm gerekse benlik açısından bilginin organize edilmesinin tarihini oluşturmaya çalıştığı dikkati çeker. Söz konusu tarihin en iyi örnekleri olarak, onun *Deliliğin Tarihi*, *Gözetlemek ve Cezalandırmak* ve *Cinselliğin Tarihi* adlı eserleri verilebilir.

Benlik hakkındaki yorumsamaya ilişkin gelişmenin, Foucault’ya göre, tarihsel açıdan birbirine yakın olan iki farklı bağlamda ele alınması gerekir: (a) Grekoromen felsefesi: Roma İmparatorluğu’nun ilk dönemleri (MS 1. ve 2. yüzyıllar). (b) Hıristiyan ruhaniliği ve keşişlik ilkeleri: Roma İmparatorluğu’nun daha sonraki dönemleri (MS 4. ve 5. yüzyıllar). Bu uygulamalar, ona göre, Yunancada “epimelesthai sautou”, yani “kendine dikkat etmek”, “kendinle ilgilenmek”, “kendine özen göstermek” olarak adlandırılır. Yunanca ve Latince metinlerde, “kendini bilmek” daima “kendine dikkat etmek”le bütünleşmiş durumdadır ve “kendini bilmek” düsturunun hep “kendine dikkat etmek” ihtiyacından kaynaklandığı düşünülür. Bu biçimdeki düşünme, Platon’un *Alkibiades*’inden beri apaçık ortada durmaktadır; tüm Yunan ve Roma kültüründe de üstü örtük bir biçimde vardır.

Platon tarafından kaleme alınmış bulunan *Sokrates’in Savunması* 29e’de, Sokrates kendisini “epimeleia beautou” ustası ola-

rak tanıtır; ve Atinalılara "siz mal mülk edinmekten, şan ve şerefi önemsemekten utanmıyorsunuz, ama kendinizle yani 'sağduyu, gerçek ve ruhun kusursuzlaşması' ile ilgilenmiyorsunuz" der. Hayatının büyük bir kısmını yurttaşlarının kendi kendileriyle ilgilenmelerini sağlamak için uğraşmakla geçirmiş olan Sokrates, başkalarını kendi kendileriyle ilgilenmeye çağırmasının üç önemli yönünün bulunduğunu söyler: (a) Bu görev kendisine Tanrı tarafından verilmiştir ve onu son nefesine kadar yerine getirecektir. (b) Bu görevin karşılığında hiçbir ödül beklememekte, bunu sadece iyilik adına yapmaktadır. (c) Bu görev Atina için yararlıdır çünkü insanlara kendi kendileriyle ilgilenmelerini öğretmekle, onlara Atina'yla ilgilenmeyi öğretmiş olmaktadır.

Sokrates'in öğrencisi Platon'un bütün felsefesinin çıkış noktasını oluşturan *Alkibiades* diyalogunun ilk ilkesi "kendine dikkat etmek" tir. Düzmece bir Platonik diyalog olduğunun söylenmesinin de mümkün olacağı bu diyaloga, MS 3. ve 4. yüzyıllarda, yeni-platoncular tarafından verilmiş olan değer ve klasik gelenekte onun sahip olduğu önemin göz ardı edilmemesi gerekir. Albinus, 2. yüzyılda, siyasetten başka bir alanı seçmek ve erdemli yaşamak isteyen yetenekli her genç erkeğin *Alkibiades*'i öğrenmek zorunda olduğunu söyler.

Foucault, *Alkibiades I* deki "kendine dikkat etmek" ilkesinin üç yönde çözümlenebileceğini öne sürer: (a) Bu sorun diyaloga nasıl girmiştir? Alkibiades ile Sokrates'i "kişinin kendisine özen göstermesi" kavramına götüren sebepler nelerdir? Siyasete girmek niyetinde olan Alkibiades halkın önünde konuşmayı ve Atina'da iktidar sahibi olmayı istemektedir. İşte onun içinde bulunduğu tam da bu dönüşüm noktasında, Sokrates devreye girer ve bir anlaşma yaparlar. Bu anlaşmaya göre Alkibiades, Sokrates'e fiziksel anlamda değil ama ruhsal anlamda boyun eğecektir. İşte siyasal ihtiras ile felsefi aşkın kesiştiği bu nokta, "kendine dikkat etmek" noktasıdır. (b) Bu ilişkide, Alkibiades neden kendine dikkat etmek zorundadır? Ve Sokrates, Alkibiades'in

kendine dikkat etmesiyle neden ilgilenmektedir? Sokrates, Alkibiades'in, siyasi rakipleri olan Pers ve Sparta prenslerinin karşısında, bilgelik, adalet, itidal ve cesaret gibi temel ahlaki erdemler konusunda bilgisiz olduğunu görür ve bunun için de "techné" (yol, yordam, teknik) edinmesi, kendini vererek sıkı bir biçimde çalışması, yani kendine dikkat etmesi gerektiğini söyler. Böylelikle, ilk olarak, *Alkibiades* 127d'de "epimelesthai sautou" ifadesinin ortaya çıktığı görülür. (c) Metnin kalan kısmı "epimelesthai", yani "kendine özen" kavramının tahliline ayrılır. Kişinin özen göstermesi gereken bu benlik nedir? Ve bu özen neleri içerir?

Alkibiades diyalektik bir seyir içinde "ben"i bulmaya çalışır. Bedene dikkat edildiği zaman, "ben"e dikkat edilmiş olmaz. Sokrates Alkibiades'e, "demek kendine ait bir şeyle ilgilenirsen, kendinle ilgilenmiş olmazsın," der. Beden sahip olunan ve kullanılan bir araçtır. Yine Alkibiades'e, bir şeyi kullanan kimsenin, kullandığı şeyden ayrı ve bedeninden başka bir şey olduğunu söyleyen Sokrates, "ne beden, ne de bedenle ruhun oluşturduğu bütün insan değilse, insan ya hiçbir şeydir ya da ruhtan başka bir şey değildir" der. Benlik kullanılan araçta değil, o aracı kullananın kendisinde bulunur. Beden ruh tarafından kullanıldığına göre, benliği bedenle değil ruhla ilişkilendirmek gerekir. "Sen ile ben konuşurken", diyor Sokrates, "asıl konuşan ruhlarımızdır". Fransa'da, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Renouvier, Mounier ve Nédoncelle gibi düşünürler tarafından temsil edilmiş olan personalizmin, kişiliğin "benler ya da bilinçlerarası ilişki" olduğu şeklindeki temel iddiası dikkate alınırsa, köklerinin Sokrates'in bu düşüncelerine kadar uzandığının söylenmesi mümkündür. Demek ki, "kendine dikkat etmek" ifadesinin, aynı zamanda, "kişiliğe özen göstermek" anlamına da geleceğinin dikkatlerden uzak tutulmaması gerekir. Kişiliğe belirginlik kazandıran temel yetinin bilinç olduğu göz önüne alınırsa, Sokrates'in Alkibiades'e söylediği, "demek 'kendini bil' diyen o söz, bize, ruhumuzu bilmemizi emrediyor" şeklindeki

cümlesini, aynı zamanda, bizden kişiliğimizi bilmemizin istendiği şeklinde anlamak da mümkündür. O halde, insanın kendisine ya da benliğine özen göstermesinin, bedenine değil de ruhuna özen göstermesi anlamına geldiği çok açıktır. Peki, "ruh" a özen göstermek ne demektir? Ona nasıl özen gösterilecektir? Bunun için de ruhun nelerden oluştuğunun bilinmesi gerekir. Ruh, kendisine benzeyen bir unsurdan, yani bir aynadan bakmazsa, kendini göremez. O ayna ya başka bir ruh ya da Tanrı'dır. Bu nedenle, ruh ya kendisi gibi olan başka bir ruha ya da Tanrı'ya bakmak zorundadır. Ruh, başka bir ruha ya da Tanrı'ya bu bakışı sayesinde, doğru davranışın ve siyasal eylemin temeli olarak hizmet edecek kuralları keşfetmeyi başarır. Ruhun kendini tanıma çabası, doğru siyasal eylemin dayanacağı temel ilkedir. Alkibiades'in ruhu, kendisini, kendisinin aynası olan, başka bir ruhta ya da Tanrı'da gördüğü sürece, Alkibiades iyi bir politikacı olacaktır. Kişinin kendine dikkat etmesi, kendisini tanımasından ibarettir. "İşte sevgili Alkibiades", diyor Sokrates, "ruh da kendini bilmek isterse, bir ruha ve özellikle ruhun erdeminin yani bilgeliğin bulunduğu yere bakmalıdır veya buna benzeyen başka bir şeye".

Bir erken dönem metni olan *Alkibiades I*, Foucault'ya göre, "kendine dikkat etme" ilkesinin tarihsel arkaplanını ortaya çıkarır ve bütün Antikçağ boyunca –önerilen yanıtlar Platon'un *Alkibiades*'indekilerden farklı olmakla birlikte– varlığını sürdüren dört ana soruyu ortaya atar: (a) Kişinin kendisiyle ilgilenmesi ile siyasal etkinlikler arasındaki ilişki nedir? (b) Kişinin kendisiyle ilgilenmesi ile pedagoji arasındaki ilişki nedir? (c) Kişinin kendisiyle ilgilenmesi ile kendine ilişkin bilgisi arasındaki ilişki nedir? (d) Benliğe yönelik özen ile felsefi aşk ya da usta ile çırak arasındaki ilişki nedir? Platon, üçüncü soruya ilişkin olarak, önceliği "kendini bil" şeklindeki Delfik düstura verir. Daha sonraları, Helenistik ve Grekoromen dönemlerinde, bu sıralama tersine döner. Vurgu, benliğe ilişkin bilgiden, kendine yönelik ilgiye kayar. Yukarıda söz konusu edilen sorular, daha sonraları, Seneca,

Plutarkhos, Epictetos ve benzerlerinde de görülmekle birlikte; önerilen çözümler tümüyle farklı olurlar ve bazen Platoncu anlamların tam karşısında yer alırlar.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, Foucault'ya göre, *Alkibiades I*'de, ruh kendisiyle bir ayna ilişkisi içindedir. Fakat, Platon'un döneminden Helenistik çağa gelinceye kadar geçen zaman içerisinde, benliğe gösterilecek özen ile benlik bilinci değişir. Burada iki perspektiften söz edilebileceğine işaret eden Foucault, İmparatorluk dönemindeki Stoacı felsefi hareketlerin içinde, gerçeğe ve hafızaya ilişkin farklı bir algılamamanın, benliğe ilişkin incelemenin başka bir yönteminin bulunduğundan söz eder. Ona göre, örneğin, öğretmenin anlattığı ve sorular sormadığı, öğrencinin de yanıt vermeden sessizce dinlediği yeni bir pedagojik oyunun gittikçe önemini arttığı, adeta bir suskunluk kültürünün gittikçe daha çok önem kazandığı görülür. Temelde sadece dinlemeye dayalı olarak gelişmiş bulunan bu suskunluk kültürünün, Platon'dan önceki dönemlere ait olan ve mistik bir karakter taşıyan, Pythagorasçı kültüre de egemen olduğu söylenebilir. Platon'da, benliğe yönelik düşünce ve özen temaları, *Alkibiades* diyalogu boyunca diyalektik bir bağlantı içinde dile getirilirken, İmparatorluk döneminde, bir yanda söyleneni dinlemek, öte yanda ise içteki gerçeği aramak için benliğe bakmak temaları görülür. Kökleri Pythagorasçılığa kadar giden bu suskunluk ya da dinleme kültüründe, vicdarun incelenmesi arınmayla gerçekleştirilir. Bu arınma Pythagorasçılıkta "doğuş çarkının kırılması" olarak anılırken, Platon'da "zincirlerin kırılması" adını alır.

Platon'a göre, kişi kendi içindeki gerçeği keşfetmek zorundadır. Stoacılara göre ise, gerçek, kişinin kendi içinde değil, "logoi"de, yani öğreticinin öğretisindedir. Kişi işittiklerini belgeler ve bellediklerini de hareket tarzını yönetecek kurallara dönüştürür. Stoacılığın egemen olduğu felsefi gelenekte, "askesis" benlikten vazgeçme değil, benliği geliştirme çabası anlamına gelir. Hıristiyanlıkta ise, öteki dünyanın gerçekliğini elde edebilmek için bu dünyanın gerçekliğinden el etek çekme gereğine

inanıldığı için, benlikten vazgeçmenin önemli bir yeri vardır; bu bakımdan "askesis", Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, benlikten vazgeçme anlamında kullanılır. "Askesis" in temel özellikleri arasında, öznenin kendisini, olayların üstesinden gelip gelemeyeceğinin ve donanımındaki söylemleri kullanıp kullanamayacağını anlaşılabileceği bir konuma getireceği alıştırmalar vardır.

Yunanlılar bu alıştırmaların iki kutbunu "melete" ve "gymnasia" olarak tanımladılar. "Melete" yararlı terimler ve tartışmalar üzerinde düşünerek bir söyleve hazırlanan kişinin yaptığı iştir. "Melete", Latince çevirisi olan "meditatio"ya uygun olarak, "meditasyon" anlamına gelir. "Gymnasia" ise, yapay bir biçimde gerçekleştirilse bile, gerçek anlamda bir eğitimidir. Bunun gerisinde, cinsel perhiz, fiziksel yoksunluk ve diğer arınma ritüelleri gibi, uzun bir gelenek yer alır. "Melete" ve "gymnasia", yani düşüncede eğitim ile fiilî eğitimden oluşan bu iki kutup arasında, bir dizi ara imkânlar yer alır. Epictetos, bu iki kutup arasındaki orta yolun en iyi örneğini verir. O sürekli tasarımları gözler ki bu Freud'da doruğuna ulaşan bir tekniktir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, Hıristiyanlık, bireyi bir gerçeklikten diğerine yani bu dünyadaki ölüm öncesi hayattan öteki dünyadaki ölüm sonrası hayata götürdüğü varsayılan dinlerden biridir. Bunu başarmak için de o benliğin belirli bir dönüşümüne yönelik bir dizi koşullar ve kurallar koyar. Gerçeğe ulaşma, ruh arınması olmadan düşünülemez. Ruhun arılığı özbilincin bir sonucudur. Augustine bu sonucu "gerçeği kişinin kendi içinde bulması, ışığa ulaşması" şeklinde dile getirir. Benliğe ilişkin çeşitli Stoacı teknolojilerin, Hıristiyan ruhani tekniklerine aktarıldıkları söylenebilir. Onlar Hıristiyan ruhaniliğinin iki ilkesi açısından ele alınmalıdır: *itaat* ve *tefekkiir*. Bir sürü nedene bağlı olarak, manastır hayatında itaat çok farklı bir nitelik kazanır. *Itaat*, sadece ruhsal gelişme ihtiyacı üzerine kurulmamış olması ve bir keşişin yaşamının her yönüyle ilgili bulunması bakımından, usta ile çırak arasındaki Grekoromen tipi bir ilişkiden çok farklıdır. Burada, itaat ustanın davranış üzerindeki tam de-



netimi anlamına gelir. Benliğin bütünüyle terk edilmesi, öznenin kendi iradesinden vazgeçmesi demek olan bu uygulama yeni bir benlik teknolojisidir. Keşif, herhangi bir şey yapmak için, hatta ölmek için bile, ustasından izin almak zorundadır ve kendisi bir usta olduğu zaman bile, aynı itaat ruhunu korumakla yükümlüdür. Bu anlayışa göre, benlik kendisini itaat aracılığıyla oluşturmalıdır. Manastır hayatının ikinci özelliği olan *tefekkür*, en büyük sevap olarak kabul edilir. Tefekkür, keşifin düşüncesinin sürekli olarak Tanrı'ya yönelmesini ve kalbinin, Tanrı'yı görmesine imkân verecek ölçüde, arınmasını sağlayacak olan zihinsel edimdir. Manastır hayatındaki bu itaat ve tefekkürden kaynaklanarak gelişen benlik teknolojisinin bazı özel niteliklerinden söz edilebilir. Suriye ve Mısır'daki manastır geleneklerinde görülen, dolayısıyla doğu kökenli olduğu söylenebilecek olan, bu itaat ve tefekküre dayalı benlik teknolojisi eylemden çok düşünceyle ilgilidir.

## 5) Biyoihtidar

Düşünce hayatı boyunca gerçekleştirdiği araştırma ve incelemelerini ağırlıklı bir biçimde, Klasik çağ olarak adlandırdığı, 17. ve 18. yüzyılların düşünce tarihinin derinlemesine kavranması üzerinde yoğunlaştırmış bulunan Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin beşinci bölümünü "yaşam ve ölüm hakkı" konusunun incelenmesine ayırır; ayrıca Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü başkanı olarak, 17 Mart 1976'da Collège de France'da verdiği bir derste de *biyoihtidar* kavramını ele alır. Aynı yıl içerisinde daha önce verdiği derslerinde, tarihsel süreçlerin kavranılabilirlik çizelgesi olarak düşünülen savaş sorununu ortaya koymaya çalıştığını söyleyen Foucault'nun, 18. yüzyıl boyunca bile savaşın bir ırklar arası savaş olarak kavrandığını düşündüğü ve bu ırklar arası savaşın tarihini yeniden oluşturmaya; ırk izleğinin tarihsel süreç içerisinde giderek yok olmak yerine, devlet ırkçılığı haline gelen

bambaşka bir süreçte yeniden ele alınacağını göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

19. yüzyılın en temel olaylarından birisi, ona göre, 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 denebilir. Foucault tarafından son derece önemsenmiş olan bu temel olayın gerektiği gibi anlaşılabilmesi için, savaşa ve ırklara ilişkin bütün çözümlerlerin arkaplanını oluşturan hükümler kuramına başvurulması gerekir. Bilindiği üzere, bu kurama göre, *yaşam* ve *ölüm* hakkı hükümdarın temel ayrıcalıklarından birisidir. Dış güçler tarafından ortadan kaldırılmak ya da haklarına karşı çıkılmak istendiğinde, onlara karşı hükümdar meşru olarak savaş açabilir ve uyruklarından devleti korumaları talebinde bulunabilir. Eğer kendisine karşı gelen ve yasalarına uymayan uyruklarından biriye, o zaman onun yaşamı üzerinde doğrudan bir iktidar sahibidir ve onu öldürme hakkı vardır. Bu bağlamda ele alındığında, yaşam ve ölüm hakkı artık mutlak bir ayrıcalık olmaktan çıkar, hükümdarın korunması ve yaşamının devamı ile koşullanır. Hükümdar uyruğu üzerinde böyle bir hakka sahiptir demek, aslında onu isterse yaşatabilir isterse öldürebilir demektir. Kısacası, uyruk ne canlıyken ne de ölüyken kendisi üzerinde hiçbir hakka sahip değildir. O yaşam ve ölüm karşısında nötr durumdadır ve sadece hükümdarın keyfi kararına bağlı olarak yaşama ya da ölme hakkına sahiptir. Yaşam ya da ölüm hakkının sadece dengesiz bir biçimde ve her zaman ölümden yana kullanıldığı fikrini taşıyan Foucault'ya göre, hükmeden iktidarın yaşam üzerindeki etkisi yalnızca hükümdar öldürdüğü andan itibaren kullanılır; dolayısıyla, bu yaşam ve ölüm hakkının özünü kendi içinde barındıran da öldürme hakkıdır. Yani, hükümdar öldürdüğü anda yaşam üzerindeki hakkını kullanmış olur.

Foucault için, 19. yüzyıl gerçekten büyük bir *episteme* değişikliğinin gerçekleştiği, başka bir deyişle, Batı'nın düşünce hayatın-

da büyük bir kopuşun yaşandığı yüzyıldır. Ona göre, 19. yüzyıl-  
da, başka alanlarda olduğu gibi, siyasal hukuk alanında da en  
köklü değişikliklerden birisi gerçekleşmiştir. Eski hükümlerlik  
hukuku ya da iktidarı (yani hükümdara ait olan öldürme ya da  
hayatta bırakma hakkı) yerini, tam tersi bir karakter taşıyan, ye-  
ni bir hukuka ya da iktidara (yaşa“t”ma ve ölüme “bırakma”  
hakkı) terk eder. *Episteme* değişikliklerini, blok halinde bir *episte-  
me* çökerken onun yerini blok halinde bir başka *epistemenin* al-  
ması şeklinde düşünen Foucault, burada, yeni hukukun eski hu-  
kuku bütünüyle ortadan kaldırmak yerine, ona nüfuz ederek  
onu içerden değiştirdiğini söyleyerek bizi biraz şaşırtır. Düşün-  
ce hayatının sonlarına yani yetmişli ve seksenli yıllara doğru,  
Foucault'nun egemen kavramının *arkeoloji* değil de bunu da içi-  
ne alacak genişlikte kullanılan *genealoji* olduğu dikkate alınırsa,  
bu şaşkınlığın biraz yersiz olduğu da düşünülebilir.

Söz konusu değişimin birden bire olmadığını, bunun izinin  
hukuk kuramının içinde sürülebileceğini söyleyen Foucault,  
17. ve özellikle 18. yüzyıllarda bireyler kendi hükümdarlarını  
belirlemek, ona kendilerinin üzerindeki bir mutlak iktidarı  
devretmek için bir araya gelip, toplumsal bir sözleşme gerçek-  
leştirdiklerinde, bunu toplum olarak bir arada yaşama ve ken-  
dilerini koruma ihtiyacının gereği olarak yaptıklarını düşünür.  
Böyle olmakla birlikte, diyor Foucault, hükümdar uyrukların-  
dan, onların üzerinde yaşam ve ölüm erki kurmayı, yani onla-  
rı öldürme erkini talep edebilir mi gerçekten? 19. yüzyıldan iti-  
baren siyasal hukuk alanında görülen bu değişimin izini, siya-  
sal kuram düzeyinde değil de daha çok iktidar mekanizmaları  
ve teknikleri düzeyinde sürmek isteyen Foucault'ya göre, 17.  
ve 18. yüzyıllarda, esas olarak bireyin bedeni üzerine odaklan-  
mış iktidar tekniklerinin ortaya çıktığı görülür. Birincisini orta-  
dan kaldırmaksızın, içine yerleşerek, onu içerden değiştiren ve  
kullanan bu yeni iktidar teknolojisinin uygulanma alanı, be-  
denle ilgilenen disiplinci iktidar teknolojisinden farklı olarak,  
insanların yaşamlarıdır; yani *insan bedeni* değil de *insan türü-*

dür. Birincisine göre, insanlar gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak ve cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir. İkincisine göre ise, insanlar yaşama özgü doğum, ölüm, üretim, tüketim, hastalık vb. gibi toplu süreçlerden etkilenen bir nüfus olarak dikkate alınmalıdır. Birincisi, bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde onu disipline edici bir iktidar kurarken, ikincisi bu kez insan bedeni üzerinde değil insan türü, yani insan nüfusu üzerinde, onları bireyleştirici değil yığınlaştırıcı bir iktidarı kurar.

Foucault'ya göre, temeli 18. yüzyılın başlarında atılmış olan, insan bedeninin "anatomipolitiği"nin yerini, aynı yüzyılın sonlarında, artık insan türünün "biyopolitiği"nin aldığı görülür. Foucault tarafından *biyoiktidar* olarak adlandırılan bu yeni iktidar teknolojisinde, egemen gücün doğumların, ölümlerin ve üremenin oranı, nüfusun doğurganlığı vb. gibi yaşamın içini dolduran bir süreçler bütünü artık dikkate almaya çalıştığı çok açıktır. Temel yaklaşımı bakımından disiplinleştirici değil de düzenleştirici bir karakter taşıdığı söylenebilecek olan yeni iktidar teknolojisinin, yani *biyoiktidarın* müdahale zeminini nüfus, daha açıkçası, nüfusu yakından ilgilendiren doğum, hastalık, ölüm ve çeşitli biyolojik yetersizliklerin oranı belirleyecektir.

Öyle anlaşılıyor ki bu yeni iktidar teknolojisinin konusu, bireysel plandaki bir insan bedeni olmadığı gibi, hukukçuların tanımladıkları anlamda bir toplumsal bünye de değildir. Onun konusu, başka bir beden, yani birçok bedenin bir araya gelmesinden oluşan biyoorganik bir bedendir ki buna yukarıda da işaret edildiği gibi nüfus denilir. Foucault'ya göre, biyopolitiğin ya da *biyoiktidarın* bütün işi bu nüfus ile ve hem bilimsel hem de siyasal bir sorun olarak, ya da hem biyolojik hem de bir iktidar sorunu olarak nüfus, işte tam bu noktada yeni iktidarın kendisine yöneldiği temel bir konu olur. Foucault, *biyoiktidarda* insan hayatının, insan türüne ilişkin biyolojik süreçlerin ele alınmasının ve bunlar üzerinde *disiplinleştirici* değil de *düzenleştirici* bir etkinin söz konusu olacağını öne sürer.

Sözü edilen yeni iktidar teknolojisinin dışı vurumu, Foucault'ya göre, toplumbilimcilerin ve tarihçilerin sık sık ele aldıkları, ölümün derece derece diskalifiye edilmiş somut olarak görülür. Eski egemen iktidarın simgelediği ölüm gücü artık yerini bedenlerin yönetilmesine ve yaşamın hesaba dönük işletilmesine bırakır. Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler– gelişir ve aynı zamanda siyasal uygulamalar ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir yani bedenlerin uyruklaştırılmasını ve nüfusların denetimini sağlamak için çeşitli tekniklerin ortaya çıkmasına tanık olunur. Buna bağlı olarak da, bir *biyoiktidar*ın önemi kendini göstermiş olur. Ayrıca, bu *biyoiktidar*ın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir unsuru olduğunun da unutulmaması gerektiğine dikkat çeken Foucault, insan birikiminin sermaye birikimine göre ayarlanmasının, insan gruplarının büyümesinin üretim güçlerinin yayılması ile kârın diferansiyel bölüşümüne eklemlenmesinin, büyük çapta *biyoiktidar*ın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde mümkün olduğunun altını çizer.

Son zamanlarda yapılan araştırma ve incelemeler, ölümün kamuya açık ayinleştirilişinin 18. yüzyıldan bu yana giderek ortadan kalktığını, görkemli törenlerden biri olmaktan çıkıp saklanmaya çalışılan bir şeye dönüştüğünü bize gösterir. Bunun nedenini korkunun bir tür yer değiştirmesinde ya da bastırıcı mekanizmaların bir tür değişikliğe uğratılmasında yatmadığını, iktidar teknolojilerinin dönüşümünde yattığını düşünen Foucault, artık iktidarın daha az öldürme ve daha çok yaşatma hakkı niteliğine bürünmek suretiyle, giderek yaşama biçimine, yaşamın nasılına müdahale etme hakkına dönüştüğünü öne sürer. Disiplinleştirici iktidar teknolojisinde, ölüm hükümdarın mutlak iktidarının en açık bir biçimde ortaya çıktığı nokta iken, düzenleştirici iktidar teknolojisinde tam tersine bireyin her türlü iktidardan sıyrıldığı, kendi kendisine döndüğü, kendisinin en özel yanına çekildiği andır. İktidara, bedene kadar yaklaşma hakkını

veren, ölümle tehditten çok, yaşamın sorumluluğunu yüklenmesidir. Disiplinleştirici iktidar ile düzenleştirici iktidarın ölüm üzerindeki karşıt tutumlarını Foucault, tarihin kendisinden bütün diktatörlerin en kanlısı olarak söz ettiği Franko'nun şahsında örnekleştirir.

18. yüzyıldan bu yana, diyor Foucault, belirli bir kronolojik farkla yerleştirilmiş ve üst üste bindirilmiş iki iktidar teknolojisinin varlığına bağlı olarak, elimizde iki dizi vardır: "beden-organizma-disiplin-kurumlar" dizisi ve "nüfus-biyolojik süreçler-düzenleştirici mekanizmalar-devlet" dizisi. Biri disiplinci diğeri düzenleştirici olan bu iki mekanizma bütünü, ona göre, aynı düzeyde bulunmadıkları için, birbirini dışlamama ve birbiri üzerine eklenilebilme olanağını verir; hatta genellikle bedene yönelik disiplinci ve nüfusa yönelik düzenleştirici iktidar mekanizmalarının birbiri üzerine eklemli oldukları bile söylenebilir. Buna örnek olarak Foucault 19. yüzyılda stratejik önemi birinci sıraya yükselmiş olan cinselliği verir. Ona göre, cinsellik bir yandan bedensel bir davranış olarak sürekli gözetleme biçimindeki disiplinci ve bireyselleştirici bir denetime bağlı iken, öte yandan da dölleyici etkileriyle artık bireyin bedenini değil, nüfusun oluşturduğu farklı bir bedeni, yani kalabalığın birliği anlamına gelen biyo-organik bedeni ilgilendiren geniş biyolojik süreçlere bağlanır. Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına, hem de insan türünün yaşamına giriş yolunu oluşturur. Bu bakımdan, cinsellik tam anlamıyla bedenin ve nüfusun buluşma yeri olduğu için, aynı zamanda hem disipline hem de düzenlemeye dayanır. Genel olarak, beden ile nüfusun bağlantı noktasında, cinsellik, ölüm tehdidi yerine yaşamın yönetilmesi çerçevesinde düzenlenen bir iktidarın merkezi haline gelir. Cinsellik, bir yandan bireysel hastalıkların öte yandan da yozlaşmanın merkezinde bulunması bakımından, tam anlamıyla, disiplinci ve düzenleştirici olanın, bedenin ve nüfusun eklemleme noktasını temsil eder.

Düzenli kılınmak istenen bir nüfusa olduğu kadar, disipline sokulmaya çalışılan bir bedene de uygulanabilir olan şeye *norm*

adını veren Foucault, normalleştirme toplumunu, dikey bir eklemlenmeye göre, disiplinin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplum olarak tanımlar. Ona göre, 19. yüzyılda iktidar yaşamı ele geçirdi demek, bir yanda disiplin öte yanda düzenleme teknolojilerinin birlikte işleyişleri yoluyla organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa varan bütün yüzeyi kaplamayı başardı demektir. Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur. Buna göre, denebilir ki bugün *beden ve nüfus* kutuplarıyla birlikte genel olarak yaşamın sorumluluğunu yüklenen bir iktidarın içinde bulunmaktayız ki, işte buna *biyoiktidar* denmektedir. O halde, diyor Foucault, *biyoiktidara* odaklı bir siyasal sistemde, öldürme gücü nasıl kullanılacaktır? Ona göre, işte burada ırkçılık devreye girer. Irkçılığın insanlık tarihinde uzun süreden beri var olduğunu ama başka bir yerde işlev gördüğünü öne süren Foucault, onun devlet mekanizmalarının içine girişinin *biyoiktidarın* belirmesiyle birlikte mümkün olduğunu dile getirir. Irkçılıktan geçmemiş hiçbir modern devlet işleyişinin bulunmadığı kanısında olduğunu söyleyen Foucault'nun perspektifinden bakıldığında, ırkçılığın ilk işlevinin *biyoiktidarın* kendisine odaklandığı o biyolojik *continuum* içerisine duraklar koymak, onu parçalara ayırmak anlamına geldiği çok açık olarak görülür. Devlet, diyor Foucault, *biyoiktidar* modu üzerinden işlediği andan itibaren, devletin öldürme işlevi ancak ırkçılıkla yerine getirilebilir. Daha açık söylemek gerekirse, normalleştirici iktidar bir önceki disiplinleştirici iktidarın öldürme hakkını kullanmak istediğinde yolunun ırkçılıktan geçmesi gerektiği gibi, öldürme ve yaşatma hakkını elinde bulunduran disiplinleştirici iktidarın da eğer normalleştiricinin araçları ve teknolojisiyle işlemek istiyorsa, yolunun yine ırkçılıktan geçmesi gerekir.

Öldürme hakkına dayalı olarak işleyen eski disiplinci iktidarın *biyoiktidar*la yan yana gelmesi ya da *biyoiktidar* yoluyla işlev görmesi, ırkçılığın işlerlik kazanmasını ve yerleşmesini gerektirir. O zaman, diyor Foucault, bu koşullar altında, en kısıyıcı dev-

letlerin, aynı zamanda, zorunlu olarak neden ve nasıl en ırkçı devletler oldukları daha iyi anlaşılır. Foucault, sözü edilen en kıyıcı ve en ırkçı devlet örneği olarak o, 18. yüzyıldan beri kurulmuş olan yeni iktidar mekanizmalarının ulaştıkları en yüksek nokta olarak gösterilebilecek olan Nazi rejimini verir. Ona göre, Naziler tarafından tasarlanmış ve yaratılmış olandan daha disiplinci bir toplum tipi yoktur. Böyle olmakla birlikte, Nazi toplumu *biyoiktidar* hiç kuşkusuz genelleştirirken aynı zamanda hükümdarın öldürme hakkını da genelleştirmiş bir toplumdur. Hem mutlak olan hem de öldürme hakkını elinde bulunduran bir diktatörlük ile genelleştirilen bir *biyoiktidar* Nazi rejiminde üst üste çakışır. Nazizmin kesinlikle ırkçı, kıyıcı ve intiharçı bir devlet tipi olduğuna inanan Foucault, onun eski disiplinci iktidarın öldürme hakkı ile yeni *biyoiktidar* mekanizmaları arasındaki etkileşimi en yüksek noktasına ulaştırdığı kanısındadır. 18. Yüzyılın sonunda ve bütün bir 19. yüzyıl boyunca geliştirilmiş olan *biyoiktidar*ın sosyalizm tarafından da yeniden ele alınıp gereği gibi incelenmemiş ve eleştirilmemiş olduğunu söyleyen Foucault, sosyalizmin de 19. yüzyılda daha baştan bir ırkçılık olarak doğduğu fikrini taşır. 18. yüzyıldan beri toplumun ve devletin gelişmesiyle birlikte yerleşen bu *biyoiktidar* mekanizmalarını yeniden değerlendirmedikleri için sosyalistlerin de ırkçı olduklarını öne süren Foucault, yolu ırkçılıktan geçmeksizin bir *biyoiktidar*ın nasıl işletilebileceğini kendine sorar; asıl sorunun da burada yattığının ve halen de yatmakta olduğunun altını çizer.

## 6) Tarih ve Süreksizlik

*Episteme*, bilgi, epistemik kırılma, arkeoloji, sonluluk çözümlemesi, söylem, söylemsel oluşumlara ilişkin Foucault'nun düşünceleri hakkında önceki bölümlerde gerçekleştirilmeye çalışılmış olan değerlendirmeler dikkate alındığında, onun tarih hakkındaki düşüncelerinin temelinde *süreksizlik* kavramının bulundu-



ğunun farkedilmesi zor değildir. Bu durumda, Foucault'nun tarih konusundaki düşüncelerinin, önceki dönemlerden beri devam edip gelmiş ya da yeni yeni ortaya konulmaya başlanmış bulunan tarih anlayışları karşısındaki konumunun tespiti için, işe onun *süreklilik* ve *süresizlik* kavramlarıyla ilgili görüşlerinden başlamak en doğru yol gibi görünüyor. Çünkü Foucault'ya göre, hem *episteme* düzeyinde süreklilik özelliği gösterdiğinden dolayı, oluşun zıddı olan yapının, hem de söylemsel oluşumların düzeyinde farklı yapılar arasında süresizliklerin bulunduğu inkâr edilemeyecek bir gerçektir.<sup>70</sup> Foucault, düşünce hayatı boyunca bütün gücüyle, bir yandan Klasik öte yandan da Modern döneme özgü Genel dilbilgisi ile *filoloji*, Doğa Tarihi ile *biyoloji*, Servet Analizi ile *iktisat politikası* gibi büyük söylemsel blokların arasında varolduğuna inandığı söz konusu süresizliklerin altını çizmeye çalışmıştır.<sup>71</sup>

Bilgi anlayışında deneyci, ahlâk öğretisinde yararcı, siyaset alanında liberal çizgiler taşıyan 19. yüzyıl pozitivizminin, tarihi Fransa'da ve özellikle İngiltere'de doğabilimleri gibi yasalar koyan bir bilim olarak konumlamak isterken, büyük ölçüde dayandığı F. Bacon'da var olan "doğal olgular" ile "tarihsel olaylar" ayrımını görmezlikten geldiği; ve Bacon'a rağmen, doğabilimlerine duyulan büyük güvenden yola çıkarak, tarihi de bir "yasa bilimi" olarak konumlamak istediği dikkat çeker.<sup>72</sup> Başlangıçların araştırılmasına, geleneklerin yeniden oluşturulmasına, evrim eğrilerinin izlenmesine, kısacası *sürekliliğe* alışık olunan Klasik ve Klasik-öncesi dönemden, bir sonraki döneme (yani Modern döneme) geçişin eşiğinde, *süresizlik*, *seriler*, *sınırlar*, *birlikler*, *özel düzenler*, *otonomiler* hakkında genel teoriler oluşturma, genel sonuçlar elde etme konusunda, tarihçilerde görülen özel bir isteksizlik ne-

70 J. V. de Wiele, "L'histoire chez M. Foucault", *Revue philosophique de Louvain*, Tome: 81, Quadrième série, No. 52, Novembre 1983, s. 605.

71 J. V. Wiele, *a.g.m.*, s. 605; krş. D. Eribon, *M. Foucault*, Flammarion, Paris, 1991, s. 184

72 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1984, s. 96-97.

deniyle, güçlük çekildiğini kaydeden Foucault'nun, tarihçilerin *Başkayı* kendi düşüncemizin süresi içinde düşünmekten korktukları ve tarihin sürekliliğinin bilincin üstünlüğü için ayrıcalıklı bir sığınak, öznenin kurucu işlevi için gerekli bir bağıntı olduğunu düşündükleri fikrini taşıdığı görülür.<sup>73</sup> Gerçekten de Klasik ve Klasik-öncesi dönemlerde olduğu gibi, eğer özne düşüncenin ve düşünölmüş olan nesnenin kurucusu olarak yorumlandığı takdirde tarihin süreklilik özelliği gösteren bir tarih olarak anlaşılmasının gerekeceği fikri öne sürülürken; düşünen öznenin bu kurucu fonksiyonunu yeniden gözden geçiren Modern bakış açısıyla birlikte, *cogitonun* kendi temelini Tanrı'da ve insan Aklı'nda bulmak yerine, bireysel değil kolektif, tinsel değil maddesel olan gerçekliklerde köklerini bulacak olan yeni bir biçimi almaya elverişli kültürel ve toplumsal güçlerde eriyip gitmesinin gerektiği düşünölmüştür.<sup>74</sup> Foucault'nun bu konudaki düşüncelerinin ilginçliği, öyle görünüyor ki *Bilginin Arkeolojisi*'nde sözü edilen, tarihin henüz tamamlanmamış olan bilgikuramsal değişiminin –başka bir ifadeyle bilgikuramsal süreksizliğinin<sup>75</sup> – ilk başlangıcının Marx'a kadar geri götürölmekle birlikte düne ait olmadığına işaret etmiş olmasından gelmektedir.<sup>76</sup> Sözü edilen değişime işaretle ilgili olarak, adı geçen eserden onun şu cümlelerini buraya aynen aktarmayı uygun buluyoruz:<sup>77</sup>

Bir zamanların bütün hazineleri bu tarihin eski kalesinde üst üste yığılmıştı; kale sağlam sanılıyordu; o kutsallaştırılmıştı; antropolojik düşüncenin son yeri haline getirilmişti; antropolojik düşünceye karşı kışkırtılmış olan şeylerin bu kalede ele geçirilebileceğine inanılmıştı; ondan uyanık korumaların elde edileceği sanılmıştı. Fakat bu eski kaleyi, tarihçiler uzun zamandan beri terk ettiler ve çalışmak için başka yerlere gittiler; Marx ya da Nietzsche

73 M. Foucault, *AS*, s. 21; M. Foucault, *DE*, I, s. 699.

74 A. K. Marietti, *M. Foucault*, Librairie Générale Française, Paris, 1985, s. 28.

75 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 604.

76 A. K. Marietti, *a.g.e.*, s. 23.

77 M. Foucault, *AS*, s. 24.

che'nin bile kendilerine emanet edilmiş olan koruyuculuğu gereği gibi yerine getirmediikleri anlaşılıyor. Ne imtiyazları korumak için, ne de tarihin, hiç değilse onun, canlı ve sürekli olduğunu, söz konusu özne için dinginliğin, doğruluğun, uzlaşmanın –derin uykunun– yeri olduğunu bir defa daha doğrulamak için –bununla birlikte bu günün sıkıntısı içinde buna ihtiyaç duyulup duyulmadığını da Tanrı bilir– artık onlara güvenmemek gerekiyor.

Filozof Michel Foucault Sempozyumu'nda sunduğu "Foucault, Şimdi ve Tarih" başlıklı bildirisinde söze Foucault'nun tarihsel çalışmalarının temeline *süreksizlik* fikrini yerleştirdiğinin çok iyi bilindiğine dikkat çekmekle başlayan Mark Poster, onun bu çalışmalarının, tarihçinin geçmişle olan ilişkisini değiştiren tarihsel araştırmaların kendine özgü nesnelere üzerinde yeniden düşünülmesini gerektiren bir süreksizliği içerdiğini ve Foucault'nun tarihçiler için pek önem taşımayan delilik, dil, tıp, cezalandırma, cinsellik gibi konuların tarih içinde yeniden yapılandırılması gerektiğine inandığını söyledikten sonra, bu konuları tarih sahnesinin merkezine yerleştirerek, etkinliğini hem metinlerinin gücünden hem de 20. yüzyılın sonuna gelmiş bulunan toplumun gerçek dönüşümünden alan bir altüst oluşu –yani tarih disiplinin temel teorik varsayımlarının bir tersine dönüşünü– gerçekleştirdiğini öne sürer.<sup>78</sup> Tarihsel *süreklilik* ve *hafıza* kavramlarının bütünüyle buharlaşması ve üst-anlatıların reddedilmesi sonucunda tarihçinin görevi, Foucault'nun ısrarla savunduğu gibi, artık geçmişin arkeoloğu olmak; Borges'in edebi çalışmalarında görüldüğü gibi, farklı pozitiflik alanlarına ait söylemlerin içinde derinlemesine kazı yaparak geçmişin kalıntılarını gün yüzüne çıkarmak ve modern bilginin müzesinde bu kalıntıları yan yana sergilemektir.<sup>79</sup> Mark Poster'in oldukça yerinde bir tespitle, tarih yazımındaki tutarsızlığın temel nedeni-

78 M. Poster, "Foucault, le présent et l'histoire", *M. Foucault Philosophe, Rencontre Internationale*, Paris, 9,10,11 Janvier 1988, Seuil, 1989, s. 354.

79 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu* (çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 72-73.

nin "toplumsal tarihle uğraşanların teorik düşünmemeleri"<sup>80</sup> olduğunu iddia edebildiğini söyleyen Munslow'a göre, bugün durum değişmiş olmakla birlikte, genelde ana akımın –yani Klasik ve Klasik-öncesi anlayışı devam ettiren– tarihçileri hâlâ Foucault'nun çalışmalarını bilerek gözardı etme hatasını işliyorlar.<sup>81</sup> Oysa Modern çağ ile içinde yaşadığımız çağ arasındaki bilgikuramsal kopuşa işaret etmesinin bile Foucault'nun bir düşünür olarak büyüklüğünü göstermeye yeteceği inancını taşıyan Munslow, onun yapıbozumcu ya da postmodern bir tarihçi olup olmamasının pek de önem taşımadığını düşünür.<sup>82</sup>

Süreklilik postulatına bağlı buldukları öne sürülen *gelenek, etkileşim, gelişme, teleoloji* ve *evrim* kavramlarının oluşturduğu bir kavramlar oyunundan bir an önce kurtulmak gerektiğini savunan Foucault,<sup>83</sup> öteden beri oluşagelmış bulunan bu süreklilik formlarından, söyleme egemen olan bu kötü sentezlerden uzaklaşıldığı takdirde, olayların dağılımlarından ve her bir olaya özgü talebin içinde konuşulmuş ve yazılmış bulunan tüm ifadelerin toplamından oluşan, sınırsız ama tanımlanabilir olan bütün bir alanın kurtulmuş olacağını düşündüğü görülür.<sup>84</sup> Foucault'nun, *Bilginin Arkeolojisi*'nde sözünü ettiği, başlangıcı Marx'a kadar giden ve bugüne kadar tamamlanmamış olan, o ünlü bilgikuramsal dönüşüm,<sup>85</sup> bu alanda bir devrim niteliğini taşıırken, modernliğin göbeğinde kolaylıkla yer alabilmiş önceki bütün anlayışlara kesin karşıtlığı da gösterir.<sup>86</sup> Modern dönemde araştırmaya konu edilmiş çizgisel art arda gelişlerin yerine, kendisiyle birlikte derinlemesine bir dalışlar oyununun geçirildiğini öne süren Foucault, şimdi, düşüncenin büyük sürekliliklerinin, kolektif bir ruhun kalın ve tekdüze görünüş-

80 M. Poster, *Foucault, Marxism and History*, s. 71 (A. Munslow, *Tarihin Yapısökümü* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 204'ten naklen).

81 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 204.

82 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 204.

83 M. Foucault, *DE*, I, s. 701.

84 M. Foucault, *DE*, I, s. 705.

85 M. Foucault, *AS*, s. 21.

86 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 630.

lerinin, başlangıcından beri var olmaya ve tamamlanmaya çalışan bir bilimin kararlı oluşumunun altındaki, statüleri ve mahiyetleri çok değişik olan, kopmaların etkisini bulup ortaya çıkarmaya çalıştığını dile getirir.<sup>87</sup> Adı geçen eserde öne sürülmüş teorik problemler “süreksizlik, kopma, eşik, sınır, seri, dönüşüm kavramları”<sup>88</sup> oyununun betimlenmesi konusunda ilgili olarak ortaya çıkarlar.<sup>89</sup> Foucault'nun düşüncesinde, yeni tarihin, kendileriyle birlikte teorik problemler kadar prosedür sorunlarının da ortaya çıktığı görülen, söz konusu kavramlar yardımıyla kurulduğu söylenebilir.<sup>90</sup>

G. Bachelard tarafından betimlenmiş olan *bilgikuramsal eşikler*, diyor Foucault, sınırsız bir bilgi yığını geçici bir süreyle yürürlükten kaldırır, onları deneysel kaynaklarından ve ilk güdülenmelerinden koparır; böylelikle, tarihle ilgili çözümlenmelerden sessiz başlangıçların araştırılmasını ve ilk kaynaklara doğru sonu gelmez bir geriye gidişi değil, yeni bir rasyonellik tipinin ve onun çeşitli etkilerinin tespitini gerektirir.<sup>91</sup> Klasik dönemin tarih anlayışının içinde süreksizliğin düşünülebilir bir şey olmadığını hem *Bilginin Arkeolojisi*'nde,<sup>92</sup> hem de Epistemoloji Derneği tarafından kendisine yöneltilmiş bir soruya cevap olmak üzere kaleme alınmış ve ölümünden sonra yayımlanan altı ciltlik *Söyledikleri ve Yazdıkları* adlı eserde yer almış olan “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Derneğine Cevap” başlıklı yazısında<sup>93</sup> söyleyen Foucault, *süreksizlik* kavramının arkeolojiye –yani anıtın içsel tasvirine– yönelmiş olan günümüzün tarih disiplinlerinde büyük bir yer tuttuğunun altını çizer; ve bunu da tarihin arkeolojiye söz konusu yönelişinin sonuçlarından biri olarak görür.<sup>94</sup>

87 M. Foucault, *AS*, s. 10-11.

88 M. Foucault, *AS*, s. 31.

89 A. K. Marietti, s. 24.

90 A. K. Marietti, s. 29.

91 M. Foucault, *AS*, s. 11.

92 M. Foucault, *AS*, s. 16.

93 M. Foucault, *DE*, I, s. 698.

94 M. Foucault, *AS*, s. 16.

Foucault, postyapısalcılığın büyük ölçüde kendisinden beslendiği en önemli kaynaklardan birini oluşturduğu söylenebilecek olan Nietzsche'den gelen etkiyle, tarihçinin Batı kültürünün büyük mitlerinden birisi olan *hakikatin* kaynağına ulaşma çabasına kuşkuyla yaklaştığı görülür.<sup>95</sup> Genelde anlaşıldığı gibi, tarihçinin söz konusu hakikatin kaynağına ulaşabilmek için, onun geçmişe uzanan izlerini sonuna kadar izleme olanağını verecek tekniklerden oluşan bir yöntemi kullanmak zorunda olduğuna inanılır. Oysa, tarihin kendisinin, bağlantı ilkelerini kendilerinde bulunduran büyük birliklerin –dönemler ya da evreler– birbirlerine eklemlendiği bir oluşumlar toplamı olduğunu öne süreren Foucault'nun,<sup>96</sup> hakikatin kaynağına ulaşmak için tarihsel olguların geçmişe uzanan izlerini sürmek yerine, onların içinde bulunan zamandaki konumlarını derinlemesine incelemeyi tercih ettiği, böylelikle de Modern-öncesi dönemin süreklilik temeline dayanan gelenekçi tarih anlayışının dışına çıktığı söylenebilir. Tarihin temel probleminin artık gelenek ve iz sürmeye değil, *kopma*, *sınır* ve *dönüşümlere* ilişkin olduğunun altını çizen Foucault'ya<sup>97</sup> göre, yeni tarihin görevi söz konusu dönemlerin ya da evrelerin içindeki serileri, kopuklukları, sınırları, iniş-çıkışları, dengeleri ve eşikleri yeniden gözden geçirmek ve arkeolojik bir çözümlenmeye tâbi tutmaktır.<sup>98</sup>

Tarih, hipotez-deney sırasını izlemediği ve tümdengelimci bir mantığı kullanmadığı, bünyesinde tartışmaya konu edilecek olgulara yer vermeyen deneysel ve nesnel bir süreç olmadığı için, fizik bilimleri gibi doğrudan doğruya bilimsellik iddiasında bulunamaz. Bu yüzden, tarihe içinde yaşanılan zamanda gerçekleştirilmiş söylem gözüyle bakan Foucault'nun, Klasik ve Modern dönemde egemen olan anlayışın tersine, tarihi bir anlatı formu içinde düşündüklerinden dolayı, ona bir çeşit edebiyat gözüyle bakan Alun

95 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 181.

96 M. Foucault, *AS*, s. 18.

97 M. Foucault, *AS*, s. 12.

98 M. Foucault, *AS*, s. 18.

Munslow ve Hayden White<sup>99</sup> gibi postmodernist tarihçilere kaynaklık ettiği söylenebilir. Foucault'nun geçmişle anlatı formu arasındaki ilişki üzerine öne sürdüğü fikirler, bir açıklama biçimi olarak tarihin karmaşık, ideolojik, açıklayıcı ve öyküleştirilmiş yapısını tartışmaya açmıştır.<sup>100</sup> Foucault gibi White da tarihyazımında vurguyu söylemsel pratiklere, belirleyici mecaz yapılarına yapmış ve Foucault'nun görüşleriyle birlikte ele alındığında, tarihçilerin anlatının temsili yapısıyla tarihsel değişimin mahiyetini ilişkilendirmesine imkân tanıyan biçimsel bir model sunmuştur.<sup>101</sup> Tarihin insanbilimlerinin kuruluşundan çok önce, Grek çağının başlangıcından beri süregeldiğine inanan Foucault, Stoalılarda olduğu gibi, insanın zamanını dünyanın oluşuna göre düzenlemek veya tam tersine, insana özgü bir hedefin ilkesini ve hareketini doğanın en küçük parçalarına varıncaya kadar yaymak suretiyle insanları, nesneleri, hayvanları, canlı ve cansız tüm varlıkları aynı sapmanın, aynı iniş ve çıkışın, aynı dönemin içine sürüklemiş olan noktaların her birisinde tekbiçimli ve pürüzsüz büyük bir tarihin kavranmasını tarihi belirginleştiren şey olarak öne sürer.<sup>102</sup>

Tarih, Klasik dönemin doğa tarihçilerinden Aldrovandi'ye gelinceye kadar, şeylerin ve şeylerin üzerine bırakılmış, onlarda keşfedilmiş olan bütün işaretlerin yekpare ve çözülemez dokusuydu.<sup>103</sup> Bizim için apaçık olan *gözlem*, *belge* ve *masal* arasındaki ayrımın Klasik ve Klasik-öncesi dönemde bulunmadığını öne süren Foucault, bu ayrımın bulunmamasının nedeni olarak da, bilimin rasyonelliğe yatkınlık ile geleneğin ağırlığı arasında tereddüt etmesini değil, 17. yüzyılda bir temsil biçimine dönüşmüş olan işaretlerin şeylerin bir parçasını oluşturmasını gösterir.<sup>104</sup> Bu büyük tarihsel birliğin, 19. yüzyılın başında, Batı *epis-*

99 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 16, 211.

100 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 208-209.

101 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 209.

102 M. Foucault, *MC*, s. 378-379.

103 M. Foucault, *MC*, s. 141.

104 M. Foucault, *MC*, s. 141.

temesinin o büyük altüst oluşunun içinde parçalanmasıyla birlikte, doğaya özgü bir tarihsellik keşfedilmiş<sup>105</sup> ve şeyler, kendilerine insanlarla aynı kronolojiyi dayatan şu sürekli mekândan, insanın kendisini tarihinin en belirgin içeriklerinden mahrum bırakılmış gibi hissedeceği ölçüde, kendilerini bağımsız kılmış olan özgün bir tarihsellik kazanmışlardır.<sup>106</sup> Klasik bilginin kesintisiz bir biçimde yayıldığı mekânın parçalanmasının sonucu olarak, bağımsızlığını kazanmış her alanın kendi oluşumunun üzerine kıvrılmasıyla, 19. yüzyılın başında ortaya çıkmış olan insan tarihsizleşmiştir; artık insanın tarihi yoktur.<sup>107</sup>

Foucault'nun dışında, "tarihin sonu" fikrine düşünceleri arasında yer veren düşünürler olarak Derrida'nın, Lyotard'ın, Baudrillard'ın ve özellikle Japon asıllı bir Amerikan vatandaşı olan Francis Fukuyama'nın adı anılabilir.<sup>108</sup> 1950'lerde Amerikan düşünürleri tarafından başlatılmış olan "ideolojinin sonu" tartışmasının bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek olan, Fukuyama'nın tarihin sonunun geldiği konusuna ilişkin iddiasının, "liberal demokrasi"nin insanları yönetmenin en son ve en iyi şekli olduğu varsayımına dayanılarak öne sürüldüğü dikkati çeker. Bu konuda onun kendi cümleleri şöyledir:<sup>109</sup>

Bir yönetim sistemi olarak liberal demokrasinin meşruiyeti, soya dayalı monarşi, faşizm ve yakın zamanlarda komünizm gibi rakip ideolojileri alt etmesi üzerine, özellikle son birkaç yıl da bütün dünyada dikkate değer bir konsensüsle karşılanmıştır.

105 M. Foucault, *MC*, s. 379.

106 M. Foucault, *MC*, s. 380.

107 M. Foucault, *MC*, s. 380.

108 Bkz. S. Sim, *a.g.e.*

109 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992, s. xi (S. Sim, *a.g.e.* s. 17'den naklen). Bu konuda ayrıca Fukuyama'nın "Tarihin Sonu mu?" adlı makalesi üzerine geniş katılımlı tartışmalardan oluşan bir esere bakılabilir: *Tarihin Sonu mu?*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.



Foucault, *Kelimeler ve Şeyler'* de, insanla tarih arasındaki ilişki bakımından olumsuz görünen bu tespitinden hemen sonra, *dilin* içinde konuşanın, *ekonominin* içinde çalışanın ve tüketenin, *hayatın* içinde yaşayanın insanın bizzat kendisi olmasından ötürü, söz konusu pozitifliklerin (*dil, ekonomi, hayat*) tarihinin arkasında, insanın kendisinin daha köklü bir tarihinin ortaya çıkmakta olduğunu öne sürmek suretiyle, bu konuda paradoksal bir yaklaşım içerisinde bulunduğunu da gösterir.<sup>110</sup> Ona göre, 19. yüzyıl, her şeyi tarihselleştirmek, her şeye ilişkin genel bir tarih yazmak, zamanın içinde sürekli gerilere gitmek ve en istikrarlı şeyleri zamanın serbest akışı içinde yerlerine koymak endişesiyle bu ilk erozyonu araştırmıştır.<sup>111</sup> Tarihsel insanı *çalışan, yaşayan ve konuşan* insan olarak düşündüğü için, tarihin bütün içeriğinin *psikolojiden, sosyolojiden veya filolojiden* ileri geldiğini öne sürmekle birlikte, Foucault insan varlığının bütünüyle tarihselleşmiş olması nedeniyle, insanbilimleri tarafından çözümlenmiş olan içeriklerden hiçbirinin değişmeden kalamayacağı ve tarihin akışından kurtulamayacağı fikrini de taşır.<sup>112</sup> Klasik dönemde, temsilin sürekliliği ile varlıkların birbirlerine olan aşırı derecedeki yakınlıklarından kaynaklanan süreklilik arasında varolduğu düşünülen bağdan dolayı kendisinden ayrı olarak temsil edilmesi mümkün görünmeyen doğal varlıkların, varlık olmaları ve yayılıp gelişmelerinde bir kesintinin ortaya çıkması için herhangi bir nedenin bulunmaması sebebiyle sürekli bir bütünü meydana getirmekte olduklarının düşünüldüğü dikkati çekerken, 19. yüzyılın doğasının, tam tersine, canlı olduğu ölçüde süreksiz olduğunun düşünüldüğü görülür.<sup>113</sup> *Kelimeler ve Şeyler'* de, Foucault'nun tarihi oluşturmak için, sürekliliğin gerektirdiği söylemin birliği fikrine yönelik amaca var gücüyle savaş açtığı ve tarihin sü-

110 M. Foucault, *MC*, s. 381

111 M. Foucault, *MC*, s. 381.

112 M. Foucault, *MC*, s. 382.

113 M. Foucault, *MC*, s. 285.

rekliliğini savunan önyargının tamamıyla saçma olduğunun yine onun tarafından öne sürüldüğü görülür.<sup>114</sup>

Klasik dönemin ekonomisi, bütün mümkün düzenlerin genel bilimi olarak *mathesis*le ilişki halinde iken, Ricardo'dan itibaren somut biçimlerin sonluluğunu göstermeye çalışan bir antropolojiye dayanan 19. yüzyılın ekonomisinin içine de tarihsellik sokulmuştur.<sup>115</sup> Aynı şekilde, dillerin tarihinin düşünülebilmesi için, onları geldikleri kaynağa kesintisiz bir biçimde bağlayan büyük kronolojik süreklilikten kopartılmaları gerekmiş,<sup>116</sup> böylelikle tarihsellik, canlılar dünyasında ve ekonomide olduğu gibi, dil alanına da sokulmuştur.<sup>117</sup> Foucault, *Ekonomide Ricardo, biyolojide Cuvier ve filolojide Bopp* ile birlikte, bu alanlarla ilgili düşünce sistemlerinin süreklilikten süreksizliğe doğru bir dönüşümü gerçekleştirmesi suretiyle, Klasik dönemden Modern döneme geçildiğini düşünür. 17. yüzyılın başında, Rönesans düşüncesini Rönesans-öncesi düşünceden koparan süreksizliğe benzer bir süreksizliğin 18. yüzyılın son yıllarını da 19. yüzyıldan kopardığını, Klasik dönemin benzeşmeye dayalı özdeşliklerden oluşan o büyük tablosunun artık bozulduğunu ve bilginin yeni bir mekâna yerleştiğini öne sürer.<sup>118</sup> Onun, *Ke-limeler ve Şeyler*'de, Klasik çağın düzeninden Modern dönemin tarihselliğine geçişte bir dönemeç olarak nitelediği<sup>119</sup> 19. yüzyıldan itibaren, birbirlerinden ayrı bulunan organik yapıları birbirlerine yaklaştıran benzerlikleri bir zamansal serinin içinde gösterecek olan tarih *ekonomiye, biyolojiye ve filolojiye* ilişkin çözümlemelere ilkelerini empoze eder.<sup>120</sup>

Klasik çağdan Modern çağa geçişle birlikte ortaya çıkan Doğa Tarihi'nin *biyolojiye, Servet Analizi'nin iktisat politikasına ve*

114 A. K. Marietti, *a.g.e.*, s. 87.

115 M. Foucault, *MC*, s. 269, 271

116 M. Foucault, *MC*, s. 306.

117 M. Foucault, *MC*, s. 305.

118 M. Foucault, *MC*, s. 229.

119 M. Foucault, *MC*, s. 232.

120 M. Foucault, *MC*, s. 231.

Genel Dilbilgisi'nin *filolojiye* dönüşmesi üzerinde üçüncü bölümde ayrıntılı olarak durulacaktır. Burada onlara Foucault'nun bir insanbilimi olarak tarih hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturan *süreksizlik* kavramıyla ilgileri bakımından işaret edilmiştir. Collège de France'da 1970 yılından itibaren düşünce sistemleri tarihçisi olarak ün yapmış bulunan Foucault'nun, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*'nden *Cinselliğin Tarihi*'ne kadar uzanan akademik hayatının yirmi küsur yıllık süresi içinde, tarihe yönelerek Batı'nun geçmişinde yer alan "deliliğe karşı toplumsal davranışların evrimi", "modernizm öncesi tıp", "biyoloji", "filoloji", "ekonomi" gibi bazı pratiklerini tarihsel bir perspektifin içine yerleştirerek, onların kavramsal temellerini bulmayı hedeflediğini, kendisiyle yapılan bir mülakatta esas amacının "*şimdinin tarihi*"ni yazmak olduğunu dile getirdiği görülür.<sup>121</sup> Onun bu konuda önemli ölçüde Nietzsche'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı kitabı "şimdi"yi "geçmiş"ten ayırarak, Foucault'nun yapmak istediği gibi, "şimdinin meşruiyeti"ni göstermeye yönelik bir çabadır.<sup>122</sup> Nietzsche'ye göre, içinde yaşanan "bugün" geleneğe ve gelenekten gelen ölçütlere göre değerlendirilemez; tam tersine, tarihe içerik kazandıracak olan temel etken, bugünkü "gerçek yaşam"dır.<sup>123</sup>

Öznenin kuruluşuyla ilgili problematiğin Aydınlanma'dan ve özellikle Kant'ın "bilmek iradesi"nden geldiği fikrini taşıyan Foucault, Kant tarafından felsefeye getirilmiş olan yeniliği, bilmekle ilgili sorunu, onun "şimdi olup biten nedir? ve kendisinin içinde her birimiz olduğumuz ve yazdığım şu ânı tanımlayan 'şimdi' nedir?"<sup>124</sup> soruları üzerine derin düşünmeye bağlamış

121 *Le Nouvel Observateur*, 644, mars 1977 (J.-G. Merquior, a.g.e., s. 14' ten naklen); M. Foucault, *Surveiller et punir* (SP), Gallimard, 1975, s. 27.

122 Bkz. Nietzsche, *La généalogie de la morale* (Trad. de l'Allemand par Henri Albert), Gallimard, Paris, 1964.

123 D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 105.

124 I. Kant, "What is Enlightenment?", tard. angl. in Paul Rabinow (éd.), *Foucault Reader*, New York, 1984, s. 38 (M. Poster, a.g.m., s. 358'den naklen).

olmasında görür.<sup>125</sup> Bilginin konusu olarak öznenin kendi kendisini kurma yetisinin, içinde bulunulan andaki müdahaleye ve şimdi ile geçmiş arasındaki ilişki hakkında sahip olunan değerlendirmeye bağlı bulunduğunu düşünen Foucault'nun, bu konuda kendisine Kant'ı örnek aldığı söylenebilir.<sup>126</sup>

Eserlerinin çoğunun büyük çaplı tarihsel monografiler olarak nitelendirildiği öne sürülen Foucault'nun en dikkat çeken yanının tarih hakkında açık, yoğun ve son derece kişisel anlayışa sahip olması gösterilir.<sup>127</sup> Onun, derin bir teemmül ve tefekkürün ürünü olduğu hiç çekinmeden söylenebilecek olan *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde, söylemin olduğu gibi, tarihin ve tarihselliğin özü üzerine de bir teori geliştirdiği, ayrıca tarihi ve tarihselliği söylem yoluyla açıkladığı öne sürülebilir.<sup>128</sup> Foucault'nun dikkatini üzerinde yoğunlaştırdığı tarih alanının, ilk olarak özgün bir arkeolojik betimlemenin kendisiyle birlikte gerçekleştirildiğini söyleyebileceğimiz, "düşünce sistemleri tarihi" olduğu çok açıktır. Burada işaret edilmesi gereken önemli bir nokta: Foucault'nun düşünce-sinde, tarih sorununa göre tarihsellik sorunu ikinci sırada kalırken; onun konuyla ilgili fikirleri genel olarak varoluşçu fenomenolojinin ya da özel olarak Heidegger'in fikirleriyle karşılaştırıldığında, bu sonuncular için öznenin veya *Dasein*'in tarihselliği temel tez olarak ön plana çıktığı halde, tarihin kendisinin varoluşsal çözümlenmenin tamamıyla dışında kalan *Dasein*'in tarihselliğinin bir uygulaması olarak ikinci plana düştüğü görülür.<sup>129</sup> Oysa, tarihin problematiği Foucault'nun düşüncesinin merkezinde yer alır.

Klasik ve Modern dönemleri kapsayan düşünce akışının içinde üç büyük düşünce hareketini birbirinden ayırmak mümkündür:<sup>130</sup> (a) 18. yüzyılda, Kant'ın aşkın alanın bilgisine imkân ver-

125 M. Poster, *a.g.m.*, s. 358.

126 M. Poster, *a.g.m.*, s. 358.

127 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 601.

128 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 601.

129 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 602.

130 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 629.

meyen rasyonalist/ampirist tutumunun aksine, tarafından geliştirilmiş olan “varlık hakkındaki aşkın idealist felsefe”, (b) 19. yüzyılda Dilthey’la birlikte varlığını hissettirmeye başlamış bulunan “insanbilimlerinin pozitivizmi”, (c) Nihayet, 20. yüzyılda Heidegger’in kurduğu “varoluşsal fenomenoloji”. Foucault’yu Hegel’den olduğu kadar Dilthey ve Heidegger’den de her zaman için ayıracak olan temel tez, bu bölümün içinde yer alan “Yaşayan, Çalışan, Konuşan Varlık: İnsan” başlığı altında daha ayrıntılı olarak ele alınmış tarihin gerçekliğine uygulanmış ve arkeolojik betimlemenin içinde açıkça somutlaştırılmış olan “insanın ölümü” tezidir.<sup>131</sup>

Foucault’nun kendilerinden, büyük ölçüde, “insanın ölümü” teziyle ayrıldığı öne sürülebilecek olan söz konusu üç filozofun düşüncesinde, insanın tarihin problematiğinin merkezinde yer aldığı görülebilmesi için, Hegel’in *Mutlak Tin*’inin, Heidegger’in “dünya-içinde-varlık” olarak tasavvur ettiği *Dasein*’inin ve Dilthey’in yapının tamamına yayılmış olarak düşündüğü kolektif ruh çapında genelleştirilmiş olan canlı ve bireysel *Bilinç*’in dikkate alınması yeterlidir.<sup>132</sup> Foucault’nun savunduğu temel tezlerinden birisi olan “insanın ölümü”, her ne kadar, kendisiyle yukarıda adları geçen öteki filozoflar arasındaki fikir ayrılığını derinleştiriyor ise de hem Foucault’da hem de Dilthey’da varlığı inkâr edilemeyecek olan pozitivist tutumun, aralarındaki derin fikir ayrılığına rağmen, onları belirli bir biçimde birbirlerine yaklaştırdığı kabul edilebilir. Bu yüzden, felsefesinin bazı temel çizgileri bakımından, Foucault’nun Dilthey’a Heidegger ve Hegel’den daha yakın bulunduğu söylenebilir.<sup>133</sup> Foucault’nun tarihsel pozitivizminin Dilthey’in tarihsel pozitivizminden ayrıldığı temel kavşak: ikincisi “insanın ölümü” tezinin dışında gelişirken, birincisi söz konusu tezin içinde kendini ortaya koyar.<sup>134</sup>

131 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 630.

132 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 630.

133 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 631.

134 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 632.

*Bilginin Arkeolojisi'*nde Foucault bize tarih ve tarihsellikle ilgili yeterli ölçüde bilgi veriyor. Söz konusu eserin özellikle giriş bölümünün daha ilk sayfasında ortaya konulmuş fikirler dikkate alındığında, onun bir disiplin olarak tarihin "düşünceler tarihi" ve "genel tarih" olmak üzere iki şeklinden söz ettiği öne sürülebilir.<sup>135</sup> Foucault'nun, "genel tarih" kavramının uğradığı belirli değişimlerle ilgili, bazı büyük tezler ortaya attığı görülüyor. Bunlardan birincisi, tarih anlayışını kökünden değiştiren "*belgelerin yeniden gözden geçirilmesi*"yle ilgili tezdır ki, bu konuda iki farklı görüşün bulunduğu dikkati çeker: (a) Belgelerin şimdi sessizliğe indirgenmiş bir sesin dili olduğunu öne süren eski görüş, (b) Birlikleri, bütünleri, serileri, ilişkileri bizzat belgelerden oluşmuş dokunun içinde tanımlamaya çalışan şimdiki görüş.<sup>136</sup> Geleneksel formu içindeki tarih geçmişin *anıtlarını* (monuments) belleğine yerleştirmeye, onları *belgeler* (documents) haline dönüştürmeye girişirken; günümüzün tarihi *belgeleri* ve *anıtları* biçim değişikliğine uğratar ve birbirinden ayırmanın, gruplandırmanın, doğruları yansıtmmanın, ilişki içine sokmanın, bütünleri oluşturmanın söz konusu olduğu bir unsurlar yığını gösterir.<sup>137</sup> İkincisi, "düşünceler tarihindeki kırılmaların çokluğu" ile ilgili tezdır ki. Bununla da tekniğin gelişmesi, paranın seyrekleşmesi, nüfusun dengelenmesi, ekonomiden iklim değişikliğine kadar uzanabilecek bir düzenleme gibi, tarihin içindeki uzun dönemlerin ortaya çıkarılması kastedilir.<sup>138</sup> Üçüncüsü de Klasik dönemin tarih anlayışı için hem belirli hem de akıllmaz olduğu halde, tarih disiplinlerinin içinde en önemli yeri işgal eden *süreksizlikle* ilgili tezdır. Foucault bu kavrama üçlü bir rol yükler: (a) süreksizlik tarihinin kararlı bir faaliyetini oluşturur, (b) süreksizlik tarihinin betimlemesinin ortaya çıkardığı bir sonuçtur, (c) süreksizlik uygulandığı alana ve düzeye göre özel bir biçim alır

135 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 619.

136 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 620.

137 M. Foucault, *AS*, s. 14-15; *krş.* J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 620.

138 M. Foucault, *AS*, s. 9; *krş.* J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 620.

ve bir görevi üstlenir.<sup>139</sup> Dördüncüsü de Foucault'nun "genel tarih" adını verdiği tarihten çok farklı olan tasarısını "global tarih" temasının karşısına koyan tezdır. Bu teze göre, "global tarih" bir medeniyetin bütünlük biçimini, bir dönemin bütün fenomenlerinde ortak olan anlamı, bu fenomenlerin bağlantılarını açıklayan ilkeyi, kısacası metafizik olarak bir dönemin "çehresi" denebilecek şeyi yeniden kurmaya çalışır.<sup>140</sup> Hem "genel tarih" hem de "düşünceler tarihi" açısından, süreksizliğin statüsünün belirlenmesinin kolay olmadığıı kaydeden Foucault, "genel tarih"ın alanında yer alan temel problemlerden bazılarına *Kelimeler ve Şeyler*'de işaret eder.<sup>141</sup>

Bir paylaşımın sınırı çizilmek istendiğinde, bütünüün içindeki her sınırın ancak keyfi bir sınır olabileceği gibi; bir dönemin belirlenmesi gerektiğinde de zamanın iki noktasına, onların arasında sürekli ve birlikli bir sistemin varlığını göstermek için, simetrik kopuşları yerleştirme hakkına sahip miyiz? Kurulduktan bir süre sonra ortadan silinecek ve tersine dönecek olan bu sistem nereden gelmektedir? Onun varlığa gelişi yok oluşu hangi rejime tâbidir? Bu sistem eğer tutarlılık ilkesine kendiliğinden sahipse, onu reddedecek olan yabancı unsur nereden gelebilir? Bir düşünce nasıl olur da kendinden başka bir şeyden kaçabilir? Bir düşünceyi artık düşünmemek ne demektir? Yeni bir düşünceyi ortaya atmak ne demektir?

Global bir betimlemenin bütün fenomenleri ilke, anlam, zihniyet, dünyagörüşü, bütünlük biçimi gibi *tek bir merkezin* etrafında toplanırken, "genel tarih" *bir dağılım alanını* gösterir.<sup>142</sup> Bu, "genel tarih" ile "global tarih"i birbirinden ayıran en temel özelliktir. Tarihin temelde söylem olduğu ve onun maddi biçimini söylemin içinde bulduğu öne sürüldüğünde, Foucault'ya göre, özellikle dikkate alınması gereken "düşünceler tarihi" dir.<sup>143</sup>

139 M. Foucault, *AS*, s. 16-17; *krş.* J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 621.

140 M. Foucault, *AS*, s. 17-19; *krş.* J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 621.

141 M. Foucault, *MC*, s. 64; J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 621.

142 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 621-622, 628.

143 J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 622.

Temel işlevi, *tek bir merkezi değil bir dağılım alanını* kuşatan arşivi betimlemek ve çözümlenmekten ibaret olan “arkeoloji” ile “düşünceler tarihi” hakkında sahip olunan geleneksel imaj arasında var olduğuna inandığı karşıtlığa işaret eden Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*’nin “Arkeoloji ve Düşünceler Tarihi” başlıklı bölümünde, arkeolojik çözümlenme ile düşüncelerin tarihi arasında çok sayıda ortak noktanın bulunmasının yanısıra “yeniliğin tahsisi”, “çelişkilerin çözümlenmesi”, “karşılaştırmalı betimlemeler”, “dönüşümlerin tespiti” konularında olmak üzere dört ayırma da dikkat çeker:<sup>144</sup> 1) Söylemi *belge* olarak incelemeyen arkeoloji kendi oylumu içerisinde ona *anıt* sıfatıyla başvurur. 2) Söylemleri özgün biçimleri içinde tanımlayan arkeoloji, herbir söylemin ortaya koyduğu kurallar oyununun başka bir söyleme indirgenemez olduğunu gösterir ki bu da onun söylem biçimlerinin ayrımsal bir çözümlenmesi olduğunun kanıtıdır. 3) Ne *psikoloji*, ne *sosyoloji* ve ne de daha genel olarak *antropoloji*yle kıyaslanabilir olan *arkeoloji* bireysel eserlerin içine nüfuz eden, onların bazen bütünü, bazen de ancak bir parçasını yöneten söylemsel pratiklerin tiplerini ve kurallarını tanımlar. 4) Arkeoloji nesnelleşmiş bir söylemin sistematik betimlemesidir ama kaynağın esrarına bir geri dönüş değildir.

Özellikle delilik ve tıp üzerine gerçekleştirdiği arkeolojik çözümlenmelerinde, her *epistemenin* –ya da tarihsel dönemin– bilgiyi oluşturan “arşiv”i veya söylemlerin toplamına ilişkin belgeleri irdeleyen Foucault’nun iddiasına göre, tarihçiler geçmiş zamanların toplumsal/ tarihsel olgularıyla bir *mütekabiliyeti* sağlamaktan çok, tarihi oluşturan dilsel temeli araştırmalı, başka bir deyişle, onlar orijinal anlam arayışını terk etmelidirler.<sup>145</sup> Onun insan bilincine açılan bir kapı olarak gördüğü tarih vizyonunun bilgikuramsal anlamı, Gilles Deleuze’ün de öne sürdüğü gibi, geleneksel tarihçinin çalışmaları aracılığıyla elde edilemez; çünkü insan bilincinin işaretleri ve mecazları

144 M. Foucault, *AS*, s. 182-183; krş. J. V. de Wiele, *a.g.m.*, s. 628.

145 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 182.



–White bunlara dilsel protokoller diyor– kullanarak çalışmasına denk bir biçimde, geçmişle ilgili anlayışımız da aynı şekilde işleyeceğinden, insan bilinci hiçbir zaman temel hakikatler üretemez, sadece dilsel ya da söylemsel yorumların sonu gelmeyen etkileşimini ortaya çıkarır.<sup>146</sup>

Tarihin hem tarihçiden hem de tarihçinin içinde yaşadığı zamandan veya kültürel bağlamdan uzak kalamayacağının altını çizen Foucault, tarihsel bilginin hiçbir zaman fiziksel bilgilerde olduğu gibi nesnesine uygun bir bilgi konumunda bulunamayacağı gerçeğinden yola çıkarak, tarihçinin hem kendisine hem de okuruna karşı dürüst davranmak amacıyla, içinde yaşadığı kültürel koşulların ötesine geçmemesi ve kesinlikle deneye dayalı nesnellik iddiasında bulunmaması gerektiğine işaret eder.<sup>147</sup> Tarihsel bir olayın nedenlerini araştırmanın, tarihin akışını bir yasya bağlamak olarak düşünülemediğini, Alman Tarih Okulu'nun önde gelen düşünürlerinden olan Max Weber'e atıfta bulunarak, kaydeden Raymond Aron doğabilimlerine özgü böyle bir tutumun tarih bilimini ortadan kaldırmak anlamına geleceğini öne sürer.<sup>148</sup>

Tek yetkin bilim olarak matematiksel-fiziksel doğabiliminin kabul edildiği 18. yüzyılın başlarında, tarihsel dünyayı (mondo civile) özel bir bilimin konusu olarak keşfetme başarısını göstermiş olan Vico'nun kuruluşunu ilan ettiği "Yeni Bilim"le birlikte, o zamana kadar hep bilimin konusu olarak görülmüş olan "doğa olguları"ndan daha çok "tinsel olgular"ın bilime konu edilmesi gerektiği fikrinin ortaya çıktığı, buna bağlı olarak da bilim anlayışında bir değişikliğin kendini göstermeye başladığı Foucault'nun da dikkatinden kaçmamıştır. "Yeni Bilim"e tarihsel dünyanın rasyo-

146 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 182-183.

147 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 184.

148 R. Aron, "Max Weber'in Bilim Kuramında Tarihsel ve Sistemik Yaklaşımların Sentezi", (*Sociologie allemande contemporaine*, Alm. çev. *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*, çev. Iring Fetscher, Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, II. I. Bölüm.), Türkçe çev. D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, (içinde ek-6), s. 233.

nel bir teolojisi gözüyle bakan Vico,<sup>149</sup> 19. yüzyıla kadar egemenliğini sürdürmüş olan matematik-fiziğe dayalı kartezyen doğruluk ölçütünü, yine, gerçek bilmenin nedenleri bilme olduğu hakkındaki temel kartezyen öneriye dayanarak, tartışma konusu etmiş; sonuçta, doğanın varlık sebebi biz değil Tanrı olduğu için, onun doğrudan ve yetkin bir biçimde bilinmesinin de ancak Tanrı için mümkün olduğunu öne sürmüştür.<sup>150</sup> "Akıl ancak yarattığı şeyi kavrar"<sup>151</sup> ilkesinden yola çıkarak, tarihsel dünyanın bütünüyle bizim tarafımızdan var edilmiş bir dünya olması nedeniyle, bizim bu dünyanın ilkelerini kendi insani tinimizin yönelimleri içinde bulabileceğimizi ve bulmamız gerektiğini düşünen Vico, geometrik kesinliği örnek alan kartezyen doğruluk idealini tarih düzlemine taşımak istememekle birlikte, Descartes'ın tarih alanında bilimsel doğruluğun ancak olasılıklarla sınırlı kalacağı görüşünü benimsemekten de özellikle kaçınır.<sup>152</sup>

Vico'ya göre, tümel gerçekliğin bir yarısı olan "fiziksel doğa", aynı gerçekliğin öteki yarısı olan "tinsel doğa"ya göre, bilme konu olmaklık bakımından, ikinci sırada gelir. Modern dönemin akli ile bilim mitleri dilin kognitif gücüyle bağlarını –temel doğrulama ilkesinin güdümünde, bir bakıma, pozitivistlerin zirvesine ulaşmış bulunan mantıkçı pozitivistlerle birlikte– koparıırken, daha önce de söylendiği gibi, mecaz ve anlatı olarak dilin dünyadaki şeyleri ne ölçüde temsil ettiğine ilişkin anlayış, Modern *epistemenin* içinde yer bulamamış; bunun sonucu olarak da White'ın dediği gibi, "bilimin kendi 'şiirsel' doğasının ayrımına varması"<sup>153</sup> engellenmiştir. Modern çağda dilin nesnelleş-

149 Karl Löwith, "Vico", (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, VI. Bölüm, Stuttgart 1953, Kohlhammer Verlag, ss. 109-128) D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, (içinde ek1), s. 179.

150 K. Löwith, *a.g.e.*, s. 180-181.

151 J. Habermas, *a.g.e.*, s. 184.

152 K. Löwith, *a.g.e.*, s. 183; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 9. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 343.

153 H. White, "The Tropics of History" and "Foucault Decoded" *Tropics of Discourse*, s. 254, 197 (A. Muslow, *a.g.e.*, s. 201'den naklen).

mesiyle ve dilin şeylerin gerçek düzenini şeffaf bir biçimde temsil edeceği ya da nasıl ise öylece geçmişe tekabül edeceği yolundaki beklentilerin ağırlığını taşıyamadığına dair modernist anlayışı benimseyen Foucault'yla birlikte, dilin temsil yetkisi sorgulanır hale gelmiş ve postmodernizmin tarihin geleneksel temellerini reddetme arzusunu, kısmen, dilin temsil kapasitesinin bu modernist inkârı oluşturmuştur.<sup>154</sup> Dört *epistemenin* –ya da dönemin– her birinde dilin işleyişinin farklılık gösterdiğini, dolayısıyla her dönemde değişik düşünme biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu, *Bilginin Arkeolojisi* ile *ve Şeyler*'de enine boyuna tartışan Foucault'ya göre, dilin bu geçirimsizliği geçmiş olduğu gibi yeniden kurmayı imkânsız kılmakla kalmaz, aynı zamanda *epistemeler* arası süreksizliği de açıklar.<sup>155</sup> Yapıbozucu tarih geçmişi karmaşık bir anlatsal söylem olarak görmekle birlikte, Foucault'nun da işaret ettiği gibi, bu, temsilin anlamı olduğu gibi taşıyabilen ya da doğru anlam yaratabilen şeffaf bir iletişim biçimi olmadığını kabul eden bir söylemdir.<sup>156</sup>

## 7) Bilgi-İktidar İlişkisi

### A. Bilgi-İktidar İlişkisinde Strateji

Foucault'nun *strateji* kavramına ilişkin düşüncelerini incelemeye başlarken, konumuz gereği, önce onun *bilgi* ile *iktidar* arasındaki ilişkinin tarihsel süreç içerisindeki gelişimine ilişkin düşüncelerine dikkat çekmenin yararlı olacağı kanısındayız. Genel anlamda, krallar ve generallerle ilgili anekdotların anlatılageldiği bir tarihsel süreçte iktidar mekanizmalarından daha çok iktidarı elinde tutan kişilerin incelendiğini, buna bağlı olarak da *iktidar* ile *bilgi* arasındaki ilişkinin yeterince incelenmemiş olduğunu

154 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 199.

155 M. Foucault, *AS*, s. 191; A. Munslow, *a.g.e.*, s. 199.

156 A. Munslow, *a.g.e.*, s. 22.

öne süren Foucault, iktidarın bilgiye bilginin de iktidara sürekli eklemlendiği kanısını taşıdığını, iktidarın işleyişinin sürekli bilgi ürettiğini ve üretilen bilginin de sürekli iktidar etkilerine yol açtığını, *bilgi ile iktidarın* aracısız olarak birbirlerini içerdiklerini, kendisinin de bunu ortaya çıkarmaya çalıştığını açıklıkla dile getirir.<sup>157</sup>

Marksizmde beden üzerine söylenmiş tarihsel gerçeklik olarak ilginç şeyler bulunsa da bilince ve ideolojiye daha fazla ayrıcalık tanımış olmasından dolayı bunu çok gölgede bıraktığı için, Marx'ın düşüncelerine her zaman belirli bir mesafede durduğunu gizlemeyen Foucault, baskı kavramına abartılı bir rol biçmeleri nedeniyle Marksizm yanlılarından uzak durmak gerektiğine işaret eder. Ona göre, bir iktidar filozofu olmakla birlikte, iktidarı bir siyaset teorisinin içine kapanmaksızın düşünen Nietzsche, felsefi söylemin temel hedefini iktidar ilişkisi olarak belirlerken; Marx için bu hedef üretim ilişkisidir.<sup>158</sup> *Bilgi ile iktidar* arasında bir çatışmanın bulunduğu, *bilginin* olduğu yerde *iktidardan* söz edilmemesi gerektiği şeklindeki büyük Batı mitinin Platon'la birlikte başladığını öne süren Foucault, her bilginin ardından gelen şeyin bir iktidar mücadelesi olduğunu, yazdığı metinlerde göstermeye çalışan Nietzsche ile birlikte bu mitin yıkılmaya başladığını öne sürer.<sup>159</sup>

Batı düşünce tarihinde çağdaş Fransız filozoflarının pek çoğunun kendilerinden etkilendikleri iki önemli felsefe akımı vardır: *Fenomenoloji* ve *Marksizm*. Kendisinin bu ve buna benzer –*postmodernizm*, *postyapısalcık*, *yapısalcılık* gibi– sınırları belirlenmiş felsefi yaklaşımların içerisine birileri tarafından yerleştirilmekten pek hoşlanmayan Foucault'nun, kaleme aldığı eserlerinde söz konusu felsefe akımlarından önemli ölçüde et-

157 M. Foucault, *SP*, s. 32; G. Merquior, *a.g.e.*, s. 118; M. Foucault, *İktidarın Gözü* (çev. Işık Ergüden), *Seçme Yazılar 4 (SY4)*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 35-36.

158 M. Foucault, *SY4* s. 37.

159 M. Foucault, *Büyük Kapatılma* (çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin), *Seçme Yazılar 3 (SY3)*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 198.

kiler taşıdığına belirtilerine rastlamak mümkündür. Onun en iyi okuduğunu söylediği filozoflar Hegel, Marx ve özellikle Heidegger ve Nietzsche'dir.<sup>160</sup> Bazı Foucault yorumcularına göre 20. yüzyılda Nietzsche'nin önde gelen iki mirasçısından biri muhafazakâr mirasçı olarak Heidegger, diğeri de anarşist mirasçı olarak Foucault'dur.

Hakikatin sorgulanmasına ilişkin temel tutumunu düşüncelerinin merkezine yerleştirmiş bulunan Foucault'ya göre, iktidar ve özellikle *bilgi/iktidar* ilişkisi kuramının açık ve seçik bir biçimde ortaya konulması ve geliştirilebilmesi için *özne*, *bilgi*, *birey* ve *bireyselleşme* kavramlarının öncelikle ele alınması ve enine boyuna incelenmesi gerekmektedir. Modern öznenin ne olduğu tam olarak ortaya konulmadan, örneğin, modern dönemin iktidarları olan ve bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında iki ayrı başlık altında geniş bir biçimde ele alınacak, *disiplinci* ve *düzenleyici* iktidarlara toplumsal hayatta işlerlik kazandırmak mümkün değildir.

*Gözetlemek ve Cezalandırmak* adlı kitabının *işkenceyi* (supplice) konu alan birinci bölümünde, Foucault bu eserin konusunu şöyle açıklar: <sup>161</sup> "Modern ruhun ve yeni bir yargılama gücünün birbiriyle bağlantılı bir tarihi; cezalandırma gücünün dayanaklarını kendisinden aldığı, doğrulamalarını ve kurallarını kendisinden devşirdiği, etkilerini kendisine yaydığı ve aşırı derecedeki benzersizliğini kendisinde gizlediği, günümüzdeki bilimsel-hukuksal bütünün bir soykütüğü." Ve bu eseri kaleme alırken dört genel kurala uygun bir biçimde hareket edildiğini öne sürer: <sup>162</sup>

1) Ceza mekanizmaları hakkındaki incelemeyi sadece *baskıcı* ve *yaptırıma* yönelik etkilerin merkezine koymak yerine, ilk ba-

160 M. Foucault, *Özne ve İktidar* (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), Seçme Yazılar 2 (SY2), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 37.

161 M. Foucault, *SP*, s. 27.

162 M. Foucault, *SP*, s. 28.

kısta marjinal bile olsalar, yol açabilecekleri bütün olumlu etkilerin içine onları yerleştirmek. Sonuçta, cezalandırmayı karmaşık bir toplumsal işlev olarak ele almak.

- 2) Cezalandırma yöntemlerini hukuk kurallarının basit sonuçları ya da toplumsal yapıların göstergeleri olarak değil de başka iktidar yollarının daha genel alanı içerisinde kendi özgüllüklerine sahip olan teknikler olarak çözümlenmek. Siyasal taktiğin perspektifini cezalar üzerinde ele almak.
- 3) İktidar teknolojisini, cezalandırmanın insanileştirilmesi ve insanın bilinmesi ilkesine bağlamak.
- 4) Ruhun bu ceza adaletinin alanına girişini ve onunla birlikte bütün bir *bilimsel* bilginin hukuksal uygulamasının içinde yer almasını, bedeni iktidar ilişkileriyle kuşatılmış olan bir tarz içindeki dönüşümün sonucu olup olmadığını araştırmak.

Sonuçta, iktidar ilişkileriyle nesne ilişkilerinin ortak bir tarihinin okunabileceği yer olan beden bir siyasal teknolojisinden hareketle ceza yöntemlerinin dönüşümünü incelemeyi deneyeceğini öne süren Foucault, böylelikle, iktidar tekniği olarak cezadaki yumuşamaya ilişkin çözümlenmeyle, hem insanın, ruhun, normal ya da anormal bireyin cezai müdahalenin konusu olarak suçu nasıl ikiye katladıklarının, hem de özel bir kendine bağımlı kılma tarzının *bilimsel* statüdeki bir söylem için insanı bilgi objesi olarak nasıl ortaya çıkarabildiğinin anlaşılabilirliği kanısındadır.<sup>163</sup> Tarihçiler, ona göre, uzun zamandan beri insan bedenini sadece ihtiyaçların ve iştahların, fizyolojik süreçlerin ve metabolizmaların yeri, mikrop ve virüs saldırılarının hedefi olarak incelemişler; ama onun aynı zamanda siyasal bir alanın içinde yer aldığı, iktidar ilişkilerinin beden üzerinde –kuşatmak, damgalamak, eğitmek, işkence etmek, işe koşmak, törenlere zorlamak vb. eylemlerle– doğrudan etkili olduğunun farkına varamamışlardır.<sup>164</sup>

163 M. Foucault, *SP*, s. 28-29.

164 M. Foucault, *SP*, s. 30.

Bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileriyle kuşatılmasının temel nedeni üretim gücü olmasından kaynaklanmakla birlikte, işgücü olarak kurulması onun bir uyrukluk sisteminin içine alınmasıyla ancak mümkün olur; dolayısıyla beden, aynı zamanda hem üretici beden hem de uyruklaşmış beden haline geldiği takdirde ancak yararlı güç olabilir.<sup>165</sup> Bedeni uyruklaştırmanın sadece ne şiddet ve ne de ideoloji aracılığıyla mümkün olabileceğini düşünen Foucault'ya göre, tam anlamıyla bedenin işleyişinin bilimi olmayan bir beden *bilgisi* ile kendilerini yenilgiye uğratma kapasitesinin üstünde olan beden güçlerinin bir *egemeni* var olabilir ki; işte bu bilgi ile bu egemene, daha önce de söz konusu edilmiş olan, *bedenin siyasal teknolojisi* adı verilir.<sup>166</sup> Genellikle dağınık, çok seyrek olarak sistematik ve sürekli söylemler halinde formüle edilebilen, sonuçları çoğu zaman tutarlı olmakla birlikte çok biçimli bir enstrümanın ötesine pek geçemeyen bu teknolojiye ne belirli tipten bir kurumun, ne de bir devlet aygıtının içinde yer verilebilir.<sup>167</sup>

Burada Foucault'nun sözünü ettiği *bedenin siyasal teknolojisi* kavramıyla organik bir ilişki içinde bulunduğu söylenileceği bir başka temel kavramın da kurumların ve devlet aygıtlarının oyuna soktukları *iktidarın mikrofiziği*<sup>168</sup> kavramının olduğu açıktır. Söz konusu kavramdaki *mikrofizik* üzerine yapılacak incelemelerin *iktidarın* sahiplenilen bir güç olarak değil de bir strateji olarak düşünülmesini, iktidar egemenliğinin etkilerinin sahiplenmeye değil de düzenlemelere, manevralara, taktiklere, tekniklere, işlevlere bağlanmasını öngörmeleri gerektiği kanısını taşıyan Foucault, bu kavramın kapsamında bir alanı ele geçiren fetihten çok sürekli bir savaşın, egemenin kazanılmış ve muhafaza edilen bir ayrıcalığından ziyade onun stratejik durumlarının birlikteliğinin ortaya çıkaracağı ilişkiler ağının dikkate alınması gerektiğini öne sürer.<sup>169</sup>

165 M. Foucault, *SP*, s. 30-31.

166 M. Foucault, *SP*, s. 31.

167 M. Foucault, *SP*, s. 31.

168 M. Foucault, *SP*, s. 31.

169 M. Foucault, *SP*, s. 31.

17. yüzyılın toplumsal yapılarında Kral'ın bedeninin bir metafor değil de siyasal bir gerçeklik, kralın fiziksel varlığının monarşinin işleyişi için bir zorunluluk olduğunu öne süren Foucault'ya göre, 19. yüzyıldan itibaren cumhuriyetle birlikte, siyasal bir gerçeklik olarak Kral'ın bedeninin yerini toplumsal bedenin almış olduğu bir gerçektir.<sup>170</sup> Monarkın bedensel bütünlüğünün sürekli canlı tutulmasını sağlayan ritüellerin yerine hastaların ortadan kaldırılması, bulaşıcı hastalıkların kontrol altına alınması, suçluların toplumdan tecrit edilmesi gibi tedavi yollarının ve reçetelerin uygulanmasıyla neredeyse tıbbi bir koruma altına alınması söz konusu olan toplumsal bedeni ortaya çıkaran şey konsensüs değil, bireylerin bedenleri üzerindeki maddi iktidardır.<sup>171</sup> Bedene egemen olma bilincinin ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla elde edilebileceğine, bu anlamda, iktidarın uygulanmasından daha maddi, daha fiziksel ve daha bedensel hiçbir şeyin olamayacağına inanan Foucault, 18. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar, bedensel kuşatma türünün bir göstergesi olarak, iktidarın bedeni ağır, etkili, sabit ve titiz bir şekilde kuşattığına; ve okullarda, hastanelerde, kışlalarda, atölyelerde, sitelerde, konutlarda ve ailelerde rastlanan aşırı derecedeki disipline edici rejimlerin bu kuşatmadan kaynaklandığına dikkat çeker.<sup>172</sup>

Klasik çağ boyunca iktidarı mülkiyetine geçirmiş olan Kral'ın bedeni, Foucault'nun tarihsel süreç içerisindeki epistemik kopuşların en önemli eşiklerinden biri olarak gördüğü 19. yüzyıldan başlayarak, yerini *mikrofizik* ve *mikroiktidar* kavramlarıyla ilişkilendirilen toplumsal bedene terk etmesiyle birlikte, monarşinin temsilcisi olan Kral bedeninin cezalandırmasından cumhuriyetin temsilcisi olan toplumsal bedenin gözetlenmesine geçildiği gözlemlenebilir. Başka pek çok alanda olduğu gibi, iktidar düzenine göre *gözetlemenin cezalandırmadan* daha etkili ve daha

170 M. Foucault, SY4, s. 38.

171 M. Foucault, SY4, s. 39.

172 M. Foucault, SY4, s. 41.



verimli olduğunun fark edilmesi bakımından 19. yüzyılın gerçekten *cezalandırmadan gözetlemeye* geçişin eşiği olduğu konusunda Foucault'nun düşüncesi çok açıktır.<sup>173</sup> İktidarın toplumsal bedenin üstünde değil de içinde işleyişinin sinaptik bir rejiminin keşfedilişinin ancak 18. yüzyıldan başlayarak mümkün olduğu düşüncesini taşıyan Foucault, belli bir iktidar biçiminin toplumsal bedende uygulanmaya başlandığı andan itibaren hükümlü mitolojisinin artık imkânsız hale geldiğini ve baskı uygulamanın tarihinde *cezalandırmadan gözetlemeye* geçildiği kanısını taşır.<sup>174</sup> İktidarın bireylerin tohumlarına, bedenlerinin her noktasına, hal ve tavırlarına, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına kadar sinmiş bir kılcal varolma biçimini olduğunu öne sürerken;<sup>175</sup> o, aynı zamanda, toplumsal bedende belirli bir iktidar biçiminin uygulanmaya başlanmasıyla birlikte Kral'ın artık hem canavarca, hem arkaik, hem de fantastik bir şahsiyet olarak görünmeye başladığının inkâr edilemeyeceğini düşünür.<sup>176</sup> Bireyleri dönüştürmeye yönelik bir projenin ürünü olarak düşündüğü, kapatma ve gözetleme mekânları olan *panoptikon* tipi hapishanelerin kuruluşunu da Foucault, Kral'ın bedeninin yerini toplumsal bedene, *cezalandırmanın* yerini *gözetlemeye* bırakışında görür.

İktidarın güçlü olmasını arzu ve bilgi düzeyinde olumlu etkilerde bulunmasına bağlayan ve dolayısıyla, onun bilgiyi engellemek yerine onu ürettiğine inanan Foucault, beden üzerine bir bilginin üretilebilmesini askeri ve eğitsel disiplinler sayesinde mümkün görür.<sup>177</sup> Araştırmalarına konu olarak daha ziyade gündelik yaşam düzeyinde uygulanan *mikroiktidarlara* olması nedeniyle, bir bakıma devlet aygıtını göz ardı ediyormuş gibi görünmekle birlikte, devlet aygıtının önemsiz olduğunu asla

173 M. Foucault, SY4, s. 23.

174 M. Foucault, SY4, s. 23.

175 M. Foucault, SY4, s. 23.

176 M. Foucault, SY4, s. 23.

177 M. Foucault, SY4, s. 42.

öne sürmediğine özellikle dikkat çeken Foucault, geçmişte kalmış olan Sovyet deneyimine yeniden geri dönülmemesi ve devrimci sürecin tıkanmaması için en başta kavranması gereken şey, iktidarın yerinin devlet aygıtı olmadığı, devlet aygıtlarının dışında, üstünde, yanında çok daha küçük ölçekte işlev gören iktidar mekanizmalarında değişikliğe gidilmediği takdirde toplumda hiçbir şeyin değişmeyeceği gerçeğidir.<sup>178</sup>

*Bilginin Arkeolojisi*'nin ilk ana başlığı olan Söylemsel Düzenler'in altında söylemlerin, nesnelere, ifade biçimlerinin, kavramların oluşması vb. konuların yanı sıra *stratejilerin* oluşmasını da ele alan Foucault'nun, tutarlılık, kesinlik ve oturmuşluk derecelerine göre temalar ve teoriler oluşturan bazı kavram örgütlenmelerine, nesne gruplarına, ifade tiplerine yer veren *ekonomi*, *tıp*, *dilbilgisi* ve *biyoloji* gibi söylemsel oluşumların her birini birer stratejik alan olarak algıladığı görülüyor. Biçimsel düzeyleri ne olursa olsun, 18. yüzyılın dilbilgisinde görülen, bütün başka temaların kendisinden türeyeceği *doğuştan dil temasına*; 19. yüzyılın filolojisinde kendini gösteren, bütün Hint-Avrupa dilleri arasındaki bir yakınlık ve ortak bir başlangıç noktası ödevini yerine getirecek olan bir *arkeik dil teorisine*; yine 18. yüzyılda biyoloji alanında ortaya çıkan *türlerin evrimi temasına*; ekonomi alanında varlığını ortaya koyan, fizyokratlar için, *zenginliklerin dolanımı teorisine*; bütün bu tema ve teorilere, ona göre, "*stratejiler*" adı verilebilir.<sup>179</sup> İktidarı, içinde direniş noktalarının ortaya çıkabileceği, "az çok istikrarlı veya değişken bir ittifaklar ağı"<sup>180</sup> olarak düşünen Foucault'ya göre, iktidarın işleyişini anlamanın uygun metaforu stratejiler, taktikler, mücadele ve çatışmadan söz edilen savaş benzetmesidir.<sup>181</sup>

178 M. Foucault, SY4, s. 42-43.

179 M. Foucault, AS, s. 85.

180 D. Layder, *Sosyal Teoriye Giriş* (çev. Ümit Tatlıcan), Küre Yay., İstanbul, 2006, (s. 144'ten naklen) S. Clegg (1989), *Frameworks of Power*, Londra: Sage.

181 D. Layder, a.g.e., (s. 144'ten naklen) M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*, (ed.) C. Gordon. Brighton: Harvester.

Temel problemi söz konusu stratejilerin tarihin içinde nasıl dağıldıklarını bilmek ve bu stratejileri çözümllemek amacıyla ayrıntılarına dalmanın kendisi için kolay olmadığına işaret eden Foucault'ya göre, cevaplanması oldukça zor sorular vardır:<sup>182</sup> (i) stratejiler arasında bir düzenin varlığını bulmak mümkün olmadığı ve stratejik oluşumların genel sistemini belirleyecek durumda bulunmadığımız sürece onları birbirlerine bağlayan, birbirleri için kaçınılmaz kılan, bulunmaları gereken yerlerde olmalarını gerektiren, onları aynı problemin birbirini izleyen çözümleri olarak tayin eden zorunluluk nedir? (ii) bireylerin dayanma güçlerinin ya da yeteneklerinin az ya da çok iyi kurulmuş birlikler halinde düzenleyecekleri çeşitli başlangıç ideleri, etkiler, keşifler, düşünce ortamları ve teorik modeller arasındaki rastlantısal karşılaşmalar nedir?

İlk kez İtalyanca olarak 1977 yılında *İktidarın Mikrofiziği* adıyla yayınlanmış bir derlemede yer alan, Ocak 1976 yılında verdiği iki konferansında Foucault üç farklı iktidar teorisinden söz eder:<sup>183</sup> (i) temel varsayımı toplumsal iktidarın sözleşmeye dayalı değişimi olan ve iktidarı kişinin sahip olabileceği ya da vazgeçebileceği bir mal gibi gören *Liberalizm* ile iktidarın ekonomik etkenlerin denetimine dayanan sınıf egemenliğinin bir işlevi olduğunu savunan *Marxizm*. İktidar üzerine çözümlleme yapmak için söz konusu bu ekonomist şemalardan kurtulmaya çalışıldığı anda, biri daha çok Rich hipotezi (baskıcı) diğeri de Clausewitz hipotezi (çatışmacı) olarak bilinen iki büyük teoriyle karşı karşıya kalır. (ii) Hegel, Freud ve Wilhelm Reich tarafından temsil edilen, iktidarın zenginliğe benzemediğini, ekonomik ilişkileri yeriden üretmek yerine ekonominin ötesinde, özünde baskıcı olan bir güç ilişkisi oluşturmaya çalıştığını savunan teori.

182 M. Foucault, *AS*, s. 85-86.

183 M. Foucault, *Entellektüelin Siyasi İşlevi* (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin), Seçme Yazılar 1 (SY1), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 96-98; krş. M. Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir* (çev. Şehsuvar Aktaş) (TSG), YKY, İstanbul, 2002, s. 32; J.-G. Merquior, *a.g.e.*, s. 130.

(iii) iktidarı, Foucault'nun çok önemseydiği, Clausewitz'in aforizmasının tersine çevrilmiş şekliyle "iktidar başka araçlarla sürdürülen bir savaştır" cümlesinin dile getirdiği, ekonomik ve baskı ilişkilerinin dışında gerçekleşen –değişik toplumsal kurumlardaki, ekonomik eşitsizliklerdeki, dildeki, her birimizin bedenlerindeki çatışmayı içeren gizli, sessiz ve sivil– bir *savaş* olarak gören teori.

Son iki teorinin birbirlerine oldukça yakın durdukları, dolayısıyla, iktidar üzerine iki büyük çözümleme sisteminin karşılaştırmalı bir biçimde ele alınabileceği kanısını taşıyan Foucault'ya göre, bunlardan ilki 18. yüzyıl filozoflarında rastlanan ve siyasal iktidar matrisi sözleşme olan, sözleşmenin sınırlarının ötesine geçildiğinde *sözleşme-ezme şemasına* uygun bir biçim kazanan iktidar çözümlemesi; ikincisi de iktidarın kötüye kullanılması anlamına gelen ezmenin yerini basit bir tahakküm ilişkisi ve bu ilişkinin sürdürülmesi için gerekli olan baskının aldığı *savaş-baskı şemasına* uygun bir biçim kazanan iktidar çözümlemesidir.<sup>184</sup> Güçler arasındaki savaşa ilişkin bu iki şemanın siyasal iktidarın gerçekten hem temeli, hem ilkesi hem de motoru olarak ne ölçüde tespit edilebileceğini görmek isterdim diyen Foucault, bu bağlamda ilgi alanını işgal eden bazı soruları şöyle sıralar:<sup>185</sup> iktidarın işleyişi hakkında çözümleme yapmak için mutlaka savaştan söz etmek gerekir mi? *taktik, strateji, güç ilişkileri* bu konuda geçerli kavramlar mıdır?

Savaş, strateji, siyaset ve taktikle ilgili olarak Foucault *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta şunları yazar:<sup>186</sup> "Strateji olarak savaşın siyasetin devamı olması mümkündür. Fakat unutmamak gerekir ki "siyaset" savaşın tam ve doğrudan devamı olarak değilse bile, en azından iç karışıklığı önlemek için, askeri modelin devamı olarak anlaşılmıştır. Barışın ve iç düzenin tekniği olarak siyaset, mükemmel bir ordunun, disiplinli bir toplumun, itaatkâr ve

184 M. Foucault, *SY1*, s. 99-100; *krş.* M. Foucault, *TSG*, s. 32-33.

185 M. Foucault, *SY1*, s. 101; *krş.* M. Foucault, *TSG*, s. 34.

186 M. Foucault, *SP*, s. 170.

yararlı bir halkın, kamptaki ve alanlardaki, manevradaki ve uygulamadaki rejimin düzenini gerçekleştirmeye çalışmıştır. 18. yüzyılın büyük devletlerinde, gerçek bir güç, sürekli tehdit eden bir silah, ama aynı zamanda kendi şemalarını toplumsal bedene yansıtılabilen bir teknik ve bir bilgi olduğu için, ordu hiç kuşkusuz iç barışı garanti altına almıştır. Eğer stratejiden geçen bir siyaset-savaş dizisi varsa, o zaman taktikten geçen bir ordu-siyaset dizisi de vardır. Savaşı devletlerarası siyaseti yürütmenin bir biçimi olarak anlamaya izin veren stratejidir; orduyu sivil toplumdaki savaşın yokluğunu devam ettirmek için bir ilke olarak anlamaya izin veren taktiktir.”

İktidar ilişkilerini çözümlmek ya da eleştirmek için bu ilişkilerin toptan, mutlak, tekyanlı, aşağılayıcı ya da övücü bir tavırla belirlenmesinin söz konusu olamayacağını, onlardan bir çırpıda, toptan, geri dönüşü olmayan bir kaçışla kurtulmanın da tasarlanamayacağını düşünen Foucault, *taktik* ve *strateji*, *kural* ve *rastlantı*, *koz* ve *hedef* terimleriyle incelenmesi gereken iktidar oyunlarından söz edilebileceğini ve onların belirli toplumsal düzenlemelere bağlı olarak birçok açıdan ele alınabileceğini öne sürer: delilik etrafındaki iktidar oyunları; tıp, hastalık ve hasta beden etrafındaki iktidar oyunları; ceza usulü ve hapisane etrafındaki iktidar oyunları vb...<sup>187</sup>

Uluslararası ilişkilerde, savaş ve askerlik, kamu hukuku ve yönetimi alanlarında daha çok kullanılan *strateji* kavramının, siyaset ile strateji arasındaki ilişki sorununun ortaya çıkışı Clausewitz'le ilişkilendiren Foucault'nun iktidar çözümlmelerinde bu kavramın anahtar işlevini gördüğü çok açıktır. *Taktik* ve *manevra* gibi, önemli ölçüde kendilerinden beslendiği, iki altkavramı da bünyesine alan *strateji*, Foucault için, iki bakımdan önemlidir: (i) *mikroiktidar* odaklarının üzerinde işlev gören *İktidar* bir üst organizasyon olarak çözümlerken; (ii) bir *bilgi/ iktidar* ilişkisi sorununa yol açan, *mikroiktidar* odakları arasındaki iktidar ilişkilerini açıklarken.

187 M. Foucault, SY1, s. 204-205.

*Strateji* sözcüğü günümüzde, ona göre, üç değişik anlamda kullanılmaktadır:<sup>188</sup> (i) belirli bir amaca ulaşmaya çalışırken başvurulan araçları (*rasyonalite*) göstermek için; (ii) bir oyunda taraflardan birinin öteki tarafın eylemleri hakkındaki düşüncelerine ve aynı zamanda öteki tarafın da kendi eylemleri hakkındaki düşüncelerine ilişkin kanılara göre hareket etme biçimini (*avantaj sağlama*) belirlemek için; (iii) bir çatışma sırasında rakibi mücadele etmekten vazgeçmeye zorlamak amacıyla onu mücadele araçlarından yoksun bırakmaya (*zafer kazanma*) yönelik olarak kullanılan yöntemleri anlatmak için. Stratejinin, “akıllı hareket etmek”, böylece rakibe göre “avantajlı duruma geçmek” ve sonuçta “zafere ulaşmak” olarak özetlenebilecek olan bu üç anlamı, karşılıklı bir kavgı olarak niteleyebileceğimiz savaş veya oyun ortamında bir araya kümelenirler.

Bu anlamlara dikkat edildiğinde, diyor Foucault, *iktidar stratejisinin iktidar düzenlemesini* etkili bir biçimde uygulamak ya da korumak amacıyla devreye sokulan araçların toplamı olduğunu öne sürmek mümkündür.<sup>189</sup> İktidar ilişkilerinin özünde, bu ilişkilerin varlığının zorunlu koşulu olan özgürlük olduğu takdirde, ona göre, direnme ve kendisinden kurtulmanın imkânsız bulunduğu bir iktidar ilişkisinden de söz edilemez; bu durumda da iktidar ilişkilerinin potansiyel olarak bir çatışma stratejisini içerdikleri öne sürülebilir.<sup>190</sup> Her çatışma stratejisi bir iktidar ilişkisine dönüşmek ister ve her iktidar ilişkisi de kendi gelişme çizgisine uyduğu kadarıyla doğrudan bir direnişle karşılaştığında bir kazanma stratejisi olma eğilimini gösterir, diyen Foucault’ya göre, iktidar ilişkileri her an iki rakip arasındaki bir çatışmaya dönüşebileceği gibi, toplumdaki rekabet ilişkileri de her an iktidar mekanizmalarının hareketine geçirilmelerine neden olabilir.<sup>191</sup>

188 M. Foucault, SY2, s. 80.

189 M. Foucault, SY2, s. 80.

190 M. Foucault, SY2, s. 80-81.

191 M. Foucault, SY2, s. 81.

İktidar ilişkilerinden eğer, daha önce de değinildiği gibi, bireylerin başkalarının davranışlarını belirlemeye ve onlara yön vermeye çalışmasını sağlayan stratejiler anlaşılıyorsa eğer, o zaman iktidar ilişkisi içerisinde bulunmayan hiçbir toplumun var olamayacağına inanan Foucault, cinsellik ya da aşk ilişkilerinde görülebileceği gibi, Sartre'ın düşündüğünün tersine, iktidarın kötü bir şey değil stratejik oyunlar olduğunu dile getirir.<sup>192</sup> İktidar üzerine olan çözümlerinde o *stratejik ilişkiler, yönetim teknikleri, tahakküm durumları* olmak üzere üç düzeyin bulunduğunu öne sürerken,<sup>193</sup> aynı zamanda, *Deliliğin Tarihinde, Kelimeler ve Şeylerde, Gözetlemek ve Cezalandırmakta*, üstü örtük bir biçimde de olsa, hiçbir zaman birbirlerinden bağımsız düşünüle-meyecek olan, *hakikat, iktidar ve bireysel davranışa* ilişkin üç tip sorunun konumunu da tespit etmeye çalışır.<sup>194</sup>

### B. Bilgi Merkezli Bilgi/İktidar İlişkisi

*Bilgi ile iktidar* arasındaki ilişki tartışmaya konu edildiğinde, ilk bakışta, zorunlu olarak şu iki seçenekle karşı karşıya bulunduğumuz hissi uyanabilir: (a) *bilgiyi merkeze alan bilgi/iktidar ilişkisi*; (b) *iktidarı merkeze alan bilgi/iktidar ilişkisi*. Oysa doktora tezi ve ilk kitabı olan *Deliliğin Tarihi*'nden itibaren temel sorununun *iktidar* olduğunu söyleyen, Foucault'nun hem bilgi merkezli *bilgi/iktidar* ilişkisi hem de iktidar merkezli *bilgi/iktidar* ilişkisi hakkındaki düşüncelerini kavrayabilmek için, en başta farkına varılması gereken önemli bir noktadan söz edilmesi gerekir. *Kelimeler ve Şeyler* yayınlandığında, kendisinden bir yapısalıcı olarak, *Bilginin Arkeolojisi* yayınlandığında ise, bu kitaptan bir yöntembilim kitabı olarak söz edilmesine karşı çıkan, Foucault ne kendisinin bir yapısalıcı, ne de *Bilginin Arkeolojisi*'nin onun yöntemini anlatan bir metodoloji

192 M. Foucault, SY2, s. 244.

193 M. Foucault, SY2, s. 244-245.

194 M. Foucault, SY2, s. 250.

kitabı olduğunu öne sürer; ve asıl amacının “bilgi ile iktidarın, hakikat ile iktidarın arayüzeyini” ortaya çıkarmak olduğunu açıkça dile getirir.<sup>195</sup> Son derece doğaldır ki, arayüzeyle ilişkin bilinmesi gerekenlerden önce, onun arayüzeyin sınır bölgelerini oluşturan *bilgi ile iktidar* hakkındaki düşüncelerinin ele alınması ve kendilerinden yola çıkılarak, bir bakıma, arayüzeyin ifadesi denilebilecek olan “*bilgi/iktidar ilişkisi*”nin çözümleme biçimine ulaşılması gerekir.

Ian Hacking “Foucault’nun Arkeolojisi” adlı bir makalesinde “iktidar ile bilgi arasında hangi ilişkiler vardır?” şeklindeki bir soruya çok kısa ama doğru olmayan iki cevabın verilebileceğini öne sürer:<sup>196</sup> (i) bilgi iktidarda olanların kendi amaçları için kullanabilecekleri bir araçtır; (ii) yeni bir bilgi yeni bir iktidar tipini kullanabilen yeni bireyler ya da kurumlar sınıfına yol açar. Ona göre, bu iki cevapta dile getirilen öneriler ideoloji konusunda birbirine karşıt iki tezi yansıtır: (i) yönetici olan bir sınıf kendi çıkarlarına uygun bir ideolojiye yol açar; (ii) yeni bir ideoloji, kendine özgü yeni değerleriyle, yeni bir yönetici sınıf için kapı aralar. Hacking’in de dediği gibi, Foucault söz konusu ilişkiyi birbirinden ayrı iki veri olarak düşünülebilecek olan, hiç kimsenin sahip olamayacağı bu *bilgi* ile hiç kimsenin kullanamayacağı bu *iktidar* arasında aramaktan daha çok, *bilgi ile iktidarın* arayüzeyini işgal eden özneyi tamlığı içinde düşünmeye çalışır.<sup>197</sup>

Foucault’nun *bilgi* ve *iktidar* kavramları günlük dildeki kullanımlarından o kadar uzaktır ki onun böyle bir noktaya nasıl geldiğinin yeniden düşünülmesi gerekir.<sup>198</sup> Foucault, birinci bölümde de işaret edildiği gibi, bilimsel alanlar için söz konusu edilebilecek ve yüzeysel olan bilgiyi *connaissance* (bilme), bilimsel olmayan ama derinlemesine olan ve arkeolojik çözümlemenin konusu-

195 M. Foucault, SY4, s. 173.

196 I. Hacking, “Foucault’nun Arkeolojisi”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi* (drl. ve çev. Veli Urhan), Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 58.

197 I. Hacking, *a.g.e.*, s. 58.

198 I. Hacking, *a.g.e.*, s. 59.



nu oluşturan bilgiyi de *savoir* (bilgi) sözcükleri ile ifade eder. Birincisi araştırmayı yapan özne hiç değişmediği halde bilinebilir nesnelerin çoğalmasına, giderek daha anlaşılır kılınmasına olanak tanıyan bir süreç iken; ikincisi öznenin bilmek için gösterdiği çaba aracılığıyla değişime uğradığı bir süreçtir.<sup>199</sup> *Bilgi/iktidar* ilişkisinde Foucault'nun kedisinden yola çıktığı ve çözümlemeye çalıştığı bilgi ikincisi, yani derinlemesine *bilgi*dir (*savoir*).

*Kelimeler ve Şeyler* onun derinlemesine *bilginin* kendisinde içerilmiş olan söylemi ve söylemsel oluşumları inceleyen, bunun için de bilimsel alanlar ile arkeolojik bölgelerin dikkatli bir biçimde birbirinden ayırt edildiği temel eseridir. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault'nun gerçekleştirmek istediği şey, bir düzenin ya da bilim tarafından gerçekleştirilen söylemin düzene konuluşundan önce ve ondan bağımsız olarak var olan bilgilerin tarihsel düzen içinde yer alan bir ilkenin ifadesi olan *episteme*'ye bağlı derin düşüncenin ürettiği söylemi çözümlemektir.<sup>200</sup>

Söylemin teorik olduğu kadar düzenlenmiş bir toplumsal pratik olduğunu, bu yüzden de *bilgiyi* olduğu kadar *iktidarı* da içerdiğini düşünen Foucault, *bilgi* ile söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavrar. Dilin söylem kavramı kadar önemli olduğuna, ancak asla masum olmadığına ve tarafsız bir ifade aracı olarak düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekerek, söylemlerin iktidar ilişkilerinin ifadeleri olduklarını ve bu ilişkilerle bağlantılı pratikleri yansıttıklarını öne sürer.<sup>201</sup> Düşüncesi, 1970'li yıllardan itibaren, arkeolojik çözümlemeden soykütüksel çözümlemeye kayan Foucault, söylemin somut koşullarına ve söylemsel olan ile söylemsel olmayan bölgeler arasındaki bağıntıların çözüm-

199 M. Foucault (Söyleşi: Duccio Trombadori), *Marx'tan Sonra* (çev. Gökhan Aksay), Chiviyazıları Yayinevi, İstanbul, 2004, s. 87.

200 R. Machado, "Arkeoloji ve Epistemoloji", *M. Foucault Philosophe, Rencontre Internationale*, Paris 9,10,11 Janvier 1988, Seuil, 1989, s. 133-134.

201 D. Layder, *a.g.e.*, s. 137.

lenmesine ağırlık verir. Ona göre, bir doktor örneğin hastanın genel sağlık durumunu veya hastalığını insan bedeninin yapısı ve işleyişi hakkındaki bilimsel kanıtlara ve bilgilere dayalı bir tıbbi bilgiler bütünü temelinde tanımlayabilir ve böylelikle, doktorun eğitimine yansıyan tıbbi söylem doktor ve hasta arasında bir iktidar ilişkisinin kurulması ve sürdürülmesini sağlayan araca dönüşür.<sup>202</sup>

Demokrasıyla yönetilen bir toplumsal hayatta, söylemin *iktidar* uygulamaya yönelik politik bir içerik kazanması düşünce tarihinde ilk kez sofistlerle birlikte başlar. Bu amaçla oluşturulmuş olan söylemin içerdiği bilgilerin, sofist için, doğru ya da yanlış olmasından öte karşısındaki kitle üzerinde uyandıracığı etki önemlidir. Oysa sofistlerin çağdaşı olan Sokrates ve Platon için söylem kitleleri etkilemek, başka bir deyişle *iktidar* uygulamak amacıyla değil, *bilginin doğruluğunu* ya da *yanlışlığını* ortaya çıkarmak amacıyla oluşturulmalıdır. Bu nedenle Sofistlerin *bilgi* ve *iktidar* hakkındaki düşüncelerine kökten karşı çıkan Platon'dan başlayarak Nietzsche'ye gelinceye kadar uzun bir süre, Foucault'ya göre, *bilgi* ile *iktidar* arasındaki bağ koparılmış, bilme iradesi iktidar tutkusundan değil de hakikat arayışından beslenir hale gelmiştir.

Foucault 1978 yılında Japonya'da "Analitik Siyaset Felsefesi" adıyla verdiği bir konferansta, aşırı iktidar yoğunlaşmasının en tipik örnekleri olarak Faşizm ve Stalinizmden söz ettikten sonra, bütün Batılı filozofların en eski işlevlerinden birinin, her seferinde tehdit edici olma riski taşıyan bu şekildeki iktidar yoğunlaşmalarına sınır koymak olduğunu öne sürer ve Antikçağ Yunan felsefesinin başlangıcından beri bu türden bazı filozofların oynadıkları rollerden söz eder:<sup>203</sup> Antikçağda, örneğin, ilk olarak, filozof bir sitede iktidarın nasıl uygulanacağına ilişkin yasaları belirleyen, iktidarın korkusuzca uygulanabileceği yasal sınırları gösteren bir antidespot idi; ve yasakoyucu filozof rolünün oyun-

202 D. Layder, *a.g.e.*, s. 138.

203 M. Foucault, *SY1*, s. 199.

cusu da Solon'dan başkası değildi. İkinci olarak, filozof hükümdarın siyasal danışmanlığını yaparken, yönetimi sırasında iktidarını kötüye kullanmasına engel olabilecek bilgeliği ve erdemi ona öğreten antidespot idi; ve pedagog filozof rolünün bu oyuncusu da hiç kuşkusuz Tiran Denys'i bu amaçla ziyaret eden Platon'dan başkası değildi. Üçüncü olarak da filozof, iktidar kendisinin ve öteki insanların üzerinde ne kadar kötüye kullanılırsa kullanılsın, felsefi düşünce ve uygulamalarında iktidar karşısında bağımsız ve filozof olarak kalacağını söyleyen bir antidespot idi; ve iktidar karşısında Kinik filozofların tutumu da böyleydi.

Eski Yunandan bu yana, diyor Foucault, Batı toplumları etnolojik bir bakışla ele alınırsa bu üç filozof tipinin dönüp dolaşıp birbirlerinin yerini aldıkları ve filozof ile hükümdar, felsefi bilgi ile iktidar uygulaması arasında anlamlı bir karşıtlığın ortaya çıktığı görülür.<sup>204</sup> Antikçağ yasa koyucu, hükümdarın danışmanı ve pedagog filozoflara tanık olduğu halde, örneğin, asla Platoncu sitelerin kuruluşuna tarıklık etmemiştir. Büyük İskender Aristoteles'in öğrencisi olduğu halde, kurduğu imparatorluk kesinlikle Aristotelesçi olmamıştır. Stoacılık Roma İmparatorluğu döneminde düşünsel ve toplumsal hayatta son derece etkili olmakla birlikte, Roma İmparatorluğu asla stoacı bir karakter kazanmamıştır.<sup>205</sup> Aristoteles'in düşüncesi felsefe tarihinde ne kadar önemli olursa olsun, Aristotelesçilik Ortaçağ dogmatizmi tarafından ne ölçüde savunulmuş olursa olsun, Doğu'da Konfüçyüs'ün oynadığı rolü Batı'da Aristoteles hiçbir zaman oynayamamış, dolayısıyla da Fransız Devrimi'ne gelinceye kadar Batı'da temelini felsefeden alan bir devlet kurulamamıştır.<sup>206</sup>

Fransız Devrimi'yle birlikte Avrupa'da kurulmaya başlandığı söylenebilecek olan bazı devletlerin kendilerini felsefi temellere dayandırdıklarında kuşku yoktur. Mesela, Napolyon İmparatorluğu ile Rousseau'nun, Prusya devleti ile Hegel'in, Hitler'in

204 M. Foucault, *SY1*, s. 200.

205 M. Foucault, *SY1*, s. 200.

206 M. Foucault, *SY1*, s. 200.

Devleti ile Wagner ve Nietzsche'nin, Sovyet devleti ile Lenin'in ve Marx'ın düşünceleri arasında organik bağların bulunduğu çok açıktır.<sup>207</sup> Rönesansla birlikte doğup gelişmeye başlamış olan bu Batı felsefesinden beslenerek kurulmuş olan söz konusu devletlerin en önemli dayanaklarından birisi özgürlüktür; çünkü Rousseau'nun, Hegel'in, Nietzsche'nin ve Marx'ın felsefeleri de temelde birer özgürlük felsefesidir. Fakat bu özgürlük felsefelerinin her birisi temellerini oluşturdukları devlet şekillerinde ya terör, ya bürokrasi ya da bürokratik terör şeklinde, tarihsel süreçte bir gerçeklik olarak yerini almış özgürlük rejiminin bile karşıtı olan iktidar uygulamalarına ön ayak olmuşlardır.<sup>208</sup> Modern Batılı filozoflar düşüncelerini iktidarla ve iktidarın sınırsız uygulanmasıyla temel bir karşıtlık içerisinde oluşturdukları halde, iktidar uygulayanlar onların sözlerine daha fazla kulak verdikçe iktidarın daha aşırı biçimlerine izin vermeye başlarlar. Foucault'ya göre, Bismarkçı rejimde dönüşüme uğrayan Hegel'in hüznü güldürüsünde, Venedik yolculuğu sırasında Hitler tarafından bütün eserleri Mussolini'ye verilen Nietzsche'nin hüznü güldürüsünde, olduğu gibi bu durum hem gülünç hem de acı vericiydi. Felsefe aşırı derecede yoğunluk kazanmış olan bu iktidar uygulamalarına dinlerin dogmatik desteğinden daha fazla onay verir hale gelmiştir.<sup>209</sup>

Çağdaş Batı filozofları ile iktidar arasında kurulmuş olan bu komik ve acı verici bağların tarihsel olarak sorgulanabileceği kanısını taşıyan Foucault, burada cevaplanması gereken bazı sorular ortaya atar:<sup>210</sup> Felsefenin kendini iktidarın sınırlandırılması ilkesi olarak gördüğü dönemde, felsefe ile iktidar arasındaki bu bağlar nasıl oluşabilmiştir? Felsefenin ihaneti mi söz konusudur? Yoksa felsefe, ne derse desin, her zaman gizli bir şekilde bir tür iktidar felsefesi mi olmuştur? Bütün bu sorular sorulabil-

207 M. Foucault, *SY1*, s. 201.

208 M. Foucault, *SY1*, s. 201.

209 M. Foucault, *SY1*, s. 201.

210 M. Foucault, *SY1*, s. 202.

mekle birlikte, diyor Foucault, yine de felsefenin iktidarla bir ilişkisinin olmadığı, felsefenin asıl amacının hakikatin ne olduğunu araştırmak ya da varlığı sorgulamak olduğu söylenebilir.

Sofokles döneminin Atina toplumunda, Foucault'ya göre, bilgi ve siyasal iktidar konusunda profesyonel olan ünlü kişi yukarıda da işaret edildiği gibi sofisttir. Sofistlerin *bilgi/iktidar* konusunda, MÖ 7. ve 6. yüzyıllarda bir bilgi ve iktidar insanı olarak sahip oldukları ve uyguladıkları iktidarla topluluğu üzerinde büyük bir tahakküm kurmuş olan, Mısır ve Mezopotamya'nın ünlü tiranları Bâbil, Asur ve Mısır Krallarının misyonlarından beslendiği söylenebilir.<sup>211</sup> MÖ 2. bin yılın sonu ile 1. bin yılın başlarında Doğu Akdeniz Avrupa toplumlarında egemen olan siyasal iktidarların her zaman Kral ve çevresindekilerin dışında kalan toplumsal gruplara aktarılmaması gereken ve aktarılamayacak olan belirli bir *bilgiye* sahip olduklarını düşünen Foucault, bu dönemde, *bilgi* ile *iktidarın* tam olarak birbirlerine denk ve bağlantılı olduklarını, üst üste çakıştıklarını, *iktidar* olmadan *bilginin* ve *bilgi* olmadan da siyasal *iktidarın* olamayacağını öne sürer.<sup>212</sup>

Freud'dan bu yana *Oedipus* hikâyesini bastırılmış arzularımızı ve bilinçdışımızı anlatan en eski fabllardan biri olarak kabul eden ve *Oedipus'un* *bilgi/iktidar* ve *iktidar/bilgi* ilişkisi üzerine son derece önemli çözümlenmeler içerdiğini düşünen Foucault, içinde yaşadığı kendi kültür tarihinde bugüne kadar çok derinden kuşatılmış, en fazla karanlığa ve gizliliğe gömülmüş iktidar ilişkilerini gün yüzüne çıkarmaya çalıştığını her fırsatta dile getirir. Sophokles tarafından kaleme alınmış olan *Oedipus* tragedyasında *bilgi* ile *iktidar* arasındaki belirli bir ilişkinin nasıl temsil edildiği ve bir anlamda da bu ilişkinin nasıl kurulduğu çok açıktır ve ona göre, bu tragedyaya açısından bakıldığında, günümüzün kültür ve medeniyeti gerçekten bir *-arzu* ve *bilinçdışıyla* değil *iktidar* ve *bilgiyle* ilgili- *Oedipus* kompleksi yaşamaktadır.<sup>213</sup>

211 M. Foucault, SY3, s. 196.

212 M. Foucault, SY3, s. 197.

213 M. Foucault, SY3, s. 180-181.

Söz konusu tragedya hakikatin dile getirilmesini bir kehanet ve öngörü söyleminden tanıklık niteliği taşıyan başka bir söyleme, yani aynı gözle bakmaksızın ve aynı dille konuşmaksızın, aynı şeyleri gören ve aynı şeyleri söyleyen, bu nedenle de aralarında birebir karşılıklılık bulunan, tanrılara ilişkin söylemi çobanlara ilişkin söyleme doğru değiştiren bir nitelik taşır. Bir yanda tanrıların öteki yanda çobanların yer aldığı bu düzlemde, ikisinin arasında krallar, daha doğrusu *Kral Oedipus* ve onun bilgi düzlemi yer alır.<sup>214</sup> İktidarında, bilgisinde, aile yaşamında ve cinselliğinde hep fazlalıkların ve aşırılıkların temsilcisi konumunda bulunan *Oedipus*, belki farkında bile olmadan, tanrısal kehanet ile insan belleği arasında bir birlik oluşturmayı başarır ve bu başarısıyla da Platon'un felsefesine oldukça yakın bir konum sergiler.<sup>215</sup>

Foucault'ya göre, *Oedipus* belli bir iktidar uygulayan bir iktidar insanıdır; bundan dolayı da Sophokles'in tragedyasının *Baba Katili Oedipus* şeklinde değil de *Kral Oedipus* şeklinde adlandırılmış olması son derece önemlidir, çünkü eserin başından sonuna kadar egemen olan tema iktidar teması ve *Oedipus*'un kendini sürekli tehdit altında hissetmesine yol açan bir gün kaybetmekten korktuğu ve sonunda kaybettiği iktidarındır.<sup>216</sup> *Oedipus*, Foucault'ya göre, MÖ 6. yüzyılın sonu ile 5. yüzyılın başında birçok macera yaşadktan ve iktidarının zirvesine ulaştıktan sonra bu iktidarı kaybetme tehdidiyle sürekli karşı karşıya bulunan Yunanlı Tiran'ın tarihsel kişiliğini temsil etmektedir.<sup>217</sup> *Kral Oedipus*'un şahsında simgeleşmiş olan Yunanlı Tiran sadece iktidarı elinde bulunduran değil, başkalarına göre daha etkin bir bilgiye –Sfenks'in sırrını çözen bilgiye– sahip ve bu bilgiyi kullandığı için iktidarı eline geçirmiş kişidir.<sup>218</sup>

214 M. Foucault, SY3, s. 188-89

215 M. Foucault, SY3, s. 196

216 M. Foucault, SY3, s. 189-190.

217 M. Foucault, SY3, s. 192-194

218 M. Foucault, SY3, s. 194.

İktidarın ve siyasal iktidara sahip olmanın trajik bir söylemi olarak nitelenebilecek olan *Oedipus* tragedyası *Ilyada*'dan sonra bir bakıma Yunan hukuk usulünde hakikat arayışı olarak nitelenebilecek prosedürlere ilişkin sahip olduğumuz ilk tanıklıktır. *Kral Oedipus*'u Yunan hukuk tarihinin ve Atina demokrasisinin en önemli başarılarından birinin özeti olarak değerlendiren Foucault'ya göre, efendilerinin karşısında hakikati savunma, kendilerini yönetenleri yargılama, hakikati iktidarın karşısına çıkarma hakkı gibi söz konusu demokrasinin başarıları, MÖ 5. yüzyıldan itibaren Atina'da gün yüzüne çıkmaya başlamış ve bu süreçle birlikte, iktidarsız bir hakikati hakikatsiz bir iktidarın karşısına çıkarma hakkı Yunan toplumunun temel kültürel bir özelliği olarak belirginlik kazanmıştır.<sup>219</sup>

MÖ 5. yüzyıl Yunan toplumunun, dolayısıyla da bugünkü Batı uygarlığının kökeninde meydana gelmiş olan şey, ona göre, özünde aynı zamanda bir *bilgi* olan siyasal *iktidar*ın söz konusu büyük birliğin parçalanmış olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, Doğu uygarlıklarından etkilenmiş bulunan Yunanlı Tiranların kendi çıkarları doğrultusunda düzenlemeye çalıştıkları ve sofistlerin yapabildikleri ölçüde para karşılığı verdikleri retorik derslerinde kullanmaya devam ettikleri şey, yukarıda da işaret edildiği gibi, Babil, Asur ve Mısır imparatorluklarında uygulanan özünde büyüsel-dinsel nitelikli iktidar birliğinin beş ya da altı yüzyıl süren uzun bir süreçte çözülmesi ve parçalanmasıdır.<sup>220</sup>

Sophokles'in yaşadığı dönemde doğmuş olan, Klasik Yunan kültür ve medeniyeti ortaya çıktığında, böyle bir kültür ve medeniyetin temsilcisi konumunda bulunan bir toplumun var olabilmesi için, söz konusu *iktidar* ile *bilginin* birliğinin ortadan kalkması gerekiyordu. İşte bu süreç, Antikçağ Yunan toplumunda, Sokrates ve öğrencisi Platon'la birlikte, MÖ 5. yüzyıldan itibaren *Akademide*'de başlar ve MS 9. yüzyılın başlarında, *bilgi/iktidar* ilişkisi

219 M. Foucault, SY3, s. 199.

220 M. Foucault, SY3, s. 197.

hakkındaki söz konusu tutumlarından dolayı kendilerine en sert eleştirileri yöneltecek olan Alman filozofu Nietzsche'ye kadar devam eder. *Bilgi ile iktidar* arasında bir çatışmanın bulunduğu şeklindeki bu büyük Batı Miti Platon'la birlikte başlar ve Nietzsche'ye gelinceye kadar da egemenliğini sürdürecektir olan söz konusu Mit şöyle formüle edilebilir: bilginin ve bilimin saf hakikatlerinin buldukları yerde siyasal iktidardan söz edilemez.<sup>221</sup>

Her *bilginin* arkasında kesinlikle bir *iktidar* mücadelesinin yattığını, siyasal *iktidarın* *bilgiden* bağımsız değil de *bilgi* ile iç içe olduğunu öne süren Nietzsche'nin kaleme aldığı eserlerin çoğunda yıkmayı hedeflediği şey bu büyük Batı Mitidir. *Şen Bilim* adlı kitabında bilginin bilinecek dünya ile hiçbir yakınlık ilişkisi içinde olmadığını, doğada birtakım yasaların olduğunu söylemekten sakınmak gerektiğini öne süren Nietzsche'ye göre, dünya özünde uyumsuz bir dünyadır ve bilgi de böyle uyumsuz bir dünyanın bilgisidir.<sup>222</sup> Bu nedenle dünyanın bilgisi biliminsanlarının söyledikleri gibi nesnel yani nesnesine uygun olan bir bilgi değil tersine, bu uyumsuz dünya ile şiddet, tahakküm, ihlal, iktidar ve güç ilişkileri içinde olan bir bilgidir.

Oysa felsefe tarihinin büyük bilgi kuramcılarında olan Platon'a göre 'bu dünya, varlığını gerçek varlıkların dünyası olan ve düşünülebilen idelerin dünyasından alan gölge varlıkların dünyası; Aristoteles'e göre, belirli bir varlık formunun içinde bulunan, böylelikle bilgiye konu edilebilen gerçek varlıkların dünyası; Kant'a göre ise, bilen öznenin zihnindeki içi boş *a priori* bilgi kalıplarına uygun düşen, böylelikle de bilinebilen fenomenlerin dünyasıdır. 17. yüzyıl rasyonalizminin önde gelen filozoflarından olan Descartes da bilginin temelde dünyadaki nesnelere dayandığını kanıtlamak için Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Geleneksel felsefenin Platon'dan beri devam eden bu anlayışına karşı çıkan Nietzsche'ye göre, bilgi ile nesnesi arasında nesnesine uygun olmak

221 M. Foucault, SY3, s. 198.

222 M. Foucault, SY3, s. 172.



gibi zorunlu bir ilişki yoksa, keyfi olan bu ilişki bir iktidar ve şiddet ilişkisi ise eğer, bilgi sisteminin merkezinde Tanrı'nın varlığı artık zorunlu olmayacaktır.<sup>223</sup>

Foucault, Nietzsche'nin bu düşüncelerinden yola çıkarak, 19. yüzyıldan itibaren *bilgi* ile nesnelere, bilgi teorisi ile teoloji arasında ciddi bir kopuşun başladığının altını çizer. Nietzsche'nin yaptığı en titiz çözümlmelerinden biri olarak övgüye değer bulunduğu *Şen Bilim*'deki 333. aforizmada yer alan "Bilmek ne anlama gelir?" adlı metinde Spinoza'ya dayanarak, o *anlamanın* (intelligere) *gülmek* (ridere), *acımak* (lugere) ve *tiksinmek* (detestari) itkileri arasındaki birleşimden başka bir şey olmadığını öne sürer.<sup>224</sup> Bu itkilerin kötü ilişkiler düzenine ait oldukları fikrini taşıyan Nietzsche, bilginin kökeninde yer alan ve onu üreten söz konusu itkilerin ortak yanının, nesneyle aramıza mesafe koymak, hem kendimizi nesneden hem de nesneyi kendimizden uzaklaştırmak iradesi olduğunu dile getirir. Bilginin kökeninde yer alan bu üç itki, ona göre, Spinoza'da olduğu gibi yatıştıkları ya da uzlaştıkları ve bir birliğe kavuştukları için değil tersine, karşı karşıya geldikleri ve kendi aralarında çatıştıkları içindir.<sup>225</sup>

Bütün Batılı filozoflar arasında Spinoza *bilginin* özüne upuygunluk, tanrısal coşku ve birlik kavramlarını yerleştiren bir filozof olduğu halde, Nietzsche tam tersine asla *bilgiyi* kin, çatışma, iktidar gibi kavramlardan bağımsız düşünmez.<sup>226</sup> Ona göre, *bilginin* ne olduğu gerçekten bilinmek istenirse *bilginin* özüne upuygunluk, aşk, birlik ve barış gibi özellikler yükleyen filozofların söylediklerine değil, aksine *bilginin* özüne çatışma ve iktidar ilişkilerini yükleyen siyasetçilerin söylemlerine bakmak gerekir. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de, Kant'ın düşüncelerine karşı çıkan bir tavırla, filozofların *saf akıl*, *mutlak tinsellik* ve *kendinde bilgi* gibi çelişik kavramların tuzağına düşmekten kendilerini koruma-

223 M. Foucault, SY3, s. 173.

224 M. Foucault, SY3, s. 174.

225 M. Foucault, SY3, s. 175.

226 M. Foucault, SY3, s. 175-176.

ları gerektiği uyarısını yapan Nietzsche,<sup>227</sup> *Güç İstenci*'nde de ne kendinde bilgi'nin ne de kendinde varlık'ın mümkün olduğunu öne sürer.<sup>228</sup>

Nietzsche bilginin bir perspektif olduğunu söylediği her defasında, insanın belli şeyleri şiddet kullanarak ele geçirme, belli durumlara sert tepki gösterme ve güç ilişkilerini onlara dayatma gibi, özlerinde farklı ve çoğul olan bilgi edimleri; başka bir deyişle, her zaman insanın kendini içerisinde bulduğu belli bir stratejik ilişki olduğunu söylemeye çalışır.<sup>229</sup> Bilginin perspektif karakteri insan doğasından değil bilginin polemik ve stratejik özelliğinden kaynaklanır. Mutlak hakikat düşüncesine ve evrensel ilkelere dayandığını iddia eden her felsefeye kuşkuyla bakan Nietzsche'nin Foucault üzerindeki en önemli etkisinin, onun Marksizmin temel kabullerinden uzaklaşmasında görüldüğü söylenebilir.<sup>230</sup> Nietzsche'ye göre, her söylem farklı bir perspektiftir, bundan dolayı da gerçeklik hakkındaki yorumlarımızı etkilediği sürece bir perspektifin hakikate ilişkin kısmi iddiaların ötesine geçemeyeceği, sonuç olarak da değişik perspektiflerden bakılan birçok hakikatin var olacağı çok açıktır.<sup>231</sup> Nietzsche'nin perspektifler ve onların kutsallaştırdıkları kısmi hakikatler anlayışından etkilenen Foucault'nun, neyin gerçek neyin yanılsama olduğu konusundaki tartışmalardan uzak durmaya çalışırken, ilgisini asıl yoğunlaştırdığı alanların tıp, psikiyatri ve sosyal bilimlere ilişkin söylemlerin kendi çerçeveleri içerisinde hakikat etkileri yaratmaya çalıştıkları alanlar olduğunda kuşku yoktur.<sup>232</sup>

Doğabilimlerinde olduğundan daha farklı rasyonel bir zemine dayanan, bu nedenle de doğabilimleri türünde bilim olama-

227 M. Foucault, SY3, s. 177; bkz. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, § 12, s. 179.

228 M. Foucault, SY3, (s. 177'den naklen): *La Volonté de puissance* (1885-1888; çev. G. Bianquis), C. I, Kitap I: *Yaşama Atfedilen Yüksek Değerlerin Eleştirisi*, § 175, s. 92.

229 M. Foucault, SY3, s. 177.

230 D. Layder, *a.g.e.*, s. 147.

231 D. Layder, *a.g.e.*, s. 147.

232 D. Layder, *a.g.e.*, s. 148.

yan ama kendilerine onlar gibi bilimsellik görüntüsü vermeye çalışan insanbilimlerinin, Foucault için, bir *bilgi/iktidar* ilişkisi sorunu yaşamalarının temelinde onların bilgikuramsal tabanlarının kuşkulu ve kaypak olması yatmakta ve onların doğabilimlerinden esinlenerek kullandıkları rasyonellik, doğruluk ve yanlışlık ölçütleri doğabilimlerinde olduğu gibi evrensel değil, tarihsel ve kültürelidir. Ona göre, bilgi merkezli *bilgi/iktidar* çözümlenmelerinde ideal çalışma alanı istatistik, demografi, psikoloji, psikiyatri, psikanaliz, kriminoloji, sosyoloji ve sosyal psikoloji gibi insanbilimleridir.

### C. İktidar Merkezli Bilgi/İktidar İlişkisi

Antikçağ Yunan filozofları ve özellikle de Platon'la birlikte başlamış olan iktidarsız bilgi anlayışı, gittikçe derinleşerek devam eden bilgikuramsal bir kanalın içindeki varlığını 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında iki önemli tarihsel olayın meydana gelmesine kadar sürdürür: (a) Fransız Devrimi'nin gerçekleşmesi; (b) Monarşinin sona ermesi. Foucault'nun pek çok epistemik kopuşun gerçekleştiği bir dönüm noktası olarak gördüğü, hem doğabilimleri hem de insanbilimleri için ciddi kırılmaların yaşandığı bir eşik olarak kabul ettiği 19. yüzyılın başlarında önce Fransız Devrimi gerçekleşmiş ve ona bağlı olarak da tek kişinin egemenliğine dayanan feodal monarşiler birer birer tarih sahnesinden çekilmeye başlamışlardır. Monarşinin sona ermesiyle birlikte iktidar ekonomik, toplumsal ve demografik süreçlerin bilgisini içeren belli bir yönetsel bilginin pratik ve pragmatik amaçla kullanılmasıyla birlikte uygulanmaya başlanır; ve böylelikle, MÖ 5. yüzyıldan bu yana kopmuş ve bir daha da kurulamamış olan *bilgi/iktidar* ilişkisi yeniden kurulmaya başlar.<sup>233</sup>

Bilginin iktidara ilişkin yeniden böyle bir işlev kazanmasında, hiç kuşkusuz, 16. yüzyıl İngiliz ampirizminin önde gelen filozoflarından Bacon'ın, stratejik bir ifade olarak kabul edilebi-

lecek olan, "bilmek egemen olmaktır" cümlesinin de önemli payı vardır. Doğabilimlerinde olduğu gibi, siyaset, ekonomi ve insanbilimlerinde de gerçekten bir yeniden doğuş (Rönesans) gerçekleşmeye başlayınca, yöneticiler yönetilecek olanlar üzerinde *bilgi* olmadan *iktidar* uygulanamayacağını anlamaya başlamışlardır. Fransız Devrimi'nden önceki devletlerin hep din temeli üzerinde kurulduklarını, Devrimden sonraki devletlerin ise artık felsefi bir temele dayandıklarını ve bunun Batı toplumlarında o zamana kadar hiçbir şekilde görülmemiş bir şey olduğunu öne süren Foucault, doğal olarak, 18. yüzyıldan önce yeryüzünde ateist bir devletin kurulmuş olabileceğini düşünmenin imkânsız olduğu kanısını taşımaktadır.<sup>234</sup> Buna göre, Fransız Devrimi'yle birlikte artık değişik siyasal sistemlerin açıkça ya da üstü örtük bir biçimde kendileri için felsefi temeller arama çabasına girdiklerinde kuşku yoktur.

Batı'da Rönesanstan itibaren, Tanrı'nın yerini akla, teolojik sistemlerin yerlerini felsefi sistemlere bırakmaya başlamalarının ortaya çıkardığı bu arayışla birlikte, artık tek başına iktidar uygulayan Kral'ın yerini ulus devletinin, Kral'ın kutsal bedeninin yerini ulusu meydana getiren laik bireysel bedenlerin bir ilişkiler ağı olarak betimlenebilecek olan toplumsal beden, yani *cumhuriyetin* almaya başladığı çok açıktır. Bu modern dönemin ortaya çıkardığı ve her birisi farklı bir iktidar düzeneği (dispositif) olarak nitelendirilebilecek olan laik hukuk devletleri kendilerini sağlam temellerin üzerine oturtabilmek için artık filozofların, sosyal bilimcilerin ve ideologların üretecekleri rasyonel ve ampirik bilgilere ihtiyaç duyacaklardır. Böylelikle, her biri ayrı bir devlet olan makroiktidar sistemlerinin iktidar uygulamalarında bilginin rolü tarihsel süreç içerisinde o zamana kadar görülmedik bir biçimde artmaya başlamış ve modern dönem filozoflarının ürettikleri bilgi sistemlerinin her birisi kendilerini, aynı zamanda, birer iktidar sistemi ya da siyasal bir proje olarak

234 M. Foucault, SY1, s. 244.

ortaya koymuşlardır.<sup>235</sup> Foucault, özünde siyasal olan ve belli bir iktidar gücünü bulunduran söz konusu projelere örnek olarak *Marksist* ve *liberalist* söylemleri verir.

Fransız Devrimi'yle birlikte sona ermiş olan monarşilerin ardından liberalizm, faşizm, komünizm, sosyalizm, nasyonal sosyalizm gibi farklı felsefi düşünce ve ideolojilerin temsilcisi ve uygulayıcısı konumunda bulunan modern devletlerde, teknisyenler sınıfı olarak da nitelenebilecek bürokrasinin, devlet düzenineğin işletilmesinde ne ölçüde etkin bir role sahip oldukları tartışılmayacak kadar açıktır. Fransız Devrimi'nin sonrasında, "aşırı iktidar yoğunlaşması"nın en tipik örnekleri olarak sayılabilecek olan Nazizm, Faşizm ve Stalinizm bir yana bırakılacak olursa, seçilmişlerden oluşan egemen gücün yani makro iktidarın yönettiği toplumsal yapıya gerçekten egemen olabilmek için, bir bakıma *makroiktidar* ile *mikroiktidar* ağı arasında köprü hizmeti gören bürokrasiden vazgeçememeleri anlamında, farklı ideolojik temellere oturan bütün modern devletler arasında önemli bir ortak özellik vardır.

Daha önce de işaret edildiği gibi, nasıl bilgi merkezli *bilgi/iktidar* ilişkisinin çözümlenmesinde ideal çalışma alanı insanbilimleri idiye; aynı şekilde, iktidar merkezli *bilgi/iktidar* ilişkisinin çözümlenmesinde de ideal çözümlene alanı bürokrasi ve teknisyenler sınıfı eliyle uygulanan iktidardır. Michel Foucault, ister bireysel isterse evrensel nitelikli olsun, bütün gücü kendisinde toplamayı amaçlayan, devlet düzeninde sivil toplumun gücünü temsil eden bürokrasi hakkındaki düşüncelerini büyük ölçüde, bürokrasiyi devletin açıkça belirtilmiş ve dile getirilmiş şekli, somut gerçekliği olarak gören Marx'a; ve bürokrasinin modern devletin bir kurum haline gelmesinde son derece önemli bir rolünün bulunduğunu ve bireylerin yönetilmesi sırasında iktidarın eli, kulağı, gözü gibi işlev gördüğünü öne süren Max Weber'e borçludur. 19. yüzyılın sonlarında, kendi özgün, ulusal

235 M. Foucault, SY1, s. 245.

kültürü olan, güçlü ve merkezileşmiş bir ulus devlet haline gelmiş Almanya'nın yetiştirdiği ünlü sosyologlardan olan ve hayatı boyunca, güçlü bir ulus devletinin zorunluluğunu, onun bütün toplumsal ve siyasal alanlarda öncelik taşıdığını kabul eden Weber, modern toplumlarda demokratik hakların genişlediğini kabul etmekle birlikte, toplumun demokratikleşmesi sürecinin, bürokratik bir devlet aygıtının rasyonel normlarına yerleşmiş olarak, bürokratikleşmeyi ve gücün merkezileşmesini giderek artırdığını öne sürüyordu.<sup>236</sup> Yine Weber'e göre devletin güçlü bir siyasal lider tarafından yaratılması gereken "hâkimiyeti düzenleyen zorunlu bir örgüt" olduğunu ve "her yerde modern devletin gelişiminin bir hükümdarın eylemiyle başlatıldığını" dile getirir.<sup>237</sup> Modern devletin egemen olmak için, siyasal kurumlar aracılığıyla, şiddeti kullanması gerektiği düşüncesinin kendisinden beslendiği kişinin Machiavelli olduğu kanısını taşıyanların sayısı da az değildir. Mesela, Arnhart'ın naklettiğine göre, Machiavelli "dünyaya duygusuz siyasal iktidar açısından düşünmeyi öğrettiği için, bugün Florentine'nin gölgesinde yaşıyoruz... Frederick, Richeliev, Napoleon, Bismarck, Clemenceau, Lenin, Mussolini, Hitler, Stalin Machiavelli okuluna devam etmişlerdir".<sup>238</sup> Modern siyasal tarih, ona göre, Cromwell, Robespierre, Napoleon, Lenin, Hitler ve Mao gibi Machiavelli'nin erdemli hükümdarlarına benzer bir biçimde, şiddet uygulayan devrimciler tarafından şekillendirilmiştir.<sup>239</sup>

Platon'un *Devlet*'inden başlayarak, Antikçağ ve Ortaçağ boyunca siyaset filozoflarının zihinlerini uzun süre meşgul etmiş olan "en iyi kent" düşüncesini reddederek başladığı *Hükümdar*'ın 15. Bölüm'ünde Machiavelli başarılı bir hükümdarın ege-

236 A. Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 222-223.

237 L. Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara, 2004, s. 145.

238 L. Arnhart, *a.g.e.*, s. 137-138.

239 L. Arnhart, *a.g.e.*, s. 145.

menliği altında bulunan insanlara karşı zaman zaman kötü hareketlerde bulunmak zorunda kalabileceğini, bu nedenle eğer becerebiliyorsa iyilikten asla ayrılmaması, mecbur kaldığında da nasıl kötü davranılabileceğini bilmesi gerektiğini dile getirir.<sup>240</sup> Adı geçen eserin 17. Bölüm'ünde de bir hükümdarın elbette merhametli olarak ün kazanmayı arzu edeceğini, ama bu ünü kullanırken dikkatli olması gerektiğini öne sürdükten sonra; sevilmenin mi korkulmaktan, yoksa korkulmanın mı sevimekten daha iyi olduğu sorusu karşısında, her ikisinin bir arada bulunmasının iyi olacağına, bu mümkün olmadığı takdirde de korkulmanın sevimekten daha emin bir yol olduğuna inandığını dile getirir.<sup>241</sup> Modern devletin yapay bir inşa olarak ortaya çıktığı, doğal olarak bir arada yaşama eğilimi bulunmayan insanlara bir dayatma olduğu, Platon ve Aristoteles'in kenti doğal bir oluşum iken, Machiavelli'nin devletinin bir sanat eseri olduğu çok açıktır. Devletin karizmatik özelliklere sahip güçlü bir siyasal lider tarafından yaratılması gerektiği kanısını taşıyan Max Weber'de de aynı Makyavelist düşüncenin yer aldığı, onun şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:<sup>242</sup> "Günümüzde devlet ile şiddet arasındaki ilişki, samimi bir ilişkidir... Devlet, belli bir toprak parçası üzerinde, meşru fiziksel zor kullanma tekelini başarıyla iddia edebilen insan topluluğudur".

Weber'in, Foucault'yu da etkileyen temel argümanlarından birisi, demokratikleşme sürecinin gereği olarak, modern siyasi partilerin yükselişiyle birlikte bürokratikleşme sürecinin ivme kazanması ve insanın kendi inisiyatifi ile eylemde bulunma gücünün zayıflaması idi. Parlamenter demokrasiyi etkileri bakımından büyük ölçüde pasif, halk kitlelerini eğitimsiz, po-

240 L. Arnhart, *a.g.e.*, s. 146; bkz. Machiavelli, *Hükümdar* (çev. Vahdi Hatay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 17. Bölüm, s. 61.

241 Machiavelli, *a.g.e.*, s. 64-65.

242 L. Arnhart, *a.g.e.*, (s. 145'ten naklen) Max Weber, "Politics as a Vocation, in H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds. and trans., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 78, 82.

litik açıdan cahil ve akıllıca siyasal yargılar oluşturmaktan aciz gören Weber'in temel düşüncesi, demokrasinin gerçek amacının, kitleler üzerinde, ürettiği politikalarla değil de kişisel yetenekleriyle önderlik kurmayı başaran *karizmatik liderler* ortaya çıkarmak olduğu yönündeydi.<sup>243</sup> Toplumsal hayatın adım adım bürokratikleşmesinin modern kapitalizmin yapısal bir biçime kavuşmasına, söz konusu bürokratik örgütlenmenin sonucunda rasyonelleşmiş bulunan etkinliğin insanlığın ekonomik, teknolojik ve politik açıdan gelişmesine ve bunları yaparken de, insan ruhunun parçalanmasına ve öznenin insanı özünün boşaltılmasına yol açtığı; sosyalizmin ise tersine, gücü ademimerkeziyetçi bir biçimde dağıtmaktan ziyade, kurumların ve bürokratik diktatörlüğün daha da merkezileşmesini sağladığı kanısını taşıyan Weber, modern toplumun bürokratik örgütlenmeden kaçmasının mümkün olmadığını öne sürer.<sup>244</sup> Burjuva toplumunun demokratik eğilimleri ile bürokratik örgütlenmenin antidemokratik zihniyeti arasında temel bir çelişkinin doğduğu kanısında olan Weber bürokrasinin modern dünyada otoritenin en temel kaynağı haline geldiğini düşünür.<sup>245</sup>

Makroiktidarın işleyişi içerisinde onun adına mikroiktidarı uygulayarak devlet düzeneğinin iyi işlemlerini sağlayan bürokrasinin, İlkçağ ve Ortaçağ monarşilerinden Modern çağın cumhuriyetlerine geçiş sürecinde, ne ölçüde hayati önem taşıdığı tartışılmayacak kadar açıktır. Foucault için, buna verilebilecek en iyi örnek, 1917 Kasım'ında gerçekleşmiş olan Rus Devrimi'nden önceki Çarlık Rusya'sının iyi örgütlenmiş bürokrasisinden devrimden sonra kurulmuş olan komünist rejimin uygulandığı dönemde de vazgeçilememiş ve Lenin tarafından en kısa zamanda tekrar göreve çağrılmış olmasıdır. Makroiktidarın temsilcileri olan siyasiler devlet düzeneğini işletirken, biliminsanları ve tek-

243 A. Swingewood, *a.g.e.*, s. 224.

244 A. Swingewood, *a.g.e.*, s. 228.

245 A. Swingewood, *a.g.e.*, s. 228.



nisyenlerden oluşan mikroiktidar uygulayıcısı bürokratların kendilerine sundukları raporlar ve bilgiler doğrultusunda ancak rollerini gerektiği gibi oynayabilirler. Cumhuriyet rejimlerinde ve çağdaş demokrasilerde seçilenler ile atanmışlar ya da siyasiler ile bürokratlar arasında uyumlu bir iletişim yoksa, toplumun bireylerinin onayını alarak seçilmiş bile olsalar, kendileriyle her biri bir mikroiktidar ağını temsil eden toplumsal kurumlar arasındaki köprü, yani bürokrasi, iktidarın uygulanması konusunda, kendine düşen görevi yerine getirmediği için, siyasiler devletin içindeki varlıklarını ve gerçek anlamda iktidar olma şanslarını bütünüyle yitireceklerdir.

Fransız Devrimi'nin fikir öncülerinden biri olan Claud Adrien Helvétius modern devletin iki önemli misyonerinin olduğunu öne sürer: *öğretmen* ve *mühendis*. Devlet çağdaş bilgi donanımına sahip olan öğretmenler aracılığıyla, yurttaşlarını eğitim ve öğretim sürecinden geçirerek, bilgi düzeylerini arttırmak ve davranış biçimlerini iyileştirmek suretiyle normalleştirir; mühendisler aracılığıyla da toplumsal hayatın üyeleri olan bireylerin içinde yaşadıkları fiziksel ortamın bütün unsurlarını çağın ihtiyaçlarına uygun bir hale getirerek normalleştirir. Kısacası, modern devlet yurttaşlarına uyguladığı iktidarın gerek disiplinci gerekse düzenleyici süreçlerinin içerisinde, öğretmeni kullanarak kendisi için toplumsal ortamı normalleştirirken, mühendisi kullanarak da fiziksel ortamı normalleştirir ve bu nedenle de modern toplumun hem özünde hem de çevresinde normalleştirilmiş bir toplum olduğundan hiç kuşku duyulmamalıdır.<sup>246</sup>

246 D. Layder, *a.g.e.*, s. 141.



# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ



# BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ\*

Çev. Veli Urhan

## 1) Söylemin Birlikleri

Süreksizlik, kopukluk, eşik, sınır, seri, dönüşüm kavramlarının oyuna sokuluşu, her tarihsel çözümlemede, yalnızca prosedür sorunlarını değil teorik problemleri de ortaya koyuyor. Onlar burada incelenecek olan problemlerdir (davranış problemleri en yakın ampirik incelemeler sırasında göz önüne alınacak; en azından eğer bu incelemelere girişmek için bana fırsat, arzu ve cesaret gelirse). Bununla birlikte onlar ancak özel bir alanda göz önüne alınacaklar: sınırları o denli belirsiz, fikirlerin, düşüncenin, bilimlerin veya bilgilerin tarihi adı verilen muhtevaları içinde o denli istikrarsız olan bu disiplinlerin içinde.

İlkin olumsuz bir işin sona erdirilmesi gerekiyor: (her biri kendi tarzında, süreklilik temasını) çeşitlendiren bütün kavramlar oyunundan kurtulmak. Onların, hiç kuşkusuz, çok sağlam kavramsal bir yapısı yoktur; ama fonksiyonları açıktır. Gelenek kavramı böyle: bu kavram, hem ardışık hem aynı (ya da en azından benzer) fenomenlerin birliğine belirli bir zamansal statü vermeyi amaçlar; tarihin kendilik biçiminin içinde kayboluşunu yeniden düşünmeye olanak verir; kaynağın tanımlanmamış hususiliğinin içine durmaksızın yeniden çıkmak için, her başlangıca özgü ayrımı ortadan kaldırmaya zorlar; onun sayesinde, sürekliliğin derinliklerindeki yenilikleri ayırt edebilir ve onun de-

\* [Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999, (seçkiler)]

gerini orijinalliğe, dehaya, bireylere özgü karara geçirebiliriz. Geçirme ve iletme olgularına –iyi çözümlenebilmesi için çok büyüsel– bir destek sağlayan; benzerlik ya da tekrar fenomenlerini nedensel (fakat ne katı sınırlama ne de teorik tamamlama olmaksızın) bir gidiş sürecine bağlayan; bireyler, eserler, kavramlar ya da teoriler olarak tanımlanmış birliklerin zamanını –üreme ortamı aracılığıyla olduğu gibi– mesafeye ve aralığa bağlayan etki kavramı da böyle. Gelişme ve evrim kavramları böyle: onlar dağınık olayların bir art arda gelişini yeniden bir araya toplamak, onları bir ve aynı düzenleyici ilkeye bağlamak, hayatın örnek gücüne onları (uzlaşımçı oyunlarıyla, yenileştirme kapasitesiyle, farklı elemanlarının, özümleme ve değiş-tokuş sistemlerinin sürekli ilişkisiyle) boyun eğdirmek, her başlangıç işinde önce bir tutarlılık ilkesini ve gelecek bir birlik tasarısını keşfetmek, bir kaynak ile eskiden verilmiş bir terim arasında sürekli olarak tersine çevrilebilir bir ilişki yoluyla, daima zamanı esere egemen kılmak olanağını verir. Verilmiş bir dönemin eşzamanlı ya da ardışık fenomenleri arasına bir anlam ve sembolik bağlar topluluğunu, bir benzeşme ve ayna oyununu yerleştirmek olanağını veren –ya da bir kollektif bilincin üstünlüğünü birlik ve açıklama ilkesi olarak ortaya çıkaran– “zihriyet” ya da “akıl” kavramları da böyle. Yapılmış olan bütün bu sentezlerin, her incelemeden önce alışlageldiği gibi kabul edilen bu gruplandırmaları, oyunun başlangıcı hakkında geçerliliği bilinen bu bağları yeniden gözden geçirmek; kendileriyle, insanların söylemlerini birbirine bağlamak alışkanlığına sahip olduğumuz bu biçimleri ve bu belirsiz güçleri dışarı atmak; egemen oldukları belirsizlikten onları kurtarmak gerekiyor. Onları spontane bir şekilde değerlendirmekten ziyade, yöntem endişesiyle ve ilk anda, işin ancak dağınık olayların bir araya getirilmesi olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Kendilerine yakınlık kespettiğimiz bu kopukluklar ya da gruplamalar önünde endişelenmek de gerekiyor. Bilim, edebiyat, felsefe, din, tarih, varsayım ve benzeri gibi birbirine zıt ve

onlardan tarihsel büyük bireysellik çeşitlerini oluşturan büyük söylem tipleri ayrımını, ya da biçimler, ya da türler ayrımını, olduğu gibi kabul edebilir miyiz? Bize ait olan söylem dünyasında bu ayrımların kullanılacağından biz de emin değiliz. Öncelikle, oluştukları dönemde, büsbütün başka bir biçimde dağıtılmış, bölüştürülmüş ve belirginleştirilmiş olan ifade birliklerini çözümlmek söz konusu olduğu zaman: nihayet "edebiyat" ve "siyaset" geçmişe yönelik bir hipotezle ve bir biçimsel analogiler ya da semantik benzerlikler oyunuyla ancak Ortaçağ kültürüne yahut da klasik kültüre uygulayabildiğimiz en yeni kategorilerdir; fakat ne edebiyat, ne siyaset, ne de felsefe ve bilimler, söylemin alanına, 19. yüzyılda eklenmişler gibi, 17. ya da 18. yüzyılda eklenmezler. Her halükârda, bu bölünmeler –ister kabul ettiklerimiz olsun, isterse incelenmiş söylemlerin çağdaşı olanlar– daima düşünsel kategorilerin, sınıflandırma ilkelerinin, normatif kuralların, kurumsallaşmış tiplerin kendileridir: bunlar, kendi sıralarında, başkalarının yanısıra çözümlenmeye geçecek olan söylem olgularıdır; onların birbirleriyle elbette karmaşık ilişkileri vardır, fakat bu ilişkiler onların asli, yerleşik ve evrensel olarak bilinebilir karakterleri değildir.

Fakat özellikle askıya alınması gereken birlikler, en dolaysız biçimde kendini empoze eden birliklerdir: kitabın ve eserin birlikleri. Büyük bir oyun olmadan, onları, görünüş olarak ortadan silebilir miyiz? Onlar en kesin bir biçimde verilmiş değiller midir? Belirli bir yerde bulunan, ekonomik bir değeri olan ve başlangıcının ve bitişinin sınırlarını, belirli sayıda işaretler yoluyla, kendinde gösteren kitabın maddi bireyselliği; belirlenen ve sınırlanan bir eserin ortaya çıkışı. Bununla birlikte ona biraz daha yakından bakıldığı andan itibaren güçlükler başlamaktadır. Kitabın maddi birliği nedir? Bir şiir ontolojisi, yazarı öldükten sonra yayımlanmış metin parçalarının bir derlemesi, *Konilerin İncelenmesi* ya da Michelet'in *Fransa Tarihi*'nin bir cildi eğer söz konusuysa bu da maddi birlik midir? Söz konusu olan *Bir Talih*, Gilles de Rais'in süreci, Butor'un *San Marco*'su, ya da bir Katolik

dua kitabı ise bu da maddi birlik midir? Bir başka ifadeyle, toplam miktarın maddi birliği, kendisine destek verdiği söylemsel birliğe nazaran zayıf, ikinci planda kalan bir birlik değil midir? Fakat bu söylemsel birlik, kendi sırasında, tekdüze ve hep aynı şekilde uygulanabilir mi? Stendhal'ın ya da Dostoyevski'nin bir romanı *İnsanlık Komedi*si romanları gibi bireyselleşmez ve bunlar, kendi sıralarında, *Ülyse*'in *Odysée*'den ayrıldığı gibi birbirlerinden ayrılmazlar. Bu bir kitabın bölümlerinin net ve titizlikle bölümlenmemiş olması demektir: başlığın, ilk satırların ve son noktanın ötesinde, iç görünüşünün ve ona özerklik kazandıran biçiminin ötesinde, o başka kitaplara, başka metinlere, başka cümlelere bir geri göndermeler sistemi içinde ele alınır: bir ağın içindeki düğüm. Bu geri göndermeler oyunu matematiksel bir incelemede, bir metin yorumlamasında, tarihsel bir anlatıda, romanesk döneme ait bir epizottakiyle aynı türden değildir; şurada ya da burada ilişkiler demeti olarak kabul edilmiş bir kitabın birliği aynı olarak düşünülemez. Kitabın kendini el altında bulunan bir nesne gibi sunması boşunadır; onun kendisini içeren şu küçük parelyüz halinde kıvrılması boşunadır: onun birliği değişken ve görelidir. O sorguya çekilir çekilmez açıklığını kaybeder; kendini göstermez, ancak karmaşık bir söylem alanından hareketle kurulur.

Esere gelince, onun altını çizdiği problemler daha da zordur. Bununla birlikte, görünüşte daha basit olan ne? Bir özel ad işaretiyle gösterilebilen bir metinler toplamı. Halbuki bu gösterme (atfetme problemleri bir yana bırakılsa bile) tekdüze bir işlev değildir: bir müellifin adı, aynı şekilde, kendi adıyla yayınladığı bir metni, takma adla sunduğu bir metni, ölümünden sonra taslak halinde bulduğumuz bir metni, sadece müsvedde, not defteri, bir "kâğıt" olan bir metni de gösterir mi? Tam bir işin ya da *yapıtın* (opus) kuruluşu, ne doğrulanması ne de dile getirilmesi kolay olan belirli bir seçme sayısını varsayar: müellif tarafından yayınlanmış metinlere, baskıya vermeyi düşündüğü ve ancak ölüm olayından dolayı eksik kalmış olan metinleri eklemek ye-



ter mi? Kitapların müsveddesi, ilk taslağı, düzeltmeleri ve karamaları olan her şeyi de eklemek gerekir mi? Bir yana bırakılmış taslakları ilave etmek gerekir mi? Mektuplara, notlara, sonradan eklenmiş karşılıklı konuşmalara, müellifler tarafından aynen alınmış sözlere, kısacası, bir bireyin ölüm anında çevresine bıraktığı ve belirsiz bir çaprazlaşma içinde bu kadar farklı dilde konuşan sözlü izlerin bu sınırsız bolluğuna hangi statüyü vermek gerekir? Herhalde "Mallarmé" adı aynı şekilde İngilizce temalara, Edgar Allan Poe'nun tercümelerine, şiirlere, ya da soruşturmalara verilecek cevaplara başvurmaz; aynı şekilde, bir yandan Nietzsche'nin adı ve öte yandan gençlik otobiyografileri, okul incelemeleri, felsefi makaleler, *Zarathoustra*, *Ecce Homo*, mektuplar, "Dionysos" ya da "Kaiser Nietzsche" imzalı son kartpostallar, çamaşırevi notlarının ve özdeyiş tasarılarının birbirine karıştığı sayısız defter arasında var olan ilişkiyle ayrı değildir. Gerçekte, eğer bir müellifin "iş"i hakkında bu kadar kararlı ve daha fazla sorgulamada bulunmadan konuşursak, bu onun ifadenin belirli bir fonksiyonuyla tanımlanmış varsayılmamasıdır. Müellifin işte (düşünülmesi gerektiği kadar derin) bir düzeye sahip olmak zorunda bulunduğu kabul edilir ki, bütün fragmanlarında, müellifin düşüncesinin, tecrübesinin, hayalinin ya da bilinçsizliğinin yahut da kendilerinin içinde buldukları tarihsel belirlemelerin ifadesi gibi, en küçüklerinde ve en temelsizlerinde bile iş kendisini bu seviyede ortaya koyar. Fakat dolaysız bir biçimde verilmiş olmaktan uzak, benzer bir birliğin bir çalışmayla kurulduğu; bu çalışmanın (metinde, hem gizlediği hem açığa vurduğu bir şeyin kopyasını deşifre ettiği için) açıklayıcı olduğu; nihayet yapıt(opus)ı, onun birliği halinde, belirleyen çalışma ve sonuç olarak yapıtın kendisi, eğer *Théâtre et son double'*un ya da *Tractatus'*un müellifi söz konusuysa aynı olmayacak ve bundan dolayıdır ki, şurada ya da burada bu, bir "yapıt" hakkında söylenecek olan ayrı anlamın içinde değildir. Yapıt ne doğrudan ne gerçek ne de homojen bir birlik olarak düşünülebilir.

Nihayet, çözümlenmek istediğimiz söylemin, önceden, kendileri tarafından örgütlenmiş olan düşünceye girmemiş süreklilikleri devre dışı bırakması için son tedbir: birbirine bağlı bulunan ve birbirinin karşısında duran iki temadan vazgeçmek. Birisi, söylemin düzeni içinde, baskının gerçek bir olaydan ayırt edilmesinin asla mümkün olmamasını; her görünen başlangıcın ötesinde, daima –kendisini hiçbir zaman kendisinde tamamıyla yakalayamayacağımız kadar gizli ve ilk– gizli bir kaynağın varolmasını ister. Öyle ki, kronolojilerin naifliği arasında, hiçbir tarihte mevcut olmayan, alabildiğine uzak bir noktaya doğru yeniden götürülmüş olacağız; kendi boş özü sadece kendisi olacak ve kendisinden hareketle bütün başlangıçlar bir gün ancak başlangıç ya da (daha doğrusu, şöyle ya da böyle, bir ve aynı bir davranışta) örtüşme olabilecek. Bu temaya, ortada olan her söylemin, kendisine göre gizli bir biçimde bir önceki –söylenene dayanacağı bir başka tema bağlanır ve bu önceki– söylenen de sadece daha önce telaffuz edilmiş bir cümle, daha önce yazılmış bir metin değil, fakat “herhangi bir zamanda söylenen”, bedensiz bir söylem, bir nefes kadar sessiz bir ses, ancak kendi izinin oyuğu olan bir yazı olacak. Onun söylemde dile getirdiği her şeyin, ondan önce varolan, onun altında inatla koşmaya devam eden, fakat üstünü örttüğü ve susturduğu bu yarı-sessizliğin içine daha önceden eklenmiş bulunduğu böylelikle varsayılmaktadır. Ortadaki söylem, sonunda, sadece onun söylemediği şeyin zoraki varlığı olacak ve bu söylem-dışı olan söylenen her şeyi içerden kemiren bir oyuk olacak. İlk motif, söylem hakkındaki tarihsel çözümlenmeyi her tarihsel belirlemeden kurtulan bir kaynağın araştırılmasına ve tekrar edilmesine hasreder; bir başka motif onu, aynı zamanda söylem-dışı olacak olan bir önceki söylenenin yorumu ya da gözcüsü olmaya hasreder. Söylemin sonsuz sürekliliğini ve onun her zaman devam ettirilmiş bir yokluk oyunu içindeki gizli kendinde varlığını teminat altına almayı görev saymış bütün bu temalardan vazgeçmek gerekir. Söylemin her ânını, onun olay olarak ortaya çıkışında; onun gö-

ründüğü bu dakiklik içinde ve ona en küçük işlerine kadar tekrar edilme, bilinme, unutulma, dönüştürülme, silinme olanağını veren bu zamansal dağılmanın içinde toplamaya kendini hazır tutmak, her bakıştan uzak olarak, kitapların tozu içinde yok olup gider. Söylemi kaynağın oldukça uzak varlığına geri göndermek gerekir; onu varolma direncinin oyunu içinde incelemek gerekir.

Süreklilik hakkında önceden oluşmuş olan bu biçimleri, problem haline getirmediğimiz ve haklı olarak değerlendirdiğimiz bütün bu sentezleri, o halde, askıda tutmak gerekiyor. Hiç kuşkusuz, niyetimiz onları kesinkes reddetmek değil, fakat onları kendisiyle birlikte kabul ettiğimiz dinginliği bozmak; onların kendilikten uzaklaşmadığını, daima kurallarının bilinmesi, kanıtlarının kontrol edilmesi söz konusu olan bir kuruluşun sonucu olduklarını göstermek; hangi koşullarda ve hangi doğru çözümler gereğince meşru olduklarını belirlemek, her durumda artık kabul edilmeyecek olanlarını tespit etmektir. "Etki" ya da "evrim" kavramlarının onları –az ya da çok uzun bir zaman için– kullanım dışı bırakan bir eleştiriye bağlı bulunmaları, örneğin, olanaklıdır. İster "eser" isterse "kitap" olsun, yahut "bilim" veya "edebiyat" olarak bu birliklerin artık hiçbir zaman kullanılmaması mı gerekiyor? Onları yanlışlıklar, meşruluğu olmayan çirkin yapılar, elde edilmiş kötü sonuçlar olarak mı kabul etmek gerekiyor? Geçici bile olsa onları desteklemekten, onlara bir tanım vermekten vazgeçmek mi gerekiyor? Gerçekte onları sözde-gerçekliklerinden kurtarmak; ortaya koydukları problemleri serbest bırakmak; kendisinden hareketle (yapıları, tutarlılıkları, sistemlilikleri, dönüşümleri konusunda) başka sorular sorabildiğimiz sakin yerler olmadıklarını, fakat bizzat kendilerinin bütün bir soru demetini (Onlar nedir? Nasıl tanımlanır ya da sınırlanırlar? Hangi farklı yasa tiplerine bağlı bulunabilirler? Hangi eklemlemeye elverişlidirler? Hangi altbirliklere yer verebilirler? Hangi özel fenomenleri söylemin alanı içinde gösterirler?) ortaya koyduklarını bilmek söz konusudur. Kısacası, bu biçim-

lerin belki de ilk bakışta sandığımız biçimler olmadıklarını bilmek söz konusudur. Yani, onların bir teoriyi gerektirdiklerini ve bu teorinin de kendisinden hareketle kuruldukları söylem olgularının alanı, bu alanın sentetik olmayan saflığı içinde görünmeden oluşamayacağını bilmek söz konusudur.

Kendi çapımda ben, başka hiçbir şey yapmayacağım: hiç kuşkusuz, (psikopatoloji, veya tıp, ya da siyaset ekonomisi gibi) bütün verilmiş birlikleri başlangıç işareti sanıyordum; fakat bu kuşkulu birliklerin içinde onların iç görünüşünü ya da gizli çelişkilerini incelemek için yer almayacağım. Bunların hangi birlikleri oluşturduklarını; hangi hakla, kendilerini uzayda özelleştiren bir alanı ve zamanda bireyleştiren bir sürekliliği üstlenebildiklerini ve son olarak onların, kabul edilen bireysellikleri ve sözde-kurumsallıkları içinde, daha sağlam birlikler alanının sonucu olup olmadıklarını kendime sormamın zamanını sadece bu birliklere dayandıracağım. Tarihin bana kendilerini derhal gözden geçirmemi; onların meşru bir biçimde yeniden bir araya getirilip getirilemeyeceğini açıklığa kavuşturmamı ve bilmemi; yeniden başka birlikler kurmanın gerekip gerekmediğini bilmemi; görünürdeki yakınlıklarını ortadan kaldırmak suretiyle, teorilerini yapmak olanağı veren daha genel bir alanın içine onları yeniden yerleştirmemi önerdiği birlikleri sadece kabul edeceğim.

Süreklilikle ilgili bütün bu dolaysız biçimler bir defa askıya alındı mı, gerçekte, bütün bir alan kurtulmuş olur. Sınırsız fakat tanımlanabilen bir alan: bu alan bütün gerçek ifadelerin (ki onlar konuşulmuş ve yazılmıştır) birliği tarafından, olaylara bölünür ve her bir olaya özgü olan ânın içinde, kurulur. Her gerçeklikte, bilimle, romanlarla, siyasi söylemlerle, bir müellifin eseriyle yahut da bir kitapla meşgul olmadan önce ilk tarafsızlığı içinde incelememiz gereken materyal genel söylemin alanı içindeki bir olaylar topluluğudur. Böylece, kendisinde oluşan birliklerin araştırılmasının ufku olarak, *birbirinden kopuk olayların betimlenmesi* hakkındaki proje ortaya çıkar. Bu betimleme dilin

çözümlemesinden kolaylıkla ayırt edilir. Hiç kuşkusuz, bir dilbilimsel sistem (eğer onu suni olarak kurmuyorsak) ancak bir ifadeler birliği, ya da bir söylem olguları koleksiyonu kullanmak suretiyle gerçekleştirilebilir; fakat o zaman da örneklik değerinde olan bu birlikten hareketle, gerektiğinde, kendilerinden başka ifadeleri kurmak olanağını veren kuralları tanımlamak söz konusu olur: uzun zamandan beri ortada bulunmuyor olsa bile, hiç kimse artık onu konuşmuyor olsa ve az rastlanan metin parçaları üzerinde onu onarmış olsak bile, bir dil daima mümkün ifadeler için bir sistem oluşturur: bu, sınırsız bir başarı sayısına izin veren sınırlı bir kurallar bütünüdür. Buna karşılık birbirinden kopuk olaylar alanı, dile getirilmiş olan tek tek dilbilimsel ayrımların her zaman için sonlu ve aktüel olarak sınırlı birliğidir; bu ayrımlar sayılamayacak kadar çok olabilir, kendi yığınlarıyla, bellekte tutma, hafıza ya da okumayla ilgili her yeteneği aşabilirler: bununla birlikte, onlar sonlu bir birliği oluştururlar. Herhangi bir söylem olgusu konusunda, dilin çözümlenmesinin her zaman ortaya koyduğu soru: bu ifade hangi kurallara göre kuruldu, sonuç olarak da benzer başka ifadeler hangi kurallara göre kurulabilir? Söylemin olguları hakkındaki betimleme bütünü başka bir soruyu ortaya koyar: bu ifadenin ortaya çıkması ve onun yerini başka hiçbir ifadenin alamaması nasıl gerçekleşir?

Aynı zamanda, söylem hakkındaki bu betimlemenin düşünce tarihine ters düştüğü de görülmektedir. Düşünce tarihinde, belirli bir söylem birliğinden hareketle ancak bir düşünce sistemi yeniden kurulabilir. Fakat bu birlik o şekilde incelenmeli ki ifadelerin kendilerinin ötesinde, konuşan öznenin niyeti, onun bilinçli aktivitesi, söylemek istediği şey yahut söylediği şeyin içinde veya söylenmiş sözlerinin hemen hemen ayırt edilemez kopukluğu içinde, ona rağmen, ortaya çıkan bilinçdışı oyun yeniden bulunmaya çalışılsın; herhalde, söz konusu olan şey, yeniden bir başka söylem oluşturmak, işitilen sese içerden hayat veren sessiz, uğuldayan, bitip tükenmek bilmez konuşmayı yeni-

den bulmak, yazılmış satırların söylediklerini kateden, bazen onları altüst eden ince ve gözle görülemez metni yeniden kurmaktır. Düşüncenin çözümlenmesi, kullandığı söyleme göre her zaman *allegoriktir*. Hiç kuşkusuz onun sorusu: söylenmiş olan şeyin içinde söylenen nedir? Söylemsel olan alanın çözümlenmesi büsbütün başka türlü yöneltilir; olayının sınırlılığı ve tikelliği içinde ifadeyi yakalamak; varoluşunun koşullarını belirlemek, sınırlarını daha doğru tespit etmek, ona bağlanabilecek olan başka ifadelerle bağlantılarını kurmak, onun başka hangi ifade biçimlerini dışarda tuttuğunu göstermek söz konusudur. Ortada olan şeyin altında, bir başka söylemin yarı sessiz gevezeleği araştırılmaz; onun niçin olduğundan başka türlü olmadığını, hangi durumda onun her başkadan ayrı olduğunun, başkalarının arasında ve onlara göre, hiçbir başkanın işgal edemeyeceği bir yere nasıl sahip olduğunun gösterilmesi gerekir. Böyle bir çözümlenmeye özgü olan soruyu şöyle dile getirebiliriz: söylenen şeyin içinde günyüzüne çıkan –ve başka hiçbir yerde kendini ele vermeyen– bu tikel varoluş nedir?

Kısacası, başlangıçta sorguluyor gibi görüldüğümüz birlikleri yeniden bulmak söz konusuysa eğer, bütün kabul edilmiş birliklerin bu askıya alınışının sonuç olarak neye yarayabileceğini kendimize sormamız gerekmektedir. Gerçekte, bütün verilmiş birliklerin sistematik bir biçimde ortadan silinişi, ilkin, ifade, olayın tikelliğini yeniden kurmak ve süreksizliğin tarihin jeolojisi içindeki çatlağı oluşturan bu büyük arazlardan sadece biri olmadığını, fakat ifadenin basit olgusunun içinde bu çatlağı oluşturan büyük arazlardan biri de olduğunu göstermek olanağını verir; o tarihsel baskının içinde birdenbire ortaya çıkarır; incelemeye çalıştığımız şey, onun oluşturduğu bu yarı çizgi, bu ortadan kaldırılamaz –ve çoğunlukla da küçük– olan su yüzüne çıkıştır. Ne kadar bayağı olursa olsun, sonuçlarında düşündüğümüzden ne kadar daha az önemli olursa olsun, ortaya çıkışından sonra ne kadar olabildiğince çabuk unutulursa unutulsun, farzedildiğinden ne kadar az anlaşılabilir ya da kötü çözümlenmiş

olursa olsun, bir ifade daima ne de dilin ne de anlamın sonuna dek kullanamayacağı bir olaydır. Olay, ilkin, bir yandan bir yazının jestine ya da bir sözün telaffuzuna bağlı bulunduğu, fakat bir yandan da bir hafıza alanı içinde, ya da elyazmalarının, kitapların ve herhangi bir kaydetme biçiminin maddiliği içinde kendine sürekli bir varoluş sağladığı için; ikinci olarak, her olay gibi bir tek olduğu, fakat tekrara, dönüşmeye, yeniden aktifleşmeye açık olduğu için; nihayet sadece onu teşvik eden koşullara ve onun teşvik ettiği sonuçlara değil, aynı zamanda ve büsbütün farklı bir kipliğe göre, kendisinden önce gelen ve kendisini izleyen ifadelere de bağlı bulunduğu için, elbette olağandışı bir olaydır.

Fakat ifade olayının devamını dilden ve düşünceden ayırır sak eğer, bu bir sürü olayı dağıtmak için olmaz. Bu, onu tamamıyla psikolojik olan sentez faaliyetlerine (müellifin niyetine, düşünme biçimine, düşüncesinin kesinliğine, kafasını sürekli meşgul eden tamamıyla onun varlığını aşan ve ona anlam veren projeye) bağlamamaktan emin olmak ve başka düzenlilik biçimlerini başka ilişki tiplerini yakalayabilmek içindir. İfadelerin kendi aralarındaki ilişkiler (müellifin bilincinden kurtulsalar bile, aynı müellife ait olmayan ifadeler söz konusu olsa bile, müellifler birbirlerini tanımıyor olsalar bile); böyle gerçekleşmiş ifade grupları arasındaki ilişkiler (bu gruplar ne aynı olanlarla ne de yakın olanlarla ilgili olsalar bile aynı biçimsel düzeye sahip olmasalar bile; sınırlanabilir alışverişlerin yeri olmasalar bile ); büsbütün başka bir düzenle (teknik, ekonomik, sosyal, siyasal) ilgili ifadeler ya da ifade ve olay grupları arasındaki ilişkiler. Kopuk olayların ortaya çıktığı alanı saflığı içinde göstermek, onu hiçbir şeyin üstesinden gelemeyeceği bir yalnızlığın içine yeniden yerleştirmeye girişmek değildir. Bu onu yeniden kendi üzerine kapatmak değildir; bu kendisinde ve kendisindeki ilişki oyunlarını betimlemek için kendini serbest bırakmaktır.

Söylem olguları hakkındaki böyle bir betimlemenin üçüncü dikkat çekici yanı; söylem olgularının, kendilerini doğal, dolay-

sız ve evrensel birlikler zanneden bütün gruplardan kurtulmak suretiyle, betimlemek olanağını, bu kez de alınmış kararların, başka birliklerin bir toplamı yoluyla elde etmeleridir. Onun koşulları açık olarak tanımlandığı takdirde, doğru olarak betimlenmiş ilişkilerden hareketle, hiçbir nedene dayanmayacak, bununla birlikte gözle görülemez olarak kalacak olan kopuk birlikler oluşturmak meşru olabilecekti. Şüphesiz, (roman biçimi verildiği ya da bir matematik teoremler serisi içinde yer aldığı zaman, söylemin kendisi tarafından öne sürülmüş ve söylenmiş olan bu açık ilişkilerin tersine, örneğin) bu ilişkiler asla söz konusu ifadelerde kendileri için dile getirilmiş olmayacaklardı. Bununla birlikte, onlar, hiçbir şekilde, ortaya çıkmış söylemlere içerden hayat veren bir gizli söylem türünü oluşturmayacaklardı; o halde bu, onları aydınlığa kavuşturabilecek olan ifade olguları hakkındaki bir yorumlama değil daha ziyade onların birlikte varoluşları, art arda gelişleri, karşılıklı görevleri, karşılıklı belirlemeleri, bağımsız ya da bağımlı dönüşümleri hakkındaki çözümleridir.

Bununla birlikte, böylece ortaya çıkabilen bütün ilişkilerin işaret olmaksızın betimlenebilmesi düşünülemez. İlk bakışta geçici bir kopmayı kabul etmek gerekiyor: çözümlenmenin altüst edeceği ve gerekirse yeniden örgütleyeceği bir başlangıç bölgesi. Bu bölge onu nasıl kuşatabilir? Bir yandan, ampirik olarak, ilişkilerin çok sayıda, yoğun ve betimlenmesinin, görelilik olarak kolay olmasını tehlikeye soktuğu bir alanı seçmek gerekiyor: genel olarak bilim terimi için gösterdiğimiz bölgedekinden daha iyi çözümlenebilir ilişkilere göre, başka hangi bölgede kopuk olaylar birbirine daha iyi bağlanıyor gibi görünüyorlar? Fakat bir başka yandan da bir ifadede, onun biçimsel yapısının ve oluşum kurallarının zamanını değil, varoluşunun ve ortaya çıkış kurallarının zamanını, biraz oluşmuş ve kendisinde ifadelerin saf sözdizimi kurallarına göre zorunlu olarak doğuyor gibi görüldüğü söylem gruplarına başvurmak suretiyle değilse bile, yeniden yakalamanın en fazla şansı nasıl verilir? Oldukça geniş



alanların, oldukça geniş kronolojik basamakların başlangıcından itibaren öne sürmek suretiyle değilse bile, eserin kopmaları gibi kopmalardan, etkinin kategorileri gibi kategorilerden kurtulacağımızdan nasıl emin olabiliriz? Nihayet, konuşan bireye, söylemin öznesine, metnin müellifine, kısacası, bütün bu antropolojik kategorilere bağlı bulunan pek az düşünülmüş bütün bu birliklerle ya da sentezlerle ilgilenmeyi bırakmayacağımızdan nasıl emin olabiliriz? Aksi halde, kendilerinde bu kategorilerin oluştukları ifadelerin bütünü, –söylemlerin öznesini (kendi öznelerini) “nesne” olarak seçmiş olan ve onu bilgilerin alanı olarak göstermeye teşebbüs etmiş olan ifadelerin bütünü– göz önüne almak suretiyle nasıl olabilir?

Böylece, haklarında çok şematik olarak konuşabildiğimiz bu söylemlerle uyuşturduğum olgunun önceliği ortaya çıkar ki, onlar, insanbilimlerini tanımlarlar. Fakat buradaki bir başlangıç önceliğidir. Akılda mevcut iki olguyu iyi korumak gerekiyor; kapalı olayların çözümlenmesi hiçbir şekilde benzer bir alanla sınırlı değildir, öte yandan da bu alanın kendisinin kopukluğu ne kesin olarak ne de mutlak geçerli olarak göz önüne alınabilir; bu ilk taslağın sınırlarını ortadan kaldırmak tehlikesini gösteren ilişkileri ortaya koymak olanağını vermesi gereken bir ilk kestirme söz konusudur.

## 2) Söylemsel Oluşumlar

İfadeler arasındaki ilişkileri betimlemeye giriştim. Bana önerilebilen ve alışkanlığın bana kazandırdığı bu birliklerden hiçbirini geçerli olarak kabul etmemeye özen gösterdim. Hiçbir süreksizlik, kopukluk, eşik ya da sınır biçimini ihmal etmemeye karar verdim. Söylemin alanındaki ifadeleri ve bu ifadeler arasındaki mümkün ilişkileri betimlemeye karar verdim. Görüyorum ki iki problemler serisi hemen kendini gösteriyor: birisi –bunu bir an için bir kenara bırakacağım ve onu daha sonra tekrar ele alaca-

ğım– ifade, olay, söylem terimleri hakkında gösterdiğim çekingen kullanımlarla ilgilidir; öteki geçici ve gözle görülebilir gruplarının içinde bıraktığımız bu ifadeler arasındaki meşru bir biçimde betimlenebilen ilişkilerle ilgilidir.

Kendilerini siyaset ekonomisine veya biyolojiye ya da psikopatolojiye ait olarak –ve bunu kolayca tespit edebildiğimiz bir tarihten beri– gösteren ifadeler var örneğin; dilbilgisi ya da tıp adını verdiğimiz –hemen hemen başlangıçsız– bu binlerce yıllık sürekliliklere ait olarak kendini gösteren ifadeler de var. Fakat bu birlikler nedir? Willis tarafından yapılmış baş ağrıları hakkındaki tahlil ile Charcot'nun kliniklerinin aynı söylem düzenine ait olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Petty'nin icatları Neumann'ın ekonometrisiyle süreklilik bakımından aynı mıdır? Port-Royal gramercilerinin yargı hakkındaki çözümlenmeleri Hint-Avrupa dillerindeki sesli harflerin münavebeleri hakkındaki tespitle aynı alana mı aittir? O halde tıp, dilbilgisi, siyaset ekonomisi nedir? Onlar hiçbir şey değil midir, ki geçmişe yönelik bir yeniden gruplandırmadan dolayı çağdaş bilimler kendi geçmişleri konusunda yanılığa düşmektedirler? Onlar tümü için bir defada gerçekleşmiş olan belirli bir zaman aralığında son derece gelişmiş biçimler midir? Onlar başka birliklerin üstünü yeniden kaplar mı? Hem birbirine yakın hem de sürekli bir biçim üzerinde anlaşılması güç bir kitle oluşturan bütün bu ifadeler arasında, hangi çeşit bağlar geçerli kabul edilir?

Birinci hipotez –ilkın bana gerçeğe en yakın ve kanıtlanması en kolay görünen hipotez–: birbirinden farklı biçimlerin içinde, zamana dağılmış halde bulunan ifadeler, eğer bir ve aynı nesneye bağlı iseler, bir birlik oluştururlar. Böylece psikopatolojiye ait ifadelerin tümü, bireysel ya da sosyal tecrübenin içinde farklı biçimlerde kendini gösteren ve delilik olarak ifade edebildiğimiz bu nesneye uygun düşüyor gibi görünmektedir. Oysa çok çabuk farkettim ki “delilik” nesnesinin birliği, bu ifadenin bütününü belirlemek ve onlar arasında hem betimlenebilir hem de sürekli bir ilişkiyi oluşturmak olanağını vermez. Bunun da iki sebebi

vardır: deliliğin kendi varlığından, onun gizli muhtevasından, dilsiz ve yeniden kendi içine kapanmış gerçekliğinden, verilmiş bir anda onun hakkında söyleyebildiğimiz şeyleri isteseydik elbette yanılmış olacaktık; akıl hastalığı ona adını veren, onu bölen, betimleyen, açıklayan, gelişmelerini anlatan, çeşitli bağlantılarını gösteren, onu yargılayan ve akıl hastalığının kendi söylemleri olması için ortaya çıkması gereken söylemleri, kendi adıyla, telaffuz ederken sözü ona muhtemelen ödünç veren bütün ifadelerin toplamı içinde söylenmiş şeylerin bütünü tarafından oluşturuldu. Fakat dahası var: bu ifadeler bütünü, hepsi için bir defada oluşmuş olan tek bir nesneye ait olmaktan ve onu bitip tükenmek bilmez ideallik ufku olarak sonsuzca muhafaza etmekten uzaktır. 17. ya da 18. yüzyılın tıbbi ifadeleri tarafından, onların korelatları olarak, öne sürülmüş olan nesne hukuksal kararlar ya da polisiye tedbirler arasında görülen nesneye aynı değildir; hatta psikopatolojik söylemin bütün nesnelere Pinel'den ya da Eskuirol'dan Bleuler'e değiştirildi: bunlar şurda ya da burada sözü edilen aynı hastalıklar değildir; bunlar sözü edilen aynı deliller değildir.

Nesnelerin bu çokluğundan, "delilikle ilgili söylem" in, bir ifadeler bütünü oluşturmak için geçerli bir birlik olarak, kabul edilmesinin mümkün olmadığı sonucunu çıkarabiliriz ya da belki de çıkarmamız gerekecek. Belki de bir ve aynı nesneye sahip olan tek tek ifade gruplarıyla yetinmemiz gerekecek: melankoli üzerine ya da nevroz üzerine söylemler. Fakat bu söylemlerden her birinin, kendi sırasında nesnesini oluşturduğunu ve onu bütünüyle dönüştürüncüye kadar çalıştığını çabuk kavrayacaktık. Öyle ki problem, bir söylemin birliğinin bir nesnenin sürekliliği ve tikelliği tarafından oluşturulup oluşturulmadığını bilmekle ortaya çıkar. Delilikle ilgili bir ifadeler bütünü belirmek olancağını verecek olan karakteristik ilişki, o halde, tasvirler, tahliller, tespitler ya da hükümler adı verilen çeşitli nesnelerin eşzamanlı ya da ardışık doğuş kuralı olmayacak mı? "Delilik" konusundaki söylemlerin birliği "delilik" nesnesinin varlığına, ya da

nesnellik hakkında tek bir ufkun oluşmasına dayanmayacaktı; bu, verilmiş bir dönem boyunca nesnelere ortaya çıkışını mümkün kılan kurallar oyunu olacaktı: ayırma ve bastırma ölçütleriyle bölünmüş nesnelere, günlük yaşantıda, hukuk bilminde, teolojide, doktorların tarularında farklılaşan nesnelere, patolojik betimlemelerde görülen nesnelere, tedavi, inceleme yöntemi ya da yolları, sorumluluklar tarafından sınırlandırılmış nesnelere ayrıca, delilik konusundaki söylemlerin birliği bu farklı nesnelere dönüşümlerini, onların zaman aralığındaki eşitsizliklerini, onlarda meydana gelen kopuklukları, onların sürekliliklerini askıya alan iç süreksizliği tanımlayan kurallar oyunu olacaktı. Onun bireysel olan hakkında sahip bulunduğu şeyin içindeki bir ifadeler bütünü tanımlamak, paradoksal bir biçimde, bu nesnelere dağılmasını betimlemek onları birbirinden ayıran bütün aralıkları yakalamak, onların arasında bulunan mesafeleri ölçmekten –bir başka deyişle, onların bölünme yasalarını dile getirmekten– ibaret olacaktı.

İfadeler arasındaki bir ilişkiler grubunu tanımlamak için ikinci hipotez: ifadelerin art arda geliş biçimleri ve tipleri. Örneğin, 19. yüzyıldan itibaren tıp bilimi bana, ifade etmenin sürekli gerçek bir karakteriyle, belirli bir stiliyle olmaktan daha az nesnelere ya da kavramlarıyla kendini belirginleştiriyor gibi görünmüştü. İlk defa olarak, tıp artık bir gelenekler, gözlemler, ayrışık usuller toplamı tarafından kurulmuyor, fakat şeylere dayanan bir bakışın, algısal bir alanı bölgelere ayırmanın kendisini, vücudun gözle görülebilir olan yerine bağlı patolojik olgu hakkındaki çözümlenmenin, söylediğimiz bir şeyde algıladığımız şeyin kaydedilmesi sisteminin kendisini (vokabülerin kendisini, metaforlar oyununun kendisini) varsayan bir bilgiler bütünü tarafından kuruluyordu; kısacası, bana tıp bir betimsel ifadeler serisi olarak örgütleniyor gibi görünmüştü. Fakat yine de, bu hareket hipotezini bir kenara koymak ve klinik söylemin bir betimlemeler bütünü olduğu kadar hayat ve ölüm konusundaki hipotezlerin, ahlaksal tercihlerin, tedaviyle ilgili kararların, kurumsal yö-

netmeliklerin, öğretim modellerinin bir bütünü olduğunu; betimlemeler bütünüünün her halükârda ötekilerden soyutlanamayacağını ve betimsel ifadelerin sadece tıbbi söylemin içinde mevcut dile getirmelerden biri olduğunu kabul etmek gerekir: bazen Bichat'dan hücresele patolojiye, basamaklar ve işaretler değiştirildiği için; bazen gözle incelemeyen, kulakla dinlemeyen ve elle muayeneden mikroskobun ve biyolojik testlerin kullanılmasına, bilgi edinme sistemi değiştiği için; bazen de basit anatomi-klinik ilişkisinden psikopatolojik süreçlerin son çözümlenmesine, işaretler sözlüğü ve onların çözümlenmesi bütünüyle yeniden kurulduğu için; nihayet bazen doktor bilginin bellekte tutulmasının ve yorumlanmasının yerine yavaş yavaş kendisi olmayı bıraktığı ve kendisinin yanında, yöresinde, kullanmak zorunda bulunduğu fakat hastanın karşısında bakan öznenin durumunu değiştiren belge yığınları; ilişki defteri ve çözümlenme teknikleri oluştuğu için.

Bugün bizi belki de yeni bir tıbbın eşiğine getiren bütün bu değişimler, 19. yüzyıl boyunca, yavaş yavaş tıbbi söylemin içine girdi. Bu söylemi, dile getirmenin derli toplu ve normatif bir sistemi olarak tanımlamak istiyorsak eğer, bu tıbbın ortaya çıktığı anda bozulduğunu ve onun sadece Bichat ve Lannec'de dile getirilme olanağını bulduğunu kabul etmek gerekir. Birlik varsa eğer, onun ilkesi ifadelerin belirli bir biçimi değildir; bu, daha ziyade, tamamıyla algısal olan betimlemeleri, bunun yanısıra aletlerle gerçekleştirilmiş gözlemleri, laboratuvar deneylerinin protokollerini, istatistik hesaplarını, bilgikuramsal ya da demografik tespitleri, kurumsal yönetmelikleri, tedaviyle ilgili yönergeleri de eşzamanlı olarak ya da sırasıyla mümkün kılan kuralların bütünü olmayacak mı? Belirtilmesi ve belirlenmesi gereken şey, bu dağınık ve ayrışık ifadelerin birlikte varoluşu; bölünmelerini idare eden sistem, birbirine verdikleri destek, taşıdıkları ya da taşımadıkları biçim, uğradıkları dönüşüm, meydana gelişlerinin, yokoluşlarının ve birbirlerinin yerini almalarının oyunu olacaktır.

Araştırmanın bir başka yönü, bir başka hipotez: oyuna sokulmuş bulunan sürekli ve tutarlı kavramlar sistemini belirlemek suretiyle, ifade grupları ortaya koyamaz mıyız? Örneğin, dilin ve dilbilgisel olguların çözümlenmesi klasiklerde (Lancelot'dan 18. yüzyılın sonuna kadar), içeriği ve kullanımını hepsi için bir defada gerçekleştirilmiş olan kavramların belirli bir sayısına dayanmaz mı? Her cümlenin genel ve normatif biçimi olarak tanımlanmış *hüküm* kavramı, *adın* en genel kategorisi altından yeniden gruplandırılmış olan *özne* ve *sıfat* kavramları, *mantıksal bağ* kavramının dengi olarak kullanılan *fiil* kavramı vs. Klasik dilbilgisinin kavramsal yapısını böylece yeniden kurabiliriz. Fakat yine de sınırları tespit etmeyi gerçekleştirmiş olacağız: hiç kuşkusuz Port-Royal müellifleri tarafından yapılmış çözümlmeleri bu elemanlarla ancak açıklayabiliriz; yani kavramların ortaya çıkışını tespit etmeye daha fazla zorlanacağız; kavramlardan bazıları belki söz konusu çözümlmelerden türemiş olabilirler, fakat başka kavramlar onlardan ayrışmıştır ve bazıları da onlarla bağdaşmaz. Doğal olan ya da olmayan sözdizimsel düzen kavramı, (18. yüzyıl boyunca Bauze'e tarafından kullanılmış olan) tümleç kavramı şüphesiz hâlâ Port-Royal gramerinin kavramsal sistemine eklenebilir. Fakat ne seslerin başlangıçtaki anlamlı değeri hakkındaki fikir, ne kelimelerin içinde gelişmiş ve onlar tarafından belirsiz bir biçimde iletilmiş olan bir ilkel bilgi kavramı, ne sessiz harflerin değişimi içindeki bir düzenin kavramı, ne bir eylemi ya da bir faaliyeti gösterme olanağını veren basit ad olarak fiil kavramı, Lancelot'un ya da Duclos'un kavramlar bütünüyle bağdaşabilir. Bu koşullarda, dilbilgisinin ancak görünüşte tutarlı bir biçim oluşturduğunu; bir asırdan daha fazla bir zamandan beri bu ad altında devam edip gelen bu ifadeler, çözümlmeler, betimlemeler, ilkeler ve sonuçlar, çıkarsamalar bütünüünün yanlış bir birlik olduğunu mu kabul etmek gerekir? Bununla birlikte, kavramların tutarlılığı bakımından değil, fakat onların eşzamanlı ya da ardışık doğuşları, aralıkları, onları birbirinden ayıran mesafe ve muhtemelen birbirleriyle bağdaşmaz-

lıkları bakımından eğer onu araştırırsaydık, belki kopuk bir birlik bulabilecektik. O halde, bütün ötekileri açıklamak ve onları aynı tümdengelimli yapının içine sokmak için, yeterince genel ve soyut bir kavramlar mimarisini artık araştırmayacağız; onların meydana gelişlerini ve dağılımları oyununu çözümlenmeye çalışacağız.

Nihayet, ifadeleri yeniden gruplandırmak, onların art arda gelişlerini betimlemek ve altlarında takdim edildikleri birlikli biçimleri açıklamak için dördüncü hipotez: temaların aynılığı ve sürekliliği. Polemiğe o kadar yatkın, felsefi ya da ahlaksal tercihlere o kadar açık, bazı durumlarda siyasi kullanıma o kadar hazır olan ekonomi veya biyoloji gibi "bilimler" de belirli bir temanın ilk anda, bir söylem birliğini, yaşam için ihtiyaçları bulunan, yaşama iç gücüne ve olanaklarına sahip olan bir organizma gibi, kurmaya ve diriltmeye yetili olduğunu varsaymak uygun görünüyor. Örneğin, Buffon'dan Darwin'e evrimci temayı oluşturan herşeyi bir birlik olarak kuramaz mıyız? İlk bilimselden daha fazla felsefi, biyolojiden daha çok kozmolojiye yakın olan tema; sonuçları adlandırılmış, sınırlandırılmış ve açıklanmış olan araştırmaları daha ziyade uzaktan yöneten tema; ayrıca hipotez olarak ya da istek olarak tasarlanmış olan şeyi önceden bilmediğimizi, fakat bu temel seçimden hareketle onu söylemsel bilgi haline dönüştürmeye çalıştığımızı daima varsayan tema. Aynı şekilde fizyokratik temadan söz edemez miyiz? Her kanıtlamanın ötesinde ve her çözümlenmeden önce, üç çeşit toprak gelirinin doğal karakterini isteyen; sonuç olarak toprak mülkiyetinin ekonomik ve siyasal önceliğini varsayan; endüstriyel üretim mekanizmaları hakkındaki her çözümlenmeyi dışarda tutan; buna karşılık bir devletin içindeki paranın dolanımı ve kendileri yoluyla yeniden üretime geri döndüğü kanallar hakkındaki betimlemeyi içinde taşıyan; nihayet Ricardo'yu bu üçlü gelirin ait olmadıkları durumlar, onun kendilerinde oluşabileceği koşullar üzerinde düşünmeye ve sonuçta fizyokratik temanın keyfiliğini dile getirmeye götüren fikirden söz edemez miyiz?

Fakat benzer bir girişimden hareketle, tam tersi ve tamamlayıcı iki tespitte bulunmaya götürülüyoruz. Bir durumda aynı tema, iki kavram oyunundan, iki çözümleme tipinden, birbirinden tamamıyla farklı iki nesne alanından hareketle ilişkilidir: en genel ifadesi içinde, evrimci fikir belki Benoit de Maillet, Bordeu veya Diderot'da ve Darwin'de aynıdır; fakat gerçekte onu mümkün ve tutarlı kılan şey hiç de şu ya da bu aynı düzen değildir. 18. yüzyılda, evrimci fikir başlangıçtan itibaren gerekli olan ya da zamanın açılması sayesinde devamlı olarak oluşan bir sürekliliği (doğanın yıkımlarından her biri onu kesintiye uğratacaktır) oluşturan türlerin bir yakınlığından hareketle tanımlanır. 19. yüzyılda evrimci tema türlerin devamlılık arzeden tablosunun kuruluşuyla, süreksiz grupların betimlenmesi ve bütün elemanları dayanışma içinde bulunan bir organizma ile ona hayatın gerçek koşullarını sunan bir ortam arasındaki karşılıklı etkileşim biçimlerinin çözümlenmesinden daha az ilgilenir. Tek bir tema, fakat iki söylem tipinden hareketle. Aksine fizyokrasinin durumunda, Quesnay'ın seçimi, kesinlikle, faydaclar adını verebildiğimiz kişiler tarafından savunulan tam tersi düşünceyle aynı kavramlar söylemine dayanır. Bu çağda, zenginlikler hakkındaki çözümleme görelî olarak sınırlı ve herkes tarafından kabul edilen bir kavramlar oyununu içeriyordu (para hakkında aynı tanım yapılıyordu; fiyatlar hakkında aynı açıklama veriliyordu; bir işin bedeli aynı şekilde tespit ediliyordu). Halbuki, bu önemli kavramsal oyundan hareketle, değiş-tokuşa ya da işin günlük ücretine bağlı olarak çözümlenmesine göre, değer oluşumunu açıklamanın iki şekli vardı. Ekonomik teorinin içinde ve onun kavramsal oyununun kuralları içinde yer alan bu iki olanak, aynı elemanlardan hareketle, farklı iki seçime yer verdi.

O halde, bir söylemin belirlenmesinin ilkelerini, bu temaların varlığında aramakla, hiç şüphe yok ki haksızlık etmiş olacaktık. Onları daha çok söylemin serbest bıraktığı tercih noktalarının dağılımında aramak gerekmez mi? Söylemin açığa çıkardığı farklı anlamlar önceden varolan temaları yeniden hayata geçir-



mek, birbirine zıt stratejiler yaratmak, belirli bir kavramlar oyunuyla uzlaşmaz ilgilere yer vermek, izin vermek, farklı parçaları kullanmak olmayacak mı? Zaman aralığındaki temaların, imajların ve fikirlerin sürekliliğini araştırmaktansa, ifade birliklerini belirlemek için onların çatışmalarının diyalektiğini yeniden dile getirmektense, daha çok, seçim noktalarının dağılımını ortaya koyamaz ve her seçimin tematik tercihin berisinde, bir stratejik olanaklar alanını tanımlayamaz mıyız?

Dört girişim, dört başarısızlık –ve onların vardiyalarını alan dört hipotez– karşısında, o halde, işte ben. Şimdi bunları kanıtlamak gerekecek. Bizde alışkanlık halini almış olan –ve tıp, ya da dilbilgisi olarak gösterdiğimiz–, büyük ifade grupları konusunda, onların birliklerini neyin üzerine kurduklarını kendime sormuştum, nesnelere, sımsıkı, sürekli, coğrafi bakımdan kopuk bir alan üzerine mi? Bana görünen şey, daha ziyade, eksik ve birbirine karışmış seriler, ayırım, mesafe, yerine geçme, dönüşüm oyunlarıdır. Tamamlanmış ve normatif bir ifade tipi üzerine mi? Fakat tek bir figürde bir araya gelebilmek ve birleşip duyabilmek için ve zaman aralığında, bireysel eserlerin ötesinde, kesinliği bulunmayan büyük bir metin imiş gibi göstermek için, çok farklı seviyelerden ve çok ayrışık fonksiyonları olan ifadeler buldum. İyi tanımlanmış bir kavramlar alfabesi üzerine mi? Fakat kendimizi yapı ve kullanım kuralları bakımından birbirinden ayrılan, birbirini bilmeyen ya da birbirini dışarda tutan ve mantıksal bir yapının birliğinin içine giremeyen kavramlar karşısında buluruz. Bir temanın sürekliliğinin üzerine mi? Halbuki, daha ziyade, birbiriyle bağdaşmaz temaların aktiflik kazanmasına, yahut da farklı bütünlerin içinde aynı bir temanın kuşatılmasına izin veren çeşitli stratejik olanakları buluruz. Bu dağılımların kendilerini betimlemek; elbette, ne sürekli bir yapı, ne zaman aralığında yavaş yavaş yazılan ölçsüz bir kitap, ne kolektif bir öznenin eseri olarak örgütlenen bu elemanlar arasında bir düzeni tespit edip edemeyeceğimizi araştırmak fikri işte bundan dolayıdır. Onların ardışık görünüşleri içerisinde bir düzen, eşza-

manlılıkları içindeki ilişkiler, ortak bir türün bir karşılıklı göreve tahsis edilebilir durumları, birbirine bağlı ve ayrışık dönüşümler. Böyle bir çözümleme, onun iç yapısını betimlemek için, bağlantı hücrelerini birbirinden ayırmaya çalışmayacaktı; o kendisini gizli çatışmalardan kuşkulanmakla ve onları açıklığa kavuşturmakla görevli olmayacaktı; o tekrarlama biçimlerini inceleyecekti. Yahut da: *çıkarsama zincirlerini* (bilimler ya da felsefe tarihinde yaptığımız gibi) yeniden kuracak yerde, *farklı tablolar* (dilbilimcilerinin yaptığı gibi) ortaya koyacak yerde, o *dağılma sistemlerini* betimleyecekti.

Belirli bir sayıdaki ifadeler arasında, benzer bir dağılma sistemini betimleyebileceğimiz durumda, nesnelere, ifade tipleri, kavramlar, tematik seçimler arasındaki bir düzeni (bir düzen, ilişkiler, durumlar, görevler, dönüşümler) tanımlayabileceğimiz durumda, uzlaşma yoluyla, işimizin –böylece şartların, sonuçların çok ağır, öte yandan “bilim”, “ideoloji”, “teori” ya da “nesnellik alanı” gibi benzer bir dağılmayı göstermek için yetersiz olan sözcüklerden sakınan– bir *kopuk oluşumla* olduğunu söyleyeceğiz. Bu bölüşümün elemanlarının (nesnelere, ifade biçimi, kavramlar, tematik seçimler) kendilerine bağlandıkları koşullara *oluşum kuralları* adını vereceğiz. Oluşum kuralları verilmiş bir birbirinden kopuk bölünmenin içindeki varoluşun (birlikte varoluşun, devam ettirmenin, dönüşmenin ve dağılmanın da) koşullarıdır.

Şimdi katetmek zorunda olduğumuz alan bu; kanıtlamamız gereken kavramlar, yapmamız gereken çözümler bunlardır. Biliyorum çözümler az değildir. İlk tespit için, oldukça zayıf fakat yeterince birbirine yakın bazı gruplardan yararlanmıştım: ne çözümlenin sonunda onları yeniden bulacağımı, ne sınırlanmalarının ve belirlenmelerinin ilkesini keşfedeceğimi hiçbir şey bana göstermiyor; birbirinden ayırt edeceğim kopuk oluşumların, global birliği halindeki tıbbi, tarihsel kaderlerinin bütünlük eğrisi içindeki ekonomi ve dilbilgisini tanımlayacaklarından emin değilim; onların umulmadık kopmaları için içine

sokmayacaklarından emin değilim. Hatta, benzer bir betimlemenin, eleştiri noktası olarak aldığım ve başlangıçta belirli bir bilimsellik kuruntusuyla kendilerini gösteren, bu söylemsel bütünlerin bilimselliğini (ya da bilimsellik-dışılığını) açıklayabileceğini hiçbir şey bana göstermiyor; çözümlememin bilgi teorisine ya da bilimlerin tarihine indirgenemez bir betimlemeyi oluşturan, tamamıyla farklı bir seviyede yerini almayacağını hiçbir şey bana göstermiyor. Böyle bir girişimin sonunda, yöntem endişesiyle askıda tuttuğumuz bu birlikleri geri almamız da mümkün olabilecektir ki eserleri birbirinden ayırmak, etkileri ve gelenekleri bilmemek, başlangıç sorununu kesinlikle bir yana bırakmak, müelliflerin emredici varlığını ortadan silinmeye bırakmak unutulsun; ve böylece düşüncelerin tarihini kendi malı olarak kuran her şey ortadan kalksın. Sonuç olarak, tehlike, daha önce var olan şeye temel teşkil edecek yerde, bu yeniden dönüş ve bu son doğrulama ile rahatlayacak yerde, nihayet binbir kurnazlık ve bunca bilgisizlikten sonra, her şeyin kurtarıldığını haber veren bu mutluluk dolu çemberi tamamlayacak yerde, birbirine çok yakın görüşlerin dışında, kendilerine alıştığımız güvencelerden uzak, henüz küçük parçalara ayırmadığımız bir zeminde ve önceden kestirilmesi kolay olmayan bir sona doğru ilerlemeye zorlanmamış olmamızdır. Şimdiye kadar, tarihin koruması altında bulunan ve alacakaranlığa kadar ona eşlik eden her şey (rasyonelliğin geleceği ve bilimlerin gayeliliği, zaman aralığındaki düşüncenin uzun, sürekli işi, bilincin uyanışı ve ilerleyişi, onun kendiliğinden sürekli olarak yeniden başlaması, toplumların tamamlanmamış fakat kesintisiz olan hareketi, her zaman açık bir kaynağa geri dönüş ve nihayet tarihsel-aşkın bir tema), -çözümleme için beyaz, ayrımsız ve ne içeriği ne de verilmiş sözü bulunan beyaz bir alan açtığından- ortadan kalkmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaz mı?

### 3) İfadeyi Tanımlamak

Şimdi bir risk aldığımızı; daha ziyade söylemlerin görkemli dış görünüşüne eklemek için, söylemsel oluşumlar adını verdiğimiz bu biraz dolaylı, biraz yabancı figürleri, tasarlamak istediğimizi; kitabın ve eserin geleneksel birliklerini, kesin olarak değil ama bir zaman için ve yöntem gereğince, bir kenara koyduğumuzu; söylemin kuruluş yasalarını (onlardan doğan biçimsel örgütlenmeyle birlikte) ya da konuşan öznenin durumunu (bu durumu belirginleştiren psikolojik bağlam ve öz ile birlikte) birlik ilkesi olarak almaktan vazgeçtiğimizi; söylemi artık ne bir deneyin ilk zeminine, ne de bir bilginin *a priori* talebine bağlamadığımızı; fakat onu oluşumuyla ilgili kurallar üzerine kendi kendisiyle sorguladığımızı tasavvur ediyorum. Nesnelere doğuşu, ifade biçimlerinin ortaya çıkışı ve bölümlenişi, kavramların yerli yerine konuluşu ve dağılımı, stratejik seçimlerin kendini göstermesi ile ilgili sistem konusundaki bu uzun soruşturmaların içine girmeyi kabul ettiğimizi düşünüyorum. Kesin bir açıklıkta olmasa bile, hemen hemen algılanabilir bir yakınlıkta verilmiş olan birlikleri derlemek yerine, daha çok, böylesine soyut, böylesine problematik birlikleri oluşturmak istediğimizi düşünüyorum.

Fakat gerçekte, buraya kadar neden sözettim? Soruşturmanın konusu ne oldu? Neyi betimlemek niyetinde idim? “İfadeler”i –söylemin, hem bu kadar kolay bir biçimde almış olduklarını kabul ettiğimiz tüm biçimlerden kendilerini bağımsız kılan bu sürekliliğin içindeki, hem de genel, sınırsız, görünüşte biçimsiz bulunan alanın içindeki, ifadelerini–. Oysa ifadenin giriş niteliğindeki tanımını vermekten kaçındım. Hareket noktamın naifliğine bir haklılık kazandırmak için, ilerleyebildiğim ölçüde bir tanım oluşturmaya çalışmadım. Üstelik –ve bu, bunca aldırma-zlığın da tasdikidir– yol boyunca yön değiştirip değiştirmediğimi, geleceğe yönelik ilk adımda bir başka araştırmaya geçip geçmediğimi; “nesnelere”i ya da “kavramlar”ı, öncelikle de “strateji-

ler”i çözümlerken bunların daha ziyade kendilerinden söz ettiğim ifadeler olup olmadığını; kendileriyle bir söylemsel oluşumu belirginleştirdiğim dört kuralın tümünün ifade gruplarını tanımlayıp tanımlamadıklarını kendime soruyorum. Nihayet “söylem” kelimesinin bu kadar kaypak olan anlamını yavaş yavaş sıkılaştırmak yerine, daha çok onun anlamlarını çoğaltmış olduğumu sanıyorum: kimi kez bütün ifadelerin genel alanını, kimi kez belirlenebilir ifadeler grubunu, kimi kez ifadelerin belirli bir kısmını açıklayan düzenli uygulamayı; ve ifade terimine sınır ve aşağı yukarı zarf hizmeti görmek ödevinde bulunan bu aynı söylem kelimesini, çözümlememi ya da onun uygulanış yerini değiştirdiğim ölçüde, ifadenin kendisini gözden ırak tuttuğum ölçüde çeşitlendirmiş olmaz mıyım?

O halde işte şimdi yapılması gereken şey: ifadenin tanımını, kaynağında, yeniden ele almak. Ve onun önceki betimlemeler içinde gerçekten ortaya konulmuş olup olmadığını görmek; bunun söylemsel oluşumların çözümlenmesinde söz konusu olan ifadenin tanımı olup olmadığını görmek.

Yeniden ele alışların birçoğunda, ifade terimini bazen (sanki bireyler ya da tekil olaylar söz konusu imiş gibi) bir “ifadeler topluluğu”ndan söz etmek için, bazen de onu (parçanın bütünden ayrıldığı gibi) “söylem” olacak olan bu bütünlerin karşısına koymak için kullandım. İlk bakışta ifade ayrılmaz, kendinde izole edilmeye elverişli ve kendine benzer başka elemanlarla bir ilişkiler oyununun içine girmeye yetili, son bir eleman gibi görünüyor. Satıhsız fakat bölüşüm planlarının ve özel grupta biçimlerinin içinde tespit edilebilen nokta. Kurucu elemanı olduğu bir kumaşın yüzünde görünen pütür. Söylemin atomu.

Ve hemen problem kendini ortaya koyuyor: eğer ifade söylemin basit birliği ise, söylem neden ibarettir? Onun ayırıcı özellikleri nelerdir? Onun hangi sınırlarla sınırlandırılması gerekir? Bu birlik mantıkçıların önerme terimiyle gösterdikleri şeyle, gramercilerin cümle olarak belirginleştirdikleri, ya da “çözümlemeciler”in *ifade aktı* (speech act) başlığı altında ortaya koymaya ça-

lıştıkları şeyle aynı mıdır, değil midir? Ortaya koydukları problemler ne kadar zorsa pek çok durumda onları katı bir biçimde sınırlamanın da o kadar zor olduğu, dilin incelenmesinin daha önce ortaya çıkardığı, fakat teorisi çoğunlukla tamamlanmış olmaktan uzak bulunan, bütün bu birlikler arasında onun işgal ettiği yer nedir? İfadenin varolması için gerekli ve yeterli koşulun tanımlanmış nispi bir yapının mevcudiyeti olduğunu ve önermenin varolduğu her defasında ve sadece bu durumda ifadeden bahsedebileceğini düşünmüyorum. Bir ve aynı değeri taşıyan, bir ve aynı kuruluş yasaları bütününe tabi ve aynı kullanım olanaklarını içeren bir önermeyi ancak bulduğumuz orada, gerçekte, çok farklı söylemsel gruplardan ileri gelen, birbirinden tamamıyla ayrı iki ifadeye sahip olabiliriz. “Hiç kimse anlamadı” ile “Hiç kimsenin anlamadığı doğrudur” mantık açısından birbirinden ayırt edilemez ve farklı iki önerme olarak düşünülemez. Oysa ifadeler olarak, bu iki oluşum ne birbirine denktir ne de birbirinin yerini alabilir. Onlar ne söylemin planı içinde aynı yerde bulunabilirler, ne de tam olarak aynı ifade grubuna ait olabilirler. Eğer “Hiç kimse anlamadı” formülü bir romanın ilk satırında bulunuyorsa, yeni bir düzene kadar, bazen müellif tarafından bazen de bir roman kahramanı tarafından (yüksek sesle ya da bir iç monolog biçiminde) yapılmış bir tespitin söz konusu olduğu anlaşılır; “Hiç kimsenin anlamadığı doğrudur” ikinci formülü eğer ilk satırda bulunursa, ancak o zaman bir iç monologu, sessiz bir tartışmayı, kendi kendisiyle bir tespiti, ya da bir diyalog parçasını, bir sorular ve cevaplar toplamını oluşturan bir ifadeler oyununun içinde olabiliriz. Her yerde aynı önermesel yapı, fakat birbirinden çok farklı ifadesel karakterler. Buna karşılık, açık bir biçimde basit, tam ve otonom (bütün bir başka ifadeler grubuna bağlı olsa bile) bir ifadeyle meşgul bulunduğumuz yerde, karmaşık ve birçok kez tekrarlanan önerme biçimleri, ya da tam tersine parçalı ve eksik önermeler bulunabilir: “Fransa'nın mevcut kralı dazlaktır”, örneğin, biliniyor (ki, o, eğer bir tek ifadenin türleri altında, birbirinden ayrı, her biri kendi hesabına

doğru ya da yanlış olmaya elverişli iki önerme kabul edilirse, ancak mantık açısından çözümlenebilir), yahut da aşağı seviyeden bir iddiayla ilişki içinde ancak gerçeklik kazanabilen “yalan söylüyorum” gibi bir önerme örneği biliniyor. Bir önermenin kimliğini tanımlamak, bir oluşum birliği altında onların birçoğunu birbirinden ayırmak, onun otonomisini ya da tamamlanmışlığını belirginleştirmek olanağını veren ölçütler bir ifadenin tekil birliğini betimlemek için geçerli değildir.

Ya cümle? Cümle ile ifade arasında bir denkliği kabul etmek gerekmez mi? Dilbilgisel olarak ayırt edilebilir bir cümlenin var olduğu her yerde bağımsız bir ifadenin varlığı kabul edilebilir; fakat buna karşılık, bizzat önermenin altında, onun kurucularının düzeyine ulaşıldığı zaman artık ifadeden bahsedilemez. Bu denkliğe karşı, bazı ifadelerin, özne-bağ-yüklem yasal biçiminin, basit bir nominal sözdiziminin (“Bu adam!”) ya da bir zarfın (“mükemmel olarak”), yahut bir şahıs zamirinin (“Siz!”) dışında kompoze edilebildiklerine itiraz etmek hiçbir işe yaramayacaktır. Çünkü dilbilimcilerin kendileri, benzer oluşumların içinde özne-yüklem şemasından hareketle bir dönüşümler serisi tarafından elde edilmiş olsalar bile, bağımsız cümlelerin varlığını kabul etmektedirler. Üstelik: onlar “kabul edilebilir” cümlelerin statüsünü doğru olarak kurulmuş bulunmayan dilbilimsel eleman birlikleriyle uyuştururlar, yeter ki bu cümleler yorumlanabilir olsun; buna karşılık, dilbilgisel cümlelerin statüsünü de doğru olarak oluşturulmuş olmaları koşuluyla, yorumlanabilir bütünlerle uyuştururlar. Cümlenin bu kadar geniş –ve bir anlamda, bu kadar serbest– bir tanımıyla, ifade sayılmayacak olan cümleleri, ya da cümle sayılmayacak olan ifadeleri kabul etmek nasıl yanlış anlaşılır.

Bununla birlikte denklik tam olmaktan uzaktır ve cümlelerin dilbilimsel yapısına uymayan ifadeleri söylemek görece olarak kolaydır. Latin dilbilgisinde art arda dizilmiş bir kelimeler serisini: *amo*, *amas*, *amat* bulduğumuz zaman, işimiz bir cümleyle değil, fakat *amare* fiilinin şimdiki zaman haber kipinin farklı ki-

şisel esnekliklerinin ifadesiyledir. Belki tartışılabilir örnekler bulunabilecek; belki orada basit bir temsil oyununun söz konusu olduğu, bu ifadenin elips şeklinde, nispeten alışılmamış bir biçimde özetlenmiş, özelleştirilmiş bir cümle olduğu ve onu cümle olarak “*Amare* fiilinin haber kipinin şimdiki zamanının birinci şahısı için *amodur*” şeklinde okumak gerektiği vs. söylenecektir. Başka örnekler, herhalde, daha az kapalıdır: botanik türlerle ilgili bir tasnif tablosu ifadelerden kurulmuş, cümlelerden yapılmamıştır (Linné’nin *Genera Plantarum*’u ancak cümlelerin sınırlı bir sayısının kabul edilebildiği, bütün bir ifadeler kitabıdır); bir soykütüğü ağacı, bir hesaplama kitabı, bir ticari denge hakkındaki tahminler ifadelerdir: cümleler nerededir? Daha da uzağa gidebiliriz: *n*’inci dereceden bir denklem ya da kırılma kanunuyla ilgili cebir formulünün ifadeler olarak düşünülmesi gerekir: ve eğer onlar (anlamları kullanım kuralları tarafından belirlenmiş ve art arda gelişleri kuruluş kanunları tarafından yönetilen sembollerden oluşturuldukları için) çok katı bir dilbilgiselliğe sahip iseler, doğal bir dilin içinde, kabul edilebilir ya da yorumlanabilir bir cümleyi tanımlamak olanağını veren aynı ölçütler söz konusu olmaz. Nihayet bir grafik, bir büyüme eğrisi, bir kuşaklar piramidi, bir bölüştürme bulutu ifadeleri meydana getirir: onların, kendileriyle birlikte bulunabildikleri cümlelere gelince, bu cümleler onların yorumu ya da eleştirel açıklamasıdır; kendileri değildir: bunun kanıtı, pek çok durumda, sadece cümlelerin sonsuz bir niceliğinin bu tür ifadelerin içinde açık bir biçimde oluşmuş bulunan bütün elemanlara denk olabileceğidir. O halde, bütünüyle düşünüldüğünde, bir ifadeyi cümlelerin dilbilgisel karakterleriyle tanımlamak mümkün görünmüyor.

Son bir olanak kalıyor: ilk bakışta, hepsinin doğruya en yakın görüneni. Bir oluşum fiilini –şu “*ifade aktı*”, İngiliz çözümleyicilerinin sözünü ettikleri şu “*ifadesizlik*” aktı gibi bir şey– kabul ve ayırt edebildiğimiz her yerde ifadenin var olduğunu söyleyemez miyiz? Bununla, (yüksek ya da alçak sesle) konuşmaktan ve (elle ya da makineyle) yazmaktan ibaret olan maddi eylemi he-



deflemediğimiz; konuşan bireyin niyetini (inandırmak istediği, kendini saydırmayı arzu ettiği, bir problemin çözümünü keşfetmeye çalıştığı ya da onun yeni çözümlerini vermeyi arzuladığı olgusunu) de amaçlamadığımız; bununla, bireyin söylediği şeyin (güvensizliğe inandırdı ya da yol açıtıysa; emirleri dinlenip yerine getirildiyse; duası işitildiyse) muhtemel sonucunu da göstermediğimiz; formulün kendisi tarafından, doğuşu içinde (söz verme, düzen, karar, antlaşma, yüklenme, tespit etme) gerçekleştirilmiş olan işlemi betimlediğimiz anlaşılıyor. Konuşma eylemi (müellifin düşüncesinde ya da onun niyetlerinin oyunu içinde) ifadenin aynı ânından evvel oluşan şey değildir; ifadenin kendisinden sonra, arkasında bıraktığı izin ve ortaya çıkardığı sonuçların içinde, meydana gelebilmiş olan şey hiç değildir; fakat ifade –ve çok iyi belirlenmiş koşulların içindeki bu apaçık ifadenin (asla ondan başkası değil)– varlık kazandığı aynı olgu olarak meydana gelmiş olan şeydir. O halde ifadelerin belirginlik kazanmasının oluşum fiillerinin tespitiyle aynı ölçütlerden ileri geldiği varsayılabilir: her fiil bir ifadenin içinde varlık kazanacak ve her ifade bu fiillerden biriyle, içten, kaynaşmış olacaktır. Onlar birbirleriyle ve tam bir karşılıklılık içinde var olacaklardır.

Bununla birlikte, böyle bir karşılıklı ilişki incelenmeye karşı koymaz. “İfade aktı”nı gerçekleştirmek için, çoğunlukla, bir ifadeden daha fazlasına ihtiyaç vardır: yemin, dua, sözleşme, söz verme, kanıtlama çoğu zaman, birbirinden ayrı formullerin ya da birbirinden ayrı cümlelerin belirli bir sayısını gerektirir: onların hepsi bir ve aynı konuşmama aktının içinden geçtiler diye onlardan her birine ifade statüsü vermemek zor olacaktır. Bu durumda, belki, ifadeler serisinin tamamı boyunca eylemin kendisinin aynı kalmadığını; bir duanın içinde birbirinden ayrı ifadeler tarafından oluşturulmuş istekler kadar, sınırlı, sürekli ve bağımsız dua aktlarının da bulunduğu ve bir söz vermenin içinde birbirinden ayrı ifadeler halinde belirginleştirilebilir olan bölümler kadar angajmanların da bulunduğu söylenebilecektir.

Bununla birlikte bu cevapla yetinilmeyecektir: ilkin, oluşumun fiili artık ifadeyi tanımlamaya yaramayacağı, ama tam tersine, –gerçekten problem olan ve belirginleştirme ölçütlerini gerektiren– ifade tarafından tanımlanması gerekeceği için. Ayrıca, bazı konuşmama aktları, birçok ifadeden her birinin kendine uygun yere eklemlendiği takdirde ancak bu ifadelerin tekil birlikleri halinde tamamlanmış olarak göz önüne alınabilir. Bu aktlar o halde bu ifadelerin serisi ya da toplamı, onların yan yana gelişleri tarafından oluşturulurlar; onların tümünün, aralarından en küçüğünün içinde mevcut bulunduğu ve onların, her biriyle birlikte yenilendikleri düşünülemez. Orada, ifadelerin bütünü ile konuşmama aktlarının bütünü arasına iki yanlı karşılıklı bir ilişkiyi de yerleştiremeyiz.

İfadeler belirginleştirilmek istendiği zaman, dilbilgisinden, mantıktan, ya da “Çözümleme”den ödünç alınmış modellerin hiçbirisi eksiksiz kabul edilemez. Üç durumda da öne sürülmüş ölçütlerin çok sayıda ve çok yüklü olduğu, onların ifadeye tüm boyutlarını bırakmadıkları ve bazen ifade, daha çok betimlenmiş biçimleri almış ve orada tam olarak düzenlenmiş olsa bile, ifadenin o ölçütlere uymaması da mümkündür: meşru önerme yapısına sahip olmayan ifadeler bulunur; cümleyi kabul edemediğimiz yerde ifadeler bulunur; “*ifade aktları*”ndan soyutlayamadığımız daha birçok ifade bulunur. İfade sanki bütün bu figürlerden daha fazla belirlemeleri andırıyormuş, daha az belirlemelerle doldurulmuş, daha az sağlam bir biçimde yapılaşmış, daha fazla her yerde hazır imiş gibidir; sanki onun karakterleri daha az sayıda ve yeniden birleştirilmeleri daha kolaymış gibidir; fakat aynı yolla, o her betimleme olanağını sanki reddediyormuş gibidir. İfadenin ne hangi düzeyde kurulacağı, ne de hangi yöntemle kendisine yaklaşılabileceği iyi anlaşılmadığı sürece: az önce anımsattığımız bütün çözümlenmeler için o asla dayanak ya da arazların cevheri olmaz: mantıksal çözümlemede, ifade, önermenin yapısı elde edildiği ve tanımlandığı zaman “kalıcı olan” şeydir; dilbilgisel çözümleme açısından, o, bir cümlenin biçimi-

ni, kendisinde kabul edebildiğimiz ya da edemediğimiz dilbilimsel elemanların serisidir; dil aktlarının çözümlenmesi bakımından, o, kendisinde bu aktların ortaya çıktıkları gözle görülebilir cisim gibi görünür. Bütün bu betimsel yaklaşımlara göre, ifade, gerçekte saf ve basit, bir kalıntısalsı elemanın, uygun olmayan bir yapı malzemesinin rolünü oynamaktadır.

Sonuç olarak, ifadenin özgün karaktere sahip olamadığının ve ifade, dilin bütün çözümlenmeleri bakımından, bu çözümlenmelerin nesnelarini kendisinden hareketle belirledikleri dışardaki madde olduğu ölçüde, eksiksiz tanımlanmaya elverişli olmadığının kabul edilmesi mi gerekir? Herhangi bir işaretler, figürler, grafikler ya da izler serisinin –bu serinin örgütlenmesi ya da örgütlenme olasılığı ne olursa olsun– bir ifadeyi teşkil etmeye yeterli olduğunu ve bunun eğer bir cümle söz konusuysa ya da değilse söylemenin dilbilgisine, bu cümle eğer bir önerme biçimi içeriyor ya da içermiyorsa tanımlamanın mantığına, cümlenin içine nüfuz edebilen dil aktı olan belirlemek hakkındaki çözümlenmeye ait olduğunu mu kabul etmek gerekir? Bu durumda, birbirinden bağımsız birçok işaret varolduktan –niçin mümkün olmasın?– itibaren, onlardan biri ve sadece biri varolduktan itibaren ifadenin varolduğunu kabul etmek gerekir. İfadenin eşiği, işaretlerin varoluşunun eşiği olacaktır. Bununla birlikte, orada hâlâ, şeyler basit de değildir ve “işaretlerin varoluşu” gibi bir ifadeye verilmesi gereken anlam açıklanmayı gerektirir. İşaretler vardır ve ifadenin *varolması* için işaretlerin *varolması* yeterlidir, denildiği zaman ne demek istenir? Bu “vardır” a hangi tekil statü verilmek istenir?

Çünkü ifadelerin bir dilin ve o dille birlikte, birbirinin zıddı anlatım biçimleri ile kullanım kuralları tarafından belirlenmiş bir işaretler bütününün varolduğu anlamında varolmadıkları açıktır; gerçekte dil asla kendinde ve tamlığı içinde verilmemiştir; o, ikinci bir biçimde ve kendisini konu olarak alacak olan bir betimlemenin dolaylı yoluyla ancak varolabilecektir; dilin elemanlarını oluşturan işaretler kendilerini ifadelere empoze eden

ve onları içten yöneten biçimlerdir. Eğer ifadeler varolmasaydı, dil varolmayacaktı; fakat hiçbir ifade dilin varolması için zorunlu değildir (ve her zaman, herhangi bir ifadenin yerine, yine de dili değiştirmeyecek olan bir başka ifade tasarlanabilir). Dil ancak mümkün ifadeler için kuruluş sistemi olarak vardır; fakat bir başka bakımdan, o, bir gerçek ifadeler bütünü konusunda elde edilmiş (çok ya da az eksiksiz) betimleme olarak ancak vardır. Dil ve ifade aynı varoluş düzeyinde değildirler ve dillerin varolduğu söylendiği gibi, ifadelerin varolduğu söylenemez. Fakat bir dilin işaretleri bir ifadeyi kurdukları sırada, şu ya da bu tarzda meydana getirilip getirilmemeleri (eklemlenip eklemlenmemeleri, belirtilip belirtilmemeleri, imal edilip edilmemeleri, çizilip çizilmemeleri), zamanın bir ânında ve uzayın bir noktasında görünüp görünmemeleri, onları telaffuz eden sesin ya da biçimlendiren davranışın onlara bir maddi varoluşun boyutlarını verip vermemesi yeterli midir? Bir kâğıt yaprağı üzerine benim tarafımdan, bir ifade olmayan şey örneği olarak, rasgele yazılmış alfabenin harfleri; kitapların basımı için kullanılan kurşun karakterler –yeri ve hacmi olan maddilikleri inkâr edilemez– ortaya serilmiş, gözle görülebilir, elle kullanılabilir olan bu işaretler, makul bir biçimde, ifadeler olarak göz önüne alınamaz mı?

Bununla birlikte biraz daha yakından bakılacak olursa, bu iki örneğin (kurşun karakterler ve benim tarafımdan yazılmış işaretler) tamamıyla üst üste çakışmadığı görülür. Elimde tutabildiğim bu bir avuç baskı karakteri yahut da bir yazı makinesinin klavyesi üzerinde gösterilmiş olan harfler ifadeleri meydana getirmezler: bunlar olsa olsa kendileriyle ifadeleri yazabileceğimiz araçlardır. Aklıma geldikleri gibi ve düzensizlikleri içinde, bir ifadeyi oluşturamadıklarını göstermek için, bir kâğıt yaprağı üzerine rasgele yazdığım bu harfler nedir, hangi biçim onları şekillendirmektedir? Olumsuz bir biçimde seçilmiş bir harfler tablosu olmadığı takdirde, bir alfabetik seri hakkındaki ifadenin rastlantıdan başka yasaları bulunmayacak mıdır? Aynı şekilde, İstatistikçilerin zaman zaman kullandıkları rasgele sayılar tablo-

su, hiçbir sözdizimi yapısı tarafından aralarında yeniden birbirlerine bağlanmamış olan bir sayısal semboller dizisidir; bununla birlikte o bir ifadedir: birbirini izleyen sonuçların olasılığını geliştirebilecek olan her şeyi dışarda bırakan davranışlar tarafından elde edilmiş bir rakamlar toplamının ifadesi. Bir örnek daha verelim: bir yazı makinesinin klavyesi bir ifade değildir; daktiloyla ilgili bir elkitabında sıralanmış olan şu aynı A, Z, E, R, T, harfler serisi Fransızca makineler tarafından benimsenmiş olan alfabetik düzenin ifadesidir. Demek ki biz olumsuz sonuçların belirli bir niceliği karşısında bulunuyoruz: düzenli bir dil yapısı bir ifadeyi oluşturmak için gerekli değildir (bir seriden en küçük bir olasılığa kadar ifade kurulabilir); fakat bir ifadenin ortaya çıkması ve varlığa gelmesi için, dilin elemanlarının herhangi bir maddi gerçekleşimi yeterli olmadığı gibi, işaretlerin zamanda ve uzayda herhangi bir şekilde doğuşu da yeterli değildir. Demek ki ifade ne (tabii ya da suni bir dil sisteminin içinde ancak, belirlenmişlikleri halinde, tanımlanabilir olan işaretlerden meydana geldikleri halde) dille aynı biçimde, ne de (her zaman belirli bir maddilikle dolu olduğu ve her zaman uzaysal-zamansal bağlarla göre kurulabildiği halde) algıya açık sıradan nesnelere aynı biçimde varolur.

İfade hakkındaki genel soruya cevap vermenin henüz zamanı değildir ama problemin sınırları çizilebilir: ifade cümle, önerme ya da dil aktıyla aynı türden bir birlik değildir; demek ki o aynı kriterlerden doğmuyor; fakat sınırları ve bağımsızlığı olan maddi bir nesne olabileceği için bir birlik de değildir. İfade, tekil olmak biçimi içinde (ne tamamıyla dilsel, ne de yalnız maddi), cümlelerin, önermelerin, dil aktının var olup olmadığını söyleyebilmemiz; cümlelerin doğru (ya da kabul edilebilir veya yorumlanabilir) olup olmadığını, önermelerin meşru ve iyi biçimlendirilmiş olup olmadığını, aktın taleplere uygun, güzel ve iyi gerçekleştirilmiş olup olmadığını söyleyebilmemiz için kaçınılmazdır. İfadede, uzun ya da kısa, güçlü ya da zayıf yapılanmış, fakat mantıksal, dilbilgisel ya da söylemsel bir ilişkinin içinde başka-

ları olarak alınmış bir birliği aramamak gerekir. Başkaları arasında bir elemandan belirli bir çözümleme düzeyinde onarılabilir bir parçadan ziyade bu çeşitli birliklere göre düşey olarak işlev gören ve bir işaretler serisine göre, orada mevcut bulunup bulunmadıklarını söyleme olanağını veren bir işlev söz konusudur. İfade, o halde, bir yapı (yani somut modellerin belki sonsuz bir niceliğine izin veren değişik elemanlar arasındaki bir ilişkiler bütünü) değildir; o, işaretlerin özüne ait olan ve nihayet kendisinden hareketle, çözümleme ya da sezgi yoluyla, onların "anlam olup" olmadıklarına, hangi kurala göre birbirlerini izleyeceklerine ya da üst üste konulacaklarına, işaret olacaklarına ve hangi eylem türünün onların (sözlü ya da yazılı) oluşumu tarafından gerçekleştirilmiş bulunacağına karar verebileceğimiz bir varoluş fonksiyonudur. Demek ki ifade için birliğin yapısal ölçütlerini bulamadığımız takdirde şaşırılmamak gerekir; bunun nedeni onun kendisinde bir birlik olmamasından ama bir yapılar ve mümkün birlikler alanı ile kesişen ve onları, somut içerikleriyle, zamanın ve uzayın içinde görünür kılan bir fonksiyon olmasıdır.

Şimdi, bu şekilde, yani varoluşunun, koşullarının, kendisinin gerçekleştiği alanı kontrol eden kuralların içinde betimlenmesi gereken, işte bu fonksiyondur.

#### 4) İfadenin İşlevi

İfadeyi, demek ki, işaretlerin birlikli grupları bakımından incelemek yararsızdır. Bu işaret gruplarını var kılan ve bu kurallara ya da bu aktüelleşme biçimlerine olanak tanıyan şey ne sözdizimi, ne yapı kuralı, ne art arda gelişin ve yer değişiminin yasal biçimi değil, ifadedir. Fakat ifade onları eğer var kılabiliyorsa, bu, ne bir dilin elemanları olarak işaretlerin varoluşu ile ne de bir metin parçasını işgal eden ve az ya da çok uzun bir zaman devam eden bu işaretlerin maddi varoluşu ile karıştırılmaması ge-

reken tekil bir biçimin üzerindedir. İfadelenirilebilir, incelenmesi hemen söz konusu edilebilir olan her işaretler serisinin belirleyici özelliği, bu tekil varoluş biçimidir.

a) Belirli bir maddilik içinde şekillenmiş ya da belirginlik kazanmış ve keyfi ya da değil, bir biçim üzerinde kümelenmiş, fakat, her halukârda, dilbilgisel olmayan bu işaretler örneğini bir kez daha yineleyelim. Bir yazı makinesinin klavyesi böyle; bir avuç matbaa karakteri böyle. Bu şekilde verilmiş işaretleri, bir ifadeyi teşkil etmeleri için bir kâğıt yaprağı üzerine (ve hiçbir kelime üretmeksizin birbirlerini izledikleri aynı düzenin içinde) yeniden kopyalamamız yeterlidir: daktilo ile yazmayı kolaylaştıran bir düzen içindeki alfabe harflerinin ifadesi, harflerin rastlantılı bir grubunun ifadesidir. O halde ifadenin varolması için ne olup bitmektedir? Bu ikinci örneğin birinci örneğe göre yeniden sahip olabildiği şey nedir? Bir sözcüğün iki kez tekrarlanması, onun bir kopyasının çıkarılması olgusu mudur? Hiç kuşku yok ki hayır, çünkü yazı makinelerinin klavyelerinin hepsi belirli bir modeli kopya ederler ve onlar bununla birlikte ifadeler değildirler. Ya bir öznenin araya girmesi? İki kez yetersiz olacak olan yanıt: çünkü bir serinin tekrarının, bu serinin ayrı olgu yoluyla bir ifade haline dönüşmesi için bir bireyin insiyatifine bağlı olması ve aynı şekilde, problemin tekrarlamanın nedeninde ya da kaynağında değil, birbirine benzer olan bu iki seri arasındaki tekil ilişkinin içinde bulunması yeterli değildir. İkinci seri, gerçekte, birinci serinin elemanlarından her birisi arasına iki-yanlı bir ilişkiyi yerleştirebilmemiz olgusuyla yalnızca bir ifade olmaz (bu ilişki bazen saf ve basit bir kopya söz konusu olduğunda iki katlı yapma olgusunu, bazen de dile getirme eşiği kesin olarak aşıldığında ifadenin tamlığını belirginleştirir). Bir işaretler serisi, (kendisine son derece benzer ve seçilmiş bir örnekteki gibi hemen hemen aynı olabilen) “başka şeyde” bizzat kendisini ilgilendiren –sebebini değil, elemanlarını değil– özel bir ilişkiye sahip olması koşuluyla, ifade olacaktır.

Hiç kuşku yok ki bu ilişkide bilmecemsi hiçbir şeyin bulunmadığı, tersine onun çok açık olduğu, çözümlenmekten geri durmadığı: işaret edenle işaret edilenin ve ad ile onun gösterdiği şeyin ilişkisinin; cümleyle onun anlamı arasındaki ilişkinin; ya da önerme ile göstergesi arasındaki ilişkinin söz konusu olduğu, söylenecektir. Oysa ben, ifadenin ifade edilen şeyle ilişkisinin bu ilişkilerden hiçbirleriyle üst üste çakışamayacağını gösterebileceğimize inanıyorum.

İfade, nominal bir sözdizimine ("gemi!"), bir özel ada ("Pierre!") indirgenmiş olsa bile, ifade ettiği şeyle; ad, gösterdiği ya da işaret ettiği şeyle, aynı ilişkiye sahip değildir. Ad dilbilgisel bütünlerin içinde farklı yerleri işgal edebilen bir dil elemanıdır: onun anlamı kullanım kuralları (ki söz konusu olan, onun tarafından geçerli bir biçimde gösterilebilen bireyler ya da içlerine doğru dürüst girebildiği sözdizimsel yapılardır) tarafından tanımlanır; bir ad onun geri dönüş imkânıyla tanımlanır. Bir ifade her yeniden ortaya çıkma olanağının dışında varolur ve onun ifade ettiği şeyle girdiği ilişki bir kullanım kuralları toplamıyla aynı değildir. Tekil bir ilişki sözkonusudur: ve eğer bu koşullar içinde aynı oluşum yeniden ortaya çıkarsa –bu koşullar daha çok kullanılan aynı kelimelerdir, cevhersel olarak aynı adlardır–, bu, bütünüyle göz önüne alındığında, aynı cümledir, ama kesinlikle aynı ifade değildir.

Bir ifade ile onun ifade ettiği şey arasındaki ilişkinin, bir önerme ile onun göstergesi arasındaki ilişkiyle karıştırılmaması da gerekir. Mantıkçılar, biliyoruz ki "Altın dağ Kaliforniya'dadır" gibi bir önermenin, göstergesi bulunmadığından dolayı, doğrulanamayacağını söylerler: onun olumsuzluğu o halde olumsuzundan ne daha çok ne de daha az doğrudur. Aynı şekilde, eğer bir ifadenin kendisine varlık veren önermenin göstergesi yoksa, onun hiçbir şeye ait olmadığına mı söylenmesi gerekecektir? Daha çok bunun tersinin doğru olduğunun söylenmesi gerekecektir. Ve göstergenin yokluğunun, kendisiyle birlikte ifade için bağıntısının yokluğunu getirdiğini değil de bunun önermenin bir



göstergesinin bulunup bulunmadığını söylemek olanağını veren ifadenin bağıntısı –ifadenin kendisiyle ilgili bulunduğu, ifade tarafından oyuna sokulan, sadece söylenen değil aynı zamanda kendisinden söz edilen şey, onun “teması”– olduğunu söylemek gerekecektir: ifade hakkında kesin bir biçimde karar vermek olanağını tanıyan bu bağıntıdır. Gerçekte, “Altın dağ Kaliforniya’dadır” oluşumunun ne bir coğrafya kitabında ne de bir seyahatnamede ama bir romanda ya da herhangi bir hikâyede bulunduğunu varsayalım, o zaman ona (dağın kendisine ait olduğu hayal dünyasının benzer bir jeolojik ya da jeoğrafik fantaziye olanak verip vermemesine göre) doğru ya da yanlış bir değer atfedilebilecektir. Bir önermenin bir göstergesinin bulunup bulunmadığını söyleyebilmek için, ifadenin neye ait olduğunu, onun bağıntılarının türünün ne olduğunu bilmek gerekir. “Fransanın mevcut kralı dazlaktır” önermesi, ancak ifadenin bugünkü tarihsel bilgi dünyasına ait olduğunu varsaydığımız ölçüde göstergeden yoksun olur. Önermenin göstergeyle ilişkisi ifadenin ifade ettiği şeyle ilişkisine model ve kural hizmeti göremez. Bu ifade önermeyle yalnızca aynı düzeyde bulunmamakla kalmıyor, aynı zamanda ondan önce var olan olarak görünüyor.

Nihayet, ifade bir cümleyle onun anlamı arasında varolabilen ilişkiyle üst üste çakışabilir de değildir. Bu iki ilişki biçimi arasındaki mesafe, tamamıyla doğru dilbilgisel yapılarına rağmen (örnekteki gibi: “Olgunlaşmamış cılız fikirler derin bir uyku halinde bulunmaktadır”), anlamları bulunmayan şu ünlü cümleler konusunda apaçık ortada görünüyor. Gerçekte, yukarıdaki gibi bir cümlenin anlamının bulunmadığını söylemek belirli bir olanaklar sayısını daha şimdiden dışarda tuttuğumuzu varsayar: bir rüya anlatısının, bir şiir metninin, kodlanmış bir mesajın ya da bir ilaç tiryakisinin sözünün söz konusu olmadığı, fakat daha çok, belirli bir biçim konusunda, gözle görülebilir bir gerçekliğe ait olması gereken belirli bir ifade tipinin söz konusu olduğu kabul edilir. Bir cümle ile onun anlamı arasındaki ilişki ancak belirlenmiş ve yerli yerine oturtulmuş bir ifade ilişkisinin içinde gösterilebilir.

Üstelik bu cümleler, anlamlarını kazandıkları ifade düzeyinde alınmış olsalar bile, ifade olarak, bağıntılardan yoksun değildirler: ilkin, örneğin, fikirlerin ne canlandırıldıklarını ne de sönükleştirildiklerini, dolayısıyla cümlenin anlamının bulunmadığını söylemek olanağını veren bağıntılar (ve bu bağıntılar fikirlerin gözle görülemez oldukları, renklerin bakışa verildikleri vs. bir gerçeklik planıyla ilgilidir); öte yandan, doğru fakat anlamdan yoksun bir sözdizimsel örgütlenme tipinin mansiyonu olarak söz konusu cümleyle ilgili bağıntılar (ve bu bağıntılar dilin, onun kurallarının ve iyeliklerinin planıyla ilgilidir). Bir cümle ne kadar anlamsız olursa olsun, bir ifade olarak, bir şeyle ilgilidir.

İfadeyi kendi özünde belirginleştiren bu ilişkiye –cümle ya da önerme tarafından zımnen varsayılmış ve onların ön koşulu gibi görünen ilişki– gelince, o nasıl tanımlanır? İlişki, genellikle onun kendileriyle karıştırıldığı, şu anlam ilişkilerinden, şu doğruluk değerlerinden, kendisi olarak, nasıl çıkarılabilir? Sıradan ve düşündüğümüz kadar basit bir ifade, *bağıntı* olarak, cümlenin böyle bir sözcüğü tarafından gösterilecek olan bir bireye ya da tekil nesneye sahip değildir: “Altın dağ Kaliforniyadadır” gibi bir ifadenin durumunda, *bağıntı*, öznenin işlevi olan nominal sözdizimi tarafından gösterilen şu gerçek ya da hayali, mümkün ya da saçma oluşum değildir. Fakat ifadenin *bağıntısı* şeylerin bir durumu ya da önermeyi doğrulamaya elverişli bir ilişki de değildir (seçilmiş olan örnekte, bu, belirli bir bölgedeki belirli bir dağın uzaysal içerilmişliği olacaktır). Buna karşılık, ifadenin *bağıntısı* olarak tanımlayabildiğimiz şey, böyle nesnelere görünebildikleri ve böyle ilişkilerin ayırt edilebildikleri alanların bir toplamıdır: bu alan, örneğin, tespit edilebilir fizik özelliklerin belirli bir kısmına sahip olan maddi nesnelere, algılanabilir genişlikte olan ilişkilerin bir alanı olacak –ya da tam tersine (onların belirli bir sürekliliği, belirli bir tutarlılığı olsa bile), deneysel ya da düşünsel doğrulamaya yatkın olmaksızın, düşsel, keyfi özelliklerle donatılmış bir nesnelere alanı olacak–; bu alan, yakınlık ve içinde olma ilişkileriyle, bir uzaysal ve coğrafi yerler alanı –ya da tam tersine bir

sembolik ilintiler ve gizli yakınlıklar alanı olacak-; bu alan ifadenin dile getirildiği zamanın bu aynı anında ve bu aynı aşamasında varolan bir objeler, ya da -bizzat ifade tarafından gösterilmiş ve oluşturulmuş olan, ama ifadenin de kendisine ait olmadığı- büsbütün başka bir varlığa ait olan bir objeler alanı olacak. Bir ifadenin, karşısında (bir tür baş başa olmaklık içinde), bir *bağıntı*-sı -ya da bir önermenin bir göstergesinin (yahut bulunmadığı) gibi, bir özel adın bir bireyi (veya kişiyi) gösterdiği gibi, bir *bağıntı*-sı- yoktur. O daha ziyade "şeyler" den, "olgular" dan, "gerçeklikler" den, ya da "varlıklar" dan oluşmamış, fakat kendisinde adlandırılmış, gösterilmiş veya betimlenmiş bulunan nesnelere için, kendisinde doğrulanmış veya doğrulanmamış bulunan ilişkiler için imkân yasalarından, varoluş kurallarından oluşmuş bir "gösterge sistemi"ne bağlıdır. İfadenin gösterge sistemi yeri, şartı, doğuş alanını, bireylerin ya da nesnelere, şeylerin hallerinin ve ifadenin kendisi tarafından oyuna sokulmuş olan ilişkilerin ayrımlaşması eğilimini oluşturur; cümleye anlamını, önermeye doğruluk değerini veren şeyin ortaya çıkmasının ve sınırlandırılmasını olanaklarını tanımlar. Dile getirmenin, dilbilgisel ve mantıksal düzeyinin tersine, *ifadesel* düzeyini belirginleştiren bu bütündür: bu çeşitli imkân alanlarına göre, ifade bir sözdiziminden, ya da bir semboller serisinden, kendisine bir anlam atfedebileceğimiz veya atfedemeyeceğimiz bir cümle, bir doğruluk değeri alabilecek ya da alamayacak bir önerme meydana getirir.

Her halükârda, bu ifade düzeyinin betimlenmesinin ne biçimsel çözümlemeyle, ne semantik bir incelemeyle, ne de bir doğrulamayla değil, ifade ile ifadenin ayrımları bizzat gösterdiği yer olan ayrımlaşma alanları arasındaki ilişkilerin çözümlenmesiyle yapılabileceği görülüyor.

b) Bir ifade, ayrıca, bir özneye sürdürdüğü belirli bir ilişki gerçeğiyle, herhangi bir dilbilimsel elemanlar serisinden ayrılır. Bu ilişki, doğası aydınlığa kavuşturulması gereken ve özellikle kendileriyle karıştırılması mümkün olan ilişkilerden ayrı tutulması gereken ilişkidir.

Gerçekte, ifadenin öznesini bu cümlede bulunan birinci şahıstaki şu dilbilgisi elemanlarına indirgemek gerekir. İlk, ifadenin öznesi dilbilimsel sözdiziminin içinde bulunmadığı için; ikinci olarak, birinci şahsı içinde taşıyan bir ifadenin her şeye rağmen bir öznesi olduğu için; nihayet ve özellikle, tespit edilmiş bir dilbilimsel biçimi olan (bu ister birinci şahısta ister ikinci şahısta olsun) bütün ifadelerin ifadenin öznesiyle bir ve aynı tip ilişkileri olmadığı için bunu yapmak gerekir. Kolayca anlaşılıyor ki bu ilişki, “akşam olmaktadır” ve “her sonucun bir sebebi vardır” tipindeki bir ifadenin içinde aynı değildir; “Uzun süre erkenden yattım” tipinde bir ifadeye gelince, onun bir konuşma sırasında söylenmiş olduğu anlaşılırsa ve *Kaybolan Zamanın Araştırılması* adlı bir kitabın ilk satırında okunursa, ifade eden özneye ilişki aynı olmaz.

Cümledeki dışındaki bu özne, açıkçası, onu söylemiş veya yazmış olan bu gerçek birey değil midir? Belirtilerin yeri, bu belirtileri açıkça söyleyecek biri, her halükârda ortaya çıkarıcı bir eleman gibi bir şey olmadan, bilinir. Bir işaretler serisinin varolması için, daha çok –sebeplilikler sistemine göre– bir “müellif” ya da bir üretici güç gerekir. Fakat bu “müellif” ifadenin öznesiyle aynı değildir ve müellifin dile getirme ile sürdürdüğü üretim ilişkisi, ifade eden özneye onun ifade ettiği şeyi birleştiren ilişkiyle aynı değildir. Burada, maddi olarak biçimlendirilmiş ya da çizilmiş bir işaretler toplamının durumunu, çok basit olacağı için, göz önüne almalıyız: onların yapımları daha ziyade bir müellifi içinde bulundurmaya birlikte, ne ifadeyi ne de ifadenin öznesini içinde bulundurmaktadır. İşaretlerin vericisi ile bir ifadenin öznesi arasındaki ayrımı göstermek için, üçüncü bir kişi tarafından okunmuş bir metnin ya da rolünü anlatan bir aktörün durumunu da düşünebiliriz. Fakat bunlar sınırlı durumlardır. Genel olarak, en azından ilk bakışta, öyle görünüyor ki ifadenin öznesi apaçık bir biçimde bir ifade etme niyetiyle ifadenin farklı elemanlarını oluşturan özne olmalıdır. Bununla birlikte şeyler basit de değildir. Bir romanda, iyi bilinir ki, ifadenin müellifi adı

kitabın kapağında yer alan bu gerçek bireydir (yine de birbirleriyle diyalog içinde bulunan elemanlar ve bir kişilik rolü düşüncesiyle ilişkili cümleler problemi ortaya çıkar; yine de bir takma adla yayınlanmış metinler problemi ortaya çıkar: ve bu ifadeleri, bütün bir blok halinde, metnin müellifiyle, onun söylemek istediği, düşündüğü şeyle, kısacası bu ifadelerin bütün bu farklı düzeyler piramidini kendisine dayandırdıkları bu sessiz, görünmez ve tekbiçimli büyük söylemle ilişkilendirmek istedikleri zaman, bu ikiye bölmelerin yorumsal çözümlemenin savunucularının karşısına çıkardığı bütün güçlükler bilinir); fakat birey-müellifle aynı olmayan bu dile getirme isteklerinin dışında bile, romanın ifadeleri, anlatılan tarihin tarihsel ve uzaysal işaretlerini dışsal olarak vermelerine göre, şeyleri anonim, gözle görülmez ve büyülü bir biçimde düşsel yaratının biçimlerine dalmış nötr bir bireyin göreceği gibi betimlemelerine göre, ya da bir kişilik rolünün sessiz bir biçimde tespit ettiği şey hakkındaki sözlü versiyonu, içten ve dolaysız bir anlamada olduğu gibi, vermelerine göre, aynı özneye sahip değillerdir. Bu ifadeler, müellif onların müellifi olduğu, onları kendisinden başka hiç kimseye atfetmediği, kendisiyle okuduğumuz metin arasında bütünleyen bir aracı icat etmediği halde, ifade eden özne için, aynı karakterleri varsaymaz; onlar bu özne ile onun ifade etme sırasında olduğu şey arasındaki aynı ilişkiyi ihtiva etmezler.

Belki, sık sık sözü edilen, romansı metin örneğinin inandırıcı değerinin bulunmadığı, ya da daha ziyade genel olarak ifadelerin öznesinin statüsünün değil de edebiyatın kendi özünün söz konusu olduğu söylenecek. Bu, müellifin içinde yer almadığı, kendisinde gizlendiği, vekaleten bulunduğu ya da parçalandığı edebiyatın özü olacaktı ve bu ayrışmadan da evrensel bir biçimde, ifadenin öznesinin her bakımdan –doğa, statü, fonksiyon, kimlik– dile getirmenin müellifinden ayrı bulunduğu sonucunu çıkarmamız gerekmeyecekti. Bununla birlikte, bu dengeleme sadece edebiyatla sınırlı değildir. O, ifadenin öznesi belirli fakat bir ifadeden diğerine zorunlu olarak aynı olmayan bir

fonksiyon olduğu ölçüde; ifadeyi dile getirdikleri zaman, belirli bir noktaya kadar, birbirinden farksız bireyler tarafından doldurulabilen içi boş bir fonksiyon olduğu ölçüde; yine bir ve aynı bireyin bir ifadeler serisi içinde sırasıyla farklı pozisyonlarda bulunabildiği ve farklı öznelerin rolünü alabildiği ölçüde, kesinlikle, geneldir. Bir matematik inceleme örneği gibi. Bu incelemenin niçin, hangi koşullarda, hangi çözülmemiş probleme cevap vermek için, hangi pedagojik endişeyle, hangi yöntemleri kullanmak suretiyle, hangi deneme ve hangi başarısızlıklardan sonra yazıldığını açıkladığımız önsöz cümlesinde ifadenin öznesinin durumu, ancak ifadenin müellifi ya da müellifleri tarafından işgal edilebilir: öznenin bireyselleşme koşulları gerçekte çok sıkı, çok çeşitlidir ve bu durumda onlar ancak mümkün tek bir özneye izin verirler. Buna karşılık, incelemenin bünyesinde, eğer “Bir üçüncüsüne eşit olan iki nicelik kendi aralarında eşittir” gibi bir önermeye rastlanırsa, ifadenin öznesi böyle bir önermeyi doğrulamak için her bireyin işgal edebildiği herhangi bir dil sistemi içinde ve herhangi bir yazım ya da sembolleştirme kuralı içinde nötr, zaman, uzay, şartlar bakımından ayrımsız, aynı durumdadır. Öte yandan, “Daha önce gösterdik ki...” tipinden cümleler, ifade edilebilmek için, önceki dile getirme tarafından içerilmiş olmayan açık bağlamsal koşulları içerirler: durum o zaman ifadelerin tamamlanmış bir bütünüyle oluşmuş bir alanın içinden tespit edilir; önceden meydana getirilmiş olması gereken bir ifadesel olaylar serisinin içine yerleştirilir; önceki anları asla kaybolmayan ve buna bağlı olarak da yeniden başlanılmak ve var olanların yeni baştan yansıtılması için aynı şekilde tekrar edilme ihtiyacında olmayan dışa dönük bir zamanın içine konulur (bir anma başlangıcıyla ilgili geçerlikleri içinde onları yeniden aktif hale getirmeye yeter); o, belki bir ve aynı birey (halen konuşan birey) tarafından yapılmış olmayan, fakat gerçekte ifade eden özneye ait olan, onun düzenlenmesinde bulunan ve ihtiyaç duydukça yeniden oyuna sokabildiği gerçek işlemlerin belirli bir sayısının önceden varoluşuyla

belirlenir. Böyle bir ifadenin öznesi bu gereklerin ve olanakların toplamıyla tanımlanacak ve o işlemleri gerçek olarak ortaya koymuş olacak olan, ne sürekli ne kopuk bir zamanın içinde yaşayacak olan, çeşitli önermelerin bütün bir toplamını bilincinin görüş alanı içinde içselleştirecek olan ve düşüncesinin canlı mevcudiyeti içinde onun yeniden potansiyel halde ortaya çıkışını (bireylerin nezdinde, onların ifade eden özneler olarak durumlarının psikolojik ve “yaşanmış” veçhesi ancak olsa olsa orasıdır) engelleyecek olan birey olarak betimlenmeyecektir.

Aynı şekilde, ifade eden öznenin “...olan her noktalar bütününe doğru adını veriyorum” gibi ya da “Sözcüğü sıradan elemanlardan oluşmuş bir bütün” gibi cümlelerin içindeki özel durumun ne olduğunu betimleyebiliriz; her yerde ifadenin öznesi hem belirli hem aktüel bir işlemin varoluşuna bağlıdır; her yerde ifadenin öznesi işlemin de öznesidir (tanımı yapan özne onu ifade eden öznedir de; varoluşu gerçekleştiren özne, aynı zamanda, ifadeyi gerçekleştiren öznedir de); nihayet her yerde, özne, bu işlem ve bu işlemin varlık verdiği ifade yoluyla, gelecekteki ifadelerini ve işlemlerini birbirine bağlar (ifade eden özne olarak, o bu ifadeyi kendi öz kuralı olarak kabul eder). Bu esnada bir ayırım ortaya çıkar: birinci durumda, ifade edilen şey bir dil –ifade eden öznenin kullanmak zorunda olduğu ve kendi kendisiyle tanımlanan bu dilin– uyuşmasıdır: ifade eden özne ile ifade edilen şey o halde (biçimsel bir çözümleme olarak bir ifade, üst-dile özgü bir engebeliliği içerdiği halde) aynı düzeydedir; ikinci durumda aksine, ifade eden özne, olanaklılık kuralları önceden eklemlenmiş bulunan ve karakterleri onu ortaya koyan ifadeleştirmeden önce gelen, önceden belirlenmiş bir alana ait olan bir nesneyi kendisinin dışında vareder. Az önce gördük ki, doğru bir önermenin varlığını kabul etmek söz konusu olduğu zaman, ifade eden öznenin durumu her zaman ayrı değildir; şimdi görüyoruz ki ifadenin kendisinde bir işlemi gerçekleştirmek söz konusu olduğu zaman da ifade eden öznenin durumu aynı değildir.

Demek ki, ifadenin öznesini, ifadenin müellifiyle aynı olarak anlamak gerekmiyor. Özne, gerçekte, bir cümlenin yazılı ya da sözlü ifadesi olan bu fenomenin sebebi, kaynağı veya hareket noktası değildir; o sessiz bir biçimde kelimelere katılan, sezgisinin gözle görülebilir cismi gibi onları düzenleyen, bu anlatımsal hedef de değildir; o sürekli, hareketsiz ve ifadelerin, sırayla, söylemin yüzeyinde göstermeye gelecekleri bir işlemler serisinin kendisiyle aynı değildir. O gerçekten farklı bireyler tarafından doldurulabilen belirli ve boş bir yerdir; fakat bu yer, herkes için bir kez tanımlanacak ve bir metin, bir kitap ya da bir eser boyunca olduğu gibi değişmeden kalacak yerde, değişir –ya da daha ziyade o bazen, birçok cümle arasında kendisiyle aynı kalabilmek için, bazen her biriyle birlikte değişmek için, oldukça istikrarsızdır. O her dile getirmeyi ifade olarak belirginleştiren bir boyuttur. O özgün bir biçimde ifadenin işlevine ait olan ve bu işlevi betimleme olanağını veren özelliklerden biridir. Bir önermeye, bir cümleye, bir işaretler toplamına “ifade” denilebilirse, demek ki bu, bir gün bu ifadeleri bağıra bağıra söylemek için ya da onlardan bir parça geçici iz bırakmak için birinin varolması ölçüsünde değildir; öznenin durumunun gösterilebildiği ölçüdedir. Bir dile getirmeyi ifade olarak betimlemek, müellif ile onun söylediği (ya da söylemek istediği veya onu istemeksizin söylediği) şeyler arasındaki ilişkileri çözümlenmekten ibaret değil fakat ifadenin öznesi olmak için her bireyin işgal edebildiği ve etmek zorunda olduğu durumun ne olduğunu belirlemekten ibarettir.

c) İfadenin işlevinin üçüncü karakteri: ifadenin işlevi ortak bir alanın varlığı olmadan iş görmez. Bu karakter ifadeyi başka bir şey ve var olmak için ancak maddi bir desteğe –baskı yüzeyi, sesli cevher, biçimlenebilir madde, bir izin gevşek çizgisi– ihtiyaç gösteren işaretlerin saf bir birliğinden daha fazla bir şey haline getirir. Fakat bu karakter maddi desteği, özellikle, cümleden ve önermeden ayırır.

Söz gelişi kelimelerin ya da sembollerin bir bütünü. Onların daha çok cümle gibi dilbilgisel bir birlik ya da önerme gibi man-



tıksal bir birlik oluşturup oluşturmadıklarına karar vermek için bütünün hangi kurallara göre kurulduğunu belirlemek gerekli ve yeterlidir. “Pierre dün geldi” bir cümle oluşturur, fakat “Dün gelen Pierre’dir” oluşturmaz;  $A+B=C+D$  bir önerme oluşturur, fakat  $ABC+=D$  oluşturmaz. Dilin –tabii ya da suni– sistemine gönderme yapmada, elemanlar ve onların dağılımları hakkındaki tek bir inceleme önerme olanla önerme olmayan arasında, cümle olanla kelimelerin basit bir yığılımı olan şey arasında ayırım yapma olanağını verir. Üstelik bu inceleme, söz konusu cümlelerin (olumlu, geçmişte, nominal bir özneyi içeren vs. cümle) hangi dilbilgisel yapı tipine ait olduğunu, ya da göz önüne alınmış işaretler serisinin (iki toplam arasındaki bir denklik) hangi önerme tipine cevap verdiğini belirlemeye yeter. Sonunda, kendisi için başka hiçbir bağlamdan yararlanmaksızın, hiçbir ortak cümleler ya da önermeler toplamı olmaksızın “kendi kendine” belirlenen bir cümleyi ya da bir önermeyi kavrayabiliriz: bu cümlelerin ya da önermelerin, bu koşullarda, yararsız ve kullanışsız olmaları, tekillikleri içinde bile onları yeniden bilebilme-mizi engellemez.

Hiç kuşkusuz, bazı itirazlar yapılabilir. Bir önermenin, onun kendisine uyduğu aksiyomlar sistemini bilmek koşuluyla, ancak böylece ortaya konulabileceğini ve belirginleştirilebileceğini söylemek, örneğin: bu tanımlar, bu kurallar, bu yazım ilkeleri önermeden ayıramayacağımız ortak bir alanı oluşturamazlar mı (aynı şekilde öznenin istidadı içindeki eserde üstü örtük bir biçimde bulunan dilbilgisi kuralları bir cümlelerin ve belirli tipten bir cümlelerin, kabul edilebilmesi için gereklidir)? Bununla birlikte, bu –aktüel ya da potansiyel– bütünün önerme veya cümleyle aynı düzeyden olmadığını, fakat onların elemanlarına, mümkün bağıntılarına ve bölümlerine dayandığını da görmek gerekir. Bu bütün, elemanlarıyla ortaklaşmış değildir: Bütün, elemanı tarafından tasarlanır. Önermelerden (totolojik olmayan) çoğunun sadece kuruluş ilkelerinden hareketle doğrulanamayacağı ve önermelerin doğru ya da yanlış olup olmadıklarına karar ver-

mek için kaynağa başvurunun gerekli olduğu da öne sürülebilecektir: fakat doğru veya yanlış, bir önerme bir önerme olarak kalır ve bu onun bir önerme olup olmadığını tayin eden göstergeye bağlı değildir. Cümleler için de aynı şekilde: çoğu durumlarda, onlar ancak bağlama göre anlamlarını meydana getirebilirler (ister somut bir durumu “gösteren” elemanları içersinler; ister konuşan özneyi ve onun muhataplarını gösteren birinci ya da ikinci şahış zamirlerini kullansınlar; ister çift zamirli elemanlardan ya da önceki veya gelecek cümlelere başvuran bağıntı edatlarından yararlınsınlar); fakat cümlelerin anlamının tamamlanamamış olması onun dilbilgisi bakımından tam ve özerk olmasına engel değildir. Elbette “Bunu size yarın söyleyeceğim” gibi bir kelimeler grubunun “demek istediği” şey çok iyi bilinmez; herhalde ne bu ertesi gün tarihlenebilir, ne hasımlar adlandırılabilir, ne de söylenmesi gereken şey önceden tahmin edilebilir. Fransızcanın kuruluş ilkelerine uygun, sınırları tam olarak belirlenmiş bir cümle söz konusu olmadıkça ondan geriye bir şey kalmaz. Nihayet, bağlamı olmadan, bir cümlelerin yapısını tanımlamanın bazen zor olduğu öne sürülebilecektir (“Eğer o ölürse, bunu asla bilemeyeceğim” cümlesi “Onun ölümü halinde, böyle bir şeyi hiçbir zaman öğrenemeyeceğim”; yahut da “Onun ölümünden asla haberdar olmayacağım” şeklinde de kurulabilir). Fakat orada tamamıyla tanımlanabilir olan, eşzamanlı olanaklarını sayıp dökemediğimiz ve cümlelerin kendi yapısına bağlı olan bir anlam belirsizliği söz konusudur. Genel olarak, denebilir ki bir cümle veya bir önerme –ayrı, onu aydınlatan doğal bağlamdan kopuk, bağımsız ya da açık veya kapalı bir biçimde onun kendilerine geri dönebildiği bütün elemanlardan uzak bile olsa– daima bir cümle ya da bir önerme olarak kalır ve onu böyle kabul etmek her zaman mümkündür.

Buna karşılık, ifadenin fonksiyonu –önermenin ya da cümlelerin öncelenebilir elemanların saf ve basit bir kuruluşu olmadığını gerektiği gibi gösterdiğinden– bir cümlede veya bir önermede bağımsız halde görülemez. Bir cümleyi söylemek yetmez,

onu, ifadenin varolması için –bir ifadeden söz edilmesi için– bir nesnel alanıyla belirli bir ilişki içinde ya da bir özneyle belirli bir ilişki içinde söylemek bile yetmez: cümleyi birbirine bitişik olan her bir alanla ilişkiye sokmak gerekir. Ya da daha ziyade, cümlede başka ilişkilerin üzerine gelip kurulan tamamlayıcı bir ilişki söz konusu olmadığı için, bir cümle söylenemez, bitişik bir alan kullanılmaksızın bir ifadenin varoluşunun içine o sokulamaz. Bir ifadenin daima başka ifadelerle doldurulmuş kenarları vardır. Bu kenarlar genel olarak –gerçek ya da sözsel– “bağlam” ile kastedilen şeyden, yani bir dile getirmeye yol açan ve onun anlamını belirleyen durumun ya da dilin elemanlarının bütününden ayrılır. Ve onlar bu bütünü mümkün kıldıkları ölçüde yine bütünden ayrılırlar: eğer bir roman ya da fizikle ilgili bir incelemeyle uğraşıyorsak, bağlamsal ilişki bir cümle ile onu çevreleyen şeyler arasında ayrı değildir; bağlamsal ilişki, bir karşılıklı konuşma ya da bir deney özeti söz konusu olduğunda, bir dile getirme ile nesnel ortam arasında aynı olmayacaktır. O ifadeler arasındaki daha genel bir ilişki tabanına, bağlamın etkisinin belirlenebildiği bütün bir sözsel ağ zeminine oturur. Bu kenarlar öznenin konuştuğu zaman hiç unutmadığı değişik metinlerde, farklı cümlelerde de aynı değildir; üstelik onlar bu psikolojik çevreden daha yaygındır ve belirli bir noktaya kadar onlar bu çevreyi belirlerler, zira bir dile getirmenin bütün öteki dile getirmeler arasındaki durumuna, statüsüne ve rolüne göre, –edebiyatın alanına kayıtlı bulunmasına ya da önemsiz bir söz olarak yok olup gitmek zorunda olmasına, bir anlatının parçası olmasına ya da bir kanıtlamayı gerektirmesine göre– öznenin bilincindeki öteki ifadelerin varoluş biçimi aynı olmayacaktır: bu, dilsel tecrübenin, sözsel hafızanın, şurda veya burda kullanılmış olan daha önce söylenmiş olanın hatırlanmasının ne ayrı düzeyi, ne de aynı biçimidir. Bir dile getirmenin psikolojik hâlesi ifade alanının düzenlenişi tarafından uzaktan yönetilir.

· Bir cümleden ya da bir işaretler serisinden bir ifade meydana getiren ve onlara belirli bir bağlama, özelleşmiş temsili bir içeri-

ğe sahip olma olanağını veren ortak alan karmaşık bir yapıyı oluşturur. Bu alan ilkin, ifadenin kendilerinde kayıtlı bulunduğu ve kendilerinin bir elemanını (bir karşılıklı konuşmayı, bir yandan öncülleri öte yandan sonucuyla sınırlanmış bir kanıtlamanın yapısını, bir anlatıyı oluşturan doğrulamaların seyrini biçimlendiren bir replikler oyunu) meydana getirdiği başka ifadeler serisi tarafından kurulur. Yine bu alan, bazen tekrar etmek, bazen değiştirmek ya da uyarlamak, bazen birbirlerinin karşısına koymak, bazen sırası geldiğinde haklarında konuşmak için ifadenin (kapalı ya da açık olarak) kendilerine başvurduğu dile getirmelerin bütünü tarafından kurulur; başka dile getirmeleri (bir anlatıdaki törensel elemanları; bir kanıtlamada önceden kabul edilmiş önermeleri; bir karşılıklı konuşmadaki uyuşumsuz cümleleri) şu ya da bu biçimde yeniden güncelleştirmeyen ifade yoktur. Yine bu alan, ifadenin başka olanağını kullandığı ve bu olanaktan sonra onun sonucu veya doğal gelişimi ya da repliki olarak gelebilen dile getirmelerin bütünüyle de kurulur (bir düzen aksiyomatik önermelerle ya da bir anlatının başlangıcıyla aynı ifade olanaklarını ortaya koymaz). Nihayet bu alan, söz konusu ifadenin, aralarında çizgisel düzene dikkat edilmeksizin yerini aldığı, onlarla birlikte ortadan silineceği, ya da tam tersine onlarla birlikte değerlendirileceği, muhafaza edileceği, kutsallaştırılacağı ve mümkün nesne olarak, gelecek bir söyleme verileceği dile getirmelerin toplamından oluşur (bir ifade "edebiyat" olarak ya da büsbütün unutulmaya mahkûm temelsiz söyleşi olarak, yahut her zaman için elde edilmiş bilimsel doğruluk olarak, veya peygamberane söz olarak vs. kazanabildiği statüden ayrılabilir değildir). Genel olarak denilebilir ki bir dilbilimsel elemanlar demeti, tek bir eleman olarak görüldüğü bir ifade alanının içine yerleştirilirse ancak bir ifade olur.

İfade belirli bir durumun ya da bir temsiller bütününe dile doğrudan yansıması değildir. İfade yalnızca belirli bir sayıdaki dilbilimsel elemanların ve kuralların konuşan bir özne tarafından kullanılması değildir. Oyunun başlangıcından, kaynağın-

dan itibaren, o, kendisinde yer ve statü sahibi olduğu, kendisi için geçmişle mümkün ilişkiler düzenleyen ve kendisine muhtemel bir gelecek açan bir ifade alanının içinde belli belirsiz ortaya çıkar. Her ifade böylece özelleşmiş bulunur: genel olarak serbest, nötr ve bağımsız ifade yoktur; fakat daima bir serinin ya da bir bütünün üyesi olan, başka ifadeler arasında bir rol oynayan, onlara dayanan ve onlardan ayrılan bir ifade vardır: o daima olabildiğince hafif, olabildiğince küçük payının bulunduğu bir ifade oyunuyla birleşip bütünleşir. Dilbilgisel kuruluşun, gerçekleşmek için, sadece elemanlara ve kurallara ihtiyacı olduğu halde; sonunda ancak her şeyde ve her şey için bir tek cümle kurmaya yarayacak olan bir dil (elbette suni) tasarlanabileceği halde; alfabe, verilmiş bir biçimsel sistemin kuruluş ve dönüşüm ilkeleri, bu dilin ilk önermesi tam olarak tanımlanabildiği halde, ifade için durum aynı değildir. Kendinden başka ifadeleri varsayan ifade yoktur; kendisinin çevresinde bir birlikte varoluş alanına, serinin ve art arda gelişin etkilerine, bir işlevler ve roller dağılımına sahip olmayan bir ifade yoktur. Eğer bir ifadeden bahsedilebilirse, bu, bir cümlenin (bir önermenin) belirli bir noktada, belirli bir durumla, o durumun dışına taşan bir ifade oyununun içinde kendini göstermesi ölçüsündedir.

Bu ifadesel birlikte varoluş temeli üzerinde, cümleler arasındaki dilbilgisi ilişkileri, önermeler arasındaki mantıksal ilişkiler, bir dil nesnesi ile onun kurallarını belirleyen şey arasındaki üst-dil ilişkileri, cümle grupları (ya da elemanları) arasındaki retorik ilişkileri otonom ve betimlenebilir bir düzeyde, birbirinden ayrılır. Hiç kuşkusuz, ifade alanının kendisi, yani ifadenin işlevinin kullanıldığı birlikte varoluş alanı konu olarak alınmaksızın bütün bu ilişkileri çözümlenmek olanaklıdır. Fakat onlar ancak bu cümleler ifade edildikleri ölçüde; başka bir deyişle, onlara birbirini izleme, sıralanma, birlikte varolma ve birbirlerine göre bir rol oynama olanağını veren bir ifade alanının içinde açıldıkları ölçüde varolabilirler ve bir çözümlenmeye elverişli olurlar. İfade, anlamlı bütünlerin (belirleyici "atom", kendisinden hareketle

anlamın varolduğu en küçük) belirginleştirilme ilkesi olmaktan uzakta, bu bütünlerin içinde çoğaldıkları ve yığıldıkları bir uzayda bu anlamlı birlikleri oluşturan şeydir.

d) Nihayet, bir dilbilimsel elemanlar demetinin bir ifade olarak düşünülebilmesi ve çözümlenebilmesi için, onun dördüncü bir koşulu yerine getirmesi gerekir: o maddi bir varoluşa sahip olmak zorundadır. Eğer ona bir ses eklenmemişse, bir yüzey onun işaretlerini taşııyorsa, duyuşal bir elemanda belirginlik kazanmamışsa ve bir hafızada ya da bir uzayda iz bırakmamışsa –bu ancak bazı anlar olacaktır– ifadeden bahsedilebilir mi? Bir ifadeden ideal ve sessiz bir biçim olarak söz edilebilir mi? İfade daima maddi bir yoğunluğun ortasında verilir, maddi yoğunluk gizli bile olsa, görünür görünmez yok olmaya mahkûm bile olsa. İfade bu maddiliğe muhtaç değil yalnızca; maddilik ifadeye eklenmez de onun bütün iyi tespit edilmiş belirlemeleri bir kez verilir: bir ölçüde, onu maddilik kurmaktadır. Aynı sözcüklerden oluşan, tam olarak aynı anlamla yüklü bulunan, sözdizimsel ve anlambilimsel aynılığı içinde devam eden bir cümle, eğer karşılıklı konuşma sırasında birisi tarafından dile getiriliyor ya da bir romanın içinde geçiyorsa, eğer o asırlar öncesinde bir gün yazılmış ve şimdi sözlü bir dile getirme içinde yeniden ortaya çıkıyorsa, aynı ifadeyi oluşturmaz. İfadenin koordinatları ve maddi statüsü onun içsel karakterlerine bağlıdır. Bu, ondaki bir apaçıklıktır. Ya da hemen hemen apaçıklıktır. Çünkü ona biraz ilgi gösterilir gösterilmez, şeyler birbirine karışır ve problemler çoğalır.

İfade eğer maddi statüsü tarafından, hiç değilse kısmen, belirginleştirilirse, onun aynılığı bu statü hakkındaki bir değişmeye karşı hassas ise, elbette cümleler ya da önermeler için de durum aynıdır: işaretlerin maddiliği gerçekte dilbilgisine yahut da mantığa tamamıyla ilgisiz değildir. Kullanılan sembollerin maddi sürekliliğinin dilbilgisine ya da mantığa getirdiği teorik sorunları biliyoruz (kendilerinde somutluk kazanabildiği farklı cevherlerin ve dayandığı biçim değişikliklerinin arasında bir

sembolün aynılığı nasıl tanımlanır? Eğer onu "somut fiziksel bir cisim" gibi tanımlamak gerekirse, o zaman onun kendisi olduğu nasıl kabul edilir ve bundan nasıl emin olunur?); Bir semboller silsilesi anlayışının ona getirdiği problemleri de çok iyi biliyoruz (Öne geçmek ve izlemek ne demektir? "önce" ve "sonra" gelmek ne demektir? Benzer bir düzen hangi yerde kurulur?). Maddiliğin ve dilin –yazının ve alfabenin rolü, bunların yazılı bir metinde ve bir karşılıklı konuşmada, bir gazetede ve bir kitapta, bir mektupta ve bir afişte kullanılmış olan ne aynı sözdizimi ne de aynı vokabüler oldukları gerçeği– birbirleriyle ilişkileri çok daha iyi bilinmektedir; üstelik, her ne kadar bir gazetenin büyük başlıklarının içinde yer alıyor olsalar da, bir karşılıklı konuşma boyunca, asla anlamı olan bir cümle olarak değerlendirilemeyen, iyice belirginleştirilmiş ve eksiksiz kabul edilebilir olan cümleleri oluşturan kelime silsileleri vardır. Bununla birlikte maddilik ifadede çok daha önemli bir rol oynar: o yalnızca değişme prensibi, yeniden doğuş ölçütlerinin değişimi, ya da dilsel altbirliklerin belirlenimi değildir. O bizzat ifadenin oluşturanıdır: bir ifadenin bir cevherinin, bir dayanağının, bir yerinin ve bir tarihinin olması gerekir. Ve bu gerekler değiştiği zaman aynılığın kendisi de değişir. Hemen bir sorular yığını ortaya çıkar: yüksek sesle ve alçak sesle tekrarlanmış aynı bir cümle tek bir ifade ya da birçok ifade oluşturur mu? Bir metin ezberlendiği zaman her ezbere okuma bir ifadeye yer verir mi, ya da bunun tekrar edilen aynı şey olduğunun dikkate alınması gerekir mi? Bir cümle bir yabancı dile doğrulukla tercüme edilirse, bunlar iki ayrı ifade mi yoksa tek bir ifade mi olur? Ve ortak bir ezbere okumada –dua veya ders– ne kadar ifade saymak gerekir? Bu pek çok rastlantının, bu tekrarların, bu kopyalamaların arasına ifadenin aynılığı nasıl yerleştirilebilir?

Problem orada, hiç şüphe yok ki, farklı düzeylerin birbirinden ayırt edilmemesiyle anlaşılmaz hale geliyor. Önce ifadelerin çokluğunu bir kenara koymak gerekir. Bir işaretler bütününe dile getirilmiş bulunduğu her defasında ifadenin var olduğu

söylenecektir. Bu dile getirmelerden her birinin uzaysal-zamansal bireyselliği vardır. İki kişi aynı zamanda aynı şeyi çok rahatlıkla söyleyebilir; onlar iki kişi oldukları için, ayrı iki ifade olacaktır. Bir ve aynı özne aynı cümleyi birçok kez tekrar edebilir; zaman içinde bu kadar birbirinden ayrı ifade varolacaktır. Dile getirme tekrar edilmeyen bir olaydır; onun indirgenemeyen kurulmuş ve tarihlenmiş bir eşsizliği vardır. Bu benzersizlik, bununla birlikte, dile getirme ânını ve bu ânı belirginleştiren koordinatları nötrleştirmek suretiyle, kendileri yoluyla bir cümlenin, bir anlatımın, bir önermenin genel biçimi kabul edilebilecek olan dilbilgisel, anlambilimsel, mantıksal sürekliliklerin belirli bir sayısının geçişine izin verir. Dile getirmenin zamanı ve yeri, onun kullandığı maddi destek, o halde, en azından büyük bir kısmıyla önemsiz olurlar: ve çözülen şey, sürekli olarak tekrar edilebilir olan ve en dağınık dile getirmelere yer verebilen bir biçimdir. Oysa ifadenin kendisi dile getirmenin bu saf olayına indirgenemez, çünkü maddiliğine rağmen o tekrar edilebilir: yine de iki kişi tarafından biraz farklı koşullar içinde telaffuz edilmiş olan aynı bir cümlenin ancak bir ifadeyi oluşturacağını söylemekte zorlanılmayacaktır. Böyle olmakla birlikte, o, madde, cevher, zaman ve yer ayrımlarına karşı, ondan daha fazla ve farklı bir biçim konusunda, duyarlı olduğu ölçüde dilbilgisel ya da mantıksal bir biçime indirgenmez. Öyleyse ifadeye özgü olan ve bazı benzersiz tekrarlamaya tiplerine izin veren bu maddilik nedir? Birçok farklı dile getirmenin varolduğu orada –biçimlerin, yapıların, kuruluş ilkelerinin, aynı hedeflerin kabul edilebildiği yerde daha ziyade birçok ifadeden bahsedilmesi gerektiği halde– aynı ifadeden bahsedilebilmesi nasıl mümkün olabilir? O halde ifadeyi belirginleştiren bu *tekrar edilebilir maddilik* rejimi nedir?

Hiç kuşku yok ki bu duyulabilir, niteliksel, renk, ses ya da sağlamlık biçimi altında verilmiş ve algısal uzay ile aynı uzaysal-zamansal tespitle kare kare bölünmüş bir maddilik değildir. Söz gelişi çok basit bir örnek: birçok kez kopyası çıkarılmış bir metin, bir kitabın art arda yapılmış baskıları, daha da iyisi, aynı



baskının farklı örnekleri bu kadar farklı ifadelere yer vermezler: *Kötülük Çiçeklerinin* bütün baskılarında (birbirinden az çok farklı olanlar ve mahkûm edilmiş metinler kaydıyla) aynı ifade oyunu bulunur; bununla birlikte ne harfler, ne mürekkep, ne kâğıt, ne de her halükârda metnin yerleşimi ve işaretlerin yeri aynıdır: maddiliğin her tohumu değişmiştir. Fakat burada bu “küçük” ayrımlar ifadenin aynılığını bozmak için ve ondan başka bir ifade ortaya çıkarmak için etkin değildir: onların hepsi “kitab”ın –elbette maddi fakat aynı ölçüde kurumsal ve ekonomik– genel elemanı içinde nötrleşirler: bir kitap, örneklerinin ya da baskılarının sayısı ne olursa olsun, kullanabildiği çeşitli maddeler neler olursa olsun, ifadeler için tam bir denklik yeridir, bir aynılık değişimi olmaksızın onlar için bir tekrar ânıdır. Bu ilk örnekte görülüyor ki, ifadenin maddiliği asla içinde bulunulan uzayla ya da dile getirme tarihiyle belirlenmez; fakat daha ziyade bir şey ya da nesne statüsüyle belirlenir. Asla kesin olmayan ama değişebilir, görelî ve her zaman yeniden gözden geçirilebilmeye elverişli olan statü: edebiyat tarihçileri için, örneğin çok iyi bilinir ki, müellifin titizliğiyle yayınlanmış bir kitabın baskısı yazarı öldükten sonra yapılmış baskılarla aynı statüde değildir, ifadeler orada eşsiz bir değere sahiptir, onlar bir ve aynı bütünün görünüşlerinden biri değildir, onlar var oldukları ve tekrar edilmeyi kendisine borçlu oldukları şeye göredirler. Aynı şekilde bir anayasa ya da bir vasiyetname veya bir dini vahiy metni ile onları aynı yazıyla, aynı karakterlerle ve benzer maddeler üzerinde tam olarak yansıtan bütün elyazmaları ya da basmalar arasında denkliğin olduğu söylenemez: bir yanda ifadelerin kendileri, öte yanda onların taklitleri vardır. İfade bir madde parçasıyla özdeşleşmez; fakat onun aynılığı maddi kuruluşların karmaşık bir rejimiyle değişir.

Çünkü bir ifade bir kâğıt yaprağı üzerindeki aynı elyazması ya da bir kitabın içindeki aynı baskı olabilir; o bir afiş üzerine basılmış, bir ses kayıt cihazıyla yansıtılan aynı sözlü telaffuz olabilir; buna karşılık bir romancı günlük hayattaki herhangi bir

cümleyi telaffuz ettiği, sonra ona bir rol atfetmek suretiyle, ya da kendine müellifin sesi süsünü veren bu anonim sesle onun telaffuz edilmesine izin vermek suretiyle, kaleme aldığı elyazmasının içine onu olduğu gibi yerleştirdiği zaman, her iki durumda aynı ifadenin söz konusu olduğu söylenemez. İfadelerin zorunlu olarak kendisine boyun eğdikleri maddilik rejimi, demek ki, zamansal-uzaysal sınırlandırılmayla ilgili olmaktan daha fazla kuruluşun düzeniyle ilgilidir; o, sınırlı ve geçici bireyselliklerden daha fazla, *yeniden kaydetme ve kopyalama olanaklarını* (fakat eşikleri ve sınırları da) ortaya koyar.

Bir ifadenin aynılığı ikinci bir koşullar ve sınırlar (aralarında yer aldığı başka ifadelerin bütünü tarafından, içinde kullanılabildiği ya da uygulanabildiği alan tarafından, oynamak zorunda olduğu rol ya da işlevler tarafından kendisine empoze edilen şeyler) bütününe bağlanmadır. Dünyanın yuvarlak olduğu ya da türlerin evrim geçirdiği doğrulaması, Copernicus'tan önce ve sonra, Darwin'den önce ve sonra, aynı ifadeyi oluşturmaz; bu doğrulama, kelimelerin anlamının değiştirdiği, böylesine basit dile getirmeler için değildir; değiştirilen şey, bu doğrulamaların başka önermelerle olan ilişkisidir, onların kullanım ve kuşatım şartlarıdır, tecrübenin, mümkün doğrulamaların, çözümlenebilecek problemlerin alanıdır. "Rüyalar arzuları gerçekleştirir" cümlesi çağlar boyunca tekrar edilebilir; o Platon'da ve Freud'da asla aynı ifade değildir. Kullanım şemaları, kullanım kuralları, kendilerinde bir rol oynayabildikleri topluluklar, onların stratejik bilkuvvelikleri, ifadeler için, bütün dile getirme farklılıklarına rağmen, onları aynılıkları içinde tekrar etme olanağını veren bir *istikrar alanı* oluştururlar; bu aynı alan, hem zaten, en açık anlambilimsel, dilbilgisel ya da biçimsel aynılıklar altında, kendisinden hareketle artık denkliğin varolamayacağı ve yeni bir ifadenin ortaya çıkışının kabul edilmesi gerekeceği bir eşiği gösterebilir. Fakat hiç kuşku yok ki daha ileri gitmek de mümkündür: bununla birlikte kelimelerin, sözdiziminin, dilin kendisinin aynı olmadığı orada ancak bir ve aynı ifadenin varolacağı düşünüle-

bilir. İster bir söylem ve onun eşzamanlı tercümesi olsun; ister İngilizce ve onun Fransızcaya çevirisi olan bilimsel bir metin olsun; ister üç farklı dilde üç sütun üzerine bir görüş olsun: oyuna sokulmuş diller kadar ifade yoktur, ama farklı dil kalıpları içinde tek bir ifade bütünü vardır. Daha doğrusu: verilmiş bir bilgi başka kelimelerle, basitleştirilmiş bir sözdizimiyle, ya da benimsemiş bir kural içinde yeniden iletilebilir; eğer bilgisel içerik ve kullanım olanakları aynı ise, bunun yaklaşık aynı ifade olduğu söylenebilir.

Orada henüz, ifadenin bir belirginleştirilme ölçütü söz konusu değildir; fakat daha çok onun değişme ilkesi söz konusudur: ifade bazen cümlelerin yapısından daha değişken (ve onun aynılığı o zaman anlambilimsel ya da dilbilgisel bir bütünün aynılığından daha sonlu, daha kırılğan, daha kolaylıkla değişebilen-dir), bazen bu yapıdan daha sürekli-dir (ve onun aynılığı o zaman daha geniş, daha istikrarlı, değişmelere daha az açıktır). Üstelik: ifadenin bu aynılığı cümlelerin aynılığına göre her kuruluş için bir kez olamaz değil yalnızca, fakat bizzat bu aynuluk ifade için gerçekleştirdiğimiz kullanıma ve onu kullanma tarzımıza nazaran görelî ve istikrarsızdır. Bir ifade dilbilgisel yapıyı, hitabete ait dış görünüşü ya da taşıdığı anlamları ortaya koymak için kullanıldığı zaman, onu orijinal dilinde ve tercümesinde aynı olarak düşünemeyeceğimiz açıktır. Buna karşılık, ifade deneysel bir doğrulama prosedürü içine sokulursa eğer, o zaman, metin ve tercüme daha çok aynı ifade bütünü-nü oluştururlar. Yahut da, bir büyük-tarih ölçeğinde, "türler evrim geçirir" gibi bir doğrulamanın Darwin'de ve Simpson'da aynı ifadeyi meydana getirdiği düşünülebilir; daha hassas bir düzeyde ve daha sınırlı kullanım alanları (kelimenin tam anlamıyla Darwinci sisteme zıt "Yeni-Darwincilik") göz önüne alındığında, iki farklı ifadeden söz edilecektir. İfadenin istikrarı, onun aynılığının dile getirmelerle ilgili tikel olaylar arasındaki sürekliliği, biçimlerin aynılığı arasında ikiye bölünmeleri, bunların hepsi onun içine yerleştirilmiş bulunduğu *kullanım alanının* işlevidir.

Görülüyor ki, ifadenin belirli bir zamanda ve yerde meydana gelmiş olacak olan bir olay gibi incelenmesi gerekmiyor ve onun gerçekten bir hafıza eylemi içinde hatırlanması –ve uzaktan anılması– mümkün olacaktır. Fakat onun herhangi bir cismin, benzersiz bir bütünün içinde ve önemli olmayan maddi koşullar altında her zaman aktüelleştirilebilecek olan bir ideal biçim olmadığı da görülüyor. Doğuşunun uzaysal-zamansal koordinatlarının tümüyle dayanışma içinde olması için çok tekrar edilebilir (o, ortaya çıkışının tarihinden ve yerinden başka şeydir), saf bir biçim kadar serbest olmak için onu çevreleyen ve destekleyen şeylere çok bağlı (o, bir elemanlar toplamına dayanan bir kuruluş ilkesinden başka şeydir) olan o belirli bir değişken ağırlıkla, içine yerleştirildiği alana bağlı bir yükte, çeşitli kullanımlara olanak tanıyan bir süreklilikle, basit bir izin değişmezliğine sahip bulunmayan ve kendi geçmişi üzerinde uyuklamayan bir zamansal devamlılıkla donatılmıştır. Bir dile getirme *yeniden başlatılabildiği* ya da *yeniden anımsanabildiği* halde, bir biçim (dilbilimsel ya da mantıksal) yeniden aktüelleştirilebildiği halde, ifade tekrar edilebilmeyi kendinde bulundurur: fakat daima sıkı koşullar içinde.

İfadenin işlevini belirginleştiren bu tekrar edilebilir maddilik ifadeyi özel ve paradoksal bir nesne gibi, fakat yine de insanların ürettikleri, kullandıkları, yararlandıkları, dönüştürdükleri, değiştirdikleri, düzenledikleri, ayırdıkları ve yeniden birleştirdikleri, muhtemelen yıktıkları bütün şeylerin arasındaki bir nesne gibi, göstermektedir. Her şey için bir kez söylenmiş –ve bir savaş kararı, bir jeolojik felaket ya da bir kralın ölümü gibi geçmişte kaybolmuş– bir şey olacak yerde, maddiliği içinde ortaya çıktığı sırada, ifade bir statüyle görünür, ifade ağlarının içine girer, kullanım alanlarının içinde yer alır, mümkün yer ve biçim değişikliklerine uğrar, aynılığının devam ettiği ya da ortadan kalktığı faaliyetlerle ve stratejilerle birleşir. Böylece ifade dolaşır, işe yarar, bozgunculuk yapar, bir arzuyu gerçekleştirmeye olanak verir ya da engel olur, çıkarılara karşı saygılı ya da isyan-

kârdır, tartışmaların ve çatışmaların düzeninin içine girer, uyum ya da rekabet konusu olur.

## 5) İfadelerin Betimlenmesi

Çözümlemenin yönü dikkati çekecek bir biçimde değişmiş bulunuyor; başlangıçta, askıda bırakılmış olan ifade hakkındaki bu betimlemeyi yeniden ele almak istedim. Sanki ifade kurulacak basit birlik imiş ve grubun olanakları ile ilkelerini betimlemek söz konusuymuş gibi, her şey olmuş bitmiş ve her şey söylenmişti. Oysa ayaklarımın üzerinde geri dönmek suretiyle, ifadeyi dilsel tipten (sesin ve kelimenin üstünde, metnin altında) bir birlik olarak tanımlayamayacağımı; fakat işimin daha çok çeşitli birlikleri (bu birlikler bazen cümlelerle, bazen önermelerle üst üste çakışabilirler; fakat onlar bazen cümle parçalarından, işaret serilerinden ya da tablolarından, bir önermeler ya da dengi dile getirmeler oyunundan oluşurlar) oyuna sokan bir ifadenin işleviyle olduğunu farkettim; ve bu işlev söz konusu birliklere bir "anlam" verecek yerde, onları bir nesnel alanıyla ilişkiye sokar; onlara bir özne kazandıracak yerde, mümkün öznel durumların bir birliğini onlara açar; onların sınırlarını tespit edecek yerde, onları bir ortakgüdüm ve birlikte varoluş alanının içine yerleştirir; onların aynılıklarını belirleyecek yerde, onları kuşatıldıkları, kullanıldıkları ve tekrar edildikleri bir uzayın içine yerleştirir. Kısacası ortaya konan şey –anlam etkisi, kaynağı, sınırları ve bireyselliği ile– atomik ifade değil, ifadenin işlevinin çalışma alanı ve onun (dilbilgisel ya da mantıksal düzenin olabilen, fakat zorunlu bir biçimde değil) çeşitli birlikleri kendilerine göre ortaya koyabildiği koşullarıdır. Fakat şimdi kendimi iki soruya cevap verme zorunluluğunun önünde buluyorum: bundan böyle, daha önceleri öne sürülmüş olan, ifadeleri betimleme işinden neyi anlamak gerekir? Bu ifade teorisi, onsuz tasarlanmış olan söylemsel oluşumların çözümlenmesiyle nasıl uyuşabilir?

## A

1) İlk iş: söz dağarcığını tespit etmek. Gerçekten tabii (ya da suni) bir dilden hareketle meydana getirilmiş olan her işaretler bütününe eğer *sözsels edim* ya da belki daha da iyisi *dilbilimsel edim* demeyi kabul edersek, herhangi bir madde üzerinde ve belirli bir biçime göre, bu işaretler grubunu ortaya koyan bireysel (ya da gerektiğinde genel) fiile *dile getirme* denilebilecektir: dile getirme, hiç değilse gerçekte, her zaman uzaysal-zamansal koordinatlara göre işaretlenebilir olan, her zaman bir müellife ait olan ve muhtemelen dile getirmeye özel bir fiili ("edimsel" fiil, diyor İngiliz çözümleyicileri) oluşturabilen bir olaydır; dilbilgisinin ya da mantığın bir işaretler bütünü içinde kabul edebildiği birliklere *cümle* ya da *önerme* denilecektir: bu birlikler daima onlara biçim veren elemanlar ve bu elemanları birleştiren kuruluş ilkeleri tarafından belirginleştirilebilir; cümleye ve önermeye göre, kaynak, zaman ve yer ve bağlam problemleri ancak ikinci derecedendir; esas problem onların düzeltilmeleri problemidir (bu da ancak "kabul edilebilirlik" biçimi altında olacaktır). Bu işaretler bütününe özgü varoluş kipine *ifade* adı verilecektir: bir izler serisinden, bir madde üzerinde işaretlerin art arda gelişinden, bir insan varlığı tarafından üretilmiş herhangi bir nesneden başka şey olmak olanağını ona veren kip; her mümkün öznenen belirli bir durumda olmasını istemek, başka sözsels edimler arasında kurulmak, nihayet tekrar edilebilir bir maddilikle donatılmak olanağını ona veren kip. Burada yıpranmış ve çok değişik anlamlarda kötüye kullanılmış olan *söylem* terimine gelince, onun kaypaklığının nedeni şimdi anlaşılabilir: en genel ve en belirsiz bir biçimde o bir sözsels edimler bütününe gösteriyordu ve söylemle, o zaman, gerçekten işaretlerin toplamları halinde meydana getirilmiş olan şey (muhtemelen meydana getirilmiş olan her şey) anlaşılıyordu. Fakat bir dile getirme fiillerinin bütünü, bir cümleler ya da önermeler serisi de anlaşılıyordu. Nihayet söylem, ifadeler olarak, yani kendilerine özel varoluş kipleri

tahsis edebilmemiz olarak, bir işaret demetleri toplamıyla kurulu -ve sonuç olarak onu (ona gelecek sağlayan birincisiyle birlikte) öncelikli kılan da bu anlamdır-. Ve eğer, az sonra kullanacağım gibi, benzer bir serinin ilkesinin kesinlikle buraya kadar bir *söylemsel oluşum* adını verdiğim şey olduğunu göstermeyi başarabilirsem; bu ilkenin dile getirmelerin değil, cümlelerin değil, önermelerin değil, fakat daha ziyade ifadelerin (bu kelimeye verdiğim anlamında) dağılma ve bölünme prensibi olduğunu göstermeyi başarabilirsem, söylem terimi tespit edilebilecektir: aynı oluşum sisteminden ileri gelen ifadelerin toplamı ve bundan dolayıdır ki, klinik söylemden, ekonomik söylemden, doğa tarihinin söyleminden, psikiyatrik söylemden bahsedebileceğim. Bu tanımların çoğunlukla mevcut kullanıma uygun olmadığını gayet iyi biliyorum: dilbilimcilerin söylem kelimesine tamamiyle farklı bir anlam verme alışkanlığı vardır; mantıkçılar ve çözümleyiciler ifade terimini başka türlü kullanıyorlar. Fakat burada sadece bu ışığı, bir kavramlar oyununu, bir çözümleme biçimini, vaktiyle oluşturulmuş bulunan bir teoriyi bekleyecek olan bir alana geçmek istemiyorum; bir modeli, kendisine özgü etkinliğiyle, yeni içeriklere onu uygulamak suretiyle kullanmak istemiyorum. Hiç kuşkusuz, istediğim benzer bir modelin değerini tespit etmek değil; istediğim, bunu denemediğim önce bile, onun çerçevesini çizmek ve aşmak zorunda olmadığı eşiği zorunlu olarak göstermektir. Fakat betimsel bir olanağı ortaya koymak, onun elverişli olduğu alanı tasarlamak, sınırlarını ve otonomisini tanımlamak istiyorum. Bu betimsel olanak diğerlerinin üzerine eklenir, onlardan türemez.

Özellikle görülüyor ki, ifadelerin çözümlenmesi "dil" in ya da "söylenmiş olan şey" in tam, eksiksiz bir betimlemesi olmak iddiasında değildir. Sözsöz edimler tarafından içerilmiş her yoğunluğun içinde, bu betimleme başka betimlemelerden kurtarılması, onlara göre belirginleşmesi gereken özel ve soyut bir düzeyde kurulur. Özellikle, o önermelerin mantıksal bir çözümünün, cümlelerin dilbilgisel bir çözümünün, dile getirmelerin psikolo-

jik ya da bağlamsal bir çözümünün yerini almaz: ifadenin çözümlenmesi sözsel edimleri eleştirmenin, karmaşıklığı ondan uzaklaştırmanın, birbiriyle çelişen terimleri birbirinden ayırmanın ve onların kendilerine bağlı buldukları çeşitli düzenlere işaret etmenin bir başka biçimini oluşturur. Cümlelerin ya da önermenin karşısında ifadenin oyuna sokulması suretiyle, ne kaybolmuş bir tamlık yeniden bulunmaya, ne de, sessiz kalmak istemeyen bunca nostaljinin oraya davet ettiği gibi, yaşayan kelamın tamlığı, fiilin zenginliği, Logosun derin birliği diriltilmeye çalışılır. İfadelerin çözümlenmesi betimlemenin özel bir düzeyine uygun düşer.

2) İfade, demek ki, dilbilgisi ya da mantık tarafından betimlenmiş birliklere eklenebilecek veya onlarla birleşebilecek olan basit bir birlik değildir. O aynı sıfatla bir cümleden, bir önermeden, bir dile getirme eyleminden ayrılamaz. Bir ifadeyi betimlemek bir ufuksal parçayı ayırt etmeye ve belirginleştirmeye uygun düşmez; fakat bir işaretler serisine (bu seri zorunlu olarak ne dilbilgisine ne de yapılaşmış mantığa aittir) bir varlık ve özel bir varlık vermiş olan fonksiyonun kendilerinin içinde işlev gördüğü koşulları tanımlamaya uygun düşer. Saf bir izden başka şey, ama daha çok bir nesnelere alanına bağlı olarak; bir eylemin ya da bir bireysel faaliyetin sonucundan başka şey, ama daha çok özne için bir mümkün durumlar oyunu olarak; organik, otonom, kendi üzerine kapalı ve yalnız kendisi için anlam oluşturmaya elverişli bir tamlıktan başka şey, ama daha çok bir birlikte varoluş alanı içinde bir eleman olarak; geçici bir olaydan ya da hareketsiz bir nesneden başka şey, ama daha çok tekrarlanabilir bir maddilik olarak onu görünür kılan varoluş. İfadelerin betimlenmesi, adeta düşey bir boyuta göre, farklı anlamlı bütünlerin varoluş koşullarına seslenmektedir. İşte bunun için bir paradoks: bu betimleme, sözsel edimleri, onların gerisindeki ya da görünen yüzlerinin altındaki gizli bir elemanı, onlarda gizlenen ya da onların arasından sessizce ortaya çıkan gizli bir anlamı keşfetmek için sınırlamayı denemez; bununla birlikte ifade doğ-



rudan doğruya görülebilir değildir; o dilbilgisel ya da mantıksal bir yapı kadar açık bir biçimde kendini vermez (bu yapı tümüyle açık olmasa bile, onun açıklığa kavuşturulması çok zor olsa bile). İfade hem görülebilir değildir hem de gizli değildir.

Kesinlikle, gizli değildir, çünkü o gerçekten meydana getirilmiş bir işaretler bütününe özgü varoluş kiplerini belirginleştirir. İfadenin çözümlenmesi söylenmiş şeyler üzerine, gerçek bir biçimde telaffuz edilmiş ya da yazılmış olan cümleler üzerine, yazılmış ya da eklenmiş olan anlamlı elemanlar üzerine –daha açıkçası, onları, başka şeylerin arasında, ama başka şeyler gibi olmaksızın varlığa getiren, bakışa, okuyuşa, muhtemel bir yeniden canlanışa, birçok mümkün kullanıma ya da dönüşüme onları sunan bu benzersizlik üzerine– asla dayanamaz. Bu çözümleme sadece yeniden gerçekleşmiş olan sözsel edimlerle ilgilidir, çünkü o onları varoluşları düzeyinde çözümler: tam tamına söylenmiş olanlar olarak, söylenenlerin betimlenmesi. İfadenin çözümlenmesi, o halde, tarihsel ama her yorumun dışında tutulan bir çözümlerdir: söylenen şeylerde, o onların gizlediklerini, onlarda söylenilmiş olan şeyi ve onlara rağmen üstünü örttükleri söylenmemişi, içlerinde bulunan düşünce, imaj ya da hayaller topluluğunu aramaz; fakat tam tersine onlar hangi biçim üzere varoldular ise, bu onlar için ortaya konulmuş olmak, muhtemel bir kullanım için, izler bırakmış olmak ve belki de orada kalmaktır; bu onlar için ortaya çıkmış olmaktır –onların yerine hiçbir başka şeyin değil–. Bu açıdan gizli ifade kabul edilemez: çünkü kendisine başvuru olan şey, gerçek dilin açıklığına aittir.

Savunulması zor bir tez. Şeylerin çoğunlukla birbirleri için söylendikleri; aynı bir cümlenin aynı zamanda farklı iki anlamının bulunabildiği; bir anlamın herkes tarafından kolaylıkla kabul edilmiş görüldüğü, deruni ya da peygamberane ikinci bir anlamı gizleyebildiği, çok ince bir açıklamanın ya da yalnızca zamanın akışının keşfetmekle tamamlayacağı; açık bir dile getirme ile, bir başkasının kendisini yönetene, itip kakana, bozana, sadece kendisine ait olan bir eklememeyi kendisine empoze

edene egemen olabileceği; kısacası, söylenmiş olan şeylerin, şu ya da bu yolla, bunu kendilerinden çok daha iyi söyledikleri –belki de insanların konuşmaya başladıklarından beri– gayet iyi biliniyor. Fakat gerçekte, bu anlam artışı ya da ikiye bölünme etkileri, her şeye rağmen söylenmiş bulunan bu değil-söz ifadeyi gerçekleştirmez, en azından burada tanımlandığı gibi. Çokanlamlılık –yorumbilime ve bir başka anlamın keşfine izin veren– cümleyle ve cümlenin ortaya koyduğu anlambilim alanlarıyla ilgilidir: bir ve aynı kelime grubu birçok anlama ve birçok mümkün kuruluşa yer verebilir; o halde çeşitli anlamlar, birbirinin içine geçmiş ya da münavebeli halde, ama aynı kalan bir ifade platformu üzerinde varolabilir. Hatta bir sözsel edimin bir başka sözsel edime baskısı, onların birbirlerinin yerine geçirilmesi ya da birbirlerinin içine girişi dile getirmenin düzeyiyle ilgili olan fenomenlerdir (onların dilbilimsel ya da mantıksal yapılar üzerinde etkileri bulunsa bile); fakat ifadenin kendisi bu ikiye bölme ya da bu baskı altında tutmayla ilgili değildir: çünkü o gerçekleştirilmiş olduğu gibi sözsel edimin varoluş biçimidir. İfade birbirlerine sarılan henüz eklemlenmiş birçok oynak ifadenin kümülatif sonucu ya da kristalleşmesi olarak düşünülemez. İfade değil-sözün, gizli anlamların, baskıların esrarlı varlığıyla iç içe değildir; tam tersine, bu gizli elemanların işlevini görebildikleri ve eski durumuna gelebildikleri biçim ifade kipinin kendisine bağlıdır: “değil-söz” ün, “baskı”nın, bir matematiksel ifade ve bir ekonomik ifade söz konusu olduğu zaman, bir otobiyografi ya da bir rüyanın anlatımı söz konusu olduğu zaman –ne yapısı ne de sonucu bakımından– aynı olmadığı gayet iyi bilinir.

Bununla birlikte, ifade alanının derinliğinde kendini gösterebilen *değil-sözün* bütün bu değişik kiplerine, içerde olmak yerine bu alanla bağlantılı olacak ve kendi varoluşunun belirlenmesinde bir rolü bulunacak olan bir *eksikliği* hiç kuşkusuz ilave etmek gerekir. İfadelerin doğuş koşulları içinde, onların başvuru kadrolarını parçalara ayıran, tek bir kipler serisini geçerli kılan, birlikte varoluş gruplarını kuşatan ve yeniden kapayan, bazı kulla-

rum biçimlerini engelleyen dışarda tutmalar, sınırlar ya da boşluklar gerçekte varolabilir –ve hiç kuşkusuz her zaman varolmuştur–. Fakat bir ifade düzeninin karakteristik eksikliğini ve bu düzende dile getirilmiş bulunan şeyin içinde gizlenmiş olan anlamları, onun ne statüsü ne de sonucu içinde, birbirine karıştırmamak gerekir.

3) Oysa ifadenin gizli olmaması boşunadır, bununla birlikte o gözle görülebilir değildir; o, sınırlarının ve karakterlerinin apaçık taşıyıcısı olarak algıya sunulmaz. İfadeyi bilebilmek ve kendinde düşünebilmek için bakışın ve davranışın belirli bir uzlaşımı gerekir. Belki o sahibini sürekli rahatsız eden çok iyi bilinmiş bir şeydir; belki, hiçbir şeyi yoğunlukları içinde gizlememek için, yine de apaçık olarak verilmemiş olan, bu birbirine çok yakın saydamlıklar gibidir. İfade düzeyi onun kendi yakınlığı içinde belirir.

Bunun birçok sebebi vardır. Birincisi daha önce söylenmişti: ifade cümlelerin ya da önermelerin yanibaşında –üstünde ya da altında– bir birlik değildir; daima bu türden birliklerin içine yahut da onların ilkelerine bağlı bulunmayan (ve listeler, rasgele seriler, tablolar olamayan) işaretlerin ayrımlarının içine yerleştirilir; ifade birliklerde verileni, ya da birliklerin sınırlandırılma biçimini değil de onların verildikleri olgunun kendisini ve birliklerin ne ise o olmaları biçimini belirginleştirir. İfade, hakkında “şu ya da bu şey vardır” denilebilen şeyin kendisinde saklanan, “var”ın şu sözde-görülemezliğine sahiptir.

Bir başka sebep: dilin anlamlı yapısının daima bir başka şeye geri dönmesidir; nesnelere bu yapıda gösterilmiş bulunur; orada anlam amaçlanır; özne orada, kendinde mevcut olmasa bile, işaretlerin belirli bir sayısı ile ilişkili görülür. Dil her zaman başka, başka şey, mesafe, uzaklık ile doldurulmuş gibi görünür; dil yokluk tarafından çökertilmektedir. Dil, kendinden başka şeyin görüldüğü yer değil midir ve bu mevkide, onun kendi varoluşu ortadan kalkıyor gibi görünmüyor mu? Oysa eğer ifadenin düzeyi betimlenmek isteniyorsa, bu varoluşun kendisini dikka-

te almak; dili, kendisine yönelinen istikamette değil, onu ortaya koyan boyut içinde incelemek; belirtmek, adlandırmak, göstermek, görünür kılmak, anlamın ya da gerçeğin yerinde olmak ve buna karşılık onun bireysel ve sınırlı varoluşunu belirleyen –sözcüğün biçimi ve anlamı oyununun içinde bulunulur bulunulmaz– anda durmak hakkında onun sahip olduğu gücü ihmal etmek gerekir. Dilin, şurda veya burda, mümkün nesne ve özne alanlarıyla, başka dile getirmeler ve muhtemel yeniden kullanımlarla ilişki halinde bulunan olguyu ortaya koymak için, dilin incelenmesinde, sözcüğün biçimiyle ilgili bakış açısını değil yalnız, sözcüğün anlamıyla ilgili bakış açısını da askıya almak söz konusudur.

Nihayet ifadenin bu sözde-görülemezliğinin sonuncu sebebi: ifade, çözümlemelerin kendisini asla aydınlığa kavuşturmaksızın, anlatımın başka çözümlemeleri tarafından varsayılır. Anlatımın farklı düzeylerde ayrıştırılmış, tasvir ve tahlil edilmiş nesne olarak alınabilmesi için, daima sonsuz değil de belirlenmiş olacak olan bir “ifadesel veri”nin varolması gerekir: bir dilin çözümlenmesi her zaman sözlerin ve metinlerin bir derlemesi üzerinde gerçekleşir; üstü örtük anlamların yorumlanması ve gün ışığına çıkarılması sürekli olarak sınırlı bir cümleler grubuna dayanır; bir sistemin mantıksal çözümü yeniden yazılmış metinde, biçimsel bir dilde, verilmiş bir önermeler bütünüdür. İfade düzeyine gelince, anlatım her defasında nötrleştirilmiş bulunur: anlatım ister sadece sürekli uygulanabilir olan yapıları serbest bırakmak olanağını veren bir temsili örnek olarak tanımlansın; ister bir başka sözün gerçeğinin kendisinin gerisinde açıklanmak zorunda bulunduğu saf bir görünüşün içinde tasarlansın; isterse biçimsel ilişkilere desteklik etmeye yarayan önemsiz bir cevher olarak değerlendirilsin. Çözümlemenin yapılabildiği her defasında, çözümlemenin kendisi için olan her uygunluk ondan giderilmeli. Buna eğer bütün bu betimlemelerin kendilerini sonlu ifade bütünleri olarak kurmak suretiyle ancak gerçekleştirebilecekleri ilave edilirse, aynı zamanda niçin ifade alanının bu sı-

nırlı ifade bütünlerini her yandan çevrelediği, betimlemelerin niçin ifade alanından bağımsız kalamadıkları ve niçin onu doğrudan doğruya konu olarak alabildikleri anlaşılacaktır. İfadeleri kendilerinde düşünmek, bütün bu çözümlenmelerin ötesinde ve daha derin bir düzeyde, ifadelerin unutmuş oldukları dilin belirli bir sırrını ya da belirli bir kaynağını araştırmak olmayacaktır. Bu, onların olanaklılık elemanını oluşturan şu böylesine yakın saydamlığı görülebilir, çözümlenebilir kılmayı denemek olacaktır.

İfadenin düzeyi ne gizli, ne de açık dilin sınırındadır: o, dilde, sistematik olmayan bir biçimde bile, kendini dolaysız tecrübeye verecek olan bir karakterler bütünü hiç değildir; fakat dilin gerisinde, dile getiremediği bilmece ve sessiz kalıntı da değildir. İfadenin düzeyi dilin ortaya çıkışının kipini belirler: iç örgütlenmesinden daha çok çevresini, içeriğinden daha çok dış yüzünü. Fakat dilin "veri"si temel bir suskunluğun basit çözümü olmamalı ki; kelimeler, cümleler, anlamlar, doğrulamalar, önermelerin art arda gelişleri doğrudan doğruya bir sessizliğin ilk karanlığına dayanmamalı; fakat bir cümlenin birdenbire ortaya çıkışı, anlamın aydınlığa kavuşması, adlandırmanın ansızın belirişi daima bir ifade fonksiyonunun işlevsel alanında kendini göstermeli ki; okuduğumuz ve duyduğumuz, fakat daha önceden de konuştuğumuz dil ile her dile getirmenin yokluğu arasında, henüz söylenmiş bütün şeylerin, kesinsizlik içindeki bütün cümlelerin, yarıyamalak dile dökülmüş bütün düşüncelerin, bazı parçaları sadece su yüzüne çıkmış olan bu sonsuz monoloğun kaynaşması olmamalı; fakat her şeyden önce –ya da dilin kendisinden önceki her durumda (çünkü dil bu durumlara bağımlıdır)– ifadenin işlevinin kendilerine göre gerçekleştiği koşullar olmalı ki, bu ifade düzeyi de betimlenebilsin. Bu da gösteriyor ki, dilin yapısal, biçimsel ya da yorumsal çözümlenmelerinin ötesinde, nihayet, öznenin bağımsızlığının, insan varlığının çabasının ya da aşkınsal bir kaderin devreye girişinin kendini gösterebileceği her pozitiflikten kurtulmuş bir alanı aramak bo-

şunadır. Dilbilimsel yöntemlere ya da mantıksal çözümlemelere karşı çıkmanın gereği yoktur: "dilin yaşayan varlığının tamlığı içinde, -kuruluş ilkeleri konusunda bunca söylenmiş olan şeylerden sonra- onun kendisi hakkında ne yapıyorsunuz? kendileri olmaksızın, dil ile ilgili her zaman yeniden yapılmış çalışmanın içinde onların arasında kullanılan bireylerin bulunmayacağı bu bağımsızlık hakkında, ya da her anlamdan önce gelen bu anlam hakkında ne yapıyorsunuz? Söylemin sonsuzluğunu mümkün kılan, ama söylemi kurmaya ve onu açıklamaya yetili bulunmayan sonlu sistemleri aşar aşmaz, bulduğumuz şeyin bir aşkınlık işareti, ya da insan varlığının eseri olduğunu bilmiyor musunuz? Su yüzüne çıkışı ve varolma biçimi tümüyle çözümlemelerinize indirgenemeyen bir dilin bazı karakterlerini sadece betimlediğinizi bilmiyor musunuz?" Bir kenara itilmesi gereken itirazlar var: çünkü eğer orada ne mantığa ne de dilbilimine ait bir boyutun varolduğu doğruysa, bu boyut yine de ne yeniden kurulmuş aşkınlık, ne kabul edilemez olan başlangıcın yönünde yeniden açılmış yol, ne de insan varlığı tarafından kendi öz anlamlarının kuruluşudur. Dil, ortaya çıktığı ve varoluşu şekillendiği anda, ifadedir; böylece o ne aşkınsal ne de antropolojik bir betimlemeden doğar. İfadenin çözümlenmesi dilbilimsel ya da mantıksal çözümlemelere, bunların kendisinden hareketle güçsüzlüklerini yeniden ifade etmek ve yeniden kabul etmek zorunda kalacakları sınırı dayatmaz; onların alanlarını kuşatan çizgiyi göstermez; onları çaprazlayan başka bir yönde kendini açar. Bir ifadenin çözümlenme olanağı, eğer çözümlenme yapılmış ise, felsefi söylemin belirli bir biçiminin dil ile ilgili bütün çözümlmelerin karşısına çıkardığı aşkınsal köprü ayağını dikmeye bu dilin ve başlangıcını kendisinden almak zorunda bulunduğu temelin varlığı adına, olanak tanımak zorundadır.

## B

Şimdi ikinci grup sorulara dönmem gerekiyor: böyle tanımlanmış ifadelerin betimlenmesi, haklarında daha yüksek ilkeler ta-

sarladığım söylemsel oluşumların çözümlenmesine nasıl uyarlanabilir? Ve tam tersine: söylemsel oluşumlar hakkındaki çözümlenmenin, bu sözcüğe az önce verdiğim anlamda, daha çok ifadelerin bir betimlenmesi olduğu hangi ölçüde söylenebilir? Bu soruya cevap vermek önemlidir; çünkü bunca yıldan beri içinde bulunduğum, oldukça kör bir biçimde geliştirmiş olduğum, ama şimdi bütünlük profilini yeniden yakalamayı denediğim –yeni den düzeltmeye çalıştığım, daha çok yanlışlıklarından ya da zayıflıklarından kurtarmaya çalıştığım– teşebbüsün, çemberini tamamlamak zorunda olduğu nokta işte bu noktadır. Onu önceden görebildik: şu ya da bu somut çözümlenmede vaktiyle yapmak istediğim şeyi, kafamdaki projeyi, karşılaştığım engelleri, vazgeçmek zorunda kalışlarımı, elde edebildiğim az ya da çok tatmin edici sonuçları burada söylemeye çalışmıyorum; onun almak zorunda olduğu ve bugünden itibaren olacağı şeyi göstermek için gerçek bir yörüngeyi betimlemiyorum: sıkıntılarını ve çarelerini çok iyi bilmeden kullandığım bir betimleme olanağını –ölçülerini almak ve gereklerini ortaya koymak için– kendinde açıklamaya, daha çok söylediğim ve söyleyebileceğim şeyi araştırmaya çalışıyorum; ona özgü olan ve yetersiz bulduğum düzenin içinde, söylediğimi mümkün kılan şeyi göstermeye çabalıyorum. Fakat aynı zamanda, burada kelimenin tam anlamıyla bir teori geliştirmedeğim de görülüyor: aksiyomların belirli bir sayısından hareketle, ampirik betimlemelerin sonsuz bir sayısına uygulanabilir olan soyut bir modelin çıkarsanması. Böyle bir kuruluş için, o herhangi bir zamanda mümkün ise de, zaman gerçekten gelmemiştir. Söylemsel oluşumlar hakkındaki çözümlenmeyi, temel olarak alınabilecek olan ifadelerin bir tanımından çıkarsamıyorum; ifadelerin yapısını, söylemsel oluşumların, şu ya da bu betimlemeden soyutlanabildikleri gibi, oldukları şeyden de çıkarsamıyorum; fakat ifadelerin, onların gruplaşma ilkelerinin, kurabildikleri büyük tarihsel birliklerin ve onları betimlemek olanağını veren yöntemlerin söz konusu olduğu bir alanın, çatlaksız, çelişkisiz, bir iç keyfilik olmaksızın nasıl örgütlenebil-

diğini göstermeye çalışıyorum. Çizgisel dedüksiyonla hareket etmiyorum, fakat daha ziyade aynı merkezli çemberlerle hareket ediyorum ve bazen en dışarılara doğru bazen de en içerilere doğru gidiyorum: söylemin içindeki süreksizlik ve ifadenin benzersizliği (merkezi tema) probleminden hareketle, çevrede, bazı bilmecesel grup biçimlerini çözümlenmeye çalıştım; fakat o zaman bana görünmüş olan ve ne dilbilgisel, ne mantıksal, ne psikolojik olan ve sonuç olarak da ne cümlelere, ne önermelere, ne temsillere dayanabilen birleştirme ilkeleri merkeze doğru, bu ifade problemine geri dönmeme ve ifadeyle anlaşılması gereken şeyi açıklamayı denememe gerekli kıldı. Ve katı teorik bir model kurduğumu değil, fakat tutarlı bir betimleme alanını açığa çıkardığımı, eğer “çemberi kapatabildiysem” ve söylemsel oluşumlarla ilgili çözümlenmenin, özelliği içinde, ifade hakkındaki bir betimleme üzerinde iyice merkezleştiğini götorebildiysem, bir model ortaya koymuş olmasam bile en azından ona imkân açtığımı ve düzenlediğimi düşüneceğim. Kısacası bunların, daha çok, söylemsel oluşumların tespitinde oyuna konulmuş olan ifadenin özgün boyutları olduğunu gösterebildim. Gerçekte, bir teori *kur*maktan daha çok –ve muhtemelen onu gerçekleştirmeden önce (henüz bunu başaramamanın üzüntüsünü duyduğumu inkâr etmiyorum)– şimdilik bir olanağı *ortaya koymak* söz konusudur.

İfadeyi incelerken keşfettiğim şey, işaret bütünlerine dayanan, ne dilbilgisel “kabul edilebilirlik” ile ne de mantıksal incelemeyle aynılaşabilen ve kullanmak için: bir referans (ki o tam olarak bir olay, şeylerin bir durumu, ne de bir nesne değildir, ama bir farklılaşma ilkesidir); bir özne (konuşan bilinç değil, dile getirmenin müellifi değil, ama bazı koşullar altında farklı bireylerle doldurulabilen bir durumdur); ortak bir alan (ki o dile getirmenin gerçek bağlamı, onun kendisinde eklemlediği durum değil fakat başka ifadeler için bir birlikte varoluş alanıdır); bir maddilik (ki o eklemlemenin sadece cevheri ya da desteği değil ama bir statü, kopyalama kuralları, kullanma ya da yeniden



kullanma olanaklarıdır) isteyen bir işlevdir. Oysa söylemsel oluşum adı altında betimlediğimiz şey, tam anlamıyla, ifade gruplarıdır. Yani *cümleler* düzeyinde dilbilgisel bağlarla (sözdizimsel ya da anlambilimsel) birbirlerine bağlanmamış olan; *önergeler* düzeyinde mantıksal bağlarla (biçimsel tutarlılık ya da kavramsal art arda geliş) birbirlerine bağlanmamış olan; *dile getirmeler* düzeyinde de psikolojik bağlarla (bunlar bilinç biçimlerinin ayrınlığı, zihinlerin sürekliliği, ya da bir projenin tekrarı olmalı) birbirlerine bağlanmamış olan; fakat *ifadeler* düzeyinde birbirlerine bağlanmış olan sözsel edimlerin bütünleridir. Nesnelere kendisine bağlı buldukları genel rejimi, kendilerinden bahsedilen şeyleri düzenli olarak bölüştüren dağılım biçimini, onların referanslarının sistemini tanımlayabilmemiz anlamına gelen şey; farklı ifade etme biçimlerinin kendisine bağlı bulunduğu genel rejimi, öznel durumların mümkün dağılımını ve öznel durumları tanımlayan ve zorunlu kulan sistemi tanımlamamız anlamına gelen şey; nesnelere bütün ortak alanlarında genel olan rejimi, hepsinin elverişli buldukları art arda geliş, eşzamanlılık, tekrar biçimlerini ve bütün bu birlikte varoluş alanlarını birbirine bağlayan sistemi tanımlamamız anlamına gelen şey; nihayet bu ifadelerin statüsünün kendisine boyun eğdiği genel rejimi, onların kurumsallaştırdıkları, alındıkları, kullanıldıkları, yeniden kullanıldıkları, birbirleriyle birleştirildikleri tarzı, onların kendisine göre uyum nesnesi, arzu ya da ilgi için alet, bir strateji için eleman oldukları biçimi tanımlayabilmemiz anlamına gelen şey. İfadeleri betimlemek, onların taşıyıcıları olan ifade fonksiyonunu betimlemek, bu fonksiyonun kendilerinde işlev gördüğü koşulları çözümlmek, onun varsaydığı farklı alanları ve bu alanların eklemlendikleri biçimi katetmek, söylemsel oluşum olarak belirginleştirilebilecek olan şeyi ortaya koymaya teşebbüs etmektir. Aynı şey tam tersinden de söylenebilir: söylemsel oluşum, bir sözsel edimler grubunun kendisine bağlı olduğu genel ifade sistemi –ayrıca ve başka boyutlarına göre, mantıksal, dilbilimsel, psikolojik sistemlere bağlı bulunduğu için, sadece onu

yönetmekle uğraşmayan sistem- dir. "Söylemsel oluşum" olarak tanımlanmış şey ifadelerin özel seviyesinde söylenmiş bulunan şeylerin genel planını vurgular. Söylemsel oluşumu kendilerinde çözümlediğimiz dört yön (nesnelerin oluşumu, öznel durumların oluşumu, kavramların oluşumu, stratejik seçimlerin oluşumu) ifade fonksiyonunun işlev gördüğü dört alana uygun düşmektedir. Ve eğer söylemsel oluşumlar metnin ya da kitabın büyük retorik birliklerine göre serbest kalırlarsa, eğer onlar dedüktif bir yapının kesinliğine ilke olarak sahip değillerse, bir müellifin eseriyle ayrulaşmıyorlarsa, bu onların, cümlelerin dilbilgisel ya da önermelerin mantıksal veya dile getirmenin psikolojik düzeyini değil de, ifade düzeyini kendisini belirginleştiren düzenlemelerle birlikte oyuna sokmaları demektir.

Buradan hareketle, bütün bu çözümlenmelerin merkezinde yer alan belirli bir sayıdaki önermeleri öne sürebiliriz:

1) Başka mümkün birleştirme ilkelerinden bağımsız olarak, söylemsel oluşumların tespitinin ifadenin özel düzeyini gün yüzüne çıkardığı söylenebilir; fakat ifadelerin ve ifade düzeyinin örgütlenme biçiminin betimlenmesinin söylemsel oluşumların belirginleşmesine götürdüğü de söylenebilir. Her iki yol aynı zamanda doğrulanabilir ve tersine çevrilebilir. İfadenin çözümlenmesi ve oluşumun çözümlenmesi birbirleriyle bağlantılı olarak ortaya konulurlar. Nihayet sıra teori kurmaya geldiği zaman, daha çok dedüktif bir düzeni tanımlamak gerekecektir.

2) Bir ifade, bir metne ait olan bir cümle ve dedüktif bir bütüne ait olan bir önerme olarak bir söylemsel oluşuma aittir. Fakat bir cümlenin düzeni bir dilin ilkeleriyle ve bir önermenin düzeni bir mantığın ilkeleriyle tanımlandığı halde, ifadelerin düzeni söylemsel oluşumun kendisiyle tanımlanır. Onun aidiyeti ve ilkesi ancak bir ve aynı şeyi yaparlar; bu şey, söylemsel oluşum kuruluş ilkeleri tarafından değil de bir olgu dağılımı tarafından belirginleştirildiği için paradoksal değildir; o ifadeler için bir olanaklılık koşulu değil ama bir

birlikte varoluş ilkesidir; buna karşılık ifadeler birbirinin yerine geçebilen elemanlar değil, fakat varoluş kipleri tarafından belirginleştirilmiş bütündür.

3) Şimdi o halde çok yukarıdan telkin edilmiş olan “söylem”in tanımına gebe bir anlamı verebiliriz. Aynı söylemsel oluşuma bağlı olan bir ifadeler bütününe söylem denilecektir; söylem retorik ya da biçimsel, sürekli olarak tekrar edilebilir ve tarihin içinde ortaya çıkışına ya da kullanımına işaret edebileceğimiz (ve gerektiğinde açıklayabileceğimiz) bir birliği oluşturmaz; o, kendileri için bir varoluş koşulları bütününü tanımlayabileceğimiz sınırlı sayıdaki ifadelerden kurulur. Böyle anlaşılmış olan söylem, üstelik bir tarihi bulunan ideal ve sürekli bir biçim değildir; problem o halde onun zamanın bu noktasında nasıl ve niçin ortaya çıkabildiğinin ve somutluk kazanabildiğinin sorulmasından ibaret değildir; o, baştan aşağı, tarihsel –kendi sınırlarıyla, parçalarıyla, dönüşümleriyle, zamanın karmaşıklıklarının ortasında dikine birdenbire ortaya çıkışından daha çok zamansallığının özel biçimleriyle ilgili problemi ortaya koyan bizzat tarihin içindeki tarih parçası, birlik ve süreksizlik– dir.

4) Nihayet şimdi “söylemsel uygulama” adı verilen şey açıklanabilir. Ne bireyin bir fikri, bir arzuyu, bir imajı kendisi yoluyla dile getirdiği ifade etme faaliyetiyle; ne bir çıkarsama sisteminin içinde ortaya konabilen rasyonel aktiviteyle; ne konuşan bir öznenin dilbilgisel cümleler kurduğu zamanki “istidad”ıyla onu karıştırmamak gerekir; bu, ortak, tarihsel, belirli bir dönemde ve sosyal, ekonomik, coğrafi ya da verilmiş dilbilimsel bir ortam için, ifadenin işlevinin çalışma koşullarını ortaya koymuş olan zamanın ve mekânın içinde daima belirgin olan bir kurallar bütünüdür.

Şimdi bana çözümlenmenin yönünü değiştirmek ve söylemsel oluşumları, betimledikleri ifadelere bağladıktan sonra, bu kavramların meşru kullanımını bir başka yönde, bu kez dışarıya doğru, araştırmak kalıyor: onların arasından keşfedebildiğimiz

şeyler, onların başka betimleme yöntemleri arasında nasıl yer alabildikleri, fikirler tarihinin alanını hangi ölçüde değiştirebildikleri ve yeniden dağıtabildikleridir. Fakat bu tersine çevirmeyi gerçekleştirmeden önce ve bunu daha güvenle yapabilmek için, dikkatle incelediğim boyutun içinde biraz daha kalacağım ve ifade alanının ve bu alanı vurgulayan oluşumlar hakkındaki çözümlenmenin istediği ve istemediği şeyleri açıklamayı deneyeceğim.

## 6) Arkeoloji ve Düşünce Tarihi

Şimdi gidişi tersine çevirebilir; yeniden bayıraşağı inebilir-ve söylemsel oluşumların ve ifadelerin bir kez baştan başa katedilmiş alanını, onların bir kez tasarlanmış genel teorilerini, mümkün uygulama alanlarına doğru uzun uzun anlatıp işleyebiliriz. Belki çok gösterişli bir oyunla, "arkeoloji" adını verdiğim bu çözümlenmenin ne işe yaradığına biraz bakalım. Bu zaten gerekiyor: çünkü katıksız olmak için, şeyler şu anda yeterince kaygı verecek durumda değiller. Nispeten basit bir problemden hareket etmiştim: eserlerin, müelliflerin, kitapların, ya da temaların birliği olmayan büyük birliklere göre söylemin vurgulanması. Ve onları sadece yerli yerine koymanın sonunda işte, bütün bir kavramlar serisini (söylemsel oluşumlar, pozitiflik, arşiv) ortaya koydum, bir alanı (ifadeler, ifade alanı, söylemsel uygulamalar) tanımladım, ne biçimlendirici ne de yorumlayıcı olacak bir yöntemin özelliğini ortaya çıkarmaya çalıştım; kısacası, ağırlığı ve hiç kuşkusuz, acıip mekanizması can sıkıcı olan bütün bir aygıtı başvurdum. İki ya da üç sebepten dolayı: bir başka yöntemi ona eklemek istemedi kasıtlı olmaması için, dili betimlemeye ve çözümlenmeye yetili önceden yeterince yöntem vardır. "Kitap" ve "eser" olarak söylem birliklerini, göründükleri kadar dolaşsız ve açık olmamalarından kuşkulandığım için şüpheyle karşılaşmıştım: bu kadar araştırmadan sonra ve kendilerini açık-

lamak için yüzlerce sayfanın gerektiği böylesine belirsiz ilkelere göre, böyle bir çabanın karşılığında ortaya konulan birliklerle onları karşı karşıya getirmek gerçekten makul müdür? Ve bütün bu aletlerin sınırlarını çizmekle bitirdikleri şey, kendilerinin ay-nılıklarına işaret eden şu ünlü “söylemler”, deneysel olarak ken-dilerinden hareket ettiğim ve şu acaip araç ve gereçleri açıkla-mama bahane olan (“psikiyatri” ya da “ekonomi politik” veya “doğa tarihi” adı verilen) bu biçimlerle aynı mıdır? Zorunlu ola-rak, şimdi tanımlamaya çalıştığım kavramların betimsel etkinli-ğini değerlendirmem gerekiyor. Makinenin işleyip işlemediğini ve onun üretebildiği şeyi bilmem gerekiyor. Öyleyse bu “arke-oloji” başka betimlemelerin vermeye yetili olamayacağı neyi ve-rebilir? Ne böylesine ağır bir girişimin karşılığı olur?

Ve hemen bende ilk kuşku uyanıyor. Sanki yeni bir alanı keş-fediyormuşum gibi ve onun bir sayımını dökümünü yapmak için, bana yepyeni ölçüler ve işaretler gerekiyormuş gibi davran-dım. Fakat gerçekte, gayet iyi ve uzun zamandan beri “düşünce-lerin tarihi” adı altında bildiğimiz bu alana sıkı sıkıya bağlı kal-madım mı? İki ya da üç kez mesafelerimi katetmeye çalıştığım zaman bile, bu, üstü örtük bir biçimde ona başvurmam değil mi-dir? Eğer gözlerimi ondan ayırmamayı çok istemiş olsaydım, bu, aradığım her şeyi onda bulmuş ve önceden hazırlamış, önceden çözümlenmiş olmayacağı şey mi olurdu? Aslında, belki sadece bir düşünceler tarihçisiyim. Fakat çekingen, ya da, öne sürülece-ği gibi, kendini beğenmişin biriyim. Düşünceler tarihinin disipli-nini baştan aşağı yenilemek isteyen; hiç kuşkusuz bunca betimle-menin, yeterince olan benzerliklerin son günlerde kazandıkları bu kesinliği ona vermek isteyen; fakat bu eski çözümlenme biçimi-ni gerçekten değiştirecek, onu bilimselliğin eşiğinin ötesine geçi-recek (ister böyle bir başkalaşım ebediyyen olanaksız olsun, ister-se bu dönüşümün kendisini gerçekleştirme gücüne sahip olma-mış olsun) olan bir düşünceler tarihçisi, yanıltmak için, daima başka şey yaptığını ve yapmak istediğini açıklar. Bütün bu yeni sis, sonuna kadar kullanılmış eski bir alana bağlı aynı görünü-

mün içinde bulunduğumuzu gizlemek içindir. “Düşüncelerin Tarihi”nden ayrılmadığım, arkeolojik çözümlemenin düşüncelerin tarihiyle ilgili betimlemelerden nerede ayrıldığını göstermediğim sürece sessiz kalmak hakkına sahip olmayacağım.

Bir disiplini düşüncelerin tarihi olarak belirginleştirmek kolay değildir: belirsiz bir konu, iyi çizilmemiş sınırlar, sağdan soldan ödünç alınmış yöntemler, ne doğruluğu ne de değişmezliği olan bir gidiş. Bununla birlikte öyle görünüyor ki, ona iki rol verilebilir. Bir yandan, o ikinci dereceden işlerin ve kıyıda köşede kalanların tarihini anlatır. Bilimlerin tarihini değil de bilimselliğin biçimini asla tam anlamıyla bir sürekliliğe kavuşturamamış olan şu eksik, iyi temellendirilmemiş bilgilerin tarihini (kimyadan ziyade kimyanın tarihi, psikolojiden ziyade hayvansal ruhların ya da frenolojinin tarihi, fiziğin değil de atomculukla ilgili temaların tarihi) anlatır. Edebiyatlarda, sanatta, bilimlerde, hukukta, ahlakta ve insanların günlük hayatına kadar her yerde sık sık görülen bu belirsizlik felsefelerinin tarihini; katı ve bireysel bir sistemin içinde asla belirginleştirilmemiş, ama felsefe yapmayan kişilerin spontane felsefesini oluşturan bu seküler temaların tarihini anlatır. Edebiyatın değil de bu yanal söylentinin ve hiçbir zaman eser statüsü kazanmamış ya da bu statüyü çok çabuk kaybetmiş olan, günlük ve böylesine bir hızla ortadan silinen bu yazının tarihini anlatır: alt-edebiyatların, takvimlerin, dergilerin ve gazetelerin, geçici başarıların, utanç verici müelliflerin çözümlenmesi. Böyle tanımlanmış –fakat onun kesin sınırlarını tespit etmenin ne kadar zor olduğu hemen farkediliyor– düşüncelerin tarihi bütün bu yanıltıcı düşünceye, insanlar arasında ortak cereyan eden bütün bu temsiller oyununa başvurur; bütün bu büyük söylemsel yapıların küçük aralığında, o kendisine dayandıkları ufalanıp toz haline getirilebilir zemini gösterir. Bu, istikrarsız dillerin, biçimsiz eserlerin, bağlantısız temaların disiplinidir. Bilgiden ziyade kanıların, doğruluktan ziyade yanlışlıkların, düşünce biçimlerinin değil de zihniyet tiplerinin çözümlenmesidir.

Fakat öte yandan düşüncelerin tarihi kendini varolan disiplinlerin içine nüfuz etme, onları inceleme ve yeniden yorumlama işi olarak görmektedir. O zaman o ikinci derecede bir alandan ziyade, bir çözümlenme stilini, bir bakış açısı içine konuluşu oluşturur. Düşüncelerin tarihi bilimlerin, edebiyatların ve felsefelerin tarihsel alanının sorumluluğunu yüklenir: fakat o orada ampirik temele dayanmış ve daha sonraki biçimlenmeler üzerinde düşünmemiş olan bilgileri betimler; söylemin kopyaladığı dolaysız tecrübeyi yeniden bulmaya çalışır; o, kabul edilmiş ya da kazanılmış temsillerden hareketle, sistemlere ve eserlere yol açacak olan doğuşu izler. Buna karşılık, düşüncelerin tarihi böylece kurulmuş olan bu büyük biçimlerin nasıl yavaş yavaş bozulduğunu –temaların nasıl çözüldüklerini, birbirlerinden soyutlanmış varlıklarını nasıl sürdürdüklerini, yürürlükten nasıl kalktıklarını ya da yeni bir biçim üzerinde nasıl birleştiklerini– gösterir. Düşüncelerin tarihi, o halde, başlangıçların ve bitimlerin disiplini, belirsiz sürekliliklerin ve geri dönüşlerin betimlenmesi, tarihin çizgisel biçiminin içindeki gelişmelerin yeniden kuruluşudur. Fakat düşüncelerin tarihi aynı zamanda her alandaki bütün karşılıklı ilişkiler ve araçlar oyununu betimleyebilir: o bilimsel bilginin nasıl yayıldığını, felsefi kavramlara nasıl yer verdiğini ve muhtemelen edebi eserlerde nasıl biçim kazandığını gösterir; problemlerin, kavramların, temaların dile getirildikleri felsefi alandan bilimsel ya da siyasal söyleme doğru nasıl yer değiştirebildiklerini gösterir; eserleri kurumlarla, alışkanlıklarla ya da sosyal davranışlarla, tekniklerle, ihtiyaçlarla ve sessiz pratiklerle ilişkiye sokar; söylemin en çok özümsemiş biçimlerini, somut görünüm içinde, onların doğuşunu görmüş olan büyüme ve gelişme ortamında, yeniden canlandırmaya çalışır. Bu durumda düşüncelerin tarihi birbirinin içine girmelerin disiplini, eserleri çevreleyen, onları belirginleştiren, yeniden birbirlerine bağlayan ve kendileri olmayan her şeyin içine onları yerleştiren aynı merkezli dairelerin betimlenmesi olmaktadır.

Düşüncelerin tarihinin bu iki rolünün nasıl birbirine eklemlendiği iyice görülmektedir. En genel biçimiyle, onun sürekli olarak –ve gerçekleştiği bütün yönlerde– felsefi olmayandan felsefi olana, bilimsel olmayandan bilime, edebiyat-dışı olandan eserin kendisine geçişi betimlediği söylenebilir. O kendini pek belli etmeyen doğuşların, uzak uygunlukların, apaçık değişmelerin altında direnen sürekliliklerin, bir sürü kör karmaşıklıklardan yararlanan ağır oluşumların, yavaş yavaş kurulan ve eserin en sonunda birdenbire özetlenen bu global biçimlerin çözümlenmesidir. Doğuş, süreklilik, toplama: bunlar düşünceler tarihinin büyük temalarıdır ve bunlarla o tarihsel çözümlemenin, şimdi geleneksel olan, belirli bir biçimine bağlanır. Bununla birlikte, tarihten, onun yöntemlerinden, gerekliliklerinden ve olanaklarından gelen her kişinin, artık biraz solmuş olan bu fikrin düşüncelerin tarihi gibi bir disiplinin terkedilmesini kavrayamaması veya daha ziyade söylemlerin çözümlenmesinin büsbütün başka bir biçiminin bizzat tarihin bir ihaneti olduğunu düşünmemesi normaldir. Oysa arkeolojik betimleme açıkça düşünceler tarihinin terkedilmesi, onun postülatlarının ve karar verme yollarının sistemli bir biçimde reddedilmesi, insanların söyledikleri şeylerin büsbütün başka bir tarihinin yapılmaya girişilmesidir. Bazılarının bu girişimde çocukluklarının tarihini hiç bilmemeleri, onların buna ağlamaları ve artık tarih için oluşturulmamış olan bir çağda, bir zamanların bu büyük gölgesini yardıma çağırmaları, hiç kuşku yok ki, onların bağılıklarının en son noktasını gösterir. Fakat bu muhafazakâr çaba söylediğimde beni haklı çıkarıyor ve yapmak istediğim şeye kesinlikle inanıyorum.

Arkeolojik çözümleme ile düşüncelerin tarihi arasındaki paylaşım noktaları çok sayıdadır. Bana temelli görünen dört ayrımlı biraz sonra ortaya koymaya çalışacağım: yeniliğin tahsisi konusunda; çelişkilerin çözümlenmesi konusunda; karşılaştırmalı betimlemeler konusunda; nihayet dönüşümlerin tespiti konusunda. Arkeolojik çözümlemenin özelliklerini bu farklı noktalar üzerinde yakalayabileceğimizi ve muhtemelen onun betimleme gücünü ölçebileceğimizi umuyorum. Şimdilik bazı ilkelere işaret etmekle yetinelim.



1) Arkeoloji söylemlerin içinde gizlenen ya da apaçık görünen düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları, saplantıları değil de bu söylemlerin kendilerini, kurallara uyan pratikler olarak bu söylemleri tanımlamaya çalışır. O söylemi *belge* olarak, bir başka şeyin işareti olarak, şeffaf olmak zorunda bulunmakla birlikte, nihayet, saklı tutulduğu yere, özsel olanın derinliğine ulaşmak için can sıkıcı donukluğun içine sık sık nüfuz etmesi gereken eleman olarak incelemeyiz; o, *yapıt* sıfatıyla, kendi oylumu içindeki söylemi ilgilendirir. Bu yorumsal bir disiplin değildir: o çok daha iyi gizlenmiş bir "başka söylem"i araştırmaz. O "istiareli" olmayı kabul etmez.

2) Arkeoloji söylemleri kendilerinden önce gelen, onları çevreleyen ya da onları izleyen şeylere, tatlı meyilli bir biçimde, bağlayan sürekli ve hissedilmez intikali yeniden bulmaya çalışmaz. O, henüz varolmadıkları andan itibaren, var oldukları şey olmuş oldukları ânı gözetlemez; biçimlerinin sağlamlığı bozulduğunda, yavaş yavaş aynılıklarını kaybedecekleri ânı da gözetlemez. Onun problemi, tam tersine, söylemleri özellikleri içinde tanımlamak; kullandıkları kurallar oyununun başka hiçbir şeye indirgenemez olduğunu göstermek; dışa olan çıkıntıları boyunca ve daha iyi belirginleştirmek için onları izlemektir. O, yavaş bir ilerlemeyle, düşüncenin karışık alanından sistemin benzersizliğine ya da bilimin kesin değişmezliğine gitmez; o asla bir "doksoloji" değildir; ama söylem biçimleri hakkında ayrımsal bir çözümlemedir.

3) Arkeoloji eserin egemen biçiminde düzenlenmez; o eserin egemen biçiminin genel görüş alanından kurtulduğu ânı yakalamaya çalışmaz. O bireyselin ve toplumsalın birbirinin içinde ters yüz edildikleri bilmeceyi keşfetmek istemez. O ne psikoloji, ne sosyoloji, ne daha genel olarak yaradılışın antropolojisidir. Eser arkeoloji için, global bağlamının ya da kendisine desteklik eden sebepler ağının içine onu yeniden yerleştirmek söz konusu olsa bile, uygun bir parça değildir. Arkeoloji bireysel eserlerin içine nüfuz eden, bazen bütünü-

le onları yöneten ve hiçbir şeylerini eksiltmeksizin onlara egemen olan; bazen de ancak onun bir parçasını yöneten, söylemsel uygulamaların tiplerini ve kurallarını tanımlar. Bir eserin varlık nedeni ve onun birliğinin ilkesi olarak, yaratıcı öznenin davası ona yabancıdır.

4) Nihayet arkeoloji, içinde söylemi haykıracakları ânın kendisinde, insanlar tarafından düşünülebilen, istenebilen, hedeflenebilen, denenebilen, arzulanabilen şeyi yeniden kurmaya çalışmaz; o müellifin ve eserin kimliklerini değiş tokuş ettikleri, düşüncenin hâlâ kendiliğın çok yakınında, aynılığın henüz bozulmamış biçiminin içinde kaldığı ve dilin söylemin uzaysal ve ardışık dağılımının içinde henüz yayılmadığı bu geçici özü elde etmeye niyetlenmez. Bir başka ifadeyle, o kendi aynılığının içine onu eklemek suretiyle söylenmiş olan şeyi tekrar etmeye çalışmaz. Arkeoloji uzak, geçici, kaynağın- dan hemen hemen kopmuş ışığı, sağlığı içinde, geri getirecek olan bir okuyuşun anlamı belirsiz alçakgönüllüğü içinde kaybolmak istemez. Üstelik o bir yeniden yazılımdan başka hiçbir şey değildir: yani dışardalığın sürekli biçiminin içinde, daha önce yazılmış olan şeyin belirli bir dönüşümü. Bu, kaynağın aynı gizine geri dönüş değildir; bir nesne-söylem hakkındaki sistematik betimlemedir.

## 7) Bilgi

Pozitiflikler bilgi biçimlerini –ki onlar *a priori* ve zorunlu koşullar ya da tarih tarafından sırayla ortaya konulabilmiş olan rasyo- nellik biçimleridir– belirginleştirmezler. Fakat onlar zamanın verilmiş bir ânında bilgilerin durumunu da tanımlamazlar: onlar, bu andan itibaren, kanıtlanabilmiş ve kesin bilgi statüsü kazanabilmiş olan şeylerin bilançosunu vermedikleri gibi, ne kanıt ne yeterli kanıtlama olmaksızın kabul edilmiş olan şeylerin, ya da ortak inanç olarak kabul edilmiş veya muhayyile gücüyle ka-

zanılmış olan şeylerin blançosunu da vermezler. Pozitiflikleri çözümlmek, bir söylemsel uygulamanın hangi kurallara göre nesne gruplarını, ifade birliklerini, kavram oyunlarını, teorik seçim serilerini oluşturabildiklerini göstermektir. Böyle oluşmuş elemanlar, belirli bir ideallik yapısıyla birlikte, bir bilimi kurmazlar; onların ilişkiler sistemi kuşkusuz çok gevşektir; fakat bunlar deneylerden, geleneklerden ya da farklı buluşlardan gelen ve sadece onları elinde bulunduran öznenin kimliğine bağlı, birbirlerinin yanında üst üste yığılmış bilgiler de değildir. Onlar, kendilerinden hareketle, tutarlı (ya da tutarsız) önermelerin kurulduğu, az ya da çok doğru betimlemelerin ortaya çıkıp geliştiği, doğrulamaların gerçekleştiği, teorilerin açıldığı şeylerdir. Onlar bir bilgi ya da bir yanılma, kabul edilmiş bir doğru ya da açıklanmış bir yanlış, kesin bir bilgi ya da aşılışmış bir engel olarak kendini gösterecek ve işlev görececek olan şeylerden önce-olanı oluştururlar. Bu önce-olanın, bir veri, insanlığın kendi tarihi boyunca rasyonelliğın biçimi içinde yeniden ele almak zorunda kalacağı, ya da her bireyin kendi payına, eğer onda kapsanmış veya gizlenmiş olan ideal anlamları yeniden bulmak istiyorsa, aşmak zorunda kalacağı, yaşanmış, düşüncenin veya algının içine bütünüyle angaje olmuş, bir tecrübe olarak çözümlenemeyeceği gayet iyi anlaşılıyor. Bir bilgi-öncesi ya da dolaysız bilgiden zorunlu bilgiye giden hareketin içinde arkaik bir evre söz konusu değildir; muhtemelen bilimsel bir söylemin kurulması için söylemsel bir uygulama tarafından oluşturulmuş, sadece biçimi ve kesinliği tarafından değil, ilgili bulunduğu nesnelere, oyuna soktuğu ifade tipleri, kullandığı kavramlar ve başvurduğu stratejiler tarafından da özelleştirilmiş olması gereken elemanlar söz konusudur. Böylece bilim, ona özgü olan aynılık arzusunun gerçekleşmesi için, yaşamış olmak zorunda olan veya varlık olması gereken şeye bağlanamaz; fakat gerektiğinde bilimsellik ile ilgili deneysel veya biçimsel ölçütlere cevap veren bir söylemin var olabilmesi için, söylenmiş olması gereken –ya da varlık olması gereken– şeye bağlanabilir.

Söylemsel bir uygulama tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bilime yer vermekle zorunlu olarak yükümlü bulunmadıkları halde, bir bilimin kuruluşu için gerekli olan elemanların bu toplamına *bilgi* adı verilebilir. Bilgi, kendisi yoluyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel uygulamanın içinde kendisinden bahsedilebilen şeydir: bilimsel bir statü kazanacak ya da kazanmayacak olan farklı nesnelere tarafından kurulmuş alan (psikiyatrinin bilgisi, 19. yüzyılda, doğru olduğuna inandığımız şeylerin toplamı değil, psikiyatrik söylemin içinde kendilerinden söz edebileceğimiz tutumların, benzersizliklerin, sapmaların toplamıdır); bilgi, öznenin, söyleminde kendileriyle ilgili bulunduğu nesnelere söz etmek için kendisinde pozisyon alabildiği alandır da (bu anlamda, klinik tıbbın bilgisi tıbbi söylemin öznesinin yerine getirebildiği bakma, inceleme, açıklama, kaydetme, karar verme fonksiyonlarının toplamıdır); bilgi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri alandır da (bu düzeyde, 18. yüzyılda, Doğa Tarihinin bilgisi, söylenmiş olan şeylerin toplamı değil, her yeni ifadenin daha önce söylenmiş olana kendilerine göre eklenebildiği biçimlerin ve yerlerin toplamıdır); nihayet bilgi söylem tarafından gösterilmiş kullanım ve uyum olanaklarıyla tanımlanır (böylece, klasik çağda, ekonomi politiğin bilgisi hep aynı sürüp giden farklı tezler hakkındaki tez değil, fakat onun başka söylemler üzerine veya söylemsel olmayan başka uygulamalar üzerine eklenme noktalarının toplamıdır). Bilimlerden bağımsız (ne onların tarihsel taslağı ne de yaşanmış tersi) olan bilgiler vardır, fakat belirlenmiş bir söylemsel uygulama olmaksızın bilgi yoktur ve her söylemsel uygulama oluşturduğu bilgiyle tanımlanabilir. (Öznelliğin göstergesinden kurtulamayan) bilinç-bilme-bilim eksenini katedecek yerde, arkeoloji söylemsel uygulama-bilgi-bilim eksenini kateder. Ve düşüncelerin tarihi çözümlemesinin denge noktasını (böylece, bu onun arzusu hilafına da olsa, deneyüstü olanla ilgili sorgulamayı bulma zoru altında bulunan) bilme elemanının içinde bulunduğu halde, arkeoloji çözümlemesinin

denge noktasını bilgide –yani öznenin, orada asla asil gibi görünebilmeksizin, (kimi zaman deneyüstü etkinlik olarak, kimi zaman deneysel bilinç olarak) zorunluluk içinde kurulduğu ve bağlandığı bir alanda– bulur.

Bu koşullarda *bilimsel alanlar* ile *arkeolojik bölgeleri* dikkatle birbirlerinden ayırt etmek gerektiği anlaşılıyor: onların parçaları ve parçalarının örgütlenme ilkeleri büsbütün başkadır. Bazı kuruluş yasalarına bağlanan önermeler ancak bir bilimsellik alanına ait bulunurlar; aynı anlamı taşıyacak olan, aynı şeyi söyleyecek olan, onlar kadar doğru olacak olan, fakat aynı sistematiklikle açıklanamayacak olan doğrulamalar bu alanın dışında kalacaktır: *d’Alembert’in Rüyası’nın* türlerin oluşu konusunda söylediği şey dönemin bazı kavramlarını ya da bazı bilimsel hipotezlerini çok iyi açıklayabilir; gelecekteki bir doğruluğu bile önceden çok iyi sezebilir; o Doğa Tarihinin bilimsellik alanından doğmadığı halde, sonuçta orada Linné’daki, Buffon’daki, Daubenton’daki ya da Jussieu’dakiyle aynı oluşum kuralları en azından keşfedilebilirse de, onun arkeolojik bölgesine aittir. Arkeolojik bölgeler bilimsel metinlerde olduğu kadar “edebi”, ya da “felsefi” metinlerde de yer alabilir. Bilgi sadece kanıtlamaların içinde bulunmaz, yalanların, düşüncelerin, anlatıların, kurumsal yönetmeliklerin, siyasi kararların içinde de bulunabilir. Doğa Tarihinin arkeolojik bölgesi, *felsefi anlamdaki ölümden sonra dirilmeyi* ya da *Telliamed*i, içinde bulunulan çağda kabul edilmiş olan bilimsel normlara büyük ölçüde cevap vermedikleri ve daha sonraki çağlarda gereksinim duyulacak olan bilimsel normlara, elbette, daha da yetersiz cevap verdikleri halde, içine almaktadır. Genel Dilbilgisinin arkeolojik bölgesi, Fabre d’Olivet’in (asla bilimsel statü kazanmamış ve daha ziyade mistik düşüncenin kütüğüne kaydedilmiş olan) düşlerini, (açıklığın ışığıyla birlikte kabul edilmiş olan ve jenerativ gramerin bugün kendisinde onun önceden belirlenmiş doğruluğunu kabul edebildiği) yüklemli önermeler hakkındaki çözümlmeden daha az olmamak şartıyla, içerir.

Söylemsel uygulama, kendisine yer verebildiği, bilimsel özümlemeyle aynı değildir ve onun oluşturduğu bilgi kurulmuş bir bilimin ne pürtüklü taslağı ne de gündelik altürünüdür. Bilimler –görünüşe dayalı bir kanısı ya da bir bilimsellik statüsü olan söylemler ile gerçekten biçimsel ölçütleri bulunan söylemler arasındaki ayrım bir an için biraz önemli olsun– bir söylemsel oluşum elemanı içinde ve bilgi temeli üzerinde ortaya çıkarlar. Bu, iki problemler serisine yol açar: neler onun belirlediği arkeolojik bölgenin içinde bir bilimsellik yöresinin yeri ve rolü olabilir? Verilmiş bir söylemsel oluşumun içinde bir bilimsellik yöresinin doğuşu hangi düzene ve hangi süreçlere göre tamamlanır? Kendilerine, burada ve şimdi cevap veremeyeceğimiz problemler: belki, onları hangi yönde çözümleyebileceğimize işaret etmek söz konusu olur sadece.

## 8) Bilgi ve İdeoloji

Bir kez kurulmuş olan bir bilim kendisinde meydana geldiği söylemsel uygulamayı oluşturan her şeyi kendi hesabına ve kendine özgü olan art arda gelişlerin içinde yeniden ele geçirmez; o kendisini çevreleyen bilgiyi de –onu yanılığın, önyargıların veya muhayyilenin tarih öncesine geri göndermek için– ortadan kaldırmaz. Patolojik anatomi klinik tıbbın pozitifliğini bilimselliğin normlarına indirgemedi ve götürmedi. Bilgi kendisini yapan bilimin içinde kaybolacak olan bu bilgikuramsal şantiye değildir. Bilim (ya da kendini bilim sanan şey) bir bilgi alanında yerini alır ve orada bir rolü oynar. Farklı söylemsel oluşumlara göre değişiklik gösteren ve onların değişmeleriyle birlikte değişen rolü oynar. Klasik çağda, akıl hastalıklarının tıbbi bilgisi olarak verilen bilgi delilik hakkındaki bilginin içinde çok sınırlı bir yer işgal ediyordu: o, pek çok başka görüntüler (hukuk bilimi, kazuvistik, güvenlikle ilgili mevzuat vs.) arasında, aynı düzeye getirme görüntülerinden hemen hemen sadece birini oluşturu-

yordu; buna karşılık kendilerine zihinsel hastalıkların bilimsel bilgisi gözüyle bakan, 19. yüzyılın psikopatolojik çözümlemeleri deliliğin bilgisi içinde çok farklı ve çok daha önemli bir rol (model ve karar isteği rolü) oynadılar. Aynı şekilde, bilimsel söylem (ya da bilimsel kuruntu) 17. yüzyılın ve 19. yüzyılın ekonomik bilgisi içindeki aynı varsayımı pekiştirmez. Her söylemsel oluşumun içinde, bilim ile bilgi arasında özel bir ilişki bulunur ve arkeolojik çözümleme, onların arasındaki (bilgi hakkında bilimden kaçan ve bununla birlikte bilime direnen şeyi, bilim hakkında bilginin yakınlığı ve etkisiyle yine tehlikeye düşmüş olan şeyi araştırmak suretiyle) bir dışarda tutma ya da çıkarma ilişkisini tanımlamak yerine, bilimin bilginin elemanı içinde nasıl yer aldığını ve işlev gördüğünü kesin olarak göstermek zordur.

Hiç kuşku yok ki, ideolojinin bilimlerle olan ilişkilerinin gerçekleşmesi ve özelleşmesi bu oyun alanındadır. İdeolojinin bilimsel söylem üzerindeki etkisi ve bilimlerin ideolojik fonksiyonu (az ya da çok görülebilir bir biçimde orada kendilerini ortaya koyabilseler bile) ne ideal yapıları düzeyinde, ne bir toplumun (toplum onda etki uyandırabildiği halde) içindeki teknik kullanımları düzeyinde, ne ideolojiyi yapan öznelerin bilinci düzeyinde birbirine eklemlenirler; onlar bilimin bilgi üzerinde karartı halinde belirlediği yerde eklemlenirler. Eğer ideoloji hakkındaki soru bilime sorulabiliyorsa, bu, bilgiyle ayrılaşmadan, fakat bilgiyi ne ortadan kaldırarak ne de onu dışarı atarak, bilimin bilgide yerini aldığı, onun nesnelere bazılarını bir biçime kavuşturduğu, ifadelerinden bazılarını sistemleştirdiği, kavramlarından ve stratejilerinden bazılarını oluşturduğu ölçüdedir; bu, bu özümlemenin bilgiye vurgu yaptığı, onu değiştirdiği ve onu bir bakıma yeniden dağıttığı, onu bir başka bakıma da doğruladığı ve değerlendirdiği ölçüdedir; bu, bilimin bir söylemsel düzenlemenin içinde yerini bulduğu ve bu yolla, her bir söylemsel olan ya da olmayan uygulamalar alanında açıldığı ve işlev gördüğü ölçüdedir. Kısacası, ideolojinin bilime sorulmuş olan soru-

su, onun az ya da çok bilinçli bir biçimde yansıttığı durumların veya uygulamaların sorusu değil; onun muhtemel kullanımının ya da onun hakkında yapılabilen bütün kötü kullanımların sorusu da değil; söylemsel uygulama olarak onun varoluşuyla ve başka uygulamalar arasındaki fonksiyonuyla ilgili sorudur.

Genel olarak ve her aracılığı ve her kendine özgülüğü aşmak suretiyle, denilebilir ki, ekonomi politiğin kapitalist toplumda bir rolü vardır, o burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet eder, ekonomi politik burjuva sınıfı tarafından ve burjuva sınıfı için yapılmıştır, nihayet o kavramlarının ve mantıksal yapısının içine kadar bu sınıfın çıkarlarının izini taşır; fakat ekonominin bilgikuramsal yapısı ile ideolojik fonksiyonu arasındaki ilişkilerle ilgili daha açık olan her betimlemenin ona yer vermiş olan söylemsel oluşum ve özümlemek ve sistemleştirmek zorunda olduğu nesnelere, kavramların, teorik seçimlerin bütünü hakkındaki çözümlemenin içinden geçmesi gerekecektir; bu durumda da böyle bir pozitifliğe yer vermiş olan söylemsel uygulamanın söylemsel düzen olabilen ama politik ya da ekonomik düzen olamayan başka uygulamalar arasında nasıl işlev gördüğünün gösterilmesi gerekecektir.

Belirli bir sayıdaki önermeleri öne sürme olanağını veren şeyler:

1) İdeoloji bilimsellikten ayrı değildir. Söylemlerin pek azı klinik söylem ya da ekonomi politiğin söylemi kadar ideolojiye yer verdi: bu, onların ifadelerinin bütününe hatalı, çelişkili, nesnellikten yoksun olduğunu göstermek için yeterli bir sebep değildir.

2) Çelişkiler, boşluklar, teorik eksiklikler bir bilimin (ya da bilimsellik iddiasındaki bir söylemin) ideolojik fonksiyonunu çok iyi gösterebilir; bu fonksiyonun etkilerini yapının hangi noktasında gösterdiğini belirlemek olanağını verebilir. Fakat bu fonksiyon hakkındaki çözümlemenin pozitiflik ve oluşumun kuralları ile bilimselliğin yapıları arasındaki ilişkiler düzeyinde yapılması gerekir.



3) Yanlışılarını gidermek, düzeltmek, ifadelerini sağlamlaştırmak suretiyle bir söylem ideolojiyle olan ilişkisini yine de ve bütünüyle koparamaz. İdeolojinin rolü kesinliğin arttığı ve kesinsizliğin ortadan kalktığı ölçüde azalmaz.

4) Bir bilimin ideolojik fonksiyonunu, onu ortaya çıkarmak ve değiştirmek için, eleştirmek bu fonksiyonu sürekli kılabilen felsefi varsayımlar ortaya atmak değildir; onu mümkün kılmış ve ona meşruiyet kazandırmış olan temellere geri dönmek değildir: bu onu söylemsel oluşum olarak yeniden gözden geçirmektir; onun önermelerinin biçimsel çelişkilerine değil, ama nesnelere, ifade tiplerinin, kavramlarının, teorik tercihlerinin oluşum sistemini eleştirmektedir. Bu onu yeniden başka uygulamalar arasında bir uygulama olarak ele almaktır.



**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**  
**SEÇİLMİŞ MAKALELER**



## YENİ BİR ARŞİVCI (Bilginin Arkeolojisi)\*

Gilles Deleuze

Çev. Veli Urhan

Kentte yeni bir arşivcinin adından söz edilir. Daha doğrusu söz edilir mi? Bu, onun yaptığı kendine özgü açıklamalar üzerine değil midir? Meraklı insanlar onun bir teknolojinin, yapısal bir teknokrasinin yeni temsilcisi olduğunu söylüyorlar. Budalalıklarının nükte olduğunu zanneden başkaları da onun Hitler'in suç ortağı olduğunu; ya da en azından insan haklarına aykırı davrandığını ("insanın ölümü"nü haber vermiş olmasından dolayı o affedilemez)<sup>1</sup> söylüyorlar. Başkaları bunun hiçbir kutsal metne dayandırılmayan ve büyük filozofların adlarını pek anmayan bir simülatör olduğunu söylüyorlar. Birileri tarafından da tersine, felsefede yeni bir şeyin, yeni bir derinliğin doğduğu ve bu eserin reddettiği şeyin (bir bayram sabahının) güzelliğine sahip olduğu söyleniyor.

Her şey herhalde (Kafka'nınkinde olduğundan daha çok) Gogol'ün bir anlatısındaki gibi başlıyor. Yeni arşivci artık sadece ifadeleri dikkate alacağını haber veriyor. O önceki arşivcilerin dikkatini çeken, binlerce çeşit, önermelerle ve cümlelerle meşgul olmayacak. Birbirlerini izleyen önermelerin düşey hi-

\* Bu makale G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, ss. 11-30'da yer almaktadır.

1 MC'nin yayımlanmasından sonra, bir psikanalist bu kitabı *Mein Kampf*a yaklaştıran uzun bir tahlile girişiyordu. Son günlerde vardiya insan haklarını Foucault'nun karşısına koyanlar tarafından devralındı.

yerarşisini olduğu gibi, her birinin başka birine cevap veriyor gibi görüldüğü cümlelerin yatay dizilişini de bir yana bırakacaktır. Üstelik kavranılamaz olan şeyleri, daha açıkçası ifadeleri, okunabilir kılacak olan sebep, bir çeşit köşegenin içine yerleşmiş olacaktır. Bu düz bir mantık mı? Kaygı duyulması normaldir. Çünkü arşivci örnekleri bile bile vermemektedir. Şu anda, bunların örnekler olduğunu kendisi bilmiyor olsa bile, o arşivcinin yeni yeni örnekler vermeye devam ettiğini düşünüyor. Şimdi, onun tahlil ettiği tek bir biçimsel örnek merak uyandırmak için yeterlidir: rasgele yazdığım ya da yazı makinesinin klavyesinde buldukları düzenden yeniden kopye ettiğim bir harfler serisi. "Yazı makinesinin klavyesi bir ifade değildir; fakat bir daktilografi elkitabının içinde sıralanmış olan, bu A, Z, E, R, T, harfler serisinin kendisi Fransızca makineler tarafından kabul edilmiş alfabetik düzenin ifadesidir"<sup>2</sup> Böyle çoklukların hiçbir düzenli dilbilgisel kuruluşu yoktur; bununla birlikte onlar ifadedir. Azert? Genellikle öteki arşivcilerden her birisi, bu koşullarda, onun ifade üretmeyi nasıl becerebildiğini kendi kendine sorar.

Foucault'nun açıkladığına göre ifadeler her şeyden önce *seyrek*tirler. Sadece gerçekte değil hukukta da böyledir: onlar bir seyreklik ilkesinden ve etkisinden ayrılamazlar. Bu da onları önermelerin ve cümlelerin karşısına koyan özelliklerden biridir. Zira, önermeler her zaman istenildiği gibi, tipleri arasındaki ayrıma uygun olarak birbirlerini ifade edebilecekleri şekilde anlaşılabilir; reel ve mümkün olarak ayırt edilmesi gerekmeyen biçimlendirme mümkün önermelerin sayısını da artırır. Gerçekten söylenen şeye gelince, onun olguya ilişkin seyrekliği bir cümlenin başka cümleleri reddetmesinden, başka cümleleri engellemesinden, başka cümlelerin aksini söylemesinden gelir; öyle ki her cümle söylemediği şeylerin hepsinden, anlamını çoğaltan ve "gizli söylem"i, daha doğrusu gerçek zenginliği oluşturan yorum sunulan potansiyel ya da gizli bir içerikten etkilenir. Cümle-

lerin diyalektiği daima çelişkiye bağlı kalır, bu sadece diyalektiği aşmak ya da onu derinleştirmek için olacaktır; önermelerin tipolojisi ise elemanlarından üstün olan bir tipi her seviyeye uyduran soyutlamaya bağlı kalır. Fakat çelişme ve soyutlama, bir cümleyi her zaman başka bir cümlenin karşısına koymanın ya da bir önermeyi her zaman başka bir önermenin üzerine kurmanın imkânı gibi, cümlelerin ve önermelerin çoğalmasının yollarıdır. İfadeler, tam tersine, bir cimrilik yahut da eksiklik prensibine göre, içine yayıldıkları bir seyreklik alanından ayrı bulunmazlar. İfadeler alanında ne imkân ne de potansiyel hâlde oluş vardır, orada her şey reeldir ve her realite orada apaçık ortadadır: orada, böyle bir anda ve böyle eksikliklerle, boşluklarla birlikte dile getirilen şey sadece hesaba katılır. Bununla birlikte, ifadelerin birbirlerinin karşısında yer alabildikleri ve farklı düzeylerde dizilebildikleri doğrudur. Fakat iki bölümde, Foucault ifadeler arasındaki çelişkilerin seyrekliğin alanı içindeki ölçülebilir pozitif bir mesafeyle ancak varolduğunu ve ifadeler arasındaki karşılaştırmaların, bu alanda, bir birliğin kendisini doğrudan doğruya farklı seviyelere kıyaslamak imkânını, aynı zamanda da bazı birlikleri parçası bulunduğu (ve başka bir köşegeni varsayacak olan) başka birlikleri hesaba katmaksızın doğrudan doğruya bir seviyenin kendisinde seçmek imkânını veren devingen bir köşegene ait olduğunu kesinlikle gösterir.<sup>3</sup> Bu hareketlere, bu yer değiştirmelere, yadırganan bu boyutlara ve kopuşlara, ifadeler konusunda pek az şeyin söylenmiş olmasına değil yalnız, “pek az şeyin söylenebilmiş olmasına”<sup>4</sup> da şaşırılmasına yol açan bu “boşlukları olan ve parçalanmış biçime” imkân veren

3 AS, IV. Kısım, 3. ve 4. Bölüm. Foucault, *MC* de, aynı seviyenin Doğa Tarihi, Zenginliklerin Çözümlemesi, Genel Gramer olmak üzere üç oluşumuyla ilgilendiğine; fakat başka oluşumları da (Kutsal Kitaba ilişkin eleştiri, hitabet, tarih, ...) dikkate alabileceğine; “ilk planda birbirlerine eklenemeyecek fakat onu belirli noktalarda çaprazlayacak olan kopukluklar arası bir ağı” (208) ortaya çıkarmaktan vazgeçtiğine işaret ediyor.

4 AS, 157.

seyrekleştirilmiş alandır. Negatif olan ile görülecek hiçbir işi bulunmayan, tersine ifadelere özgü "pozitiflik"i oluşturan seyreklik ya da dağılım elemanının içindeki mantığın bu suretinin sonuçları neler olacaktır?

Bu yüzden Foucault da daha inandırıcı olur: ifadelerin gerçekten seyrek olduğu doğruysa eğer, onu oluşturmak için asla özgünlüğe ihtiyaç yoktur. Bir ifade daima benzersizliklerin, uygun bir alanın içine dağılmış bulunan tekil noktaların emisyonunu betimler. Bu alanların kendileri hakkındaki oluşumlar ve dönüşümler, göreceğimiz gibi, yaradılış, başlangıç ya da temel terimleriyle çok kötü ifade edilmiş olan topolojik problemleri ortaya koyarlar. Öncelikle, dikkate alınan bir alanda, bir emisyonun ilk kez gerçekleşmesi, ya da bir yeniden başlamanın, bir yeniden oluşumun ortaya çıkması pek fazla önemli değildir. Burada hesaba katılan şey ifadenin *düzensizliğidir*: bir ortalama değil, fakat bir eğri. İfade gerçekte varsaydığı benzersizliklerin emisyonuyla karışmaz, fakat onların yakınından geçen eğrinin gidişiyle ve daha genel olarak içinde dağıldıkları ve yeniden oluştukları alanın kurallarıyla karışırlar. Bu ifadeye özgü bir düzenliliktir. "Özgünlük-bayağılık karşıtlığı o halde akla yatkın değildir: ilk dile getirme ile yıllar, asırlar sonra az ya da çok doğru olarak onu tekrar eden cümle arasına [arkeolojik betimleme] hiçbir değerler hiyerarşisi yerleştirmeyiz; köklü bir ayırım yapmaz. O sadece ifadelerin düzenini ortaya koymaya çalışır".<sup>5</sup> Özgünlük problemi başlangıç problemi kendini göstermediği ölçüde kendini gösterir. Bir ifadenin oluşması için herhangi birinin varolmasına ihtiyaç yoktur ve ifade kendisini mümkün kılacak olan ne bir *cogitoya*, ne aşkın bir özneye, ne onu ilk kez telaffuz edecek (ya da ona yeniden başlayacak) olan Ben'e, ne de onu muhafaza edecek, onu çoğaltacak ve yeniden kesecek olan Zaman'ın Ruh'una başvurur.<sup>6</sup> Her ifade için pek çok, ayrıca çok çeşitli özne "alanları" vardır. Fakat bu alanlara kesinlikle farklı

5 AS, 188 (ve ifade-eğri benzerliği konusunda, 109).

6 AS, 207 (özellikle Weltanschauung'un eleştirisi).



ifade örnekleri gelebildikleri için, her durumda, ifade kendisine göre muhafaza edildiği, iletildiği ya da tekrar edildiği bir yığılımın özel konusu olur. Yığılım bir stokun oluşması gibidir, seyrekliğin zıddı değil, ama bizzat bu seyrekliğin etkisidir. Bu yüzden o başlangıç ve kaynağa geri dönüş kavramlarının yerini alır: Bergsoncu anımsama gibi, ifade kendi alanı içerisinde kendisi olarak muhafaza edilir ve bu alan devam ettiği ya da yeniden kurulduğu sürece yaşar.

Bir ifadenin çevresinde, üç uzay dilimi olarak, üç alanı birbirinden ayırmak zorundayız. Aynı grubun üyesi olan başka ifadeler tarafından bir araya getirilmiş, oluşturulmuş olan, *ilkini yan bir alan*. Grubu belirleyen uzay, ya da tam tersine, uzayı belirleyen ifadeler grubu ise eğer, o zaman bilgi probleminin çok az ilginçliği olur. Ne ifadelerden bağımsız homojen bir alan, ne de yerleri belli olmayan ifadeler vardır, her ikisi oluşum kuralları düzeyinde uyuşurlar. Bu oluşum kurallarının ne önermeler için olduğu gibi, aksiyomlara ne de cümleler için olduğu gibi, bir bağlama indirgenmemesi önemlidir. Önermeler özünde sürekli olanları belirleyen ve homojen bir sistemi tanımlayan en üst düzeydeki aksiyomlara düşey olarak geri dönerler. Dilbilimin koşullarından biri de böyle homojen sistemleri göstermektir. Cümlelere gelince, onlar bir sistemin içindeki öğelerinden birine, bir başka sistemdeki başka bir öğeye, değişik dış görünümlere bağlı olarak, sahip olabilirler. Her başka öğe bir ifadedir: ifade, kendisi aracılığıyla asla bir sistemin içinde yer almadığımız, fakat bir sistemden ötekine geçmeyi sürdürdüğümüz (aynı bir dilin içinde bile) bağlı bir değişimden ayrılamaz. İfade ne yanal ne de düşeydir, o enlemesindedir ve onun kuralları kendisiyle aynı düzeydedir. Belki Foucault ve Labov, homojenlikleri değil de düzenlilikleri belirlemek imkânını veren *değişebilir ya da isteğe bağlı* kurallar altında, özellikle Labov, Siyah bir gencin "siyah İngiliz" bir sistemden "standart amerikan" bir sisteme geçmeyi ve bunun tersini nasıl sürdürdüğünü gösterdiği zaman birbirlerine ya-

kındırlar.<sup>7</sup> Aynı bir dilin içinde işlev görüyor gibi göründükleri zaman bile, bir söylemsel oluşumun ifadeleri, sistemler ya da diller ne olursa olsun, betimlemeden gözleme, hesaba, kuruma, yönergeye geçerler.<sup>8</sup> Bir ifadeler grubunu ya da ailesini “oluşturan” şey, o halde, böyle bir dağılım ve homojenliğin tersine, heterojenlik ortamı olarak “aile”yi oluşturan, aynı düzeyin geçiş ya da değişim kurallarıdır. Birleştirilmiş ya da bitişik alan şöyledir: her ifade kendilerine geçiş kurallarıyla (vektör) bağlı bulunduğu heterojen ifadelerden ayrılamaz. Böylece her ifade yalnızca aynı zamanda hem “seyrek” hem düzenli bir çokluktan ayrılamaz değildir, fakat her ifade bir çokluktur: bir çokluk ve bir yapı ya da bir sistem değil. İfadelerin topolojisi cümlelerin diyalektiğinin olduğu gibi önermelerin tipolojisinin de karşısında yer alır. Sanıyoruz ki bir ifade, bir ifadeler ailesi, bir söylemsel oluşum, Foucault’ya göre, ilkin bağlı değişimin hatlarıyla ya da birleşmiş alanın içinde dağılmış bulunan bir vektörler alanıyla tanımlanır: bu, *ilk fonksiyon* olarak ifade ya da “düzenliliğin” ilk anlamıdır.

Alanın ikinci dilimi, ortak olanla uyuşmayacak olan *bağlantılı alandır*. Bu kez, ifadenin başka ifadelerle değil de özneleriyle, konularıyla, kavramlarıyla ilişkileri söz konusudur. Burada bir yandan ifade öte yandan kelimeler, cümleler ya da önermeler arasında yeni farkların keşfedilmesi için şanslar vardır. Cümle-

7 Cf. Labov, *Sociolinguistique*, Ed. De Minuit, 262-265. Labov’da esas olan ne sürekli ne de homojenliği olan kurallar fikridir. Foucault’nun daha sonraki araştırmalarına çok yakın olan başka bir örneğe başvurabiliriz: Kraft-Ebing *Psychopathia sexualis*’de cinsel sapkınlıkları derinlemesine gösterdiği zaman, Almanca cümleler, ifadenin konusu apaçık ortada olduğu andan itibaren, Latincedeki parçaları içerir. İki anlamda bir sistemden ötekine sürekli olarak geçiş vardır. Bunun durumlar ya da dış görünüşler (utanma, kınama) sebebiyle olduğu söylenecektir; ve cümle açısından bu doğrudur. Fakat ifade açısından, Kraft-Ebing’in cinsellik hakkındaki ifadeleri tam anlamıyla bağlı bir değişimden ayrılamazlar. Her ifadenin bu durumda olduğunu göstermek zor olmayacaktır.

8 (267) AS, 48 (19. yüzyıldaki tıbbi ifadeler örneği).

ler gerçekte söylemi başlatmak gücünün sahibi gibi görünen, dile getirme hakkında düşünülen bir özneye başvururlar: ilk başlayan ya da kendi kendinin referansı olarak "Ben" açık bir biçimde dile getirilmediği zaman bile, O'na indirgenemez olan dilbilimsel kişi olarak BEN söz konusudur. Cümle o halde özünde değişmez olanın (Ben'in formu) ve görünürde değişebilir olanların (formun içini dolduran Ben'i söyleyen kişi) iki bakımdan tahlil edilmesidir. İfade için bu büsbütün başka türdür: ifade tek bir forma değil, aynı ifadenin üyesi olan çok çeşitli içsel durumlara göndermede bulunur. Mesela, her ne kadar "edebi" bir ifade bir müellife, anonim bir makale de bir müellife ama büsbütün başka bir anlamda, göndermede bulunur ise de ve sıradan bir makale bir imza sahibine, bir sözleşme bir kefile, bir ilan bir yazana, bir derleme bir derleyiciye göndermede bulunur ise de...<sup>9</sup> Oysa bunların hepsi, cümlenin üyesi olmadıkları halde, ifadenin üyesidir: bu, ilk olandan *türemiş bir fonksiyon*, ifadeden türemiş bir fonksiyondur. İfadenin değişebilir bir özneyle ilişkisi ifadenin içsel değişebilirliğinin kendisini oluşturur. "uzun süre tam bir saat yattım...": herhangi bir özneye ya da böylelikle Araştırmaya başlayan ve onu bir anlatıcıya maleden müellif Proust'a maledilmesinde, cümle aynıdır, ama ifade aynı değildir. Üstelik o halde, bir ifadenin kendisi öznenin birçok durumuna, birçok yerine sahip olabilir: Mme de Sévigné'nin bir makalesinde olduğu gibi (her iki durumda aynı olmayan alıcı) müellif ile anlatıcı ya da imza eden ile müellif veya dolaylı söylemdeki (ve özellikle öznenin her iki durumunun birbirinin içine girdiği bağımsız dolaylı söylemdeki) gibi haberci ile haber. Fakat bütün bu durumlar ifadenin kendisinden doğacağı temel Ben'in figürleri olmazlar: tam tersine onlar ifadenin kendisinden doğarlar ve bu sıfatla da ifadeler topluluğuna göre belirginleşen "kişi-olmayan"ın, "O"nun ya da "Belirsiz kişi"nin, "o konuşuyor"un, "konuşuluyor"un kipleri olurlar. Foucault da her dilbilimsel perso-

9 QA, 83. Ve AS, 121-126 (Özellikle bilimsel ifadelerin durumu).

nolojiyi açıklayan ve öznenin yerlerini anonim bir fısıltının yoğunluğunun içine yerleştiren Blanchot'ya katılır. Foucault ifadelerin kendisine tahsis edecekleri bir yerde bulunmak ister ki, bu yer başlangıcı ve bitişi olmayan bu fısıltının içindedir.<sup>10</sup> Belki de bunlar Foucault'nun en çarpıcı ifadeleridir.

İfadenin objeleri ve kavramları için de aynı şey söylenecektir. Bir önermenin bir referansının olduğu varsayılır. Yani referans ya da niyetlilik hali önermenin içsel bir değişmezliğidir, halbuki önermenin içini dolduran ya da doldurmayan şeylerin hali dışsal bir değişebilirliktir. Fakat ifade için durum aynı değildir: ifadenin hedeflenen şeylerin bir durumunda hiçbir şekilde ısrar etmeyen, fakat tam tersine ifadenin kendisinden doğan bir "söylemsel obje"si vardır. Bu, ifadenin değişme çizgilerinin sınırında apaçık bir biçimde ilk fonksiyon olarak tanımlanan türemiş bir objedir. Bu yüzden, şeylerin halleriyle doldurabilecek olan birincileri ve genellikle uydurma ya da hayali (bir masal hayvanına rastladım) ya da genel olarak saçma (bir kare çember) olan, bundan dolayı da içi boş kalan ikincileri farklı niyetlilik tiplerine ayırmak hiçbir şeye yaramaz. Sartre, sürekli olan hipnagogjik unsurların ve uyanıklık halinin genel dünyasının tersine, bunun kendi özel dünyasına sahip olan her rüya, her rüya imajı olduğunu söylüyordu.<sup>11</sup> Foucault'nun ifadeleri rüya gibidir: her birinin kendi objesi vardır ya da bir dünyanın içindedirler. Böylece "Altın dağ Kaliforniya'dadır" elbette bir ifadedir: onun referansı yoktur, bununla birlikte her şeye izin verildiği (genel olarak uydurma) içi boş bir niyetliliğe başvurmak yeterli değildir. Şu "Altın dağ..." ifadesinin elbette söylemsel bir objesi, yani "jeolojik ve jeografik benzer bir fanteziye izin veren ya da vermeyen belirli bir hayali dağ vardır (genel olarak uydurmaya değil de

10 OD'nin başlangıcı böyledir. "Konuşulur" kipi, Foucault tarafından MC'de "l'être du langage" ve AS de "Il ya du langage" olarak sunulur. Blanchot'nun metinlerinde (özellikle *La part du feu*, Gallimard, 29) "il"e ve (özellikle *L'espace littéraire*, Gallimard, 160-161) "on"a yönelinecektir.

11 Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, 322-323.

Fitzgerald'ın, aynı müellifin bir "toplam"ı oluşturan başka ifadeleriyle ilişki içinde bulunan, bir ifadesinin içinde yer aldığı çok özel bir dünyaya göndermede bulunan, "Ritz'de olduğu gibi büyük bir elmas"a başvurulursa eğer daha iyi anlaşılacaktır).<sup>12</sup> Nihayet, aynı sonuç kavramlarla ilgilidir: bir kelimenin anlamlı, yani anlamlandırılanları (içsel süreklilik) gereğince kendisine uygun olan, dışsal olarak değişken bir kavramı vardır. Fakat ifade için durum artık aynı şekilde değildir. İfade kendi kavramlarına ya da daha ziyade heterojen sistemlerin çaprazlaşmasında kendileri yoluyla ilk fonksiyon olarak geçtiği, özgün söylemsel "şemalar"ına sahip olur: mesela, herhangi bir çağın tıbbi ifadelerindeki ya da böyle bir söylemsel oluşumdaki çeşitli semptom grupları veya ayrımları (17. yüzyılda mani, sonra 19. yüzyılda monomaninin doğuşu...).<sup>13</sup>

Eğer ifadeler kelimelerden, cümlelerden ya da önermelerden ayırt ediliyorsa, bu, onların kendilerinde süjenin fonksiyonlarını, objenin fonksiyonlarını ve kavramın fonksiyonlarını, kendi "türevleri" olarak ihtiva etmelerinden dolayıdır. Açıkça, şuje, obje, kavram ancak ilk olandan ya da ifadeden türemiş fonksiyonlardır. Öyle ki bağlaşıklık alan bir ifadeler grubunun içindeki süjelerin, objelerin ve kavramların yerlerinin ya da durumlarının söylemsel düzenidir. Bu, "düzenliliğin" ikinci anlamıdır: bu çeşitli yerler belirli noktaları temsil ederler. Özünde değişebilirlik ve içsel değişebilirlikle hareket eden ifadelerin çokluğu o halde içsel süreklilik ve dışsal değişebilirlikle hareket eden kelimelerin, cümlelerin ve önermelerin sistemine zıttır. Kelimeler, cümleler ve önermeler açısından araz gibi görünen şey, ifadeler açısından kural olur. Foucault böylece pragmatik bir öykü oluşturuyor.

Geriye dışsal olan üçüncü uzay dilimi kalıyor: bu, *tamamlayıcı alan* ya da söylemsel olmayan oluşumların (kurumlar, siyasal olay-

12 AS, 118 (Altın dağ...).

13 "Önyargılara ilişkin şemalar" üzerine, AS, 80-81. Delilik hakkındaki hastalıklara ilişkin örnek konusunda, onun 17. yüzyıldaki dağılımları, bkz. HF, 2. Bölüm; 19. yüzyılda monomaninin doğuşu, MPR.

lar, ekonomik uygulamalar ve süreçler) alanıdır. Foucault'nun bir siyaset felsefesi anlayışını tasarlaması bu nokta üzerindedir. Bir kurumun kendisi, mesela bir kuruluş, bir yasa, sözleşmeler, kayıtlar ve siciller gibi, ifadeleri içerir. Tam tersine, ifadeler kendisi olmaksızın ne ifadenin bu yerlerinde birdenbire beliriveren objelerin, ne bu yerden söz eden öznenin (mesela, bir toplumun içindeki yazarın durumu, böyle bir çağda hastahanedeki ya da çalışma odasındaki doktorun durumu ve yeni yeni obje doğuşları) biçimlendirilebileceği kurumsal bir ortama göndermede bulunurlar. Fakat yine de kurumlara ilişkin söylemsel olmayan oluşumlar ile ifadelere ilişkin söylemsel oluşumların arasına, bazen birbirlerini sembolleştirecek olan iki deyim arasında olduğu gibi bir çeşit dikey bir paralelizmi (deyimle ilgili birincil ilişkiler), bazen de olayların ve kurumların insanları ifadelerin varsayılmış müellifleri olarak kendisine göre belirleyecekleri, ufuksal bir sebepliliği (teemül ve tefekküre ilişkin ikincil ilişkiler) yerleştirme eğilimi büyük olacaktır. Bununla birlikte, köşegen üçüncü bir yolu empoze eder: kendileri ifadeler grubunun ne içinde ne dışında oldukları halde, biraz sonra kendisinden söz edeceğimiz sınırı, kendisi olmaksızın böyle ifade objelerinin ne görünebilecekleri, ne de böyle bir yerin ifadenin kendisinde gösterilebileceği belirlenmiş bir ufku oluşturan, *söylemsel olmayan ortamlarla söylemsel ilişkiler*. "Elbette bu, 18. yüzyılın başlangıcından beri tıbbi dokusal bozukluklar veya anatomik-fizyolojik bağlantılar gibi yeni konular empoze etmiş olan politik uygulama değildir; fakat onun tıbbi objelerle ilgili yeni gösterim alanları açmış olmasıdır (...yönetim yoluyla kuşatılmış ve gözetim altına alınmış halk kitlesi... silahlı büyük kitleler... çağın ekonomik ihtiyaçlarına ve toplumsal sınıfların durumuna bağlı sigorta hastahanesi kurumları). Siyasal uygulamanın tıbbi söylemle olan bu ilişkisi aynı şekilde doktora verilen statüde de görülecektir..."<sup>14</sup>

Orijinal-sıradan ayrımı akla yatkın olmadığı için, *tekrar* edilebilmek ifadeye aittir. Bir cümle yeniden başlatılabilir ya da yeni-

14 AS, 212-214 (ve 62-63).

den hatırlanabilir, bir önerme yeniden güncelleştirilebilir, yalnız "ifadenin kendine özgü tekrar edilebilmesi vardır".<sup>15</sup> Bununla birlikte, öyle görünüyor ki tekrarın gerçek koşulları çok katıdır. İfadenin tekrarda aynı dağılım alanına, aynı tikeller sınıflamalarına, aynı yerler ve görevler düzenine, kurulmuş bir ortamla aynı ilişkiye sahip olması gerekir: bütün bunlar, ifade için, onu tekrarlanabilir kılan bir "maddiliği" oluşturur. "Değişken türler" 18. yüzyılın doğa tarihinde ve 19. yüzyılın biyolojisinde dile getirilmiş olan bir ifadenin kendisi değildir. Hatta betimlemenin ölçü birliklerini, mesafeleri ve dağılımları ve de tamamıyla farklı kurumları değerlendirebilmesine göre, Darwin'den Simpson'a, ifadenin aynı kaldığı doğru değildir. "Sığınma evindeki deliler!" gibi bir slogan-cümle bile, 18. yüzyılda olduğu gibi, mahkûmların delilerle aynı yere konulmasını protesto etmesine, ya da tam tersine, 19. yüzyıldaki gibi, delileri mahkûmlardan ayıracak olan sığınma evlerini ısrarla istemesine yahut da bugün hastahane ortamının evrimine karşı çıkmasına göre, bütünüyle farklı söylemsel oluşumlara ait olabilir.<sup>16</sup> Foucault'nun bağlama yönelen çok klasik çözümlmeleri geliştirmekten başka bir şey yapmadığı öne sürülebilir. Bu, her zaman uygun bir ifadede aynı yere sahip olmaksızın ve aynı tikelleri yeniden meydana getirmeksizin, bir cümlenin söylenebilmesini ya da bir önermenin dile getirilebilmesini açıkça göstermek için, onun oluşturduğu kriterlerin yeniliğini bilmemek olacaktır. Bir ifadenin kendisine ait olduğu söylemsel oluşumu belirlemek suretiyle yanlış tekrarların açıklamasına gidilirse eğer, buna karşın farklı söylemler arasında izomorfizm ya da izotopi fenomenlerinin farkına varılacaktır.<sup>17</sup> Bağlama gelince, o hiçbir şeyi açıklamıyor, çünkü onun söylemsel oluşuma ya da dikkate alınmış ifadeler topluluğuna göre kendi tabiatı yoktur.<sup>18</sup>

15 AS, 138.

16 HF, 417-418.

17 AS, 210.

18 AS, 129 (bağlamın reddi).

Eğer ifadelerin tekrarının bu kadar katı koşulları varsa, bu dış koşullardan dolayı değil, fakat ifadenin kendi gücünü bile tekrar haline getiren bu iç maddilikten dolayıdır. Bu, bir ifadenin daima kendisiyle aynı düzeyde olan bir *başka şeyle*, yani onun kendisini ilgilendiren başka bir şeyle (onun anlamı ya da unsurları değil) özel bir ilişkisi tarafından belirlenmesidir. Bu “başka şey”, ifadenin açıkça tekrarlandığı herhangi bir durumda, bir ifade olabilir. Fakat sonuçta, o zorunlu olarak bir ifadeden başka bir şeydir: bu bir Dış görünüştür. Bu, özgünlüklerin belirlenimsizlik noktaları olarak saf halde ortaya çıkışıdır, çünkü onlar kendilerini birbirine bağlayan ve yakınlıkları içinde şu ya da bu formu alan ifade eğrisi tarafından henüz belirlenmiş ve özelleştirilmiş değildir. O halde Foucault bir eğrinin, bir grafiğin, bir piramitin ifade olduğunu, ama onların temsil ettikleri şeyin bir ifade olmadığını gösteriyor. Aynı şekilde, kopya ettiğim harfler, AZERT, klavyenin üzerinde bir ifade olmamalarına rağmen, bir ifadedir.<sup>19</sup> Bu durumlarda, gizli bir tekrarın ifadeyi canlandırdığı görülür ve okuyucu “özdeşliği paradoksal bir biçimde sonuç olarak çıkararak en küçük ayrım” üzerine, “*Raymond Roussel*”ın en güzel sayfalarını esinleyen bir temayı yeniden bulur. İfade, tekrar ettiği şey “tuhaf bir biçimde ona benzer ve onunla aynı” olabilen “başka şey” olmasına rağmen, kendinde bir tekrardır. O halde Foucault için en büyük problem, ifadenin gerektirdiği bu özgünlüklerin neden ibaret olduklarını bilmek olacaktır. Fakat “arkeoloji” orada durur ve “bilgi”nin sınırlarını aşarak bu problemi incelemekten kaçınır. Foucault’nun okuyucuları anlarlar ki yeni bir alana, bilgiyle uyuşmuş olarak iktidarın alanına girilir. Bu alanı derinlemesine inceleyecek olan müteakip eserleridir. Fakat önceden hissediyoruz ki klavyenin üzerindeki AZERT, frekanslarına göre, Fransız alfabesinin harfleri arasındaki bir iktidar ocağı birliği, bir güç ilişkileri birliği ve aralıklarına göre de elin parmaklarıdır.

19 (278) AS, 114-117 (ve 109).



*Kelimeler ve Şeyler'* de, Foucault ne şeylerin ne de kelimelerin söz konusu olduğunu açıklıyor. Ne daha fazla obje ne daha fazla süje. Ne daha fazla cümle ne daha fazla önerme, dilbilgisel, mantıksal ya da semantik çözümleme. İfadelerin kelimeler ile şeylerin sentezleri, cümleler ile önermelerin birleşimleri olmaları şöyle dursun, çoğunlukla bunun tersine olarak, onlar kendilerini zımnen varsayan cümlelerden ya da önermelerden önce gelirler, onlar kelimeleri ve objeleri oluşturanlardır. Foucault iki kez bir pişmanlığını itiraf eder: O, *Deliliğin Tarihi'*nde, ilkel şeylerin halleriyle önermeler arasındaki bir ikiliğin içinde henüz yer alan deliliğe ilişkin bir "tecrübe"ye çok başvurdu; *Kliniğin Doğuşu'*nda objektif bir alana göre çok sabit farzedilen bir süjenin üniter biçimini varsayacak olan bir "tıbbi bakış"a başvurdu. Bununla birlikte bu pişmanlıklar belki de yapmacıktır. Yeni bir pozitivizmin lehine, *Deliliğin Tarihi'*nin güzelliğini bozan romantizmin bir yana bırakılmasına üzülmeye mahal yoktur. Kendisi şiirsel olan, bu seyrekleştirilmiş pozitivizmin belki de her zaman deliliğin tecrübesi olan genel bir tecrübeyi söylemsel oluşumların ya da ifadelerin sirayet edip yayılmasında ve her zaman için medeniyetlerin (her hayat anlayışından bağımsız olarak) bir doktorunun, klinisyenin, tanı koyucusunun, semptomatolojistin yeri olan devingen bir yeri, bu oluşumların sinesindeki yerlerin çeşitliliği içinde yeniden canlandırmak gibi bir etkisi vardır. "Arkeoloji"nin vardığı sonuç, aksi halde, benim hayatımdan ve ölümümden bağımsız bir "dış" elemanın içinde söz konusu "söylem" in biçim kazandığı, devrimci bir uygulama ile karıştırılması gereken oluşumlar hakkındaki genel bir teoriye bir başvurma olur mu? Zira söylemsel oluşumlar çeşitli uygulamalardır ve onların dilleri, evrensel bir logosun yerine, değişimleri gerçekleştirmeye ve bazen de dile getirmeye yetili, ölü dillerdir.

Bir ifadeler grubu ve tek başına bir ifade: bunlar çokluklardır. "Çokluk" ve çokluk türlerine ilişkin anlayışı, fizik ve matematik ile ilişki halinde, oluşturan Riemann'dır. Bu anlayışın felsefi önemi daha sonra Husserl'in *Formel Mantık ve Transandantal Man-*

*tık*'ında ve Bergson'un *Deneme*'sinde ortaya çıkar (Bergson süreyi uzaysal çokluklara zıt olan bir çokluk türü olarak tanımlamaya çalıştığı zaman, biraz Riemann gibi aralıklı çokluklar ile sürekli çoklukları birbirinden ayırıyordu). Fakat bu iki yöndeki anlayış, ister türlerin ayrımı basit bir düalizmi yeniden canlandırırken kendisini gizlediği için olsun, isterse aksiyomatik bir sistem statüsüne doğru yöneldiği için olsun, başarısız olacaktır. Bu anlayışın temeli, bununla birlikte, "çok"un Bir'e zıt olabilen ya da bir olarak saptanmış bir özneye atfedilebilen bir yüklem olmayı bırakması gibi bir adın kuruluşudur. Çokluk çok'a ve bir'e ilişkin geleneksel problemlerden ve özellikle onu koşullandıracak, onu düşünecek, onu bir kaynaktan vb. türetecek olan bir özneye ilişkin problemden tamamıyla bağımsız kalır. Ne bir vardır ne de çok, halükârda, bu kendini bir'in içinde bulacak ve çok'un içinde gelişecek olan bir bilince başvurmak olacaktır. Tekil noktalarla, bir an için süje gibi işlev gören bu noktalara ait boş yerlerle, bir araya toplanabilir, tekrarlanabilir olan ve kendi kendilerini muhafaza eden düzenlerle birlikte, seyrek olan çokluklar vardır yalnızca. Çokluk ne aksiyolojik ne de tipolojik ama topolojiktir. Foucault'nun kitabı çokluklar hakkındaki bir teori-pratikte en kesin adımı temsil eder. Başka bir biçimde, hazırladığı edebi oluşumun mantığı içinde Maurice Blanchot'nun yolu da böyledir: hem bir bilincin ya da bir süjenin formunu ve hem de ayrımına varılmamış bir uçurumun dipsizliğini reddedecek şekilde, tekil, çoğul, nötr ve tekrar arasındaki en sıkı bağ. Foucault Blanchot ile bu bakımdan karşılaştığı yakınlığı gizlemedi. Ve o bugünün tartışmalarının temelini yapısalcılığa, yapı adı verilen modellerin ve gerçekliklerin varoluşuna ya da varolmayışına, bütünüyle yapısallaşmadığı varsayılan boyutların içinde süjenin yeniden kazandığı yere ve statüye dayandığından daha az dayandığını gösterir. Böylelikle, tarih doğrudan doğruya yapının karşısına konulduğu sürece, süjenin kurucu, derleyici, birleştirici aktivite olarak bir anlamı muhafaza edeceği düşünülebilir. Fakat "çağlar" ya da tarihsel oluşumlar çokluklar olarak dü-

şünüldükleri zaman durum aynı şekilde değildir. Çağlar ya da tarihsel oluşumlar yapının etkisinden olduğu kadar süjenin egemenliğinden de kurtulurlar. Yapı nispidir, onun belirli bir düzeye tahsis edilebilen aksiyomatik bir karakteri vardır, o homojen bir sistem oluşturur; halbuki ifade, düzeyleri aşan, "bir mümkün yapılar ve birlikler alanını çaprazlayan ve onları zamanda ve uzayda, somut içerikleriyle birlikte",<sup>20</sup> gösteren bir çokluktur. Süje cümleye ya da eytişime aittir, o, kendisiyle söylemin başladığı birinci şahsın karakterine sahiptir, halbuki ifade süjenin varolmasına ancak üçüncü şahısta ve türemiş fonksiyon olarak varolmasına izin veren anonim bir ilk fonksiyondur.

Arkeoloji şimdiye kadar "arşivciler" tarafından kullanılmış olan iki temel tekniğin karşısında yer alır: biçimlendirme ve yorumlama. Arşivciler, aynı zamanda her ikisine de başvurduklarından, sık sık bu tekniklerin birinden öbürüne atladılar. Bazen cümleden onun apaçık anlamı olarak işlev gören mantıksal bir önerme çıkarılır: böylece akledilebilir bir biçime doğru "kaydedilen", hiç kuşkusuz kendi sırasında sembolik bir yüzeye kaydedilebilen, fakat kaydedilmenin düzeninden başka bir düzenin kendisi olan şey aşılır. Bazen de tersine, cümle gizli olarak kendisine göndermede bulunacağı başka bir cümleye doğru aşılır: böylece gizli, ama her şeyden önce aynı şeyi kaydetmeyen ve aynı içeriğe sahip olmayan bir anlamı oluşturan, bir başka kaydın kaydı olan şey ikiye bölünür. Bu iki aşırı tutum daha ziyade yorumlamanın ve dile getirmenin kendileri arasında gidip geldikleri iki kutbu gösterir (o, mesela, fonksiyonel-formel bir hipotez ile bir "ikili kayıtlama" ya ilişkin topik hipotez arasında psikanalizin kararsızlığı içinde görünür). Biri cümlenin söylenenini (un sur-dit) öteki de söylenmeyenini açığa çıkarır. Aynı cümleye ait iki önermenin ve bir cümlenin doldurulması gereken boşluklar içerdiğini gösterecek yorumsal disiplinlerin önermelerinin, örneğinin, birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini gösterecek olan

mantığının tadı buradan gelir. O halde, *söylenen şeyin sadece kaydedilmesi konusunda*, gerçekten söylenen şeyle yetinmenin, metodolojik bakımdan, çok zor olduğu görülüyor. Üstelik ve özellikle, birlikleri söylenenle asla aynı seviyede olmayan dilbilimi, söylenen ile yetinmez.

Foucault çok farklı bir projenin hakkını tam anlamıyla vermeye çalışıyor: kelimenin pozitifliği olarak, ifade denilen şeyin bu basit kaydına ulaşmak. Arkeoloji, sözlü edimlerin içinde saklı bulunan ya da onlarda söylenmeden günyüzüne çıkan gizli bir elemanı, gizli bir anlamı, arka planlarında ve görünen yüzeylerinin altında keşfetmek için, sözlü edimlerin çevresinde dolanmaya çalışmaz; bununla birlikte ifade doğrudan doğruya asla görülebilir değildir; o gramatikal ya da mantıksal bir yapı kadar açık bir biçimde kendini göstermez (söz konusu yapı tam anlamıyla açık olmasa bile, onun açıklanması çok zor olsa bile). *"İfade aynı zamanda hem görülebilir değil hem de gizli değildir"*.<sup>21</sup> Ve belirli sayfalarda, Foucault hiçbir ifadenin, gerçekten söyleneni ilgilendirdiği için, gizli bir varoluş sahibi olamayacağını gösteriyor; ifadede bulunan eksiklikler ya da boşluklar gizli anlamlar ile uyuşmak zorunda olmasalar ve "grub"u oluşturan dağılım alanının içinde sadece onun varlığını gösterebilirler bile. Fakat tam tersine, söylenen ile aynı düzeydeki bu kayıtlamaya ulaşmak bu kadar zor ise, bu, ifadenin doğrudan doğruya algılanabilir olmasından, daima cümleler ve önermeler tarafından üstü örtüldüğünden dolayıdır. Onun "kaide"sini keşfetmek, onu işleyip geliştirmek, hatta biçimlendirmek, icat etmek gerekir. Bu kaide nin üç alanını icat etmek, bölmek gerekir; bu da söylenenin *basit* bir kaydedilmesi olarak ifadenin gerçekleştirilebilmesini oluşturacak bir çokluğun içindedir yalnızca. Yorumlamalar ve dile getirmeler her ne kadar öncel koşulları olarak bu basit kayıtlamayı varsaymıyor olsalar da, daha sonra yalnızca bilgi problemi or-

21 AS, 143. Mesela, Guréoult'nun anladığı gibi felsefe tarihi, ne biçimlendirmeye ne de yorumlamaya başvurmaksızın, hem görülebilir hem de gizli olmayan, yalnızca bu kayıtlamayla yetinmekten ibaret değildir.

taya çıkıverir. Gerçekte, belirli koşullarda bir başka yazıtın içinde ikiye bölünmeye ya da bir önermenin içinde düşünölmeye götürelecek olan ifadenin yazılması (yazılmış olarak ifade) değil midir? Her kaydetme, her kaydetmeyi söylemsel oluşumunun içindeki ifadenin biricik kaydına havale eder: arşiv anıtı, ama doküman değil. "Anlatımın farklı düzeylerde ayrıştırılmış, tasvir ve tahlil edilmiş obje olarak alınabilmesi için, daima sonsuz değil de belirlenmiş olacak olan bir "ifadesel veri"nin varolması gerekir: bir dilin çözümlenmesi her zaman sözlerin ve metinlerin bir derlemesi üzerinde gerçekleşir; üstü örtük anlamların yorumlanması ve gün ışığına çıkarılması sürekli olarak sınırlı bir cümleler grubuna dayanır; bir sistemin mantıksal çözümlü yeniden yazılmış metinde, biçimsel bir dilde, verilmiş bir önermeler bütünüdür" .<sup>22</sup>

Somut yöntemin temeli budur. Daha çok kelimelerden, cümlelerden ve önermelerden hareket etmeye zorlanırsınız. Yalnızca, ortaya konulmuş probleme göre belirlenmiş, değişebilir bir derlemenin içinde onları düzenleriz. Bu, daha çok Bloomfield ya da Harris gibi "dağıtımsalci" ekolün arzusu idi. Fakat Foucault'nun orijinalliği, kendi hesabına, derlemelerini belirlediği biçimin içindedir: bu, ne dilbilimsel frekanslara ya da sürekliliklere göredir, ne de konuşan ya da yazanın (büyük düşünürler, ünlü devlet adamları vs.) kişisel nitelikleri gereğidir. François Ewald Foucault'nun derlemelerinin "referanssız söylemler" olduğunu ve arşivcinin büyük isimleri anmaktan büyük ölçüde kaçındığını söylemekte haklıdır.<sup>23</sup> Bu, onun kelimeleri, cümleleri ve temel önermeleri kendisinden doğacakları ne yapıya ne de müellif-özneye göre değil de, bir bütünüdür içinde yerine getirdikleri basit fonksiyona göre seçmesidir: mesela, sığınma evi ya da hapishane için tutuklama kuralları; ordu için, okul için disiplin kuralları. Foucault'nun kullandığı kriterler sorusunda eğer ısrar edilir-

22 AS, 146.

23 François Ewald, "anatomie et corps politiques", *Critique*, no: 343, décembre 1975, 1229-1230.

se, bunun cevabı ancak *Arkeoloji'* den sonraki eserlerinde bütün netliği içinde görülecektir: derlemenin içinde tutulan kelimeler, cümleler ve önermeler herhangi bir problem tarafından ortaya konulmuş olan ayrı ayrı güç (ve direnme) merkezlerinin çevresinde seçilmiş olmak zorundadır. Mesela, 19. yüzyılda "cinsellik" hakkındaki derleme: kilisedeki günah çıkarma yerinin çevresinde değiş tokuş edilen kelimeler ve cümleler, vicdan hallerini inceleyen teoloji kolunun (casuistique) bir elkitabında bir araya getirilmiş olan önermeler incelenecek ve okul, kurumlar, doğum oranı, evlenme oranı... gibi başka merkezler de dikkate alınacaktır.<sup>24</sup> Teori kendisinden ancak daha sonra ortaya çıktığı halde, *Arkeoloji'* de pratik olarak kullanılan bu kriterdir. O halde, bir kez oluşturulmuş olan (ifadeye ilişkin hiçbir şeyi önceden varsaymayan) derleme, dili bu derlemenin üzerinde toplandığı, bu derlemenin üzerine "düştüğü" biçimde belirlenebilir: bu, *Kelimeler ve Şeyler'* in kendisinden söz edeceği "dilin varlığı" dır, her bütüne göre değişebilir olan, *Arkeoloji* tarafından başvurulmuş "dilin varlığı" dır.<sup>25</sup> "Konuşulur" (on parle), dikkate alınan derlemeye göre şu ya da bu tutumu alan anonim bir mırıltı gibidir. O halde "on" kelimelerden, cümlelerden ve önermelerden elde edildiği ölçüde, kendileriyle uyuşmayan ifadeler olur. İfadeler ne kelimeler, ne cümleler, ne de önermelerdir, fakat onlar, cümlelerin süjeleri, önermenin objeleri, kelimelerin anlamları, "konuşulur" un içindeki yerlerini almak suretiyle, dilin kalınlığı içinde dağılmak, serpilme suretiyle *mahiyetlerini değiştirdikleri* zaman, yalnızca derlemelerinden elde edilen oluşumlardır. Foucault' da devam eden bir paradoksa göre, ifadelerin bir dağılma ya da serpilme ortamı, tabii olarak serpiştirilmiş bir "grub" un ilkesi olmak için dil ancak bir derlemenin içinde toplanır. Bütünüyle bu metod büyük bir zorunluluktur ve Foucault' nun çalışmalarının

24 Bkz. VS, "L'incitation aux discours". Gerçekte, kriterin kendi başına incelenmeye başlaması SP ile birliktedir. Fakat o, ilke hakkında hiçbir bildiri olmazsınız, önceleri kullanılabiliyordu.

25 AS, 145-148.

başından sonuna kadar, çeşitli açıklama derecelerinde, kendini gösterir.

Gogol, *Ölü Canlar*'ın yazılımına ilişkin başeserini kaleme aldığı zaman, romanının şiir olduğunu ve romanın nasıl, hangi noktalarda zorunlu olarak şiir olduğunu gösterir. Belki de Foucault, bu arkeolojide, önceki eserinin şiirinden daha az onun metodu hakkında bir söylem geliştiriyor ve felsefenin zorunlu olarak şiir, söylenen şeyin ve en derin anlamların olduğu kadar anlamsızlığın da felsefesi olan şeyin tam anlamıyla şiiri olduğu noktaya ulaşıyor. Belirli bir biçimde, Foucault asla uydurmalar yazmadığını açıklayabilir: gördük ki, ifadeler rüyalara benziyorlar ve bir kaleydoskopun içinde olduğu gibi, her şey dikkate alınan derlemeye ve çizilen köşegene göre değişiyor. Fakat bir başka biçimde o asla reel olanı, reel ile birlikte bulunanı yazmadığını da söyleyebilir, zira her şey ifadenin içinde reeldir ve her realite ifadede kendini gösterir.

Bunca çokluk var. Söylemsel olan ve söylemsel olmayan çoklukların büyük düalizmi değil yalnız; fakat söylemsel olanlar arasında, listesi her çağa açık ve değişken olan bütün gruplar ya da ifade oluşumları. Bunlara ilaveten, belirli "eşikler"le gösterilmiş olan ifade türleri: aynı bir grup birçok türü içine alabilir, aynı bir tür birçok grubu gösterebilir. Mesela, bilim, ifadelerin bir "epistemolojikleşme"ye, bir "bilimselleşme"ye ya da bir "biçimselleşme"ye kendilerinin ötesinde ulaştıkları belirli eşikleri içerir. Fakat bir bilim, içinde kurulduğu grubu ya da oluşumu kendi içinde eritmez: psikiyatrinin bilimsel statüsü ve eğilimi hukusal metinleri, edebi ifadeleri, felsefi düşünceleri, siyasi kararları ya da uygun düşen söylemsel oluşumu tamamlayan ortalama kanıları ortadan kaldırmaz.<sup>26</sup> Olsa olsa bir bilim oluşuma yol gösterir, bölgelerinin bazılarını sistemleştirir ya da bir biçime kavuşturur. Kısacası, bilim, kendiliğinden, bilimin değil de bilginin konusu olan bir oluşumun içinde, soğurmadığı bir bilgi ala-

nının içine yerleşir. Bilgi ne bilim ne de bilmedir, o obje olarak önceden belirlenmiş çokluklara veya daha ziyade, belirli noktaları, yerleri ve fonksiyonlarıyla, bizzat kendisinin betimlediği apaçık çokluğa sahiptir. "Söylemsel pratik onun kendisine yer verebildiği bilimsel özümlemeyle aynı değildir; ve söylemsel pratiğin oluşturduğu bilgi ne yamru yumru bir taslak ne de kurulmuş bir bilimin günlük altürünüdür".<sup>27</sup> Hem zaten, bazı çoklukların, bazı oluşumların kendilerini sık sık epistemolojik eşiklere doğru çeken bilgiye kılavuzluk etmedikleri de anlaşılıyor. Onlar, bütün başka eşiklerle birlikte, başka yönlerde bilgiye kılavuzluk ederler. Bazı grupların bilime, en azından yeniden dağıtım ve gerçek değişime "yetersiz" oldukları söylenemez yalnızca (17. ve 18. yüzyıllarda psikiyatriden önce gelen şey, böyle). Bilgiyi bilimin yönünden başka bir yönde hareket ettiren ve edebi bir metni ya da resimle ilgili bir eseri, kendilerine ait oldukları söylemsel pratiklerin içinde tanımlamak imkânını veren, mesela estetik, eşiklerin varolup olmadıkları daha ziyade sorulur. Ya da etik eşiklerin, politik eşiklerin varolup olmadıkları: yasakların, dışarı atmaların, sınırların, özgürlüklerin, ihlallerin, nasıl söylemsel olmayan ortamlar ile ilişki içinde ve devrimci bir eşige az veya çok yaklaşımaya yetili olan, "belirli bir söylemsel pratiğe bağlı" oldukları gösterilecektir.<sup>28</sup> Böylece şiir-arkeoloji çokluklara ilişkin bütün kütüklerde olduğu gibi, söylenenin yegâne kaydı içinde de, olaylar, kurumlar ve bütün öteki pratiklerle ilişki halinde, oluşur. Esas olan Bachelard'ın çalışmasını hâlâ ağır bir yükün altında tutan bir bilim-şiir ikiliğinin üstesinden gelmiş olmak değildir. Bu, edebi metinleri bilimsel olarak incelemenin bir yolunu bulmuş olmak da değildir. Bu, edebi bir formun, bilimsel bir önermenin, günlük bir cümlenin, şizofrenik bir anlamdışılığın ve benzerlerinin, ortak noktaları, hiçbir söylemsel eksiklikleri ve denklikleri bulunmamakla birlikte, aynı şekilde ifade oldukları bu bilinmeyen zemini ortaya koymuş ve ölçüp

27 AS, 240.

28 AS, 251-255.



biçmiş olmaktadır. İşte burası mantıkçıların, formalistlerin ya da yorumcuların asla ulaşamadıkları noktadır. Bilim ve şiir aynı şekilde bilmektir.

Fakat bir bütünü, bir söylemsel oluşumu sınırlayan nedir? Kopukluk nasıl kavranır? Bu, eşiğe ilişkin sorudan tamamıyla farklı bir sorudur. Fakat o ne de kelimenin tam anlamıyla yapısal olana uygun düşen aksiyomatik bir yöntemdir. Zira bir oluşumu başka bir oluşumun yerine ikame etmek zorunlu olarak ne en genel ne de en iyi biçimlendirilebilir ifadelerin düzeyinde olur. Yalnız, bugün tarihçilerin kullandıkları gibi, seriye ilişkin bir yöntem, belirli bir noktanın yakınında bir seriyi oluşturmak ve başka yönlerde, başka noktaların düzeyinde onu devam ettirmek imkânını verir. Serilerin daima birbirlerinden ayrılmaya ve yeni bir alanın içinde dağılmaya başladıkları bir an ve yerler vardır: işte kopukluğun olduğu yer orasıdır. Tikelliklerin ve eğrilerin üzerine kurulmuş olan seriye ilişkin yöntem. Foucault bu yöntemin, tarihçileri uzun dönemlerde, çok geniş ve mesafeli olan kopuklukları gerçekleştirmeye götürdüğü için, birbirine zıt iki sonucunun bulunuyor gibi görüldüğüne işaret ediyor, oysa o epistemologları bazen kısa süreli kopuşların sayısını çoğaltmaya götürüyor.<sup>29</sup> Yeniden şu probleme dönüyoruz. Fakat ne olursa olsun, esas olan belirlenebilir çoklukların içindeki serilerin kuruluşunun, filozofların bir Süje'nin ihtişamında düşündükleri gibi bir tarihin yararına her serilere bölünmeyi imkânsız kılmasıdır ("süreklilik hakkındaki söylemi tarihsel çözümleme haline getirmek, her oluşun ve her uygulamanın asıl öznesini insan bilinci haline getirmek aynı düşünce sisteminin iki veçhesidir. Zaman orada tamlaşmanın sınırları olarak anlaşılır ve köklü değişiklikler orada asla bilincin ele geçirdikleri değildir...").<sup>30</sup> Her zaman tarihe başvuran ve "değişim" kavramı gibi bir kavramın belirsizliğine karşı çıkanlara, kapitalizmin, bunca faktörün onu

29 AS, 15-16 (ve tarihte seriye ilişkin yöntem konusunda bkz. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion).

30 AS, 22.

başka yerde ve başka çağlarda mümkün kılıyor gibi görüldüğü halde, niçin böyle bir yerde ve böyle bir zamanda doğduğunu açıklamak söz konusu olduğunda gerçek tarihçilerin şaşkınlığını hatırlatmak gerekir. Söylemsel olan ya da olmayan "serileri", oluşumları, bütünleri, çoklukları "problem edinmek..." tarihseldir. Bunlar yalnızca birlikte varoluş bileşikleri değildir, onlar "doğuşun zamansal vektörler"inden de ayrılamazlar ve yeni bir oluşum yeni kurallarıyla ve yeni serileriyle ortaya çıktığı zaman, bir cümlede ya da bir yaratmanın içinde bir çırpıda değil, kalıntılarıyla, zaman ya da mesafe bakımından farklarıyla, yeni kurallar altında varolan eski elemanların yeniden aktif hale gelmeleriyle birlikte, "kalıplar" halindedir. İzomorfizmlere ve izotopilere rağmen hiçbir oluşum başka bir oluşumun modeli değildir. Kopuşlara ilişkin teori o halde sistemin temel bir parçasıdır.<sup>31</sup> Serileri izlemek, düzeylerin içine nüfuz etmek, eşikleri aşmak, yatay ya da dikey boyutu izleyen fenomenlerin ve ifadelerin örtüsünü açmakla asla yetinmemek, fakat arşivci-arkeoloğun devinmek zorunda olduğu enlemesine bir kesiti, hareketli bir köşegeni oluşturmak gerekir. Webern'in seyrekleştirilmiş evreni üzerine Boulez'in bir yargısı Foucault'ya (ve onun stiline) uygulanacaktır: "O bir projenin içinde değil de daha çok uzayın içindeki noktaların, blokların ya da figürlerin bir çeşit dağılımı olan, diagonal boyut adını verebileceğimiz yeni bir boyut yarattı".<sup>32</sup>

31 İki problem var, böylesine açık haldeki kopuşların nasıl gerçekleştirildiğini bilmekten ibaret olan birincisi pratik, birincisine bağlı olan ve kopuş kavramının kendisini ilgilendiren ötekisi teorik (bu bakımdan Althusser'in yapısal kavramıyla Foucault'nun seri kavramını birbirinin karşısına koymak gerekir).

32 Boulez, *Relevés d'apprenti*, ed. du Seuil, 372.

# ARKEOLOJİ, GENEALOJİ, ETİK\*

Arnold I. Davidson

Çev. Veli Urhan

Michel Foucault'nun çalışmasında üç büyük çözümleme alanı birbirinden ayırt edilebilir: bilgi sistemleri, iktidar biçimleri ve kendi kendisiyle ilişki. Bu alanların her birinde, Foucault, her birisine *arkeoloji*, *genealoji* ve *etik* adını verdiği, çok özel çözümleme biçimlerine başvurdu. Arkeoloji ve genealoji onun metodolojisinin en tanınmış iki anahtar sözcüğüdür. Bu iki terime, onun verdiği anlamı tam olarak yakalayabilmek için, hiç kuşkusuz, yetmişli yılların sonuna doğru kendisiyle yapılmış "Doğruluk ve İktidar" başlıklı söyleşinin sonunda verdiği iki tanımı burada söz konusu etmek en iyi yoldur: "Doğruluk" ile ifadelerin meydana gelişi, kuralı, sınıflandırılışı, öne sürülüşü ve işleyişi için düzenlenmiş olan yargı biçimlerinin bütünü anlamak gerekir... 'Doğruluk', dairesel olarak, hem kendini meydana getiren ve destekleyen iktidar sistemlerine, hem de kendisinden sonuç olarak çıkan ve kendisini devam ettiren iktidar etkilerine bağlıdır. Doğruluğun 'düzeni'.<sup>1</sup> Genellikle, Foucault'nun kendisi bu düzenin en iyi yorumcusudur ve ilk cümle, birkaç kelimedede ve açıklıkla, onun arkeolojik yöntemi hakkındaki kendi yorumunu dile getirirken ikinci fikir de kısa ve özlü olarak, onun genealo-

\* Bu makale *M. Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), De Boeck Université, 1989 Paris, ss. 243-255'te yer almaktadır.

1 M. Foucault, "Vérité et pouvoir" dans *L'Arc* 70 (Aix-en-Provence, 1977), s. 26.

jik yöntemi hakkındaki yorumunu ortaya koymaktadır. İlk olarak arkeolojik yöntemi ele alalım.

Hipotez olarak, eğer arkeoloji, doğruluk ile ifadelerin meydana gelişi, kuralı, sınıflandırılışı, öne sürülüşü ve işleyişi için düzenlenmiş olan yargı biçimlerinin bütününe gösteriyorsa, Foucault'nun doğruluğun statüsünü belirleyen ifadelerin bu düzenlenmiş yargı biçimlerinin bir tarihini yazmaya girişmesine şaşırılmaması gerekir. Bu tarihe başlamak için, "bir nesnelere alanının sınırlanmasıyla belirginleşecek olan bazı çıkarsamacı uygulama –ifade üretici uygulama– tiplerini bilgi için meşru olan bir bakış açısının tanımından ve kavramların ve terimlerin üretilmesi için gerekli ilkelerin tespitinden ayırmak gerekir. Böylece, her çıkarsamacı uygulama, onun dışarda tutularını ve tercihlerini gösteren bir kurallar oyununu içerir."<sup>2</sup>

Foucault, çıkarsamacı uygulamaların bir arkeolojisi açısından,<sup>3</sup> Ian Hacking'in olgunlaşmamış bilimler –Foucault'nun ifadesiyle, "tarihlerinin düzensizden başka bir şey olduğunun varsayılabilmesi için, emprizmin aşırı renkliliği, rastlantının ya da hayalgücünün, eski geleneklerin ve dış olayların fantezilerine aşırı bağlılıkların kendilerine atfedildiği bu bilimler"<sup>4</sup> – adını verdiği şeylerin tarihini yazma (*Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce baskısına yazdığı önsözde bunu söyleyen kendisidir) projesine kendini adanmıştı. Foucault, emprik bilginin bu tipinin çok iyi kurulmuş bir düzene sahip olduğunu, bu bilginin tarihinin farklı ifade tiplerini mümkün kılan sistematik kuralları ve bu kuralların dönüşümlerini varsaydığını ilk defa açıkladığı zaman, belki bugün için önemsiz ama cesur hatta radikal bulunan hipotezi ortaya attı. Bununla birlikte, bu kurallar, asla, bu çıkarsamacı

2 M. Foucault, "History of Systems of Thought" dans *Language, Counter-Memory, Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s. 199.

3 Foucault, *The Order of Things* (New York: Random House, 1970), s. ix (*Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce baskısına Foucault'nun önsözü).

4 "Michel Foucault's Immature Science", *Nous*, vol. 13 (1979). Bu ciltte Hacking'in metnine de bakınız, "Foucault'nun Arkeolojisi".

uygulamalara katılan bireyler tarafından kaleme alınmamıştır; onlar bireylerin bilinçlerinde mevcut değildir, ama Foucault'nun "bilginin pozitif bilinçsizliği"<sup>5</sup> dediği şeyi oluştururlar. Eğer bu kurallar görelî olarak hem otonom hem anonim iseler, eğer onlar bireylere doğruladıkları zaman doğruladıkları şeyi doğrulama olanağını veriyorlarsa, onların tarihleri ve bu bilginin tarihi bildiğimiz tarih tipine benzemeyecektir. Bu tarih tipi, örneğin, belirli eserlerin ya da müelliflerin, belirli düzenlerin çevresinde yeniden kümelenmeye yol açmayacak; bizim için bir bilim ya da bir disiplin olan şeyin alışılmış sınırlarıyla da yetinmeyecektir. Tam tersine, o ifadelerin ve uygulamaların, "ilk fırsatta, yeni bir birlik halinde"<sup>6</sup> yeniden bir araya getirilmesini isteyecektir. *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault, sonuç olarak, doğanın tarihi, ekonomi ve dilbilgisi gibi görünüşte ortak noktası bulunmayan bilimlerdeki ortak oluş kurallarının varlığını kanıtlamak istiyor ve bazen klasik çağın *épistémési* adını verdiği bu oluş kurallarının, kendilerinden önce gelmiş ve kendilerini izlemiş bulunan kurallardan tamamıyla farklı olduklarını da göstermek istiyordu.

Bu arkeoloji kavramından dolayı, tarihsel çözümlemenin konusunun, kaçınılmaz bir biçimde, belirli teorik problemleri ortaya koyması gerekiyordu. Foucault'nun eseri önceden verilmiş, genel olarak kabul edilmiş ya da tarihi belirlenmiş "olaylar"la bağlanan ve olgular ile olayları birbirine bağlayan sebeplilik, karşıtlık ya da açıklama ilişkilerini tanımlamayı kendine iş edinen bu tarih tipinin tersini savunmaktadır. Açıklanması söz konusu olan olaylar serisi artık bir veri olarak görülemez, bundan dolayı da Foucault artık kendini bir serinin verilmiş her elemanının öteki elemanlara göre yerini tespit etmekte sınırlayamaz. Onun *Bilginin Arkeolojisi*'nde yazdığı gibi, "sorun birlikleri oluşturmak",<sup>7</sup> bir birliğe ait olan elemanları tanımlamak, bir birliğin

5 *The Order of Things*, s. xi.

6 "History of Systems of Thought", s. 200.

7 Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), s. 15.

başladığı ve bittiği yeri göstermek, bu birliklerin yasalarını açıkça belirtmek ve farklı birlikler arasındaki ilişkileri tasvir etmektir. Bu, Foucault'nun orada Analler Ekolü'yle paylaştığı bir amaçtır fakat onun serilerin kuruluşu konusundaki bakış açısı, ifadelerin kuruluşu ve meydana gelişi hakkındaki kuralları yoluyla, çözümlemenin özgünlüğünü belirlemektedir.

Foucault, arkeolojik yöntemini tasarladığı kitaplarda, tasvir etmekten başka bir amaç gütmüyordu. O kendini ne tasvir ettiği değişimleri açıklamak, ne de epistemik değişim hakkında genel bir teori öne sürmek işiyle sınırlıyor, fakat akledilebilir ve doğru açıklama kavramlarını yeniden tanımladıktan sonra, olgunlaşmamış bilimlerin bir tarihini bizim gözlerimizin önüne sermek işiyle sınırlıyordu. Onun tasvir etme tasarısı her açıklamadan önce gelen bir koşuldur, zira öne sürülen tasvirin özellikleri açıklanacak olan şeyi kesin bir biçimde belirleyecektir. Eğer Foucault'nun ele alınmış *épistémê*ler hakkında *Kelimeler ve Şeyler*'de sunduğu tasvir böyle kabul edilirse, o zaman, açıklanacak "nesnelere" hakkındaki başka tasvirlerin gerektirdiği açıklamalardan çok farklı bir biçimde olan açıklamalar aranacaktır. Genellikle denilmek istenir ki onun kitapları bilimlerde bazı kesin değişimlere sebep olan şeyi anlamaya olanak vermez, hatta engel olur, fakat bu itiraz onun niyetine o kadar yabancıdır ki Foucault'nun buna cevap vermek ihtiyacını bile duymamış olmasına şaşırılmamalıdır.

Bundan dolayıdır ki Foucault bazı temel eserlerinde süreksizlik temasının egemen olduğu arkeolojik bakış açısının çıkarımsal uygulamalarını tasvir etmek istiyordu. Bilgi sistemleri arasındaki kopuklukların düzene sokuluşu onun yönteminin bir ilkesi değildir; bu onun yönteminin bir sonucudur. Bilimlerin tarihsel yönü, eğer, ifadelerin kuruluşu ve meydana gelişi ile ilgili ortak kurallara bağlı olarak tasvir edilirse, bir başka görünüm içinde kendini sürekli olarak ortaya koyan şey, pekâlâ çok açık bir biçimde aynı görünüm içinde süreksiz olarak da görünebilir. Arkeolojik yöntem dönemlere ayrılmayı ve farklı alanların birliğini hemen

hemen tümüyle değiştirir. Örneğin, yalnızca bilimsel bilgiye ilave ediliyor gibi görünen yeni ifade tipleri eğer mümkün ise, bunun gerçekte, ancak çıkarsamacı oluşumun altında bulunan kuralların, dikkate değer bir biçimde, değişmesi sebebiyle olduğunu tespit ederiz. Buna karşılık, arkeolojik yöntem, süreksizliğin bir görünüşünü sergiledikleri için ihmal edilmiş olan yeni sürekliliklerin keşfedilmesine de olanak verir. Arkeoloji, bilginin tarihi içerisinde, süreksizin sürekli üzerinde egemen olduğunu öne sürmez, fakat çözümlerinin bu düzeyinde, doğal grupları oluşturuyor gibi görünen şeyin, kendini çok daha az doğal olarak ortaya koyma şansına sahip olduğunu öne sürer.

Foucault'nun, son eserlerinde en fazla kullandığı *genealoji* arkeolojiden daha geniş çerçevelidir. O, özellikle nesne için, doğruluk sistemleriyle iktidar biçimleri arasında karşılıklı ilişkilere, doğruluğun meydana gelişinin "siyasal rejim"ine sahiptir. Nietzsche'den alıp kullandığı bu genealojik yol, onu doğruluk ile ilgili bazı iddiaların, özellikle ifadeler, kavramlar ve insanbilimlerinin ilkeleri hakkındaki iddiaların kaynağı ile ilgilenmeye götürdü. Fakat genealojiye özgü olan şey, onun başlangıçlara olan ilgisi değildir; bu ilginin biçimi ve çözümler için ayırt ettiği başlangıç tipidir. Genealoji, şeylerin özünü yakalamak için, ya da tarihin akışı içinde gelişecek olan bir "sabit biçim"i araştırmak için başlangıçlara bağlanmaz; genealojinin çözdüğü sır, keşfedilecek bir özün ya da orijinal birliğin bulunmadığıdır. Genealoji başlangıçları incelediği zaman arzuları, rastlantıyı, tutkuyu, küçük kötülükleri, sürprizleri, aşırı çalkantıyı, istikrarsız başarıları ve iktidarı görmek ister. Foucault, Nietzsche üzerine olan denemesinde, kendi düşüncesini anlamak için temel bir metin yazar: " Tarihsel başlangıç alçak seslidir. Güvercinin adımı gibi alçakgönüllü ya da ölçülü anlamında değil, fakat bütün aşırı tutkunlukları bozmaya özgü olan ironik, alaycı anlamında."<sup>8</sup> Burada, dolaysız bir biçimde, *Gözetlemek ve Cezalandır-*

8 Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", dans *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), s. 149.

mak'ın bir parçasını düşünebiliriz. Bu parçanın tasvirinden, uyumlu ve disiplinli varlıkların varedicisi "yetkin düzen" hakkındaki yeni yollar elde edilir ve sonuçları bakımından o olağanüstüdür:<sup>9</sup>

... işaretleme, kaydetme, dosyalama, bizimle içli-dışlı olan ama birey hakkındaki bilgilerin bilgikuramsal çözümlemesine olanak veren diziler ve tablolar haline koyma ile ilgili bu küçük tekniklerin, sonuç olarak, önemi apaçık ortada. Hiç şüphe yok ki, Aristoteles'in problemini ortaya koymakta haklıyız: birey hakkındaki bilgi mümkün müdür? Ve meşru mudur? Büyük probleme, büyük çözüm belki. Fakat 18. yüzyılın sonuna doğru, "klinik" bilimler kısaltması altına yerleştirilebilecek olan şeylerin su yüzüne çıkışının küçük tarihsel problemi; bilginin alanı içerisine (türün değil de) bireyin girişi problemi; bilimsel söylemin genel işleyişinin içine tekil tasvirin, sorgulamanın, hastalık öyküsünün, "dosya"nın girişi problemi var. Gerçekten bu basit soruya, hiç şüphesiz, mütevazı bir cevap vermek gerekir: yazmaya ve kaydetmeye bu işlemler yönünden bakmak gerekir, araştırma mekanizmaları yönünden, disiplinle ilgili düzenlemelerin kuruluşu ve bedenler üzerinde etkin olan yeni bir iktidar tipinin meydana gelişi yönünden bakmak gerekir. Ya insanbilimlerinin doğuşu? Bu bilimin, öyle görünüyor ki bedenlerin, jestlerin, davranışların üzerinde bulunan zorlamaların modern oyununun oynandığı pek ünlü olmayan bu arşivlerde aranması gerekmektedir.

Bu parça, alışılmış felsefi bir problemi (bireyin bilgisi nasıl oluşur?) çözmeye girişmek, onun basit, genealojik (yazma ve kaydetme davranışları, araştırma mekanizmaları, jestlere ve davranışa uygulanan disiplinle ilgili düzenlemeler) başlangıçlarını göz önüne almak ve bu yolla da probleme yaklaşma tarzını

9 Foucault, *Surveiller et punir*, (Paris: Gallimard, 1975), ss. 192-193.



değiştirmek konusunda Foucault'nun sahip olduğu şaşırtıcı yetiyi çok iyi ortaya koyuyor. Bu yeti Nietzsche'nin çok sevdiği şu "pek ünlü olmayan"dır. Genealoji yüksek bilgikuramsal temeller kurmayı hedeflemiyor. Foucault'nun her okuyucusunun öğrendiği gibi genealoji, tam tersine, doğruluğun taşıyıcısı olan aklımızla düşündüğümüz şeylerin başlangıcının egemenliğin, bağımsızlığın –tek kelimeyle– iktidardaki güç ilişkilerinin içine kök saldığını gösterir.

Bir gelişme süreci içerisinde "insanda ölümsüz olduğuna inandığımız her şeyi" kurduğu konusunda genealoji arkeolojile benzerlik göstermektedir.<sup>10</sup> O, hareketsiz diye düşündüğümüz şeyi harekete geçirir, bütün olduğuna inandığımız şeyi parçalar ve tekdüze olduklarına hükmettiğimiz şeylerin benzeşmezliğini gösterir: "Duyguların sürekliliğine inanıyor muyuz? Fakat hepsinin ve özellikle bize en yüce ve en ilgisiz görünenlerinin bir tarihi vardır... "gerçek" tarih, hiçbir sürekliliğe dayanmama konusunda, tarihçilerin tarihinden ayrılır: insandaki hiçbir şey –bedeni bile– öteki insanları anlamak ve onlarda kendini tanımak için yeterince tespit edilmiş değildir".<sup>11</sup> Kuruluş hakkındaki yeni kurallara bağlı iktidarın yeni biçimleri "kendimizi yeniden keşfetmeye" çalışmamızı yasaklıyor.<sup>12</sup> Bunlar Foucault'ya, çok orijinal bir biçimde, deliliğin, hayatın, bedenın ve cinselliğin tarihini yazma olanağını veren bu tıp hakkındaki yargı evreleridir. Onun metodolojisinin verimliliğinin hangi noktada ortaya çıktığını görmek için, başkalarının yazmaya kalkıştığı bedenın tarihini onunkiyle kıyaslamak yeterlidir.

Foucault'nun genealojiye olan ilgisinin temel etkisi, hiç şüphe yok ki gerçekten yeni bir iktidar teorisi teşkil etmeyen, fakat modern toplumlarda ortaya çıkardığı problemlere yeni bir yaklaşma biçimini gündeme getiren, iktidarın incelenmesi için bazı genel kuralları ifade etmeye onu götürmek oldu. *Gözetleme ve*

10 Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", s. 159.

11 A.g.e., s. 159-60.

12 A.g.e., s. 160.

*Cezalandırma*'da ve 1976'da verilmiş iki derste enine boyuna ele alınmış en önemli kurallar arasından burada şunları zikretmek gerekir: her şeyden önce, basit bir bastırma ya da yasaklama biçimini iktidarın içinde görmeyiniz, fakat olumlu etkileri, meydana getirdiği sonuçları onda arayınız; iktidarı ve onun tekniklerini kendi özelliklerine göre çözümleyiniz, onu yasamanın ve sosyal yapının basit bir etkisi haline getirmeyiniz; bu ikinci öğüte ek olarak, Foucault bizi iktidarın yükselerek giden bir çözümlemesini gerçekleştirmeye, yani sonunda "onun sonsuz küçük mekanizmaları"nın gittikçe genellenen mekanizmalar tarafından nasıl kuşatıldıklarını (ve kuşatılmaya devam ettiklerini), sömürgeleştiklerini, kullanıldıklarını, geliştiklerini, değiştiklerini, yerlerinden edildiklerini, yayıldıklarını vs."<sup>13</sup> görmek için, kendi tarihlerine, kendi yörüngelerine, kendi teknik ve taktiklerine sahip olan bütün bu mekanizmalarla başlamaya davet ediyor; bir başka deyişle, iktidarın bir mikrofiziğini yapınız; bu sizi, iktidarda, bazı grupların, bazı sınıfların diğer gruplar ve sınıflar üzerindeki tekdüze egemenliğini değil, fakat yayılan ağ biçimindeki bir teşkilatı görmeye götürecektir; nihayet iktidarı "niyet ya da bilinçli karar" düzeyinde çözümlemekten kaçınmak gerekir, bazılarının aradığı şeyi ve niçin başkalarına egemen olmak istediklerini kendi kendine sormamak gerekir: daha ziyade, "sürekli köleleşme düzeyinde, bedenlerimizi bağımlı hale getiren, davranışlarımızı yöneten, yönümüzü tayin eden vs., bu devamlı ve kesintisiz süreçler, bizi öznel halinde oluşturan süreçler düzeyinde hangi mekanizmanın işlev gördüğünü kendi kendimize sormamız gerekir."<sup>14</sup> İktidarın incelenmesi konusunda Foucault'nun bize salık verdiği bu kurallar, onun iktidarın hukuksal ve Marksist kavramları hakkındaki eleştirisini üstü örtük bir biçimde dile getiriyor. Ne bireyin kendi haklarını kullanmak suretiyle mutlak iktidara sınırlar koyduğu, yüce olanın ve onun öz-

13 Foucault, "Two Lectures" dans *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), s. 99.

14 *A.g.e.*, s. 97.

nelerinin hukuksal modeli, ne de alt ve üstyapıyı öne süren ve sonuç olarak ekonominin önceliğini ilke olarak ortaya atan Marksist model, ona göre, modern toplumlardaki iktidarın işleyişi hakkında tam bir bilgi vermektedir. Bu iki model sürekli kölelik düzeyinde iktidarın işlevini gözden kaçıran ya da kaçırılan iktidarın incelenmesi için bazı direktifler içerir. Genealoji doğruluk sistemlerini ve iktidar biçimlerini birbirine bağlar, fakat o, aynı zamanda, iktidar biçimi kavramının kendisi hakkında, toplumsal ilişkilerin incelenmesine yeni bir boyut ekleyen bir anlayışın nasıl oluşturulacağını da gösterir.

Cinsellik hakkındaki bir çözümlemede, örneğin, arkeoloji, 19. yüzyılın ortalarında, söylemin meydana geliş kurallarındaki bir değişimin ilk defa olarak sadece cinsiyetten değil cinsellikten de söz etme olanağını verdiğini göstermeye çalışıyordu. Bu aynı kurallar, doktorlara cinsellikle ilgili hastalıkları ayrı patolojik kendilikler olarak ayırt etme olanağını veren ve sapıklık konusunda eşsiz bir söyleme yol açan bu hastalıklar hakkında yeni bir yaklaşıma yer verdiler. Genealojik ifadelerle, "iktidardan daha fazla ve uzaktan, iktidarın pozitif bir ürünü olmuş olan "cinsellik", cinselliğin baskısı olmamıştır".<sup>15</sup> Genealoji için, çocuklukta cinsellik, örneğin, baskının devamı halinde doğal bir fenomen değildi. Tam tersine, gece yarısı yalnızlığı aktivitelerinin kanıtını bulmak için, ebeveynlere, çocuklarının çarşaflarını denetlemeyi salık veren tıbbi elkitaplarının bu öğütleri gibi, o gözleme ve inceleme tekniklerinin etkisi altında şekillendi.<sup>16</sup>

Arkeoloji çıkarsamacı uygulamaların düzeyini tespit etmeye ve bu uygulamaların gerçekleşme ve değişimleri ile ilgili kuralları ortaya koymaya çalışır. Genealoji, kendi payına, çıkarsamacı uygulamalara uygun olan iktidar güçlerine ve ilişkilerine bağlanır; o söylemin meydana geliş kurallarından ve iktidar ilişkile-

15 P. Robinow (éd.), *The Foucault Reader*, s. 62.

16 *Raritan'* da yayınlanacak olan "Sex and the Emergence of Sexuality" de cinselliğin arkeolojisi hakkındaki proje tarafından ortaya atılmış sorulara yaklaşıyorum.

rinden ayrılmak istemez. Genealojinin yaptığı şey, arkeolojinin yerini almaktan çok söz konusu çözümleme tipini genişletmektir. Son metinlerinde Foucault'nun dediği gibi, "görelî önemi... tecrübenin bütün biçimleri için hep ayrı olmayan"<sup>17</sup> farklı eksenler sözkonusudur. Bu çözümleme eksenleri birbirlerinin karşısında yer almazlar fakat birbirlerini tamamlarlar. İktidar biçimleri hakkındaki hiçbir çözümleme, istediği kadar ayrıntılı olsun, örneğin 18. ve 19. yüzyıl tıbbının söyleminin meydana geliş kurallarını açıklayamayacaktır. Bu kuralların pek çoğu, onların değişmeleri gibi, ancak bir iç noktınazar hakkında akledilebilir olacaktır. Çıkarısamacı uygulamaların düzeyi, iktidar teknikleri ve güçleriyle olan karmaşık ilişkilerinin de gösterilmesi gerekli olduğu halde, teorik bağımsızlığını korumak zorundadır. Foucault, bilimsel bilginin dıştan gelen belirlemeleri "çıkarısamacı uygulama olarak yapısını açıklayamayacağı kendi kurallarıyla zenginleştiğini"<sup>18</sup> asla inkâr etmedi, o bunu *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildindeki önsözde hatırlatır. Arkeoloji, bazı eleştirilerin öne sürdüğü gibi, gerçek bir yöntemsel zayıflığın sıkıntısını çekmez. Gerçek şu ki arkeoloji, anlamının çok doğal olarak bazı değişmelere maruz kaldığı daha geniş bir çerçevenin içine yerleşmiş bulunur. Foucault'nun, arkeolojik yöntemini çoktan terk ettiği, herhalde, yanlış bir inarış olacaktır ve bilgikuramsal açıdan da onu terk etmediği için mutludur çünkü arkeolojik düzey, terk edilmesi kaçınılmaz bir biçimde bazı uyumsuzluklara yol açacak olan zorunlu ve ayrı bir çözümleme düzeyidir.

Çözümlemelerinin üçüncü eksenini göstermek için, Foucault "etik"ten söz ediyor (etiğin gelişmesi *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde, ölümünden önce yayımlanmamış dördüncü ciltte ve *The Foucault Reader*'de yayımlanmış "On the Genealogy of Ethics"de izlenebilir). Foucault'da etik kendi kendisiyle ilişkinin incelenmesidir ve bu pek çok İngiliz-Amerikan filozo-

17 Hubert L. Dreyfus et P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, s. 337.

18 *A.g.e.*, s. 337.

funun son derece orijinal bulacağı bir kavramdır. Foucault, öyle sanıyorum ki etiğinin öteki düşünürlerin etiğinden hangi noktada farklı olduğunu biliyordu ve onun niyeti –önceki eserlerinde ortaya koyuyor– öteki düşünürler tarafından genellikle ihmal edilmiş olan ayrı bir çözümleme düzeyini tespit etmek idi. Etik onun için ahlak hakkındaki incelemenin bir parçasını ifade ediyor. Etikten başka, ahlak bireylerin gerçek davranışını yani onların ahlak bakımından doğru eylemlerini ve onlara empoze edilen ahlak kanununu ihtiva eder. Ahlak kanununa gelince, o Foucault'ya göre örneğin, hangi davranışların yasak, serbest ya da zorunlu olduğunu belirleyen kuralları, şu halde mümkün farklı davranışlara olumlu ya da olumsuz farklı değerler atfeden kanunun bu veçhesini gösterir. Alışıldığı üzere, bireylerin gerçek ahlaksal davranışının incelenmesi ahlak sosyolojisinin alanını meydana getirir, halbuki ahlak felsefesi yapısını savunduğu doğru bir ahlak kanunu hazırlamaya özen gösterir. Foucault yine de ahlak kanununun ya da bireylerin gerçek davranışının önemini inkâr etmeksizin, vurguyu "eylemlerinin ahlaksal öznesinde bireyin kendi kendisini kurduğu tarza"<sup>19</sup> doğru kaydırmak istiyordu.

Foucault'nun etik adını verdiği kendisiyle ilişkinin dört önemli veçhesi vardır. Etik cevher olan ilki, etik yargının uygulama alanını oluşturacak olan bizzat kendimizin ya da davranışımızın bu yanını gösterir. Etik yargılar heyecanlara, niyetlere, arzuya mı yöneliktirler? Hangi yanımızın cevheri, etiğin konusunu meydana getirir? Foucault için Grek-Roma etiğindeki etik cevher Hıristiyan ve modern kategorilerden çok farklı idi ve bu farklar *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinin önemli konularından birisidir. Etik cevherimiz ahlak kanununun ifade edilmesinde hangi yanımızın hesaba katılması gerektiğini belirleyecektir.

19 M. Foucault, "propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, op. cit., s. 333.

Etiğin ikinci önemli veçhesi kölelik kanunu tarafından teşkil edilir. Bu veçhe "kendilerine empoze edilen ahlaksal ödevleri bireylerin kendisine göre bilmek zorunda oldukları biçimi"<sup>20</sup> gösterir. Ahlaksal ödevlerde ilahi kanunun bir açılımı, aklın isteklerinin tümü, uzlaşmalara saygı ya da Foucault'nun en ilginç örneklerinden birini hatırlamak gerekirse, "varoluş(umuz)a mümkün olan en güzel biçimi vermek"<sup>21</sup> iradesi görülebilir. Foucault bize farklı bireylerin ve farklı tarihsel dönemlerin aynı kurallara fakat farklı biçimlerde boyun eğmiş olabileceğini göstermek istiyordu. Böylece, eşlerin birbirine olan bağlılığı aklın gereği olarak ya da varoluşun estetik bir gerçeğinin koşulu olarak empoze edilebilir. Kölelik kipi ahlak kanununu ve bireyi birbirine bağlar ve ona bu kanunun nasıl empoze edildiğini belirler.

Etiğin üçüncü veçhesi, değişmeleri kendileri yoluyla ilke olarak benimsediğimiz, bizi etik özneler haline getirecek olan bir işi kendileri aracılığıyla kendimizde gerçekleştirdiğimiz yollarla ilgilidir. Bu, *kendilik hakkındaki pratiğimiz*, geniş anlamda "çilekeşliğimiz"dir. Hıristiyanlıkta, örneğin, vicdan muhasebesi kendilik hakkında bir çözümlenme biçimini alır ve ahlaksal olarak davranmaya yetili olma biçimini kendilik haline getirmeye olanak veren tekniklerin bir toplamına yer verir. Çilenin rehberleri, 19. ve 20. yüzyıllarda kişisel gelişmeyle ilgili bu sayısız uğraşı olarak, kendilik hakkındaki pratiğin mükemmel bir kaynağını oluştururlar. Foucault'nun kalifornien kendilik kültürü adını verdiği şeye gelince, o bireyin ahlaksal davranışının, en azından Kaliforni'de gerekli şartı olan gerçek kendiliği uyandırmak olanağını veren tekniklerin, hemen hemen açıklığa kavuşmasıyla tamamlanır.

Etiğin son veçhesi, *télos*, ahlaksal davranışımızda kendisine can attığımız var olma biçimine geri götürür. "Saf, ölümsüz, özgür ya da kendimizin efendisi vs. olmak istiyor muyuz?"<sup>22</sup>

20 A.g.e.

21 A.g.e., s. 330.

22 A.g.e., s. 334.

O kendilik hakkındaki pratiği hangi amaca doğru yöneltiyor? Foucault'daki ahlak kavramı o halde aşağıdaki şemaya göre ortaya konabilir.

Foucault'ya göre, etiğin dört veçhesi arasında bazı ilişkiler bulunmakla birlikte, onun için, "bunlar arasında belirli bir bağımsızlık"<sup>23</sup> da vardır. Etiğin *télosu* Hıristiyanlığın ortaya çıkması ve yerleşmesiyle birlikte değiştiği, saflık ve ölümsüzlük amaç olarak tespit edildiği zaman, etiğin dört veçhesi aynı zamanda değişikliğe uğradılar. Fakat Grek kültüründe, örneğin, kölelik biçimi kademeli olarak değiştiği halde etik cevher aynı kaldı. Onun *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri Grek ve Roma toplumlarındaki etiğin bu dört veçhesi arasındaki bağımlılık ve bağımsızlık ilişkilerinin bir incelemesi olarak okunabilir.

Başlangıçta, Foucault esas olarak 18. ve 19. yüzyıllara dayanması ve bazı ciltlerde kadınlara, çocuklara, sapıklara yer vermesi gereken cinselliğin tarihi konusunda altı ciltlik bir inceleme tasarlamış idi. Yayımlanmış ciltler ile hâlâ yayımlanması gereken dördüncü cilt Antikiteye doğru önemli bir kronolojik yer değiştirme olan en belirgin farkı, onun başlangıçtaki tasarısından dikkatli bir biçimde ayırırlar. Bu yeniden düzenlemenin sebeplerinden birisi, 18. ve 19. yüzyıllardaki cinselliğin biyoloji, tıp ve psikiyatri üzerine kurulmuş bilgi sistemleriyle ve diğerleri arasında, öğretime ve hukuka dayanan normatif güç sistemlerinin cinsel davranışta üst üste yerleştirilmesiyle açık bir biçimde ortaya konulmuş olmasıdır. Koşulların bu bir araya gelişi, bu tecrübenin kuruluşunun özel elemanları olarak şu kendi kendisiyle ilişkinin biçimi ve etkileri arasında bir ayırım yapmayı zorlaştırdı... Hem bilimsel bilginin etkisinin ve normatif sistemlerin karmaşıklığının daha az bulunduğu dönemlere yaklaşmak, hem de cinsellik tecrübesini belirginleştiren şeylerden farklı olan kendi kendisiyle ilişki tiplerini sonunda ortaya koymak için, başlangıçta bağlı bulunduğum kronolojik yönelimden giderek beni uzaklaştıran dönemle-

23 A.g.e., s. 335.

rin üstünü örtmeye başladım. Ve eserde, sadece hareket noktası ya da tarihsel çerçeve olması gereken şey üzerinde yavaş yavaş önemle durmaya başlamam böyle olmuştur.<sup>24</sup>

Foucault burada bize çözümlene alanının sürekli genişlemesi hakkında ek bir örnek sunmaktadır. Etik genealojinin ve arkeolojinin yerini almadığı gibi onlara önemlerinden bir şey de kaybettirmez, fakat onların en son yöntemsel sonuçlarını değişikliğe uğratar. İktidarın genealojik incelemesinden ve bilginin arkeolojik incelemesinden onu mümkün olduğu kadar net bir biçimde ayırt etmek amacıyla etik hakkındaki incelemenin nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermek için, Foucault kafasında iki bin yıl geriye gitti. Eğer modern cinsellik incelenmek istenseydi, kendi kendisiyle ilişki, iktidar ve bilgiden ibaret olan üç çözümlene eksenini düzenlemek gerekecekti, bu da Foucault'nun başlangıçta tasarlamış olduğu altı ciltten çok daha fazlasını dolduracaktı.

Foucault'nun son eserinden özellikle önemli bir ders çıkarılabilir: bu da, etik hakkındaki incelemenin, incelenmiş ahlak kanunlarının ancak pek az gösterdiği zaman bile, aksi halde değişme olmaz, verimli olabileceğidir. Ona göre, daha gelenekçi tarihçilerin pek çoğu da aynı fikri savundu, Grek ve Hıristiyan ahlak kanunları arasında büyük ahlaksal kopukluk olmadı. Önemli yasakların çoğu değişmedi ve önemli değişmelerin olduğu yerde bile, konular birbirine çok benzer kalmaktadır. Bu bana, Hıristiyan ahlak kanununun kendisinden önceki pagan kanunlara göre büyük bir yenileşmeyi temsil etmediğini ortaya koyduğunda, ilk Hıristiyanların ahlakı üzerine söylenecek bir şeyi söylemiş olmayı üman Britanyalı ünlü bir teoloğun bir konferansını hatırlıyor. Foucault'nun ifade ettiği gibi, ahlak Hıristiyan etiğinin doğuşunun kendilerine yer verdiği değer değişikliklerini belirli yer ve zamanlara yerleştirme olanağını bize verir. Öte yandan, ayrı bir bileşeni haline getirdiği kendi kendisiyle ilişkiyi

24 Hubert Dreyfus et P.Rabinow (éd.), *a.g.e.*, s. 339.



etikten ayırmak suretiyle, ahlak kanunlarının büyük kargaşalara maruz kaldıkları zamanlardaki kadar görelî olarak statikleştikleri zaman bile o verimli bir çözümleme alanı açtı.

Bu özel bakış açısı ona, tüm kitaplarda yer alması gereken olan görkemli fikirlerin dışına çıkma olanağını verir. Örneğin, cinsel davranışın üç kutbunun fiil, zevk ve arzu olduğunu öne sürdüğünde, o aşağıdaki şemayı ortaya koymaktadır. Her şeyden önce, Grek "formül"üne sahibiz ki orada "zevk ve arzu ikinci derecede kaldığı halde en önemli elemanı oluşturan "fiil"dir"; Çin formülünde "ikinci derecede kalan fiildir, çünkü zevke en uzun olan bir süreyi ve en şiddetli yoğunluğu sağlamak gerekir"; Hıristiyan formülü "arzu üzerinde ısrarla durur ve onu ortadan kaldırmaya çalışır. Fiil nötr bir şey olmuştur; fiil cinsellikte sadece çocuk üretmek ya da eşler arasındaki ödevin gerçekleşmesi için bulunabilir. Zevke gelince, o teoride olduğu kadar pratikte de dışarda tutulur... Arzu pratikte dışarda tutulur "fakat teoride çok önemlidir"; nihayet modern formülde, Foucault için, "teoride önemli olan ve pratikte kabul edilecek olan arzudur, çünkü onun arzusuna özgür bir akış kazandırmak gerekir. Fiil çok önemli değildir ve -hiç kimsenin olduğundan daha fazlasını bilmediği- zevk de öyle!"<sup>25</sup> Onun burada bize sunduğu şey, etik cevherle mukayese edilmiş her tarihin kendilerine dayanmak zorunda olduğu öncüllerdir ve bu da onun bu tarihe olanak verecek olan etik hakkındaki yeni köklü anlayışıdır.

Genelde, çağdaş İngiliz-Amerikan ahlak felsefesi sadece ahlak kanununa bağlanır. Bu felsefe kendi kendisiyle ilişkinin ahlak için pratik bakımdan yararsız olduğunu düşünür ve kendi kendisiyle ilişki söz konusu olduğu zaman, eğer kendiliğe karşı ödevler bulunuyorsa, o daima bilgi problemiyle ilişki halindedir. Ahlak kendisini bir ahlak kanununun kuruluşu ve doğrulanışı olarak ortaya koyduğunda *kendilik ilişkisinin* işgal ede-

25 A.g.e., s. 359.

bileceği tek yer tüm kanuna dönmek arzusu tarafından, eğer kendiliğe karşı açık ödevlere sahip olunursa bilmek arzusu tarafından tespit edilir. Foucault için, felsefe açısından söz konusu edildiğinde, Kant'ın mirasçıları gibi, kendimize karşı ödevlerimizin bulunduğunu zanneden düşünürlerle, Schopenhauer'in takipçileri gibi böyle ödevlerimizin bulunmadığına inanan düşünürler arasında çok az fark vardır. İkinciler gibi birinciler de gerçek anlamıyla ahlakın alanını, ahlak kanununun yapısından bağımsız anlaşılmış kendilik ilişkisini bilmiyorlar. Ve eğer bir filozof kendimize karşı ödevlerimizin bulunduğu inanıyorsa, onun buna tahsis ettiği gelişmeler, genel olarak bir ahlak incelemesinde birkaç sayfadan daha fazla bir yer işgal etmez, çünkü başkalarına karşı ödevlerimizin sayı, karmaşıklık ve hatta yarar bakımından kendimize karşı ödevlerimizden çok fazla olduğu anlaşılmaktadır.

*Ahlak Teorisi* Alan Donagan'ın kendimize karşı ödevlerimizi gözden geçirdiği oldukça yeni ve önemli bir eseridir. O bize, zihinsel ve bedensel yetilerimizi geliştirmemize olanak veren tutarlı bir hayat planını benimsemek zorunluluğu gibi, intihara, kendimizi sakat bırakmaya, sağlığınıza verebileceğimiz zararlara karşı olan yasakların tamamıyla klasik bir listesini de sunuyor. Donagan, bu ödevlerin kesinlik derecesini, istisnaların serbest olduğu durumları ve onların alabildiği biçimi –başka bir ifadeyle, kendiliğe karşı olan ödevlere göre ahlak kanununun yapısını– belirlemeye çalışır. Fakat açıklamasının başlangıcında şu ilkeyi öne sürer: “göreceğimiz gibi, insan varlıklarının birbirleriyle sahip olabilecekleri ilişkiler kendileriyle sahip olabilecekleri ilişkilerden daha karmaşıktır.” Foucault'dan sonra, bu ilkenin kabul edilmesi kesinlikle olanaksızdır. Başkalarına karşı *ödevlerimiz* kendimize karşı ödevlerimizden daha karmaşık bile olsa, kendimizle olan ilişkimiz umabileceğimiz ya da korkabileceğimiz bütün karmaşıklığa sahiptir. Ahlaksal akledilebilirlik kafesi içinde kendilik ilişkisini nasıl kurabileceğimizi bize gösterirken, Foucault bu

ilişki tipinin gerçek bir biçimde somutlaştırdığı karmaşıklık tipini yakalamamıza olanak verdi. Eğer ahlak felsefesi onun ahlak kanunları hakkındaki incelemelerinin içine "Foucault'ya ait" bir etiği dahil etmezse, incelemelerimiz faydasız ve verimsiz bir darlıktan dolayı eleştirildiği takdirde biz mazur olacağız.



## ARKEOLOJİ ve EPİSTEMOLOJİ\*

Roberto Machado

Çev. Veli Urhan

Michel Foucault'yu felsefeye göre bir yere yerleştirmek söz konusu olursa eğer, onu Nietzsche'ye, fenomenolojiye ya da Marksizme göre düşünmemek söz konusu olabilir mi? Bununla birlikte onu bir yere yerleştirmenin en doğru biçiminin, metodolojik bakımdan olduğunu düşünüyoruz, bu ise Foucault'nun "arkeoloji" adını verdiği şeyin Bachelard'dan beri uygulandığı gibi onun Fransız epistemolojisiyle olan bağlarının altını çizmektir.

Bilimsel bilgilerin üretilmesi üzerine derin düşünme olan epistemoloji, bilimi bilimsellik bakımından yargılar. Oysa bilimsel bilgilerin mümkün oluş koşullarını açıklamak için, Fransız epistemolojisi tarihi ayrıcalıklı bir çözümleme aracı olarak kabul eder. Elbette bu, bilimlere ilişkin her tarihin felsefi olduğu anlamına gelmez, fakat bilimi tarihselliği içinde incelerken, Bachelard'ın, Cavaillès'nin, Koyré'nin ya da Canguilhem'in felsefeleri gibi kavram hakkındaki felsefelerin icatlara, geleneklere ya da müelliflere ilişkin basit bir betimlemeden daha fazla bir şey oldukları anlamına gelir. Epistemoloji için gerçekte, bir bilim tarihi, felsefi bir bakış açısının içine yerleşmek suretiyle, böyle olunca da tarihsel ya da bilimsel disiplinler kendilerinden tamamı-

\* Bu makale *Michel Foucault Philosophe Rencontre Internationale Paris 9, 10, 11 Janvier 1988, Seuil*, ss. 15-31'de yer almaktadır.

la uzaklaşmak suretiyle, ancak amacına ulaşabilir, bilimin tarihselliğini ortaya koyabilir.

Epistemoloji felsefi düşünceyi bilime ilişkin tarihsel çözümlmeye sıkı sıkıya bağlıyorsa eğer, aksi takdirde onları aynılaştırır, bilim tarihinin felsefe için temel bir sorunu, rasyonellik sorununu ortaya koyduğunun hatırlanması suretiyle bu durumu anlamak kolaydır. Epistemoloji için, kuralcı ve kurallaşmış söylem olan, bilim doğruluğun yeridir ve bundan dolayı da, rasyonelliğin ortaya koyucusudur. Eğer aklın bir tarihi varsa, sadece bilim tarihi bunu gösterebilir ve onun izlenecek yolunu çizebilir. Böylece, bilimlere ilişkin felsefi tarihin eleştirel boyutu hiçbir durumda bir bilim eleştirisi değildir, tersine, aklın negatif bir eleştirisidir: rasyonelliğin ilerlemeci gelişimini mümkün kılan aşkınlıkları –engeller, önyargılar ve mitler– çözümler; o bilginin ortaya çıkarılmasının felsefi bir aracıdır ve en yüksek özümleme derecesinde norm olarak bilimsel rasyonelliğin kendisine sahiptir. Demek ki epistemoloji en üstün derecedeki rasyonalist aktivite olarak anlaşılmalı olan bilimin içindeki rasyonellik sorununu inceleyen bir felsefedir.

Michel Foucault tarafından epistemolojiye göre gerçekleştirilmiş olan önemli metodolojik yer değişikliğini çözümlemek istiyoruz. Bachelard'ın felsefesinin genel bir rasyonalizmin dile getirilişi hakkındaki her kararsızlığı giderdiğini hatırlayalım: bilim tarafından kurulmuş olan felsefe onun yüksekliğinde kalmak, onun derslerini kendine mal etmek, onun normatifliğine uymak zorundadır. Bu bakış açısı içerisinde, Bachelard'ın epistemolojisi bölgesel bir rasyonalizm, pek çok bilimsellik "bölgesi" ne ilişkin titiz bir incelemeyi gerekli kılan bütün bilimler için geçerli kriterlerin yokluğudur.

Gaston Bachelard kendisini doğa ya da madde bölgesini oluşturdukları *yalnızca* (grosso modo) düşünülebilecek olan fizik ya da kimya gibi bilimlere hasretmiştir. Sonra George Canguilhem, özellikle aynı metodolojik kategorilerden hareketle, "hayata ilişkin bilimler" adını verdiği, böylece başka bir bilim-

sellik bölgesini sınırlayan disiplinler olan biyoloji, anatomi ve fizyolojiyle ilgilendi. Arkeolojik tarih, modernitenin içinde insan sorununun çevresinde dönen ve "insanbilimleri"nin tarihsel kuruluşu üzerine büyük bir araştırmayı oluşturan, onun bütün çözümlenmeleri yeni bir bölgenin araştırılması olarak anlaşılabilir. Fakat inceleme konusunun bu özgünlüğü arkeolojinin orijinalliğini ortadan kaldırmaz: arkeoloji –doğa ya da hayat bölgelerinin yanında bir bölge olarak düşünülmüş olan– insan sorunu üzerinde yoğunlaştığı ölçüde, arkeolojik gidiş epistemolojik tarihin prensiplerinden farklı prensiplerle yolunu bulacaktır. Arkeoloji, metodolojik başvuru noktası olarak epistemolojiyi büsbütün korumak suretiyle, rasyonelliğe ilişkin çözümlenmeleri içinde başka bir durum alır: epistemoloji bilimin, Bachelard'ın ifadesini tekrarlamak gerekirse, "felsefeyi düzenlemek" zorunda olduğunu ilke olarak öne sürdüğü halde, arkeoloji her bilimden bağımsızlığını bir hak olarak ileri sürer ve rasyonellik fikrinin kendisinin eleştirisi olur. Aynı şekilde, epistemolojik tarih, bilimsel kavramların düzeyinde, tarihsel oluşum süreci ve rasyonelliğin gelişmesi olarak tanımlanmış olan bilimin içindeki doğrunun oluşmasını incelediği halde, arkeolojik tarih, bilgi düzeyinde kavramlar arası ilişkileri gösterirken, doğru hakkındaki normatif sorunu, onun mevcut bilimsel rasyonellikten hareketle zamansal bir geri dönüş düzenini göstermemesinden daha ayrıcalıklı kılmaz. Bilimsellik sorununu nötrleştirirken, arkeoloji bilgilerin bir tarihini gerçekleştirir ki aklın ilerleyişinin bütün tarihsel izinin kayboluşu bundan ileri gelir.

Arkeoloji epistemolojinin gizli ya da açık asla eleştirisini yapmadı ama epistemolojik tarihin kendileri hakkında açıklama yapabileceği problemleri çözümlenmenin imkânsızlığı içinde olduğunu daima salık vermek istedi. Arkeolojik yöntemin büyük zenginliklerinden birisi, hiç kuşkusuz, bilimselliklerine ilişkin sorundan uzaklaşan ve geri dönüş hakkındaki olmayacak meydan okumadan bu yolla kurtulan ama yine de süreksizlikleri göstermeye elverişli kavramsal bir çözümlenmenin gereğini bir

yana bırakmayan, bilgiler olarak insanbilimlerini düşünmeye elverişli bir alet olmasıdır.

Bununla birlikte, arkeolojide yalnız ve yalnız bilimin yerini bilginin alması söz konusu değildir. Arkeolojik çözümleme yöntemi genellikle "bilginin arkeolojisi" olarak bilinir, fakat yaygın bir fikrin tam tersine, bu adlandırma bir hareket noktası değil, arkeoloji kavramının böyle değişiklikleri kendisiyle bildiği, tarihsel bir sürecin sonucudur ki, her eserde o farklı biçimde görünür.

Bu açıdan bakıldığında, artık *Bilginin Arkeolojisi* farklı arkeolojik araştırmalar olan *Deliliğin Tarihi*'nde, *Kliniğin Doğuşu*'nda ve *Kelimeler ve Şeyler*'de kullanılmış olan bir yöntemin dile getirilişi olarak görünmez. Arkeolojik yöntemi, somut sonuçları gösterdiği anda yakalamak için ayrıcalıklı kılacağımız kesinlikle bu sonuncu eserlerdir. *Bilginin Arkeolojisi*'nin metodolojik durumlarını önceki eserlerde etkin bir biçimde kullanılmış olan yöntemlere benzetmek gerçekten imkânsızdır. *Bilginin Arkeolojisi*, arkeolojik tarihe ilişkin sonraki araştırmalar için yeni temellerin oluşturulmasına göre, daha önce gerçekleştirilen şeyler hakkında daha dar bir kavramsal açıklamadır, halbuki arkeolojik tarih hızla yerini M. Foucault'nun "genealoji" adını vereceği bilginin yeni bir tarihsel çözümleme tipine bırakacaktır. O halde bunlar, onun epistemolojiye göre gerçekleştirdiği metodolojisini ve yer değişikliğini bize en iyi açıklıyor gibi görünen noktalardan hareket ederek çözümleyeceğimiz arkeolojinin yörüngesinin farklı dönemleridir: kavram, süreksizlik ve normatiflik.

*Deliliğin Tarihi*'nin yalnızca psikiyatriye ilişkin olgusal tarihlerden uzak kalması değil, fakat yöntemlerinin bir eleştirisi olması da onun kavramsal olması ölçüsündedir. Bununla birlikte, kavrama ilişkin problem, bilimsel rasyonelliğin köklü bir biçimde tanımlandığı yer olan epistemolojidekiyle aynı biçimde ortaya konulmamıştır. *Deliliğin Tarihi* epistemolojinin karşısında ilk yer değişikliğini gerçekleştirir: o bilime göre kavramın otonomisini sağlamlaştırır. Psikiyatrinin kelimenin tam anlamıyla bilim olmadığı gerçeği o halde onun kavramlarına sahip olmayı engellemez: psi-



kiyatri, bilim olmasa bile, parametre olarak tıbbi söyleme sahip olduğu için bilimsellikte gözü olan teorik bir söylemdir. Fakat *Deliliğin Tarihi* kendini bilimsel olmaya çalışan söylemlerle sınırlamaz ve felsefi, edebi, teolojik ya da politik söylemleri de dikkate alır. Çıkış yolu olarak delilik sorunuyla birlikte çözümleme, deliliği obje olarak kuran söylemin tekdüze olmayan bir bütünlüğünü dikkate alır. Ve bu, kesinlikle, yaklaşımlarda bulunmanın ve bir bütünü ortaya koymanın mümkün olduğu bu söylemlerin kavramsal elemanını ayrıcalıklı kılmak suretiyle olur. Fakat arkeolojinin kendi konusu olacak olan, bilgi kavramı, epistemolojik tarihten uzak kalmak ve arkeolojinin özgünlüğünü tanımlamak için, bilme ve algı arasındaki ayrıma dayanan bu kitapta henüz dile getirilmemiştir. Bilim yalnızca bilmeyi gösterir, epistemolojiyi doğrular... Foucault, sisteme ilişkin teorinin daha geniş bir anlayışı içinde onun için "bilme" terimini yani tıbbın, psikiyatrinin ya da objektif, "pozitif" bir bilgiyi özümsemek isteyen hukukun teorileri gibi örneğin delilik fenomeni hakkında bilimsel söylemler yoluyla objektifleşmeyi kullanır. Oysa, bu önemlidir, *Deliliğin Tarihi* psikiyatrinin mümkün oluş koşullarını açıklamak için bilmenin düzeyinin yetersizliğini kesinlikle tespit eder.<sup>1</sup>

Psikiyatrinin doğuşunu o halde nasıl çözümlemek gerekir? Teorik söylem düzeyinde ne yalnız başına ne de baştan aşağı kurulmuş olan psikiyatri, deliliğin özünü tanımlamaya elverişli değildir. Bu durumda, çözümlemenin kurumsal bir tecrit etme durumunun içinde deliyle birlikte ortaya çıkmış olan teori-pratik ilişkisinin, "algı" adı verilen, düzeyinde aynı şekilde gerçekleşmesi gerekecektir.<sup>2</sup> Bundan dolayı arkeoloji hukusal ve polisiye süreçler olarak kurumsal pratiklere daha doğrudan bağlı olan söylemleri ya da haphanelerin, hastahanelerin ve kimsesizler yurdunun arşivlerini araştırır. Bununla birlikte bu metinler bilim tarihçilerinin biraz yakınında olacak ve kavramsal olarak incelenmiş olan bu temeldir.

1 Bkz. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2. éd., Paris, Gallimard, 1972, s. 174.

2 Bkz. *a.g.e.*, s. 407.

Arkeolojinin sorununun ortaya çıktığı yer de burasıdır. Sağlam, değişmez ve açık bir yöntemi, özel bir konuda –geniş anlamda bilimsel olmak eğilimindeki söylemleri içermek suretiyle– bilimsel söylemi açıklamanın daima yenilenen gereğinden daha az kapsayan bu adlandırma ilk kez *Deliliğin Tarihi*'nde görünür. Bu terimin anlamı arkeolojik araştırmalar boyunca evrimsel olacak ama bir noktada değişmeden kalacaktır: arkeoloji özel bir yaklaşımı ve kendine özgü olan bir alanı belirler, fakat bilimlerin epistemolojik tarihini –açık ya da gizli– daima referans olarak muhafaza etmek suretiyle.

*Deliliğin Tarihi*'nde "arkeoloji" bilim tarafından gösterilmiş olanlarından daha derin olan mümkün oluş koşulları hakkındaki araştırmanın sınırlı ve açık anlamına sahiptir. Araştırmanın örgütleyici yapısal dikotomisinin önemi buradan gelir. Bu dikotomide, arkeolojinin özgün alanı "bilme"nin berisinde bulunur: bilmenin kendisinde bulunduğu önceki yer, fakat özellikle, kendi objektif gerçeklerini göstermek için öncelikli olduğundan dolayı üstün olan önceki yer. Açıklayan ya da açıklama yapmak isteyen kategoriler konusunda ayırım yapan davranışın ayrıcalığı.<sup>3</sup> Bu durumda, bu ayrıcalık, delilik üzerine –psikiyatriye ilişkin olsun ya da olmasın– söylemlerin, teorilerin, kavramların tarihine, gerçek sebeplerini ortaya koyduğu bilimsel akıldan bağımsız olarak, deliyle birlikte ortaya çıkan güçlerle ilişkinin arkeolojisine zıt olacaktır. *Deliliğin Tarihi*'nde, bu kavramın daha sonra tanımlanacağı anlamda bir bilginin arkeolojisi yoktur fakat daha çok bir algının arkeolojisi vardır.

İki düzeyin varoluşu Foucault'yu psikiyatrinin gidiş yönünü, delilik hakkında toplumsal bir algıdan bilimsel bir bilgiye çizgisel geçiş olarak, betimleyecek olan süreklilikçi bir tarihi eleştirmeye götürür. Epistemolojiden yana olan arkeoloji, süreklilikçi tarihleri eleştirir fakat onun ortaya koyduğu süreksizlikler başkadır. *Deliliğin Tarihi*'nde, kopuşlar genel, düşey ve kısmidir.

3 Bkz. a.g.e., 1. Baskının önsözü, s. 1-11.

Genel, fakat daima delilik sorunuyla sınırlanmış olan, kopuşlar belirli bir dönemde bilmenin düzeyinde olduğu gibi algının düzeyinde ortaya konulmuş kavramlararası ilişkilerden hareketle incelenmiştir. Fakat Rönesans döneminde delilik hakkındaki eleştirel bilinç ile trajik tecrübe arasında; Klasik çağda tecrit etmenin iki kurumsal biçimi –hastahane ve Büyük Kapatma– arasında; delilik hakkındaki hukuksal bilinç ile toplumsal bilinç arasında; tıbbi ilişkin teori ile tecrit etme sistemi arasında; 18. yüzyılın sonunda delilik bilinci ile akılsızlık bilinci arasında bir benzeşmezlik de vardır.

Kopuşlar düşeydir, çünkü algılama ile bilme düzeyleri arasındaki ayrım çözümlenmeyi söylemlerin çok ötesine götürür. Deliliği bir nozografi halinde iyice belirleyen teorilerden daha basit bir düzeyde bilinçli olarak gerçekleştirilmiş olan, çözümlenme gözaltına alma pratiklerini açıkça ayrıcalıklı hale getirir –akılsızlık ve akılbozukluğu bile tecrit etme kurumlarının örgütlenmesi, işlev görmesi ve dönüşmesi yoluyla kurulmuş gibi görünüyor– fakat söz konusu çözümlenme Büyük Kapatma kurumunu onun yaratılışına, sona ermesine ve kimsesizler yurdu haline dönüşmesine bağladığı zaman, örneğin, daha genel boyutlara da başvurur. Geriye algılama-bilme dikotomisi kalıyor: nozografiye ilişkin teori kurumsal ya da ekonomik görünümle asla ilişkiye sokulmamıştır. Çözümlenme delilik hakkındaki hem algılamanın hem de modern bilmenin mümkün oluş koşullarını açıklamak istediği halde, onun düşeyliği algılamaya sıkı sıkıya bağlı bulunan söylemleri ilgilendirir. Psikiyatri daha çok iki ayrı görünüm arasındaki bir uzlaşma gibi görünüyor: teorik bir yapının soyut alanı ve gözaltına almanın somut mekânı ya da, başka bir ifadeyle, “tıbbi çözümlenme” ve “sığınma evine ilişkin algılama”.<sup>4</sup>

Nihayet, tarihsel araştırmanın çağları kesin olarak birbirinden ayırmadığı anlamda, bu kısmen doğrudur. Elbette, Büyük

4 Bkz. *a.g.e.*, s. 414.

Kapatma, klasik tecrit etmeye bağlı olan Pinel ve Esquirol sığınma evleri gibi, Rönesans döneminde delinin gerçek durumuna göre bir kopuşu oluşturur. Aynı şekilde, psikiyatrik teori, klasik nozografi ya da deliliğin eleştirel bilinci arasında fark vardır... Fakat süreksizlik tam değildir, çünkü teoriler ve pratikler daha önce olup biten şeylerden asla bağımsız değildirler. Her zaman için mümkün oluşun önceki koşulları vardır. *Deliliğin Tarihi* deliliğin akla gittikçe artan bağlılığına doğru bir yönelme sürecini açığa çıkarır. Aklın yerleştirdiği ve yerinden ettiği, kendi düzeyini tehdit edebilen her şeyi dışlayan ve ortadan kaldıran sınırları çözümlendiği zaman, o aklın eleştirisi olur. Sınırlar sürekli yer değiştirir, fakat daima aklın delilik üzerindeki çok güçlü ve tam bir egemenliği anlamında. Delilik üzerine yeni teori ve delinin kontrol altında tutulması hakkındaki yeni pratik olan, psikiyatri böylelikle aynı şekilde tarihsel bir egemenlik sürecinin kökleşmesi gibi görünüyor. Nihayet psikiyatrinin mümkün oluşunun tarihsel koşullarının teorik olmaktan daha çok kurumsal olduğuna ve deliyi sınırlandırmış, tecrit etmiş, yalnız başına bırakmış olan tıbbı ilişkin incelemenin ekonomik, politik ve toplumsal problemlerin incelenmesinden daha fazla olmadığına da dikkat çekelim.

Doğal olarak işte arkeolojinin normatifliği sorununa götürülmüş olduk. *Deliliğin Tarihi*, bir bilimin şimdisi tarafından norma göre tanımlanmış olan bilimselliği ele alırken gerçekten söylemlere dayandığı anlamda normatif bir tarih olmaz. Bilimin ilerleyişi, epistemolojinin temel doğrulaması, algılamaya bağlı olarak ilerleme sorununu ve delilik hakkındaki bilgiyi nötrleştirdiğinden, tarihsel geri dönüşün her imkânını zorunlu olarak ortadan kaldıran bu araştırmada bütün değerini kaybeder. Bununla birlikte, geri dönüşün problematiği aşığı yukarı varlığını sürdürür ve bütün kitabın argümantasyonunu da fakat tersi bir biçimde örgütler: *Deliliğin Tarihi*, eğer denebilirse, kullandığı yargı kriterinin şimdiden değil de geçmişten gelmesi ölçüsünde, karşıt olana bir geri dönüşü gerçekleştirir. O, de-

lilikle ilişki halindeki teorilerin ve pratiklerin tarihi içinde, deliliğin temel bir doğrusunun nasıl, keşfedildiğini değil de yeniden keşfedildiğini ve bunun nasıl bir tehdit, bir tehlike anlamına geldiğini gösteren bir yönü bulup ortaya çıkardığı anlamda normatif bir söylemdir.

Şimdi bu sorunu daha dikkatli bir biçimde çözümleyelim ve Deliliğin Tarihi'nin hangi anlamda normatif olduğunu açıklayalım. Bütün kanıtlama delilik hakkındaki temel bir tecrübenin varlığına,<sup>5</sup> yani deliliğin yalnızca tarihsel bir biçim ya da kuruluş ânı ve dönüşüm evreleri araştırılan pratik-politik ve teorik-bilimsel bir oluşum değil, fakat tarihsel biçimlerden daha temelli ve aklın yeniden keşfettiği, maskeleyiği, hâkim olduğu, ama onu tamamıyla ortadan kaldırmadığı ilk tecrübedir: "Bir yandan tümüyle ihmal edilmiş, öte yandan tümüyle objektifleştirilmiş olan delilik, kendisi için ve kendisine özgü bir dilin içinde hiçbir zaman gösterilmemiştir".<sup>6</sup> Foucault bu doğuştan gerçekliğin pozitif tarihini yapmaz fakat Goya, Nietzsche, Van Gogh, Nerval, Hölderlin ya da Artaud... gibi şahsiyetlerin arasında bunda ısrar etmeyi bildirmekle yetinir. Pozitif olarak alınmış bir değerden hareketle deliliğin negatifliğinin eleştirel ve normatif bir tarihini yapar.

Doğuştan delilik hakkındaki hipotezin önemi şundan ileri gelir: sadece bu tecrübe psikiyatriye ilişkin doğruyu, deliliğin gittikçe daha etkili olarak kontrol altına alınması hakkındaki tarihsel sürecin içine yeniden yerleştirmek suretiyle, söyleyebilir. Rönesans döneminde, ahlaksal eleştiri onu yanılıcı olarak gösterir; klasik çağda, rasyonalizm onu yanlışın düzeyine indirger; nihayet, modern dönemde, insanbilimleri onu bir akıl bozuklu-

5 Nietzsche'nin *Trajedinin Doğuşu* adlı eserinden çok etkilenmiş olan bu hipotez *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault tarafından eleştirildi (Paris, Gallimard, 1969, s. 64). Onun kitabın ikinci baskısında önsözü çıkarması herhalde bundan dolayıdır, yine de bu çıkarma işlemi kitabın bütün argümantasyonunun temelinde yatan doğuştan bir delilik hakkındaki bu hipotezi elemez ve delilik onsuz tümüyle anlaşılabilir.

6 *Histoire de la folie*, op. cit., s. 189.

ğu olarak dikkate almak suretiyle patolojik bir durum haline getirirler. Böylece delilik konusundaki teorik oluşum varsayılmış özler ya da mahiyetler hakkında onu icat ettiği ölçüde bilginin zıddı olarak görünür. Fakat paradoksal olan şey, tarihin aklın delilik üzerindeki egemenliğini sağlaması gereken bir sözde-bilimin hazırlanması yoluyla, deliliği akla ve doğruluğa bağlamak amacıyla olmasıdır. Her ne olursa olsun, deliliğin tarihi aklın doğruluğa olan gidiş yolu değil, daha çok aklın düzeniyle onu birleştirmek için deliliğin gittikçe artan egemenliğidir. İşte deliliğin tarihi denilen şey: büyük bir yalanın oluşumunun tarihi. Bu anlamda, kitap hâlâ epistemolojik tasarı tarafından çok dikkat çekici bulunuyor.

*Kliniğin Doğuşu* metodolojik sorunun –önsözün dışındakendisinde açık bir biçimde yer almadığı özlü bir metindir. Bununla birlikte sorun bütün kitaba ve *Deliliğin Tarihi*'nde olduğundan çok daha farklı bir biçimde nüfuz eder. O halde arkeolojik tarihe ilişkin söylemi yörüngesinin bu yeni ânında, daima kavram, süreksizlik ve normatiflik hakkındaki sorunlardan hareketle çözümleneceğiz.

Foucault'nun anladığı gibi kliniğin arkeolojisi yalnızca tıba ilişkin olgusal tarihlerden çok farklı değil, bunun tam tersidir. Bununla birlikte, arkeoloji orijinal, özgün bir konuyu –ki o bilgi olacaktır– oluşturmadığı ölçüde bir epistemolojik tarih de söz konusu değildir.<sup>7</sup> Gidiş yolu farklıdır, çünkü incelenen konu, tıp, kelimenin tam anlamıyla bir bilim değildir. Ve klasik tıp ile modern tıp arasındaki kopuşun arkeolojik olduğunu göstermek için, Foucault epistemolojik bir kopuşun bulunmadığını, yani ne metaforik bir dilden kavramsal bir dile geçişin,

7 Eğer eserin yalnızca 1972'deki 2. Baskısına bakılırsa, bu apaçık bir biçimde görünemez. Foucault ona gerçekte terminolojik değişiklikler getirdi: "Anlamanın yapısal bir çözümlemesi" gibi, *Kliniğin Doğuşu*'nun (Paris, PUF, 1963) ilk baskısında bulunan ifadeleri eleyerek ve "bilgi" kavramını bir "söylemin çözümlenmesi"nin konusu olarak işin içerisine sokarak, o hiç kuşkusuz onun terminolojisini *Bilginin Arkeolojisi*'nin terminolojisiyle bağdaştırmak istiyordu.

ne de bir objektifleşme kazanımının bulunduğunu kabul eder.<sup>8</sup> Arkeoloji epistemolojinin tatmin edici bir biçimde ulaşmakta güçsüz kaldığı bir bilgi tipinin oluşmasını açıklamak ister, çünkü o bilimsel değildir.

Arkeoloji ile epistemoloji arasındaki bu tematik belirsizlik ayrıca terminolojik belirsizlikle ifade edilmiştir: Kitabın altbaşlığında bulunan "arkeoloji" terimi –"tıbbi bakışın bir arkeolojisi"– eserin bütününde başka hiçbir yerde görünmez. "Tıbbi bakış", "tıbbi algılama", "görülebilir", "görülemez" ya da "görülemez olan görülebilirlik" gibi ifadelerle birleşmiş olan "epistemolojik" niteleme, buna karşın, bu kitapta arkeolojik yaklaşımı kavramsal açıdan belirleyen inceleme konusunu nitelemek için birçok kez kullanılmıştır.<sup>9</sup>

*Kliniğin Doğuşu*'nda, arkeolojik tarih birbiriyle bağlantı halinde bulunan iki düzeyde kurulur: Bakış ve dil. "Tıbbi tecrübe", "tıbbi algılama", "tıbbi bakış"... eşanlamlı olarak birçok kez ve tıbbi bilginin alanı hakkındaki belirlemenin korelatları olarak kullanılmış ifadelerdir. Böylece Foucault çözümlemesinin başından sonuna kadar "uzaysallaştırma" terimini tıbbi algılamanın bir görülebilirlik alanının, modern tıba özgü olmayan alanın kuruluşu anlamında kullanmıştır. Foucault modern tıbbin deneyliliğini inkâr etmez, modern kliniğin temel özelliğinin düşünceye karşı görülebilir olanı kabul etmek olduğunu tasarlayan dikotomik durumu eleştirir. Bu bakış açısı içinde, klasik tıp ile modern tıp arasındaki temel değişim taksinomik bir alandan bedensel bir alana geçiştir: hastalığın organizma içerisinde uzaysallaşmasıdır. Başka bir deyişle, semptomların görülebilirliğiyle kesin olarak sınırlanmış olan yüzeysel bir bakış ile hasta organizmanın incelenmesi yoluyla, görünmez olanı görünebilir hale getiren derinlemesine bir bakış arasındaki zıtlıktır. Kesinlikle, bu kopuşun temel karakteristiğini oluşturan aynı görülebilirlik formlarının değişmesidir.

8 *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2. éd., 1972, s. vi.

9 *Bkz. a.g.e.*, s. 158, 169, 184, 197, 199.

Fakat tıbbi algılamaya ve onun alanına ilişkin çözümleme, tıbbın diline ilişkin çözümlemeden ayırt edilemez. *Kliniğin Doğuşu* hastalık kavramının Klasik çağ ile Modern çağ arasında nasıl değiştiğini; daha doğrusu, hastalığın varlığına ilişkin fikrin hasta bedeninin varlığı fikrinin lehine nasıl ortadan kalktığını göstermeye çalışır. Modern tıbbın başlattığı kopuş ideal bir alandan reel, bedensel bir alana geçiştir ve sonuç olarak, özü bakımından bu alanın algılanmasına bağlı olan dilin değişmesidir. Modern tıbbi teorinin reddedilmesi deneyimin tercih edilmesi olarak tanımladıkları zaman, tarihçiler tarafından oluşturulmuş olan dikotomiye karşı, Foucault dili tıbbi deneyimle ve onun konusuyla olan ilişkisi içinde çözümler. Patolojik olan hakkında “tutanak düzenleme” olmadan “uzaysallaştırma” olmaz. Arkeolojinin konusu “kelimelerin ve şeylerin henüz birbirlerinden ayrılmadıkları bu bölge”dir, “tıbbi dilin kendi konusuyla eklemelenmesi”, “algılanmış olanın konuşulan yapısı”, “patolojik olan hakkındaki temel uzaysallaştırma ve tutanak düzenleme”, tıp hakkındaki “çalçene bakış”tır.<sup>10</sup>

Tıbbi bilgiyi gerçekleştirmiş ve dönüştürmüş olan kopuşları kavramak imkânını veren özel ilişkilerinin içinde dikkate alınan bu iki yön apaçık ortadadır: onlar bu iki terim arasındaki ilişki hakkındaki yeniden örgütlenmelerdir. Klasik tıpta, dil bakışa göre ayrıcalıklı idi ve hastalık bir “rasyonel alan”, “özel” idi. Algılamak temsil düzeyinde nozografik alanda yeri gösterilmiş hastalıkların akledilebilir bir düzenini deşifre etmeye denk düşüyordu. Demek ki tıbbın dili zorunlu olarak algılamadan önce idi. Klinikte, bakış ile dil arasında denklik vardır. Klinik bilgi analitik olur, çünkü algılamamanın kendi alanının dilbilimsel bir yapısı vardır. Klinik-anatomide, bakış dile göre daha ayrıcalıklı kalır. Hastalığın alanının hasta organizmayla aynılaştırılması hastalığın alanının ideallliğini bozar ve onu deneysel kılar. Tıp için, modern bir dilin hazırlanması bedensel oylumun içine nüfuz etmek ve oradaki organik bozukluğu araştırmak imkânına dayanır.

10 Bkz. *a.g.e.*, s. VII-VIII.



Bakış ile dil arasındaki –arkeolojinin içinde yer aldığı derinlik düzeyini gösteren– yeniden örgütlenmelere ilişkin sistem açısından dikkate alınmış olan, klinik-anatomi tarafından ortaya çıkarılmış kopukluğa ilişkin çözümleme hiçbir tarihsel geri dönüşe başvurmaz. Eğer geçmişe yönelik tarih hakkındaki eleştiri *Kliniğin Doğuşu*'nun bir devamı ise, adı geçen eser bilimle ait güncelliğin kriterlerine asla başvurmaz: Hiçbir zaman tıbbın bir tipi kesinlikle başka bir tipine üstün tutulmaz. Foucault incelemesini birçok kez epistemolojik olarak nitelemiş olsa bile, tıbbın tarihine ilişkin orijinal bir tipi gerçekleştirir. Aynı şekilde, *Deliliğin Tarihi*'ne kılavuzluk eden bir gerisin geriye dönüş fikri tamamıyla ortadan kalkar: Tıbbi olmayan hiçbir kriter tıbbın rasyonelliğinin yargılanması için kullanılmaz. Modern tıp ile klasik tıp arasındaki kopuş –farklı dönemlerde tıbbın özünden gelen bir normatifliği tanımlamaya çalışan bu kitabın merkezi sorunu– her dönemin doğru olarak belirlediği kriterlerden, bakış ile dil arasındaki bağlantının açıklamak imkânını verdiği kriterlerden hareketle tıbbi bilgi kavramının dönüşümleri hakkındaki çözümleme sayesinde ortaya konur. *Kliniğin Doğuşu*'nda, bunlar belirli bir döneme ait söylemlerin tarihini aydınlatan geçmişe ya da geleceğe ait kriterler değil –öyleyse dış kriterler–, fakat “içeride ait ve derin mümkün oluş koşulları”, “tıbbi deneyimin mümkün oluş koşulları”, tıbbın “somut *a priori*”sidir. Ayrıca bu fikirle gelecek kitapta da karşılaşılacaktır.

\* \* \*

*Kelimeler ve Şeyler*, Foucault'nun en iddialı kitabıdır. Foucault burada, insanbilimlerinin asıl genel bir teorisini oluşturan, psikiyatri ve tıp üzerine daha önceki çözümlerinin bazı sonuçlarını, önemli değişikliklerle birlikte, bir bilgi grubuna yayar. Fakat, onun ne daha önceki çözümleriyle, ne de daha sonraki çalışmalarıyla aynı tarzdaki arkeolojik yöntemi dile getirmesi ve uygulaması, burada bizi ilgilendiren şeydir.

Bu metodolojik düşüncenin en önemli yönü çözümlemenin konusunun *episteme* olarak belirlenmesidir. *Episteme* kavramını anlama imkânını veren bilgi kavramıdır. *Kelimeler ve Şeyler*'de, arkeoloji bilgilerin bir tarihidir ve esere birliğini veren şey, arkeoloji için yeni olan, bilginin bir pozitifliğinin bulunduğu fikridir. Şimdiye kadar, Foucault "pozitiflik" terimini, epistemolojinin ona verdiği anlamda, yani bilimsel söylemin özel bir iyeliği olarak kullanıyordu. *Deliliğin Tarihi*'nde, o, bilimsel bilginin dışında, bilimsellik iddiasındaki söylemleri niteliyordu. Bu pozitiflikle sınırlanmak ya da onu ayrıcalıklı kılmak, o halde, çözümlemenin yutulması olarak görünmüş olacaktı. *Kliniğin Doğuşu*'nda, "pozitif" sıfatı tırnak içinde kullanılır ve genellikle pozitif yani bilimsel olarak dikkate alınmış olan modern tıbbı başvurur ve bu "tıbbi bilginin psikanalizi"nin bulunmadığını göstermek için böyledir. Eğer çözümleme, bu iki durumda, pozitiflik kavramına göre mesafelerini alırsa, bilgi kavramının çözümlemenin özel bir düzeyi olarak işin içine girmesi ve arkeolojinin "bilginin arkeolojisi" haline dönüşmesiyle birlikte, anlamın değişmesi ancak *Kelimeler ve Şeyler*'de olur. Foucault, şimdi, pozitifliği elinde bulunduran bilginin kendisinden başka bir şeye başvurmayla tematize edilemeyeceğini, onun kendisinden hareketle değerlendirilebileceği daha tam bir bilgi formu ya da ancak kendilerinin ifadesi veya yansıması olacak olan ekonomik ya da toplumsal yapılar gibi, başka bir düzene ilişkin olacak olan bir şey olduğunu söylüyor.

Arkeolojinin yörüngesindeki bu yön değişikliği, söylemler ile araştırmalar boyunca önemi gittikçe azalan ekonomik, politik ya da kurumsal pratikler arasındaki ilişkileri inceleme biçimini değiştirir. *Deliliğin Tarihi*'nde, bu pratiklerin temel bir yeri vardı: psikiyatrinin mümkün oluş koşullarını, gözaltına almanın kurumsal pratiklerini çözümlemek için, bunlara eşlik eden söylemler ve onların ekonomik dönüşümlerle eklemlenmeleri delilik konusundaki tıbbi teorilerden daha ziyade ince-

lenmiş olan problemi doğrudan doğruya açıklamak olarak gösterilmişti. Delilik hakkındaki “bilgi” konusunda delinin “algı”sının ayrıcalığı vardır. Kendi sırasında, *Kliniğin Doğuşu*, farklı tıp tiplerini hastahane ya da okul gibi kurumlarla veya daha geniş bir bakış açısı içinde, özellikle Fransız Devrimi sırasındaki, politik dönüşümlerle eklemliyordu. Örneğin hastalık hakkındaki klasik anlayış ile hastahane arasındaki bağdaşmazlıkları gösteriyordu ya da hâlâ, kliniğin kuruluşunu öğretimin, tıbbi çalışmanın ve hastahanenin yeniden örgütlenişi hakkındaki siyasi sorunlarla ilişkilendiriyordu. Bu sorunlar orada belirli bir önemi taşıyor olsalar bile, toplumsal pratikler *Kliniğin Doğuşu*’nda aksesuar gibi görünüyor ve genel tezi ona başvurmadan açıklamak bile mümkündür, çünkü kitabın –modern tıbbi bilginin kurucu ilkelerini, gösterdiği özel tipteki kopuşu belirlemek suretiyle, “bakış” ve “dil” düzeyinde çözümlenmek olan– temel amacı tıbbi söylemi ayrıcalıklı kılmak istiyordu. İnsanbilimlerinin kuruluşunu onlara mümkün oluş koşulu hizmeti görececek olan bilgilerin kavramsal bir açıdan hareketle inceleyen *Kelimeler ve Şeyler*’le, Foucault bilgiler ile ekonomik ve politik yapılar arasındaki ilişki sorununu tamamıyla bir yana bırakır. İlk defa bilgiyi –algıyı ya da bakışı değil– açık ve sistematik bir biçimde ele alan, Foucault her dışardalayıcı tarihin değerini düşüren, belirli bilgilerin doğuşunun ve dönüşümünün içindeki mümkün oluş koşullarını göstermeye çalışır. Tuhaf bir biçimde, bilgilerin varoluşunu ve dönüşümünü onları iktidar ilişkilerinin içindeki parçacıklar olarak kurmak suretiyle, onları politik bir düzenin içine sokmak suretiyle açıklamak isteyen *Bilginin Arkeolojisi*’nden sonra ele alacağı “genealoji” çok farklı ve bu açıdan da *Deliliğin Tarihi*’ne çok daha yakın bir yönü izler.

Demek ki o *Kelimeler ve Şeyler*’deki derin düşünceyi belirginleştiren bilginin kurucu bir düzeninin araştırılmasıdır. *Epistemenin* sorunu da bundan ileri gelir: episteme bilginin eşanlamlısı değildir, bir düzenin veya daha açık bir ifadeyle, bilim tarafından gerçekleştirilmiş söylemin düzene konuluşundan önce ve bağımsız

olacak olan bilgilerin tarihsel düzeninin içinde yer alan bir ilkenin ifadesidir. *Episteme* bilginin özel düzeni, bilginin belirli bir çağda üstlendiği ve ona bilgi olarak bir pozitiflik veren dış görünüş, düzenleniştir.

*Episteme* kavramında tamamlayıcı iki yön birbirinden ayırt edilir. Önce, onun genel veçhesi, küreselliği: "Bir kültürde ve belirli bir dönemde, bütün bilginin mümkün oluş koşullarını belirleyen sadece bir *episteme* vardır".<sup>11</sup> Her çağa bilgilerin tümünü yöneten bir tek *episteme* uygun düşer. *Kelimeler ve Şeyler* bir bilimin ya da bir kavramın tarihi değildir. Kitabın araştırması kavramlararası ilişkileri göstermeye çalışmak suretiyle farklı alanlarda ve farklı bilgilere ait kavramlar üzerinedir. Örneğin, hayat, çalışma ve dil aralarında hiçbir ilişki bulunmayan bilgilerin temel kavramlarıdır. Fakat arkeoloji onları birbiriyle ilişki içine sokmaya, onları birbirine eklemeye çalışır; bu üç alan arasında benzerliğin bulunup bulunmadığını ve aynı tipten dönüşümün aynı anda bu bilgileri gerçekleştirip gerçekleştirmediğini sorgular. Söylemlerin ayrışıklığı farklı çağlar arasındaki değişimler, bağdaşmazlıklar ya da ayrımlar olarak belirlenmiş olan bir dönemdeki bağdaşabilirlikleri ve tutarlılıkları gösteren daha temelli bir tekdüzeliğin önünde ortadan kalkar. *Kelimeler ve Şeyler*'in en büyük amacı bilgiler arasındaki eşzamanlı süreklilikleri ve birbirini izleyen süreksizlikleri ortaya çıkarmak ve belirli bir dönemdeki bilginin genel görünüşünü ortaya koymaktır.<sup>12</sup>

11 *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, s. 179.

12 *Epistem*enin bu genel görünüşü *Kelimeler ve Şeyler* üzerine olan yazılarda söz konusu edildi. *Bilginin Arkeolojisi* bu kavramı daha sınırlı, daha özel bir biçimde yeniden tanımlayacaktır; bunu yaparken, öte yandan da onun hem ilk kaleme alınışını hem de iyi anlaşılmasını eleştirmeyecektir (bkz. s. 27). Bununla birlikte yanlış yorumlamaların söz konusu olduğunu da düşünmüyoruz: M. Foucault'nun eserinin bir savunucusu olan, Georges Canguilhem'in, *Kelimeler ve Şeyler* üzerine en ciddi ve en açık makalesinde ("İnsanın Ölümü ve Cogito'nun Tükenişi", *Critique*, no. 242, juillet 1967), *epistemeyi* bir dönemin bilgilerinin çeşitliliğini mümkün kılan evrensel bir başvuru sistemi (s. 611) ya da belirli söylem biçimlerinin yalnızca kendisinde gelişebildiği bir toprak olarak yorumladığı gerçeği bunun kanıtıdır (s. 612).

*Episteme* kavramının ikinci yönü o halde onun derinliğinden gelir. Arkeoloji kendilerini en köklü biçimde belirginleştiren şeylerden hareketle bilgilerin tarihsel çözümlemesidir. *Kelimeler ve Şeyler*'de, arkeoloji başka tarihlerin kendisinde yer aldıkları yüzeyselliğe ilişkin düzeyi ve yalnızca açıklayabileceği derinlik düzeyini karşı karşıya getirir. Yüzeysel olanda, ancak doksolojiye yer verebilen fikirlerle yalnızca karşılaşılır.<sup>13</sup> Arkeoloji bilgileri "tarihsel *a priori*"den, yani *epistemenin* kendisinden hareketle belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluş koşulu olduğu temel elemandan yola çıkarak çözümler. Böylece klasik çağdaki doğa tarihine ilişkin her projeyi belirginleştiren düzene konu olarak bilgi anlayışı zenginliklerin ya da söylemlerin çözümlemesi hakkındaki projelerin içinde yeniden bulunur. Üstelik, bu anlayış "bütün mümkün düzenlerin genel temeli"<sup>14</sup> olarak anlaşıl-mış olan temsile ilişkin teoriyle uyum halindedir. Bu, klasik *epistemed*en söz etme imkânını veren şeydir.

Sonuç olarak, arkeoloji "eşsiz bir zorunluluklar demeti"<sup>15</sup> göstererek bilgiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları, bir çağın *epistemesini*, onun mümkün oluş koşullarından, basit ve temel bir tekdüzeliği derinlemesine açımlayan bir tarihsel *a priori*-den hareketle çözümler.

Bir çağın bilgisinin genel ve derin karakteristiği olarak dikeyliği ve yataylığı içinde böylece ele alınmış olan *episteme*, süreksizlik açısından, arkeolojiyi epistemolojiye göre kurma imkânını verir. Bilimin tarihselliğini kavramlar düzeyinde çözümleyen, epistemoloji temalara ve teorilere ayrıcalık veren geçmişe yönelik tarihlerin sürekliliklerini reddeder. Kavramsal bir tarih olan arkeoloji, epistemoloji gibi süreksizdir fakat onun ortaya koyduğu süreksizlik tipi başkadır.

13 Yüzeysellik-derinlik karşıtlığı konusunda, bkz. örneğin *Les Mots et les Choses*, op. cit., s. 46, 77, 251, 287, 289-291, 339.

14 *A.g.e.*, s. 14.

15 *A.g.e.*, s. 77.

Epistemoloji, hatırlayalım, bilimleri tarihsellikleri içinde ele alır. O bilimlerin kavramlarının tarih içindeki oluşumundan, bu kavramları belirginleştiren gelişme tipinden, onların gösterdikleri objektifleşmenin kazanılmasından, gerçekleştirdikleri doğruluk üretimlerinden ve rasyonellik kriterlerinden hareketle davranır. Arkeoloji, objenin bilgisiyle birlikte, bilginin bilim üzerindeki önceliğini kabul ederken epistemolojik projeye göre onun bağımsızlığını öne sürer. Foucault'nun bilimsellik sorunu-na asla ayrıcalık tanımadığı ve arkeoloji fikrinin epistemolojik yoldan kurtulmak kaygısına bağlı bulunduğu *-Deliliğin Tarihi'*ndeki algılamının, *Kliniğin Doğuşu'*ndaki bakışın önemi bundan ileri gelir- doğrudur. İşte şimdi bu iki tarih tipini birbirinden ayıran ve *Kelimeler ve Şeyler'*in temel bir kazanımı, iki özel çözümleme düzeyinin dile getirilişi olan şey: objenin bilgisiyle arkeoloji ve bilimle epistemoloji.

Bilginin tarihselliği açısından, *Kelimeler ve Şeyler* ile birlikte, arkeolojiyi belirginleştiren şey, bilgileri gelecekteki şimdiden ya da geçmişin kendisinden değil de onların içinde buldukları zamanlarından hareketle çözümlemesidir. "Bilginin tarihi ancak kendisiyle çağdaş olandan hareketle ve hiç kuşkusuz karşılıklı etkileşime ilişkin terimlerle değil de zaman içinde oluşmuş koşullara ve *a priori*lere ilişkin terimlerle yapılabilir"<sup>16</sup> Arkeolojik tarih ne evrimsel, ne geçmişe yönelik, ne de geri dönüçüdür: O *episteme*yle ilgilidir. Arkeolojik tarih sürekli ya da süreksiz bir gelişmenin varlığını öne sürmez, ama gelişme sorununu etkisiz hale getirmek suretiyle süreksizliği düşünür. Bilimin aktüelliğinin artık geçmiş bir bilgi hakkındaki yargının kriteri hizmeti görmediği, bilginin doğrunun derinlerine inilmesi olacak olan bir amaca göre düşünülmediği ölçüde bu mümkündür. Fakat arkeoloji yine de epistemolojik çözümlemenin meşruluğunu ortadan kaldırmaz ve onun bilim ile bilgi arasına, apaçık bir biçimde, koyduğu ayırım sayesinde spesifik düzeyine dokunmaz.

16 a.g.e., s. 221.

Nihayet geriye çözümlenmenin kriterleri hakkındaki önemli problem kalıyor. Acaba arkeolojik çözümlenmenin normatif olmadığını söylemek mümkün müdür? Kuşkusuz evet, epistemolog tarafından *Kelimeler ve Şeyler* geri dönen bir tarihle karşılaştırılır. Geçmiş bilgi orada şimdinin ürettiği kriterlerden hareketle asla değerlendirilmez ve bugüne ilişkin ne aklın, ne objektifliğin ne de doğruluğun anımsandığı insanbilimlerinin kuruluşu üzerine olan bu araştırmada bir geri dönüş belirtisi yoktur. Aynı şekilde herhangi bir gelişmeyi varsayacak olan hiçbir mülahaza yoktur. Böylece geçerliliğini yitiren bir geçmiş ile yitirmeyen bir geçmiş arasındaki ayrım, bilgi formlarının bütününe yöneten bir tek *episteme*yle bir çağı belirginleştirirken ve her yeni *epistemenin* bir kopuşu, radikal bir süreksizliği içerdiği yerde “eşzamanlılık sistemlerini” ve “değişim serilerini” tanımlamaya çalışan bir tarihin içinde bütün anlamını kaybeder.

Fakat yine de çözümlenme olgusal ya da yalnızca betimsel değildir. *Kelimeler ve Şeyler*'de, spesifik bir normatiflik vardır ve bu *episteme* kavramının kendisinde ortaya çıkar. Epistemenin zorunluluk karakteri üzerinde Foucault'nun ısrar etmesi, bunun kanıtıdır. Hem çağdaşlığı, hem genelliği ve hem de derinliği içinde düşünülmüş olan bilginin kendisinden yani *epistemeden* hareketle bir çağın bilgilerinin düzene konuluşu, bir yargılamadan daha çok, arkeolojik normatifliktir. Epistemolojinin bilimin dışında bir norm olmadığını ve bilimin, onun aktüelliği içinde, özgün normu olduğunu hatırlayalım. Arkeoloji bilim tarafından ve dahası, bir bilimin aktüelliği tarafından belirlenmiş olan doğruluk kriterlerini bir yana bırakır. En iyisi, o kriterlerin ikili bir yer değiştirmesini gerçekleştirir: bilimden bilgiye ve aktüellikten çağdaşlığa. Doğruluk sorununu tamamıyla ortadan kaldırmaksızın, arkeoloji doğruluğu bilimin geçmişinin değerlendirilmesinin kriteri olarak almaz, fakat onu söylemlerin mümkün oluş koşullarını göstermek için incelenen çağın bilgisinin içinde tanımlamaya çalışır. Bilimden ve onun aktüelliğinden bağımsız

olarak, temeli tarihsel *a priori* olan doğruluğun epistemik kriterlerini belirleyen çağın kendisidir.

Demek ki arkeoloji, geri dönücü yargılamayı büsbütün ortadan kaldırmak suretiyle, epistemoloji tarafından ortaya konulmuş normatiflik ihtiyacını muhafaza eder, fakat söylemlerin örgütlenmesine ilişkin tarihsel prensipleri göstermek için onun yerini ve kriterlerini değiştirir. Bununla birlikte, her araştırmada farklı bir biçimde işlev görür: *Deliliğin Tarihi*'nde, norm olarak alınmış temel bir tecrübeden hareketle delilik hakkındaki algıyı ve bilgiyi yargılar; *Kliniğin Doğuşu*'nda, tıbbi bilginin derinlik boyutu olan, çalçene bakıştan hareketle tıbbın iki tarihsel tipi arasındaki arkeolojik kopuşa işaret eder; *Kelimeler ve Şeyler*'de, nihayet, düzene konuluş kriteri olarak anlaşılmış olan *episteme*-den hareketle pozitiflikleri içindeki bilgilerin bir iç ve kurucu düzenini gösterir.

Böylece o halde, "arkeolojik yöntem" ifadesini doğru bilginin oluşması için katı ve kullanılabilir yolların belirli bir sayısı olarak anlamak Foucault'nun yol ve yöntemlerini bilmemek olacaktır. Arkeolojik tarih onun teorik ve yörüngesi içindeki projesinin açık ve tarihi belli bir ânıdır. Zaten o, *Gözetleme ve Cezalandırma* ile birlikte, yerini kendisi önemli değişikliklere maruz kalacak olan genealojiye bırakacaktır. Fakat arkeolojinin temel çizgilerinden birisi belirlemelerinin çokluğu, katı yasaların içinde tespit edilmeyi reddederek, kendi kaynaklarıyla kendini oluşturabilen bir araştırmamanın hareketliliği olarak devam eder. Arkeolojinin birbirini izleyen yer değişiklikleri yetersizlik belirtisi ya da kesinlik eksikliği değildir fakat daha ziyade çözümlenmenin göze alınmış ve iyice düşünülüp taşınılmış, geçici yönünü gösterirler. Michel Foucault ile bu, yeniden gözden geçirilmiş değişmez, sistemli ve evrensel biçimde uygulanabilir olan bir yöntem fikri olmuştur.



## BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ\*

Pierre Burgelin

Çev. Veli Urhan

Neyi biliyoruz? Bilginin statüsü açıklıktan uzak ve bilmeceseldir. Belirli alanlarda, yöntemlerinin açıklığından, uygulamalarının etkinliğinden emin olan, şu oldukça tutarlı ilke ve yasa grupları, kısacası bilim adını verdiğimiz ve aklın birliğini varsayan şeyler oluşmuştur. Bilimde gelişebilen ve yeniden kurulabilen, ama yüzyılları aşmak zorunda olan yığılımcı bir bilgiyi düzenleriz. Öteki uçta, bilimleri hemen hemen hiç bilmeyen kişilere, bunlar insanların büyük çoğunluğudur, tamamıyla yeten sıradan ve gündelik, bir dil tarafından taşınan, eylemin içine yerleştirilmiş bir bilgi: ampirik, sınırsız, iyice düşünülmemiş. Fakat her ikisinin arasında az ya da çok tutarlı, az ya da çok deneysel başka bilgiler, öğretiler, ideolojiler, hipotezler hazırlanır; onlar inançlarımızı, kanılarımızı oluştururlar ve etiklerimizin, politikalarımızın, estetiklerimizin, edebiyatımızın ve felsefemizin, kısacası "denemeler"imizin içinde gruplanırlar. Onların temel objesi insandır. Onlar dergilerimizi ve kitaplarımızı doldururlar ve en şiddetli tartışmalarımızı beslerler. Bütün bu toplam son zamanlarda organize olmuş düşünsel disiplinlerin maddesini gösterir: bilimlerin ve idelerin tarihi, bilginin psikolojisi ya da sosyolojisi. İnsana ait sözlerin ve eylemlerin aydınlatılmasına ilişkin bütün girişimlere insanbilimleri adını vermek yerindedir. İn-

\* Bu makale *Esprit*, Mai 1967, ss.843-861 de yer almaktadır.

sana ait faaliyetlerin niceliklere ilişkin bilimlerden farklı olan bilimlerin ya da tabiatın salt objesi olmaları oldukça yeni bir olgudur.

Bütün bunlar bizim kafamızı karıştırmadan gitmez: bilgiler nasıl doğarlar ve dönüşürler? Niçin kimya oyunun dışındadır? Niçin böyle bir bilim böyle bir anda doğar? İnsanlar çözülmeden kaybolan problemlerin çevresinde bir süre niçin tartışırlar? Hiç kuşkusuz bunu bize öğretmek insanbilimlerinin işidir. Fakat bu bilimlerin kendileri içinde bulunduğumuz yüzyılda nasıl doğmuşlardır? Niçin insanın, kendisi bilimin kaynağında yer aldığı halde, birdenbire onun bilimin saygın objesi olmasına karar verilmiştir? Görünüşte paradoksal olan bu duruma gelmiş olan kültürün içinde görünen nedir? Hangi çeşit bilgi, sosyolojinin sosyolojisinin ya da psikolojinin psikolojisinin sonsuz ikilemini yüklenebilen insanbilimlerini gerektirir? Niçin onları bazen umutlarımız bazen de korkularımız haline getiririz? İnsanın hakikati konusunda onlar bize neyi öğretebilirler?

\* \* \*

M. Foucault'nun kitabının<sup>1</sup> büyük çekiciliği bizi bu sorunları yeniden düşünmeye zorlayarak bizi şaşırtmaktadır. Parlak, zengin ve etkileyici, bu kadar yeni ve sağlam yapılı olan bu eser çekici ve şaşırtıcıdır. Belirli bir zamanda, kendisinde bizim ilgimizi çeken ya da tam tersine ortadan kalkmış bulunan kavramların ve sorunların alanını, bir başka deyişle topolojisini bize açıklamaya girişir. Burada dünya hakkında bir *Weltanschauung*, görüş ya da anlayış değil, şimdiye kadar düşünülmemiş bir derinlikte, böyle kavramların mümkün olduğuna imkân tanıyan bir anlayış söz konusudur. Tarih söylenen ya da yapılan şeyleri derler: o şeylerin yüzeyinde kalır ya da olayların gürültüsüyle kandırılır; bir *arkeolojiye* doğru onu aşmak gerekir; bu sözcük eski şeyler üzerine bir söylemi gösterdiği halde, burada bizim için kazı fikrini arumsatır.

1 M. Foucault, *Les mots et les choses* (Gallimard).

En genel anlamda, düşünmek düşüncelerimizin ve tecrübelemizimizin düzensizliğini düzene sokmaktır, çünkü tam anlamıyla düzensizlik bizden uzaktır. Düzenlenen şeyleri düzenlemenin ve seçmenin, benzerliklere ya da benzersizliklere, aynılıklara ve farklılıklara, yakınlığa göre değişik biçimleri vardır. Belirli bir zamandaki, tarihsel *a priori*lerin, bilginin mümkün oluş koşullarının, düzenleme ilkelerinin kendisinde belirginlik kazandığı alana *episteme* adını vermek uygundur. Hakkında açık bir bilinç sahibi olmadığımız bu alan, demek ki bütün çağlarda aynı değildir ve her çağın aynı zamanda ancak bir *epistemesi* vardır. *Episteme* bir yapıyı, tutarlı bir sistemi oluşturur. Görülüyor ki dilbiliminin en temel idesi çıkış yolu hizmeti görmektedir. Kitabın amacı olan “insanbilimlerinin arkeolojisi”nde olduğu gibi, arkeolojinin kullanımına izin verilmeden önce, insanbilimlerinin doğuşunu engelleyen şeyleri araştıralım.

Halbuki insanbilimlerinin statüsünü ortaya koymak onun bilimsel değerini tespit etmek anlamına gelir. Çünkü *epistememiz*, köşeleri dedüktif bilimler, matematik ve fizik, dil, hayat, zenginliklerin üretimi ve dağıtımı, felsefi düşünce, ya da Kendiliğin düşünülmesi gibi süreksiz ama benzer elemanlarla ilişki halinde bulunan bilimler olacak olan bir üçyüzlüyle temsil edilebilir. Bu üç köşe şu üç düzlemi belirler: dilbilimine, biyolojiye ve ekonomiye uygulanan matematikleştirilebilir olanın düzlemi, bu üç bilimi oluşturan bölgesel ontolojilerin düzlemi, düşüncenin oluşumunun düzlemi. Demek ki burada hiçbir yer insanbilimleri için değildir, aksi halde üçyüzlüde “bulut halinde bir dağılım” olurdu. Bu durum, üç yüzle olan belirsiz ilişkilerinden dolayı, onları geçici ve zararlı kılar, çünkü “eğer artık insan dünyanın yönetiminde en üstün değilse, eğer o artık varlığın merkezinde egemen durumda değilse, insanbilimleri bilginin alanında zararlı araçlar olurlar”.<sup>2</sup> Kısacası, psikolojizm ve sosyolojizm, Husserl’in de düşündüğü gibi, doğruyu tehlikeye sokar.

2 MC, s. 358-359.

“İnsan bilimleri” ifadesinin titizlikle sınırlandırılmış olduğunun ve ne dilbilimine, ne biyolojiye, ne de ekonomiye uygulandığının kaydedilmesi gerekir. Çünkü onların konuları insan değildir: onların pozitiflikleri özlerinden gelir, insanın biyolojik incelemesi hayat biliminin içine kaydedilir, dilbiliminin ya da ekonominin yasaları insanın “üzerine doğru sarkarlar”, kendilerine doğrudan doğruya nüfuz edilemeyen, onlara tabi olmuş olan tek varlık gibi görünüyorsa bile, fizik yasaları için olduğu gibi, çözüme kavuşturulmaları gerekmeyen zorunluluklar olarak kendilerini ona empoze ederler. Tarihe gelince, o “parlak büyük bir tarih” olmayı son asra bıraktı: tarihsel gerçeklik birbirlerinden ayrışık olan doğa, çalışma, dil tarihleri halinde parçalanır ve “kronolojileri tikel bağlantılarına ait olan bir zamana göre gelişir.”<sup>3</sup> İnsanın tarihsel gerçekliği yalnızca “insanın insan olarak olaya yönlendirildiği gerçek”dir.<sup>4</sup> Tarihsicilik insanı, onu bir tarihi olan toplumun ve dilin içine kök salmış gösteren bu göreliliğe, bir “sonluluk çözümlemesi” tarafından kurulmuş olması gereken ilişkiye götürür.

Ne varki, son zamanlarda iki disiplin gelişmiş ve zihinsel evrimimizde seçkin bir yer almışlardır: psikanaliz ve etnoloji. Fakat onlar insanla hangi biçimde ilgilenirler? Psikanaliz “bilinçdışının söylemi”<sup>5</sup> olmaya çalışır ve insanı, kendinden başka olarak, başkalaşımı içinde ele alır. O “sürekli temsil edilebilir olanın alanında kalan” ve “sistemi (demek ki anlamı), kuralı (demek ki karşılıklı ilişkisi), normu (demek ki fonksiyonu) bulunan yalın hakikati” gösteren insanbilimlerinin sınırlarında oyun oynar. Ölümü, Arzuyu ve Yasayı, “her insan bilgisinin mümkün oluş koşullarını”<sup>6</sup> ve sonluluğumuz hakkındaki belirlenimleri gösterirken, psikanalizin adeta aşkın bir rolü vardır. Etnoloji, tarihi bizim için hemen hemen ulaşılmaz olan topluluklara yönelir ve temsil edilebilir olanların arkasındaki normları, kuralları ve sis-

3 MC, s. 379.

4 MC, s. 382.

5 MC, s. 385.

6 MC, s. 386.

temleri bulmak için, yapının değişmezlerini araştırır. O halde her ikisi de doğrudan doğruya insanla değil de insanın sınırlarıyla ilgilenirler, "insan kavramına aldırılmayabilirler... insanı ortadan kaldırırlar"<sup>7</sup> ve "karşı-bilimler" olarak sunulabilirler.

\* \* \*

Michel Foucault'nun kitabını, onun niyetini daha iyi anlamak için, götürülebileceği sonuçlarına götürdük. Geriye, burada temelsiz görünen bu epistemolojik üç yüzlüye kültürümüzün hangi yollardan giderek vardığını görmek kalıyor. M. Foucault kendini ne bilim tarihçisi ne de düşünce tarihçisi olarak öne sürüyor. Üstelik Cassirer'in *Aydınlanma Yüzyılı* konulu eseriyle en yüzeysel karşılaştırma bile bunu anlamak için yeterlidir. Bununla birlikte, o arkeolojik temasını tarihsel bir perspektifin içinde bize sunma yolunu seçti. Orada Spinoza, Hegel, Marx gibi alışık olduğumuz ama geçmişte kalan bazı isimlerle karşılaşıyoruz ve biliminsanlarının geleceğe ilişkin ufkunda pek fazla yer tutamamış olan başka pek çoklarıyla tanışıyoruz. Onlar çoğunlukla bir dönemin, çok büyük zekâlarından, orijinallerinden daha çok önka-bullerinin yorumlayıcılarıydılar.<sup>8</sup>

Çağımızın *epistemesi*, kendisinden önce gelen *epistemelerin*, onlara karşı çıkararak, yerini alır. İnsanbilimlerinin bu tarihöncesi döneminde, M. Foucault Batı kültürümüzün içindeki Rönesans-tan günümüze kadar olan dilimi kesip ayırdı. O, bu dilimin içinde, iki büyük değişimle birbirlerinden ayrılan üç dönemi birbirinden ayırt eder. Bugün ölü halde bulunan, bununla birlikte açıklıkları rahat bir biçimde sürüp gitmiş olan sözde-bilimler olarak göstereceğimiz bilimlerin orada kurulduğunu görüyoruz. Demek ki bu bizi, kendilikten bize geliyor gibi görünen şeyin karşısında belirli bir tedbire davet ediyor. Kitabın başlığının gösterdiği gibi, kelimelerle şeyler arasındaki ilişkilerde, bilginin

7 MC, s. 390-391.

8 Bu tipik düşüncenin en iyi örneği olan, Père Bernard Lamy'nin *les Entretiens sur les Sciences* adlı eseri yeniden yayımlandı örneğin.

kendisiyle kurulduğu dil hakkında, her defasında, sahip olunan fikir çıkış yolu olacaktır. Bu tarihin giriş bölümü Vélasquez'in *Méninas*'ının ince ve akıllıca yapılmış bir yorumudur. Atölyesinde, tablonun konusunu oluşturan, sehпасının önündeki ressam ve çevresindekilerle birlikte nedimeler bize doğru bakarlar. Aynadaki belli belirsiz bir yansıma onların içeri giren Kralı karşıladıkları izlenimini veriyor. Sahne gösterilmemiş olan krala ait rolün anlamını alıyor. Biz seyircilerin arasında bulunan Kral, tablonun genişliği içinde, temsiller dünyasındaki klasik insan gibi yer almaz, ama yine de o bu dünyanın anahtarıdır.

Fakat bu klasik çağ, uzun zamandır modern empirizmin babası olarak dikkate alınmış olan Bacon'ın *Instauratio magna*'sını yazdığı ve bilginin önünü tıkayan pazar, tiyatro gibi bütün idollerini ortadan kaldırmak istediği dönemde aşağı yukarı tamamlanmış olan bir önceki çağdan ayrılır.

Bizim için en yabancı olanı Rönesans dönemidir. O düzen problemini nasıl ortaya koyuyor? En geniş, en belirsiz, en sıradan bir kavramdan, benzerlik kavramından hareketle. Sonsuz sayıda benzerlik biçimleri vardır ve sonuçta, herhangi bir sonlu başka herhangi bir sonluya benzer. Bu yüzden, Açıklamak amacıyla, bu dönemin çözümlemesi dört biçimi belirler: uygunluk, rekabet, analogi, sempati. Sembolik ve büyüsel bir dünyanın içindeki bizim için en olağandışı olan ilişkiler bunların sonucu olarak ortaya çıkarlar. Uygunluk varlıklar zincirini yakınlık aracılığıyla oluşturur. Çehre rakibin yansıttığı havanın dengidir. Çok anlamlı analogi ilişkilerin analogisidir. Sempati, gezegenlerle insanlar arasındaki özgürlükte, örneğin işin içine girer. Nihayet imza başka benzerlikleri tanımak imkânını veren benzerliktir. Böylece "anlamı aramak, birbirine benzeyenleri günyüzüne çıkarmaktır. İşaretlerin ilkesini aramak, benzer olan şeyleri açığa çıkarmaktır".<sup>9</sup> Demek ki şeylerin bir hermeneutiği, bir kehaneti gerektiren dili vardır. Fakat kehanet derin bilgiyle tamamlanır:

9 MC, s. 44.

yazılı dil şeylerin işareti olarak değerlendirilir: "iç sırlarını bile bilmemiz için, Tanrının arzın yüzeyine yerleştirmiş olduğu bu görülür işaretlerle, tanrısal bir ışık tarafından aydınlatılmış bulunan Kutsal Kitabın ya da Antikite bilgilerinin geleneğin kaybolmaktan kurtardığı bu kitaplara yerleştirdikleri okunabilir kelimeler arasında fark yoktur".<sup>10</sup> Böylelikle dünya, "dünyanın nesri" kendisinin üstündeki yorumu ve altındaki anlamın bulunması gereken gizli metni gerektiren bir yazı gibidir.

Bu sembolik evren hiç kuşkusuz epistemolojik bölgede ortadan kayboldu. M. Foucault'ya göre, "dil belirtici fonksiyonunu" telafi etmek için, son zamanlarda icat ettiğimiz bu "literatür"ün ve onun şiirsel evreninin içinde günümüzde bu sembolik evrenden bir şeyler yeniden belki bulunabilir. O dilin varlığını yeniden bulur, ama Rönesansın zihinsel evreninde dünya hakkında bir kitabı oluşturan bu temel metin olmaksızın.

\* \* \*

Klasik çağın kökten değişimiyle birlikte, büsbütün temsil halinde bulunan bir dünyanın temsilcileri olmak için, kelimeler yaşadıkları dünyadan kurtulurlar. "Şeyler ve kelimeler birbirlerinden ayrılacaklardır. Göz yalnızca görmeye, kulak yalnızca işitmeye yönelmiş olacak. Söylemin işi, olan şeyi söylemek olacak, ama söylediğinden daha fazla bir şey olmayacak".<sup>11</sup>

Düzen artık benzerliklerin kesintisiz hareketinin içinde değil, temsillerin birbirlerini izledikleri ya da üst üste geldikleri serilerin ve tabloların kuruluşunun içindedir. "Dil orada şeylerle eski yakınlığını bozar... benzerlik orada kendisi için akıldışılığın ve muhayyilenin çağı olan bir döneme girer".<sup>12</sup> *Don Kişot* benzerlikten deliliğe bu geçişin ifade edildiği kitaptır. Bundan böyle çözümlenme çağı olan, bu çağ sadece iki karşılaştırma biçimini, "ölçüye ilişkin karşılaştırmayı ve düzene ilişkin karşılaştırmayı bil-

10 MC, s. 48.

11 MC, s. 58.

12 MC, s. 62.

mek ister".<sup>13</sup> Demek ki benzerliğin ve benzersizliğin yerini aynılık ve farklılık alacaktır. Şeylerin ölçüye indirgenmelerine izin verildiği zaman, düzen hem *mathesis*in hem de taksinominin biçimini alır. Birincinin ayrıcalıklı aracı Descartes'a basitten karmaşığa geçişi forma kavuşturma imkânını veren cebirdir. Kendisinde ölçünün etkili olmadığı taksinomi, Linné'nin botanikte yaptığı gibi, her şeyin doğru bir işaretini elde etmek için, gözle görülebilir karakterlerin aynılığına ve farklılığına göre, temsilleri sürekli bir tablonun üzerine yerleştirir. İşaret gizli bir imza olmayı bırakır; suni ya da doğal olan işaret, kendini bilginin içine yerleştirmiş olan ideye açık olur. Söylem, bir matematik algoritma ya da bir coğrafya haritası, aynı zamanda "bir kendilik objesi ve temsili" gibi "söylemek istediği" şeyden daha fazla bir şey değildir. Bilginin rolü, dil ne kadar iyi yapılmış olursa olsun, Leibniz'in uyumluluk ya da Condillac'ın hesap idealine göre, onu imal etmektir. Bu çağ sözlüklerin ve ansiklopedilerin çağıdır. Temsil bilginin çeşitli modelleri arasındaki uygunlukları ortaya koymak imkânını veren temeldir. "Zenginliklerin Çözümlemesinde, *para-temsil* teorisini ve doğa tarihinde, *karakter-temsil* teorisini destekleyen aynı arkeolojik şebekedir. Karakterler, varlıkları birbirlerine yakınlıklarının içinde kurmak suretiyle gösterirler; parasal değer, paranın artma ya da eksilme hareketlerinin içinde, zenginlikleri gösterir".<sup>14</sup>

İnsanın üç aktivitesi bu *epistemenin* içine kayıtlıdır: konuşmak, sınıflamak, mübadele etmek. Dil kurallara göre söylem halinde kurulan bir çözümleme aracıdır. Onun rolü tecrübenin eşzamanlılığının içinde sürekli bir düzeni oluşturmaktır. Dil, doğal olmadığından, bizzat kendisi bilimin konusu değildir. Fakat "görevi temsil etmek olan eşzamanlılıkla ilişkisi içindeki sözel düzenin incelenmesi"<sup>15</sup> olan *Genel Gramer*'i, dillerin bütün tarihinden ve bütün çeşitliliğinden bağımsız olan grameri oluştur-

13 MC, s. 67.

14 MC, s. 202.

15 MC, s. 97.



maya girişilecektir. Her söylem, temeli sözün kendi adını taşıyan, önermelerden oluşur: fiil, özellikle olmak fiili, varoluş pozisyonu ve atfetme dayanağı. Onun çevresinde, cümle ad ve sıfatla eklenir. Türeme yoluyla biçim değiştirmiş olan bu basit sözcüklerin, köklerin kendisinde ortaya çıktıkları eylem dili, ilk başlangıçlarından itibaren, dili gösterir. Önerme, eklemleme, gösterme ve türeme, amacı “şeylere bir ad vermek ve bu adla onların varlıklarını adlandırmak”<sup>16</sup> olan bir “dil dörtgeni”nin elemanlarını oluştururlar. O halde araştırma, bir yandan, “tek bir tablonun eşzamanlılığının içindeki bütün mümkün düzenleri gösteren evrensel bir dili”, öte yandan da “art arda gelişleri halindeki bütün mümkün bilgilerin her birisi için olan biricik ve geçerli doğuşu gerçekleştiren”<sup>17</sup> evrensel bir söylemi hedefleyecektir.

Böylece söylemin çözümlenmesiyle kuşatılmış olan düşünce, filolojiyi kavrayamaz, çünkü düşünce için diller ne tarihsel gerçekliklerinin için de ne de yakınlıklarının içinde varolurlar. Aynı fenomen başka yerde de bulunur. Hayat biyolojinin konusu olarak daha fazla varolmaz, çünkü yer, amacı yalnızca taksinomik olduğundan dolayı tarihsiz olan bir “doğa tarihi” tarafından işgal edilir: “Hayvanın ve bitkinin görülebilirliğinin bütünüyle kendisini derleyen söylemin içinden kendileri yoluyla geçtiği”,<sup>18</sup> bu görünen yapılardan hareketle canlı varlıkların tablosunu oluşturmak. Varlıkların doğru adlandırılmalarına imkân vermek için bütün mümkün ayrımlar sergilenir.

Nihayet ekonomi bilimlerine giriş de temsilin egemenliği altında sıkıştırılmış halde kalır; düşünce hâlâ zenginlik ve mübadele gibi gözle görülebilir olan gerçeklerle yetinir. Böylece Zenginliklerin Çözümlenmesi İktisat Politikasıyla, Genel Gramer Filolojiyle, Doğa Tarihi de Biyolojiyle ilintilidir.<sup>19</sup> Kelime ve bitki gibi, önemli bir

16 MC, s. 136.

17 MC, s. 99.

18 MC, s. 147.

19 MC, s. 179.

obje olarak alınmış olan para da mübadelenin saf işareti olmak için, “dünyanın üslubu”ndan elde edilecektir: “her zenginlik *para-ya dönüştürülebilir*, bundan dolayı da o *dolanıma* girer. Aynı şekilde, her doğal varlık *belirginleştirilebilir*, bundan dolayı da bir *taksinomi-nin* içine girebilir; her birey adlandırılabilir ve eklemelenmiş bir dilin içine girebilir; her temsil anlamlandırılabilir, bundan dolayı da bir aynılıklar ve farklılıklar sisteminin içinde bilinebilir”.<sup>20</sup> Hiç kuşkusuz, sahnenin önünde, başka vitalistler ve mekanistler gibi, “psikologlar” ve fizyogratlar da değeri ve fiyatı ihtiyaçlardan ve mübadelelerden hareketle açıklamaya kalkıştıkları zaman, karşı karşıya gelebilirler: “Faydacılar” şeylere belirli bir değerin *verilmesini* mübadelelerin *eklemelenmesinin* üzerinde temellendirirler; fizyogratlar değerlerin tedrici *parçalanışını* zenginliklerin *varoluşuyla* açıklarlar. Fakat hem faydacılarda hem de fizyogratlarda, değer teorisi, doğa tarihindeki *yapı* teorisi gibi, *veren* anla *eklemleyen* âru birbirine bağlar”.<sup>21</sup> Böylece dil bu disiplinlerin kuruluşu için model üretir: “Klasik düşünce açısından, doğa tarihine ilişkin sistemler ve para ya da ticaret hakkındaki teoriler dilin kendisiyle aynı mümkün oluş koşullarına sahiptirler. Bununla iki şey söylenmek istenir: İlkin, doğanın düzeni ile zenginliklerin düzeni, klasik düşünce için, kelimelerde görüldüğü gibi temsillerin düzeniyle aynı varlık kipine sahiptirler; ikinci olarak, doğa tarihinin, eğer iyi yapılmışsa ve paranın, eğer iyi düzenlenmişse, dilin işlev gördüğü biçimde işlev görebilmeleri için, şeylerin düzenini göstermek söz konusu olduğu zaman, kelimeler yeterince ayrıcalığı olan bir işaretler sistemi oluştururlar”.<sup>22</sup>

\* \* \*

Modern deneysellikte birlikte, dil söylemin alanına yayılır. Temsil müellifi insan olan bir yüzey etkisi olur, insana “canlılar, mübadele objeleri ve kelimeler tarafından hazırlanmış bir oyukta”

20 MC, s. 187.

21 MC, s. 213.

22 MC, s. 216.

birdenbire ortaya çıkma imkânını veren “düzen şimdi kelimele-  
rin kendilerine ve onların iç yasalarına aittir”.<sup>23</sup> Tarih deneysel-  
liklerin kurucusu olur, buradan da “düzenin alanından kurtul-  
muş, ama Zamana, onun akışına, geri dönüşlerine hasredilmiş  
olduğu için, tarihin varlık kipinde alınmış olduğu için, belirli bir  
felsefenin belirli bir metafiziğe daha az değer verdiği”<sup>24</sup> sonucu  
çıkar. Bununla birlikte, kopuş iki anda gerçekleşir: Birincisinde  
temsil devam ettiği halde pozitifliklerin dış görünüşü değişir,  
ikincisinde temsil kesinlikle ortadan kalkar.

Örneğin, Adam Smith daima zenginlikleri temsillerden oluş-  
turur, fakat onların temsil ettikleri şey “artık arzunun konusu  
değil, iştir”.<sup>25</sup> Ekonomi büyük bir adım atıyor, çünkü burada iş  
araya giriyor, iş ekonominin sonucu içerisinde değil, süresi içe-  
risinde dikkate alınır: Eğer insanlar “zenginliklerin içinde bir  
düzen buluyorlarsa... bu onların zamana, cezaya, yorgunluğa ve  
ilk bakışta, sona, ölümün kendisine boyun eğmelerinden dolayı-  
dır”.<sup>26</sup> Böylece, insanın özü, artık arzusunu kabul etmediği iş ile  
zenginliklerin üretilmesi arasında “kendine yabancı kılınmış bir  
insandan söz eden bir antropoloji ve insan bilincinin dışındaki  
mekanizmalardan söz eden bir ekonomi doğar”.<sup>27</sup>

Aynı şekilde, doğa tarihinin içinde, karakterlerin üst üste yı-  
ğılışını değil de art arda dizilişini, işlevsel bağlılığı, bağlaşıklığı  
kuran yeni örgütlenme fikri birdenbire ortaya çıkar. Organik ve  
inorganik olan her iki kuralın farkı çok köklü olur ve terimler di-  
zini arka plana kayar. Nihayet dilin düzeni içinde, dikkat kökle-  
rin benzerliğinden bükülmelerin benzerliğine ve temsillere açık  
olan söylemin alanına geçer, dillerin varlığı ortaya çıkar ve dil-  
lerin mekanizmaları arasındaki benzerlik onların birbirlerine ya-  
kın oldukları sonucunu çıkarma imkânını verir. Böylece, dikka-

23 MC, s. 324.

24 MC, s. 231-232.

25 MC, s. 235.

26 MC, s. 237.

27 MC, s. 238.

te alınmış olan üç durumda, gerçekten rasyonelliğin gelişmesi söz konusu değildir; olay yalnızca "temsilin kendisinde verilmiş olan şeyle ilişkisini", yani şimdi işi, örgütlenmeyi ve bükülme sistemini ilgilendirir.<sup>28</sup> Bununla birlikte, elemanlar arasındaki bağı oluşturan şey artık temsil değil, "bakışımızın dışında, şeylerin kendi özüne doğru"<sup>29</sup> dışarının bir şeyidir.

Bu aynı zamanda Kant'ın "öznenin asla deneye yönelmediği (çünkü o deneysel değildir), fakat sonlu olan (çünkü onun zihinsel sezgisi yoktur)"<sup>30</sup> aşkın bir alanı gösterdiği andır. Böylesine açık bir perspektifin içinde, iş, hayat ve dil aşkınsallar olarak görünebileceklerdir: "varlıkları halinde, onlar bilginin dışındadırlar ama böyle olmakla aynı zamanda bilginin koşulu olurlar".<sup>31</sup> Onlar objektifliğin ötesinde oldukları için, 19. yüzyılda, Tanrının Kelamı'na, İrade'ye ve Hayat'a ilişkin metafizikleri ortaya koymak mümkün olacaktır. Yüzyıl "temel bir bağlamın" içindeki iki yön arasında bölünecektir: "bir yandan objeye ilişkin metafizikler, daha doğrusu, objelerin yüzeysel bilgimize kendisinden geldikleri objektifleştirilebilir olan bu zemin hakkındaki metafizikler, öte yandan da pozitif bir bilgiye konu edilen aynı şeyin gözlemlenmesini yalnızca kendine iş edinmiş olan felsefeler".<sup>32</sup> Bilgiyi temsil hakkındaki çözümlemeyle birleştirmeye çalışan, klasik çağın *mathesis* bölünmüş ve formel bilimlerle deneysel bilimlerle parçalanmış bulunur. Onları birleştirmek için sarfedilen her çaba, ister hayatın özgüllüğünde; isterse insanbilimlerinin tikelliğinde olsun, birbirleriyle karşı karşıya geleceklerdir. Nihayet "evrensellik hakkındaki felsefi düşünce gerçek bilginin alanıyla aynı düzeyde değildir; o bazen *kurulmaya* yatkın saf bir tefekkür olarak, bazen de ortaya çıkarılmaya elverişli bir buluş olarak kendini gösterir".<sup>33</sup> Bu, Fichte'yi Husserl'den ayıran me-

28 MC, s. 251.

29 MC, s. 252.

30 MC, s. 256.

31 MC, s. 257.

32 MC, s. 258.

33 MC, s. 260.

safeyi göstermektedir. Yüzyılın engeli, somutu bilginin saf formlarından hareketle biçimlendirme projesiyle insanın sübjektifliği ve sonluğu üzerine tefekkür arasında, bu olayı "sınırlandırmak" konusundaki tereddütleri buradan gelir.

Krizin ikinci dönemi temsilin dünyasından kopuştur: "Avrupa kültürü kendi kendine, aynılıkların, farklı karakterlerin, mümkün bütün yollarıyla sürekli olan tabloların değil de ilk ve erişilemez çekirdeklerinden hareketle gelişmiş olan büyük gizli güçlerin, ilk başlangıcın, nedenselliğin ve tarihin söz konusu olacağı bir derinlik icat eder".<sup>34</sup> O zaman gerçekten şu üç bilgi biçimi kurulur: biyoloji, üretim temeline dayalı ekonomi, filoloji.

Ricardo ile, iktisat politikası kendi statüsünü bulur. Onun referansı artık bir ihtiyaçlar psikolojisi değil, "insanın doğal sonluğu üzerine söylem olarak bir antropolojidir", bunun anlamı ise, "homo economicus'un kendi ihtiyaçlarını ve bu ihtiyaçları gidermeye elverişli nesnelere kendi kendine temsil eden kişi olmadığı; ölümün yakınlığından kurtulmak için, hayatını geçiren, kullanan ve kaybeden kişi olduğudur".<sup>35</sup> Tarih, gelişme halindeki bir insanlık için iyiliklerin gittikçe azalışının tarihidir. "İnsan daha çok dünyanın kalbine yerleşiyor, doğanın iyeliği içinde daha fazla ilerliyor, kendi ölümüne daha fazla yaklaşıyor".<sup>36</sup> Ricardo ile kötümser, Marx ile iyimser olan tarih kendi sonuna yaklaşıyor: "Sonluluk kendi hakikatiyle birlikte kendini zamanın içinde ele verir ve zaman sonludur. Tarih terimi hakkındaki büyük inceleme, ilk başlangıçların rüyası olarak, nedenselliğe ilişkin düşüncelerin ütopyasıdır, bu da klasik düşüncelerin ütopyası idi".<sup>37</sup>

Nihayet Cuvier'yle birlikte taksinomik alan örgütlenme hakkındaki çözümlenmenin önünde kayboldukları zaman, "hayat ko-

34 MC, s. 263.

35 MC, s. 269.

36 MC, s. 271.

37 MC, s. 271.

şulları" "varlık imkânlarının"<sup>38</sup> yerini aldıkları zaman, hayat ve onun gizli gücü birdenbire ortaya çıkar. Çağın düşüncesi, hayat hakkında, "ilkel bir ontoloji"yi günyüzüne çıkarır. Hayat "varlıkların en genel yasasıdır"<sup>39</sup> ve bize, ekonominin tarihselliğiyle bağdaşmayan, canlılığın tarihselliğini önerir. Dile gelince, kelimenin temsile bağlanabilmesi için bundan böyle bir dil sistemini belirleyen "dilbilgisel örgütlenme" yolunu izlemesi gerekiyor. Dilbilgisinin düzeni artık söylemin anlamına açık değildir. Dil "algılanan şeyler yönünden değil de özne ve onun aktivitesi yönünden kökleşir. O zaman belki o temsili ikiye bölen bu hafızadan daha ziyade iradeden ve formdan doğmuş olur".<sup>40</sup>

Dil yeni bir anlam kazanır: bilmek artık bilgiye yaklaşmak değil, "yalnızca genel olarak bilginin yöntemlerini objektifliğin belirli bir alanına uygulamaktır".<sup>41</sup> Bu nesne-dil Condillac'ın olgunlaşmış dilinin çok uzağındadır. Dili hiç kimse yapmaz ve şimdi keşfedilen şey "bir ilk söylemin egemenliği değil, sözlerimizin en küçüğünden daha önce, dil tarafından egemenlik altına alınmış ve dondurulmuş olduğumuz gerçeğidir".<sup>42</sup> Ve modernler yoruma ilişkin yöntemlerle biçimlendirme teknikleri arasında parçalanmış halde yaşarlar. "Birinciler, dili kendi kendisinin altında ve onda söylenilenin en yakınında konuşturmak iddiasındadırlar; ikinciler ise, her muhtemel dili denetlemek ve söylenmesi mümkün olan şeyin yasasıyla dilin üzerine eğilmek iddiasındadırlar".<sup>43</sup> Bugün ortadan kalkmış olan, dilin birliğinin geleceği zamanımızın bilmecelerinden biridir.

Modern insanın keşfettiği şey, kendisinin derin sonluluğudur, doğa ya da tarih kavramlarında kendini gösteren sonluluk değil yalnız: "Bütün deneysel pozitifliklerin ve somut sınırları

38 MC, s. 287.

39 MC, s. 291.

40 MC, s. 302.

41 MC, s. 309.

42 MC, s. 311.

43 MC, s. 312.

insanın varoluşunda görülebilen şeyin temelinde –bir anlamda kendisi olan– bir sonluluk keşfedilir: bu sonluluk bedeninin uzay-sallığı, arzunun açıklığı ve dilin zamanı aracılığıyla gösterilir; bununla birlikte o kökten başkadır: orada sınır insana (bir doğası ve bir tarihi olduğu için) dışardan empoze edilmiş belirleme olarak değil de ancak kendi gerçeğine dayanan ve her somut sınırın pozitifliğinde kendini gösteren temel sonluluk olarak ortaya çıkar... Sonluluk... *Aynı'nın* figürü içinde pozitifliklerin ve onların temelleri arasındaki farkın aynılığıdır".<sup>44</sup> Sonluluk hakkındaki çözümleme "temeldeki pozitifin tekrarıdır: aşkının deneysel, düşünülmüşün düşünülmemişi, kaynağa geri dönüşün onun geri çekilmesini birbiri ardı sıra tekrar ettiğinin görüleceği yer orasıdır". Bu, modern düşüncede, bizdeki düşünülmemişin varoluşu konusunda, yaşanmış tecrübelere dayanan filozoflarla ve Nietzsche'de bencidönüşün ilanıyla ortaya çıkan şey; insanın kendisi hakkında değil de insanın doğası hakkında konuşan söylemdir. "Rönesansın 'hümanizmi', klasiklerin 'rasyonalizmi' dünyanın düzeni içinde insanlara ayrıcalıklı bir yer verebildiler, ama insanı düşünemediler".<sup>45</sup> Gerçekte, "modern insan insan–bedensel, çalışan ve konuşan varlığı içindeki bu insan– ancak sonluluk figürü sıfatıyla mümkündür. Modern kültür insanı düşünebilir, çünkü o sonluyu kendisinden hareketle düşünür".<sup>46</sup> Fakat o, "yüzyıllar boyunca dünya, onun düzeni, insan varlıkları var oldukları ama insan var olmadığı halde",<sup>47</sup> insanın varoluşuna inanmakta haklı mıdır?

Bu bize, bu kadar büyük sayıdaki temalara orijinal bir biçimde değinen ve souçta bunca soruyu bize soran bu ünlü, önemli, tartışmasız kitabın çatısı oluyor gibi görünüyor. Onlardan üçünü yeniden ele almak istiyoruz: *episteme* kavramı, tarih kavramı, insanın varoluşu kavramı.

44 MC, s. 326.

45 MC, s. 329.

46 MC, s. 329.

47 MC, s. 133.

Müellif tarafından savunulmuş olan ilk büyük tez, "bir kültürde ve belirli bir zamanda, bütün bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen ancak bir epistemenin var olmasıdır".<sup>48</sup> Demek ki o sosyolojik değil aşkınsal bir kavramdır. Kant aklın evrensel bir öğretisinin imkânına inanıyordu; bundan böyle akıl epistemenin gereklerine göre parçalanır. Demek ki bir yapılar dizisinin zaman içinde ilerleyişi değil, yan yana gelişi vardır. Öyleyse, M. Foucault'nun olağanüstü derecede akıllıca yapılmış çözümlenmeleri tatmin edici midir? O otoritelerini titizlikle seçti. Fakat eğer Rönesans dönemini ele alırsak, örneğin, onun haklı olarak kabul ettiği bu büyüsel ve sembolik dünyanın yalnızca düşüncenin olabilirlik koşullarını ifade ettiği söylenebilir mi?

Rönesansı belirginleştiren şey, kendisine haklı olarak "hümanizm" adının verildiği, özellikle antik kaynaklara onun geri dönüşüdür. Hiç kuşkusuz, dünya hakkındaki büyüsel ve sembolik anlayış yavaş yavaş oluşmuş ve Doğululaşmış bir Helenizm çizgisi oldu. Bütün bir pisagorik, hermetik, gnostik, kabbalistik dünya 16. yüzyıla gelinceye kadar Ortaçağın içinde derin bilgi olarak geliştirdi ve yayıldı. Fakat yeniden keşfedilmiş olan Antikite başka pek çok şeyi içerir ve 16. yüzyıl şeylerin, benzerliklerin ve imzaların içindeki dilin *epistemesine* güçlülükle geri götürülecek olan platonizmleri, aristotelizmleri, stoisizmleri ya da pironizmleri tanıdı. Ortaçağın sonunda, zihinlerin bu çok eskimiş fikirleri nasıl derledikleri sorulabilse bile, yine de episteme hakkındaki dar kavramla pek uyuşmayan bir bilginin iletilmesi fenomeni vardır. Dilin şeylerin içine gömülü olduğu fikri adıcılık, terimcilik adı verilen dil üzerine, *soyutlama* ve *kavrama* üzerine bütün bu derin düşünme mirasıyla, modern bilimsel düşüncenin kendisinden çıkarıldığı bir akıl öğretisini tasarlamaya girişen skolastik hakkındaki bütün eleştiriyle bağdaşır mı? 14. yüzyıldan itibaren, Nicola d'Autrecourt çelişkisizlik ilkesi üzerinde,

48 MC, s. 179.



hatta üzerinde derinlemesine düşünmüştür; onun fikirleri Hume'un dört yüzyıl sonra söyleceği şeyleri önceden kestirmiştir. Pic de la Mirandole, örneğin, evren hakkındaki büyüsel anlayışı eleştirmeye tamamıyla yetilidir. Teologlar da meşru saydıkları kullanımlarını belirlemek için analoji öğretisini açıklamayı denemiş değillerdir. Hiç kuşkusuz çeşitliliklerin pek çoğu aynı zihinlerin içinde yan yana dizilirler. Copernicus'un ve Kepler'in eserinden sembolik bir yığının içindeki tamamıyla bilimsel olan sayfaları çıkarmak için sabır gerekir ve Kepler astronomiden astrolojiye geçiyordu. Bu bilimsel sayfalar, kendilerine götüren yöntemle birlikte, onlar için henüz düşünülebilir oldu.

Genel olarak, M. Foucault, insanbilimlerinin kendisinden çıkarılması gereken alanda yoğunlaşmak suretiyle, kurulmuş olan ya da açıklamasının kıyısında köşesinde kurulan bilimleri bir yana bırakmakta kendisinin haklı olduğuna inanır. Oysa bu bilimlerin gerçekten ilaveler olmak gibi bir karakteri vardır. Onlar çağlar boyunca yeniden ele alınsalar bile, onun inancı gelişmek için kendilerine dayanılan öncelikle sonradan elde edilmiş sonuçlardır. Ve pozitif bilimler, Stevin'le birlikte mekanik, Gilbert'le birlikte manyetizm deneysel bilim olacak olan şeyin ilk adımlarını atmadan olmaz.

Bu, özellikle klasik çağın epistemelerini gösteren kuruluş halindeki bilimlerin bile varoluşudur. Mekanığın yerini dinamiğin, dekartçılığın yerini newtonculuğun alıştı temsilin çekim alanına yeni bir boyut ilave etmez mi? Çağ Harwey tarafından gerçekleştirilen kan dolaşımının keşfiyle açıldığı ve Lavoisier'nin solunum üzerine araştırmalarıyla kapandığı, mikroskopun keşfinin bunca ilgiye yol açan üreme problemine verilen cevabı farketmek imkânını verdiği halde, doğabilimlerinin taksinomiyle yetindikleri, onların Descartes'tan sonra yeniden ortaya çıkan hayat kavramını ve fonksiyon ile örgütlenme kavramını bilmedikleri düşünülebilir mi? Hukuk ve siyaset üzerine düşüncelerin, özellikle Montesquieu'nün araştırmasının hiçbir yer almadığı, insanbilimlerinin tarihöncesi söz konusu olduğu için, buna da şaşırılabilir.

M. Foucault'nun tarihi ve onun sürekliliğini önemsememeyi kendine iş edindiği, onun arkeolojisinin doksografinin karşısında yer aldığı, onun ne gelecekte haber verenlerin el yordamlarını, ne de çağdan çağa geçişleri kabul ettiği doğrudur, bu da bizim ikinci dikkat çekmemizdir. Oysa, ne aynı bir zamanın bütün insanların tam anlamıyla çağdaş olduğu, ne de bir insanın bütün düşüncelerinin aynı zihinsel evrene ait olduğu açıktır; Kepler için buna dikkat çektik ve Galileo'nun davası bunun örneklerini verecektir. Özellikle Almanya'da, hâlâ Jacob Boehme'de devam eden, Leibniz'de, hatta Schelling'de izleri görülen, sembolik ve büyüsel evrenin kalıntısının gösterilebilmesi de böyledir. Teozofi yoluyla, o, devam eden bir çizgiye göre, edebiyat dünyasındaki (Balzak, Hugo, Baudlaire) tıkanıklığı da giderdi. Descartes'ın düşüncesinin, Spinoza'nın, Malebranche'in Leibniz'in düşüncelerinin günümüze kadar devam eden yankıları vardır. Buna arkaizm denilecektir. Fakat gelecekte haber verenler ve arkaikçiler, eğer onlar mümkünse, *epistemenin* yıldırğanlığını kabul etmekten artık bizi alıkoyarlar.

En önemlisi de hiç kuşkusuz *epistemelerin* birbirini izlemesinin tam olarak kavranamaz oluşudur. Onlar birbirlerini belli bir sıraya göre ve ayrıntılarıyla anlatmazlar, bu isterse bir diyalektik içinde olsun. Gerçekte, akıl kendisi için apaçık olan şeyin akla gelmez bir aydınlık, eskiden kabul edilmemiş olan insanbilimleri olduğunu nerede bulabilir? Aletlerle birlikte, yani faaliyet alanları -yaşama biçimleri ve onların dönüşümleri: endüstriyel gelişim, kent medeniyetinin doğuşu, sosyal sınıfların ortaya çıkışı ya da yok oluşu, yeni matematik formların icadı (istatistik hesabı, ihtimaliyet)-, dünyanın, onun insanların, hayvanlarının, bitkilerinin, toplumlarının ve o zamana kadar hiç düşünülmemiş olan yaşama biçimlerinin keşfedilmesi gibi olayları gösteren teknolojik ilerlemeler, kısacası bilgiyi genişleten ve onu yeniden yapılanmaya zorlayabilecek olan şeyler, bütün bunlar, M. Foucault'nun gözünde, insana ilişkin bilimle-

rin şüpheli alanına aittirler ve arkeolojik tabakayı ilgilendirmezler. Sonuçta, burada yeniden ele alınan ve bağlamı değiştirilen şey, karşılıklı bir eylemin eşanlamlısıyla yumuşatılmaksızın, altyapı ve üstyapıya ilişkin Marksist ayrımdır. Şu halde, *episteme* hiçbir açıklaması bulunmayan, eşzamanlı olanın ayrızamanlı olanla ilişkisini akıl almaz olarak bırakan şeyi ancak devirebilir, mütasyon yoluyla kendisi değişebilir. Olsa olsa, son kopuş sırasında, klasik ile modern arasına bir çeşit sahanlığı, bir ara dönemi yerleştirmek suretiyle zorluk iki dönem arasında pay edilmeye çalışılır.

Hemen kaydedelim ki felsefenin statüsü bilimlerin statüsünden daha iyi belirlenmiş değildir. Felsefe bazen bir üstyapı fenomeni gibi görünür ve tıpkı Marx ve Hegel'de olduğu gibi, Descartes ve Leibniz de arkeolojik prensiplerin kendilerinden hareketle elde edilebileceği, klasik düşüncenin belirtilerinden daha fazla hiçbir şey vermediler. Aşkınsal düşüncenin bulucusu olarak Kant'ın, hatta Cuvier'nin durumu büsbütün başkadır, çünkü onlar iki *episteme* arasında bir keşfi gerçekleştirmiş gibi görünüyorlar. Modernlerin epistemolojik üçyüzlüsünde felsefe ve bilim bu kez insanbilimlerinin belli belirsiz varlıklarının, bölgesel ontolojileri belirlemek suretiyle, ortaya çıktıkları alanın boyutlarını gösterirler.

Nihayet bizzat kendimiz kendi düşüncemizin objesi olarak içine yerleştirildiğimiz *episteme* gibi bir *epistemeye* izin veren şeyin ne olduğu sorulabilir, aksi halde arkeolojik karakter ortadan kalkar. Bir *epistemenin* içinde başka *epistemeleri* nasıl kavrayabiliriz, yeni *epistemeleri* nasıl önceden kestirebiliriz? Bilim olarak arkeoloji düşünülmemiş olan başka bir arkeoloji tarafından kurulmuş olmak zorunluluğundan kurtulur mu? ya da –benzerin, aynıının ve farklının, kendinin ve başkasının kombinezonlarından oluşan bir tabloyu gerçekleştirmeye yetili– bütün *epistemeleri* aşacak olan akla ilişkin üniter bir öğretiye geri dönmek mi gerekir? Bu, bize göre, *episteme* kavramının yararsız olduğu anlamına gelmez ve özellikle Klasik çağ için, bu kavram bize ço-

ğunlukla aydınlatıcı görünüyor fakat M. Foucault'nun denemesi de iyi temellendirilmiş olmayı hakediyordu.

\* \* \*

İnsanın varoluşu ve varolmayışıyla neyin anlaşılması gerekir? İnsan kavramı söz konusu mudur? İnsanların çokluğu, siz ya da ben ve her gün karşılaştığımız insanlar, öldüklerini bildiğimiz insanlar söz konusu mudur? Gerçekten varolan nedir? Benim bilgime göre, örneğin, Rousseau "düşünüyorum o halde varım" diyen Descartes'ı açıkladığı zaman modern anlamı içinde görünen ilkin bir sözcüktür. *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'in ilginç önsöz metninde, müellif "bütün insan bilgilerinin en yararlısının ve en az ilerlemiş olanının kendisine insan hakkındaki bilgi gibi göründüğünü" kabul ediyor. Ve "bilimsel kitaplar... ancak insanları oldukları görmeyi bize öğrettikleri için" bu böyledir. Kültür yoluyla, onlar artık oldukları gibi "varolmazlar", "görünürler". Bilim tarafından incelenmiş olan insan artık bir insan fenomeni değildir, o dilin kurbanı olmuştur. Rousseau, kültürün kendi bünyesinde, insanın nasıl yeniden varolabileceğini göstermeye niyetlenir. Kişisel çalışmalarının içine anjaje olmuş başkaları kelimeyi yeniden ele alırlar: Günümüzde, Husserl'e karşı, varoluşun bir çözümlemesini ve ontolojisini oluşturmaya girişildiğine dikkat etmek suretiyle, ideologlara karşı Biran, Hegelci rasyonalizme karşı Kierkegaard. Problemin doğduğu kültürün gelişmesinin tam tersine, bu belirli bir güvensizliktir: insan var mıdır? Ve işte Nietzsche'nin bilimlerimiz, ahlaklarımız ve metafiziklerimiz hakkındaki sert eleştiriden elde ettiği şey, insanın ölüm halinde olduğu fikridir. "İnsan, diyor M. Foucault, en son doğuş tarihini kolaylıkla gösterdiği bir icattır".<sup>49</sup>

Bununla birlikte, insan hakkında her zaman ve çok konuşuldu. M. Foucault'ya göre: "bir şeyin doğruluğu kesindir: o da insanın insan bilgisine sunulmuş olan ne en eski ne de en sürekli problem olduğudur". Bu, onun gözünde, "eski bir kaygıdan

kurtulmayla, bin yıllık bir endişeden açık bir bilince geçişle, uzun zaman inançların ve felsefelerin içinde takılıp kalmış olan şeyin objektifliğine girişle” aynı değildir. Bu, temel düzenlemelerini arkeolojinin belirlediği bilginin sınırsız gücüdür.

Bu meselede en rahatsız edici olan şey, bu bilginin, dinin, felsefenin, bilimin ya da arkeolojinin, şu ya da bu biçimde, insana ilişkin bilgi olmasının gerekmesidir. Bu alanın içine hapsediliyoruz. Ve M. Foucault’nun başarısını çok iyi anlıyoruz. Bugünün insanları kendilerini kültür ve onun sonuçları tarafından ezilmiş hissediyorlar: Kendisiyle övündüğümüz, bilim kendisini içermeyen bizde değil, birikmiş kitapların içindedir; dilbilimi ve etnoğrafya bizden bağımsız olan yasalara bağlı bulunduğumuzu, psikanaliz bilmediğimiz ve sonuç olarak, biliminsanlarının üstdili ile radyonun altdili arasında alınmış olan şeye bağlı bulunduğumuzu bize öğretiyor; gerçekte konuşmanın ne olduğunu artık bilmiyoruz. Kaçınılmaz bir kaderin bizi içine sürüklediği yere götürmek için, bilmek isteyen kişiler tarafından kullanılan bu anonim güç bütün bunlardan ileri gelir: varoluş koşullarını üreten bilimsel ve teknik medeniyet, bu medeniyete uyum sağlamak zorunda olan insanlar. “Hümanizm” kelimesi de artık insanın kendisinde nihayet düşünmek kaygısından kurtulacağı, teknokratlar tarafından haber verilmiş olan mutluluğun egemenliğinin kuruluşu, ya da tam tersine, herkesin düşündüğü ve gerçekte arzuladığı şeyi söyleyebileceği bir demokratikleşmeyi boşuna isteyebilen kişilerin sızlanması anlamına gelemez. Bundan dolayı bilim onu bizim için bilecektir. M. Foucault’nun bizi kendisinden uyandırmak istediği, antropojik uyku sosyolojizmin ve psikolojizmin egemenliğidir. Eğer Nietzsche’yi dinlersek, tam olarak güç için gücü arayan güç iradesinin dünyasında, insanların kendilerine karşı bir tür büyük geri dönüşünün içinde bulunuyoruz.

Greklere düşünce hazırlandığı zaman, sofist Protagoras insanın her şeyin ölçüsü olduğunu öğretir. İnsan istisnai bir yere sahiptir fakat bu “her şey”in içinde insan da vardır ve insanın kendisinden başka ölçüsü yoktur. Kültürümüzün bir başka kay-

nağına göre, Doğu kitabı bize, hiç kuşkusuz, insanın bir yaratıcı olduğunu ama onun yaratıcının tekil insiyatifine hakkının olduğunu açıklıyor. Bu, kendisi hakkında eksiksiz bir tanım vermesine engel olan insanın istisnai karakteridir: Canlı olduğu halde o ne varlıklar arasında bir varlık ne hayvandır, sözle donatılmış ve çalışmanın yorgunluğuna adanmış olduğu halde ne de Tanrı'dır çünkü o sınırsız bir arzudur. Greklerde, aynı triptik başka şekilde düzenlenmiştir: Eğer çalışmanın yorgunluğu, makineler bulunmadığı için, köle olan altinsandan geliyorsa, özgür insan ülkeyi savunmak ve onu söylemleriyle örgütlemek için hayatını tehlikeye atan kişinin erdemine adanmıştır.

Böylece, çağdan çağa ve kültürün değişmelerine göre, üç boyutuyla ele alınmış olan insan kendi durumunu anlamaya ve örgütlemeye, öteki insanlarla karşılıklı olarak anlaşmaya, ne olduğu hakkında kelimelerle bir şey söylemeye çalışır. Akledilirleri benimseyen ve kendisini bütünüyle kaplaması gereken aşkınlığa doğru yükselen insan, burada bir bedenine içine hapsedilmiştir. Ayrıca, o birleşen ve ayrılan atomların serbest oyununun geçici sonucudur. Günahkâr durumunu ve insan ile tanrının İnsan'da mümkün uzlaşmasını Söz'den alan yine odur. İnsanın dini ve felsefi bütün tarihi burada anımsanabilecektir. İnsanın her bilginin müellifi, her bilimin kurucusu, objenin karşısındaki süje olduğunun keşfedildiği, ama kendi bilgisinin bizzat objesi olduğunun keşfedilmediği güne kadar o, artık kendisine sonsuzdan gelmeyen bir sonluluğun içinde kendi aşkınlığını yüklenen insanın nihayet varolduğu, M. Foucault'nun vokabülerine göre, bu kaypak durumun içindedir. Onun bilinç sahibi olduğu anda insan olduğunu, bilimin işitilmemiş güçleri onun hizmetine verdiğini de ekleyelim.

Kesinlikle, o bu mutlak bağımsızlığı istediği için ve Nietzsche'yle birlikte "eğer bir Tanrı varsa, Tanrı olmamaya nasıl tahammül edeceğim?"in yazılmasıyla, kapan yeniden kendi üzerine kapanır: Foucault kendinin, şimdi kendisine ait olan ekonomik vokabülerin içinde, sadece meşru bir biçimde planlamaya

bağlı bir ürün olduğunu keşfeder: Kalıtımın, gereğinden fazla mevcut ya da namevcut ebeveynlerin, toplumların tarihinin kurduğu akıl almaz büyüklükteki makinenin kötü eğitiminin ürünü.

Bu sorunlar karşısında, M. Foucault umudunu, *amor fatiye* ilişkin büyük sevinciyle, benginönüş hakkındaki Nietzscheci mitoloji tarafından önceden sezilmiş olan, *epistememizin* olası mucizevi dönüşümünde bulur. Çünkü Tanrının ölümüyle bir kenara çekilmiş olan, insan eğer ortadan kalkarsa, geriye ancak onun kaderi kalır. M. Foucault o zaman, ne aklın ne tarihin hazırlayabildiği ve geri dönüşünü önceden kestirmek zorunda olduğumuz dilden kopuşumuzun içine sokulmuş olduklarını söyleyemeyeceğimiz, zamanları sessizce beklemek yerine, gelişme ve tarih hakkındaki putlaştırmamıza, etiklerden ya da politikarlardan söz etme konusundaki aşırı isteklerimize ancak gülebilir.

Bu, bizi düşünmeye ilişkin imkânlarımızın ötesine sürüklemeye çalışan görkemli bir görüştür. Ne yazık ki ne nasıl olduğumuzu ne de nasıl konuştuğumuzu, bununla birlikte bugün yapılacak bir şeyi icat etmeye zorlanmış olduğumuzu iyice bilmeden, egemen olamadığımız bir dünyada, varolmak bizim için zamanın aceleciliği tarafından böylesine yavan bir biçimde sıkıştırılmış olmak anlamına gelir.





# FOUCAULT'NUN ARKEOLOJİSİ\*

Ian Hacking

Çev. Veli URHAN

*İktidar/Bilgi*: Michel Foucault'nun iktidar hakkında konuşmanın yeni biçimlerini tanımlamayı denediği dokuz mülakat, bir dene-me ve iki konferansı içermektedir.<sup>1</sup> Üstelik, bu, 50'li yıllarda baş-lamış dikkate değer bir zihinsel macera içinde yer alan bir dö-nemdir. Foucault'nun eserinde "anahtar-sözcükler" vardır: iş-gücü, dil, hayat, delilik, mastürbasyon, tıp, askerlik, Niethzsche, hapisane, psikiyatri, Don Quichotte, Sade ve seks. Kendinizi bu gençlik temalarının ne cazibesine ne de iticiliğine bırakınız. Fo-ucault olgulara büyük önem veren, çözümlemeci, orijinal bir dü-şünürdür. Şimdiyi düşünmek için geçmişin olaylarını örgütle-meyi, en açık gerçeklikler altında kuşkuyu ve tutarsızlığı büyük bir incelikle ortadan kaldırmayı başarır. Onun iktidar ve bilgi konusundaki mevcut düşüncesi hiç kuşkusuz olgunlaşmasını henüz tamamlamadığı halde, bu olgunlaşmanın önemi apaçık ortadadır.

İktidar ile bilgi arasında hangi ilişkiler vardır? Bu soruyla ilgili çok özet, fakat doğru olmayan iki cevap öne sürülebilir:

\* Bu makale *Michel Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), De Boeck Université, 1989, Paris, ss. 39-53'de yer almaktadır ve The New York Review of Books, Copyright 1981. Nyrev, Inc. in izniyle yayımlanmıştır.

1 M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, éd. Colin Gordon, trad. Colin Gordon et al. (New York: Pantheon 1980).

1) Bilgi iktidarda olanların kendi amaçları için kullanabilecekleri bir araçtır. 2) Yeni bir bilgi yeni bir iktidar tipini kullanabilen yeni bireyler ya da kurumlar sınıfına yol açar. Bu iki öneri ideoloji konusunda birbirine zıt iki tezi yansıtmaktadır: (a) Yönetici olan bir sınıf kendi çıkarlarına yarayan bir ideolojiye yol açar, (b) yeni bir ideoloji, yeni değerleriyle, yeni bir yönetici sınıf için bir kapı aralar. İster dolaylı isterse dolaysız yolla olsun, bu ikili sınıflandırmalar hiç kimsenin hoşuna gitmez. Foucault, başkaları gibi, iktidar-bilgi etkileşimi hakkında yeni bir anlayışın araştırılmasıyla meşguldür, fakat bu ilişkiyi o "iktidar" ve "bilgi"den ibaret olan iki veri arasında aramamaktadır. Her zaman olduğu gibi, o özneyi tamlığı içinde düşünmeye çalışır ve öznenin "bilgi"si, "iktidar"ı gibi ayrıca kurulmak zorundadır. Hiç kimse bu bilgiye sahip değildir; hiç kimse bu iktidarı kullanamaz. Elbette, bazı şeyleri bilen insanlar vardır. Elbette, başka bireyleri yöneten bireyler ve kuruluşlar vardır. Elbette, otoriteden ileri gelen baskı ve zorlamalar vardır. Elbette, 19. yüzyıldan beri bilgi ve iktidar biçimleri her şeyden önce burjuvazinin işine yaradı ve şimdi de Doğu Avrupa'da denk bir sınıfın işine yaramaktadır. Fakat bu yönetici sınıflar nasıl iktidarda olduklarını ve ilişkinin öteki terimleri –görevliler, yönetilenler, mahkûmlar, sürgünler– bulunmaksızın ister istemez rolünü oynayan kişiler durumunda olamayacaklarını bilmiyorlar. Bu, kavgaların istenmeden yapıldığı küçük yerel olaylar düzeyinde oynadıkları oyunun bilincinde olmayan oyuncular arasındaki iktidarın çözümlemesine girişmenin gerekli olduğu temele aittir.

Bu tür proje yeni değildir. Foucault'nun dehâsı, bu küçük dramalara önem vermek, onları hiç kimsenin ya da hemen hemen hiç kimsenin kendilerine dikkat etmemiş olduğu olgular olarak göstermek ve bu durumları, o zamana kadar dikkatten kaçmış olan ve sosyal düzeni oluşturan karşılaştırma eksenleri haline getirmek olduğunu öne sürüyor. Bildiğimiz soyutlamalarına rağmen Foucault müelliflerin en somutudur da. O olgulara ta-

par. Bu mülakatlardan birisi son derece temsili bir biçimde bitmektedir: Biberonun ne zaman icat edildiği ya da Fransa'ya nasıl girdiği sorulur ona. Cevabı bilemez, muhataplarının ağzından onu öğrenmekten mutlu olduğu söylenir, aynı zamanda da bu soruyu kendisinin sormayışından dolayı oldukça aptal olduğuna üzülür.

Foucault, o halde, bir eylem hokkabazı değildir. Ben onun kocaman kitaplarını kısa mülakatlarına tercih ederim, çünkü kitapları hakikaten olgu bakımından çok zengindir. Bununla birlikte, *Iktidar/Bilgi*'nin editörü, mülakatların kitapları anlamakta bize yardımcı olabildiğinin altını çizdiği zaman haklıdır. Mülakat, ilk anda, gelecekteki bir işi öne çıkarmaya yarayan, belirli bir topluluk içinde tartışma imkânını veren terimlerle dile getirilmiş ve sınırlı bir yayıma hizmet eden tipik bir Fransız sanatıdır. Sonuç olarak, mülakatta çoğunlukla kitaplardan yoksun, uzun ve son derece biçimli doğrudan bir stil buluruz. Fakat Foucault'daki iktidar ve bilgi kavramları günlük dilden o kadar uzaktırlar ki onun böyle bir noktaya nasıl geldiğinin yeniden düşünülmesi gerekmektedir. İniş çıkışlarına rağmen, kitaplarının çizgisi zihinsel bir gelişmedir ve bu gelişmeyi mülakatları açıklamak için betimlemeye çalışacağım.

*Deliliğin Tarihi* biraz romantik bir kitaptır.<sup>2</sup> Belirsiz, kesin olarak doğrulanmamış bir fikirden hareket ediliyor gibi görünüyor ki belki kendinde bir iyilik olan ve bizim kavramlarla yakalayamadığımız saf bir şey, delilik vardır. Bu, kesinlikle zihinsel bozuklukları inceleyen bilimlerin kendisinden söz ettiği delilik değildir. Yarattığımız sistemleri kullanmak suretiyle onları sınıflandırıyor, tedavi ediyor ve bir kenara koyuyoruz. Bunlar deliliği kendilerine göre açıkladığımız fenomenleri yaratan kurumlarımızdır. Foucault'nun ilk önemli eseri, delilikler hakkındaki tecrübemizin yalnızca düşüncemiz ve tarihimizle koşullanmış bir fenomen olacak olan hemen hemen Kantçı görüşü dikkate al-

2 Folie et déraison. *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961).

maktadır fakat kendisine delilik adını verebileceğimiz ve bozulmaz olan kendinde bir şey de vardır. Ayrıca, akıl da ancak bir fenomendir ki onun varlığı kendini tanımlayabilmek için zıddını gerektirir. *Deliliğin Tarihi*'nin İngilizceye çevirisi *Akıl Çağında Deliliğin Tarihi* ironik altbaşlığını taşımaktadır.

Tamamlanmış olan bu kitap saf ve ilkel delilik hakkındaki bu romantik anlayışın bir yanığı olduğunu apaçık göstermekteydi. Bu önyargılı olma biçimi savunulabilir bir şey değildi. Kitap başka konuda bir kitap olmuştu. Hangi konuda? Başlangıçta bu çok açık değildi. 1977 tarihli bir mülakatta "şimdi onların üzerinde yeniden düşündüğüm zaman", "örneğin *Deliliğin Tarihi*'nde ya da *Kliniğin Doğuşu*'nda iktidarın dışında nelerden sözedebildim? diyorum kendi kendime"<sup>3</sup> diyordu Foucault.

Sonraki kitaplarının birçoğunda bulunan, delilik üzerine olan kitabın kuruluşu oldukça basittir. İki önemli olay var. İlk, 17. yüzyılın ortasında "büyük hapisane": Bütün sapıklar çılgınca hapsedildi ve sığınaklar kuruldu. Bundan çok sonra, Fransız Devrimi sırasında, yeni psikiyatrik bilgiler delileri tedavi etmenin yeni biçimlerini yarattığı zaman özgürleşmeye benzer bir şey oldu. Sığınaklarda, diyor Foucault, hiç değilse deliler kafalarında tasarladıkları her korkunun içinde kendileriyle baş başa bırakılıyordu. Fakat bu korku başkası için bir devayı sürekli olarak inkâr eden uzmanlar komitesi tarafından delilerin törenle öldürülmelerinden daha kötü değildi.

Foucault'nun tarihleri çarpıcıdır. O olayları bize, daha önce bilmediğimiz yeni bir düzen içinde sunar. Olaydan önce ve sonra, bir geleneği onun değişiminden ayıran sınırın her yanından alınmış ilginç enstantaneler yoluyla olayın etkisini güçlendirir. Bize 1780'e doğru yapılmış bir beyin tasvirinin küçük bir özetini ve bundan yirmibeş yıl daha sonra yazılmış bir başka tasvir özetini verir. Mermer üzerindeki bu "aynı" organ o zamanın psikolojisinde 1780'de henüz hiçbir şeye uygun olmayan bir rolü oynamaktadır.

3 M. Foucault, "Vérité et pouvoir", *L'Arc* 70 (Aix-en-Provence, 1977), s. 19.

Uzmanlar bize olguların Foucault'nun betimlediğinden daha karmaşık olduğunu hatırlatmaktadır. Onun Avrupa tarihi üzerine düşündüğü Fransız örnekleri için olan tercihi yanılmalara yol açar.<sup>4</sup> Fransız historiyoğrafisinde iki aşırı uç vardır. Analler ekolü tarihte uzun vadeli süreklilikler ve yavaş intikaller görür. *Bilginin Arkeolojisi*'nin ilk sayfasında, Foucault "geleneksel anlatıların karışıklığının bütün bir olaylar alanını kaplamış bulunduğu hareketsiz ve sessiz büyük platformlar"dan<sup>5</sup> söz etmektedir. Foucault bunun zıddı olan koşu yolunu Gaston Bachelard'ın ardından George Canguilhem ve Louis Althusser'den devralır. Ona göre, bilginin tarihi çok açık kopuklukların damgasını taşımaktadır. Bir mülakatta, o kopukluklar için olan bu saplantının, bazı olgulara uygun düşen fakat genel bir model hizmeti göremeyen bilginin bir tasvirini yapma olanağını sağladığını kabul etmektedir. Ayrıca, olguların bazen tamamıyla doğru olmadıklarını, onların gereğinden fazla genelleştirildiklerini ve Foucault'nun onları zorla bir kaba değişimler modelinin içine soktuğunu anlıyoruz. Fakat Foucault'nun tasvir ettiği dramların, çoğunlukla, ondan önce daha ağırbaşlı ifadelerle başkaları tarafından anlatılmış olduğunu da tespit ediyoruz.

Her neyse. Onun tarihleri akıl için çarpıcıdır. Kendi düzeltmelerimizi ona rahatlıkla ekleyebiliriz. Bu tarihler, bir anlamda siyasi durum hakkındaki kayıtlar oldukları için önemlidir. Bu, idelerin –hastalık, delilik, hapis idelerinin değil yalnızca, fakat bilgikuramıyla (demek ki bilgiyle) ve etikle (demek ki iktidarla) ilgili geleneksel anlayış hakkındaki idelerin de– olanağının koşullarını çözümlenmenin ve anlamamanın belirli bir biçimi olan felsefe adını verdiğim şeydir de.

Tutuklama iktidarın bir uygulamasıdır. Bu, bir kenara koymadır. Bununla birlikte, ünlü eser *Deliliğin Tarihi* iktidarın uygu-

4 Bkz. mesela, H. C. Erik Midelfort, "Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault" in Barbara C. Malament (éd.), *After the Reformation, Essays in Honor of J.H.Hexter* (Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 1980).

5 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

lanınasında bir cezalandırma yani bir kötülük gören romantik uzlaşımı izler. Foucault'nun en son çalışmalarının belirgin ve temel çizgisi bu fikrin terkedilmesidir. Böyle olmakla birlikte, hemen onun iktidar konusundaki metinlerinin üstüne çullanmayınız, zira bu tersine dönüşün meydana gelmesi bilgi üzerine olan düşüncelerinin içindedir.

19. yüzyılda ortaya çıkan psikiyatristler, hijyenistler, bunların dengi-tıp uzmanları, hapishanenin, eğitimin veya halkın teorisyenleri yeni bir uzmanlar takımını oluşturmaktadırlar. Onlar sürekli olarak gözden geçirilen, fakat hastalığın ya da suçun altındaki, örneğin, belirli bir anlayışa dayanan her çeşit hipotezi, önyargıyı ve çok açık teorileri değerlendirirler. Foucault bu yüzeysel bilgiyi göstermek için "connaissance" (bilgi) kelimesini kullanıyor, fakat "savoir" (bilgi) ona göre bilimden (science) daha fazlasını göstermektedir: bu, onun ilke olarak öne sürdüğü ve kendisinde yüzeysel hipotezlerin anlamlarını bulduğu bir çerçevedir. Savoir (bilgi) sadece tartışma kabul etmez önerilerin belirli bir sayısının toplamı değildir. Bu "derinlemesine" bilgi, daha ziyade, cümle tipleri belirli bir alanda doğru ya da yanlış olacak olan bir belirleyici postulatlar bütünü gibidir. 1780'deki beyin konusunda söyleyebileceğimiz şeyler bir çeyrek asır sonra aynı konuda söyleyebileceğimiz şeyler değildir. Bu, beyin konusunda farklı kanılara sahip olduğumuzdan dolayı değil, "beyin" sözcüğünün en modern söylemlerde yeni bir nesne tipini gösterdiğinden ve yeni tip cümleler içerisinde sunulduğundan dolayıdır.

*Iktidar/Bilgi*'de, "derinlemesine" bilgi adını verdiğim bilgi sözkonusudur. Belki hiç kimse bu bilginin bilincinde değildir. Kuşkusuz Foucault'da "iktidar"ın hiç kimsenin bilerek kullanmadığı "derinlemesine" bir iktidar çeşidi olduğunun ortaya çıkmasını beklemek gerekir. Demek ki bilgi ve iktidarda Foucault'yu ilgilendiren şey genetik ya da nükleer fiziğin cinsimizin iyiliği veya kötülüğü için yeni yüzeysel bilgilerini nasıl kullanmak zorunda olduğunu bilmek hakkındaki önemli fakat beylik problem değildir.

Tıbbın sorumluluğuna verildikleri zaman, delilerin özgürlüğü yeni bir bilgiyi tehlikeye sokar. Deliler üzerine konuşmak ve yeniden düşünmek gerekir. Bu, Foucault'nun tıp konusundaki kitabında görülmektedir. "Klinik" hem onun öğretildiği bir kurum, hastaneyi, hem de dersi, bir konuşma biçimini gösterir. *Kliniğin Doğuşu*'nda da, o tutuklama ve doğru ya da yanlış problemine bağlı başka ifadeleri inceler. Bu kitap yeni bir bilginin sınırları içinde etkili olan bir uzmanlar sınıfının kendiliğinden ortaya çıkışına da dayanmaktadır. Bu gelişme nasıl mümkün olmaktadır? Bilimin uzlaşımsal bir tarihi bize kahramanları gösterecekti. O bize onların problemlerinin, amaçlarının, şanslarının, tecrübelerinin, hatalarının, görülebilir ve görülemez ilgilerinin ve finans kaynaklarının neler olduğunu söyleyecekti. Foucault'nun hedeflediği şey, şu veya bu şeyi ve sebebi söylemiş olan kişinin anlatıldığı bu tarih türü değildir; o ifade edilmiş cümlelerin oluşturduğu bu dokunun tarihini anlatmak ve bu cümlelere ifade edilmiş olmak olanağını veren şeyi belirlemek amacını güden arkeoloji adını verdiği bir teoriyi, bu cümleleri ifade etmiş olan bilgiyle pek o kadar meşgul olmaksızın, dile getirmek ister. Bu olanaksız işin, sonuç olarak, saf bilgi adını verebileceğimiz şey hakkında ilgi uyandırıcı bir betimlemesi vardır. Türünün ilk ve hiç kuşkusuz son şaheseri, *Kelimeler ve Şeyler*'dir.<sup>6</sup>

*Kelimeler ve Şeyler* bize dört devirden sözediyor. Bu bölümleme yeni değildir. Descartes'dan Devrime kadar akıl çağı var. Günümüze kadar gelen bir tarihselci 19. yüzyıl var. Bizim Rönesans adını verdiğimiz bir önceki çağ var. Nihayet, şimdi başlayan gelecek var.

"Hayat, işgücü ve dil" 19. yüzyılda biyolojinin, ekonominin ve dilbiliminin konusunu göstermek için oluşturulmuş kavramlardır. Bu bilimlerin konusu, Devrimden önceki doğa tarihinin, zenginlikler teorisinin ve genel dilbilgisinin incelediği şeylere uygun düşmemektedir. Foucault'ya göre, bu alanların Rönesan-

6 M. Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966).

sa denkliği yoktur. Bu dengesizlikler, öyle, yeni keşiflerin sonucu olarak değil, kendileri için doğru ya da yanlış yeni önermelerin dile getirilmesi gereken yeni düşünce konularının günyüzüne çıkmasının sonucu olarak ortaya çıkarlar. *Kelimeler ve Şeyler*, “derinlemesine” bilginin başka bilgi biçimini alabileceği şekli ve bunların sonuçlarını inceler.

Bu kitap tarihi yorumlamanın yeni bir biçiminden başka bir şey değildir. Bu, insanbilimlerine karşı bir bildiridir de. Amerikalı okuyucu insanbilimlerinin keşfettikleri şeyleri iyice kavramak zorundadır, çünkü Fransa’ya özgü sınıflandırma psikanalizin ve etnografyanın belirli bir miktarını, belirli edebi çözümleme tiplerini ve çeşitli Marksist kökenli düşünceleri içerir. Foucault’nun kitabı İngiliz dilinin kültürü içerisinde ikinci dereceden bir ilgi konusu olan, *İnsan*’dan söz etmektedir. “İnsan” iki önemli yönüyle kendini gösterir: o bilir ve bilgiye konu olur. Kant, bir yıl boyunca yapılan mantık derslerinin birinde, yeni bir soruyu gündeme getirince, o resmen ortaya çıkmış olur: “İnsan nedir?”

Bu soruyla birlikte ortaya çıkan felsefi antropoloji –Foucault, 1964’te, Kant’ın Antropolojisi’nin Fransızca bir çevirisini yayınladı– biyoloji ya da dilbilimini taklit etmek isteyen uygunsuz bir söyleme yer verdi. Sosyal bilimlerin yönteminin kendisine göre düzenlenmediği alışılmış eleştiriyi burada dikkate almamak gerekir. Yöntem tamamıyla meşru olan bilimlerin modelini izler. Foucault’ya göre, insanbilimlerinin gerçek nesneye sahip olmadıkları apaçık ortadadır. Foucault, ne yazık ki insanın sahneyi terkettiğini bize söylemektedir. Sahneye giren söylem, sözcükleri telaffuz eden bilen öznenen bağımsız saf bir söylemdir.

Belirli bir ölçüde, bilen özneye olan bu karşıtlık sadece dönemin Paris’inin tartışmalarını yansıtır. Lévi-Strauss, örneğin, fenomenolojiye karşı ancak düşmanlık ve yanılğı içindeydi. Edebi eleştirisinde,<sup>7</sup> Foucault’nun kendisi, “müellif” ve “eser” kavramlarının cümleleri gruplandırmanın daha az kişisel biçimlerine

7 M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, éd. Donald Bouchard (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1977).



yer vermeleri gerektiğini bildirir. O edebiyatın ölmüş olduğunu da öne sürmektedir. “Edebi eleştirii” sözcükleri, onları Foucault'ya uyguladığım zaman, bir söz dizimi yanlışıdır. Fakat dönemin modası böyle idi. Bununla birlikte, Foucault ona anlam veren spekülasyonların toplamını hiç değılse, bir teorinin dışında değerlendiriyordu. Ona göre, belirli bir anda ve yerde telaffuz edilebilen cümlelerin tümü okuyucuların bilinçli arzuları tarafından belirlenmiş değıldir. Doğruluğun/yanlışığın olanağı kişinin iletmek istediğı arzunun içinde bulunmaz. Bu andan itibaren, müellifin kendisi bu “olanağın koşulları”nın çözümlenmesi için önem taşımamaktadır.

Söylem, sonuçta, şu ya da bu şeyi söyleyenin fonksiyonu olarak değıl, kendilerinde bu cümlelerin, ifade edilmelerine olanak veren, apaçık bir doğruluk değerini taşıdıkları koşulların fonksiyonu olarak çözümlenmek zorundadır. Bu koşullar dönemin “derinlemesine” bilgisinin içinde bulunmaktadır. Bu durum bizi cümlelerin kuruluşunun maddesel koşullarının ötesine götürür. Kaçınılmaz bir biçimde, *Kelimeler ve Şeyler*, bir kez daha Kant'ı hatırlatan, idealist bir kitap gibi görünmektedir. Kısacası, kendisiyle alay edercesine belki, Foucault “tarihsel *a priori*” fikrini kabul etti. Kant tecrübenin olanağının koşullarını insan aklının yapısının içinde keşfetmiş olduğu halde, Foucault onları söylemin olanağının tarihsel ve buna bağılı olarak da geçici koşullarının içinde görmektedir.

Sözcükler hakkında bu saplantı devamlılık göstermekten çok uzak idi. Foucault sözcüklerin kendilerinde kullanıldıkları maddi koşullara geri dönmek zorunda kaldı. Kişi olarak konuşanlara ya da müelliflere geri dönmeyi reddettiğine göre, onun yazılı olan ya da olmayan sözcüklerin sağladığı yararları yine de göz önüne alması gerekiyordu. İnsan hakkındaki meşru olmayan bilimler boş sözden öte bir şey değıldi. Onlar, 19. yüzyılda, sapıkları (kural ve hastalıklı bilim kavramlarını bile icat ederek) ve onların tedavi yerlerini yeniden sınıflandırmakla meşgul olan yasal tıbbi içine alıyorlardı. Bu yasal reformizm, onun *Gözetleme ve*

*Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu'*nda<sup>8</sup> tasvir ettiği hapishaneler, okullar ve hastahanelerle ilgili yeni bir mimariye yol açtı. Daha sonra da hukuk mekanizması ve tutuklunun zihinsel sağlığının tanığı olan uzmanlar topluluğu gibi açık iktidar biçimleri meydana geldi. Her yerde ön planda olan disiplindir. Disiplini, disiplin altına almak için kasten kurulmuş binalarda olduğu kadar, fabrikalarda da buluyoruz. Bir işçinin mütevazı evinde bile, odaların düzeni ve kullanımı en titiz ahlaklılığı sağlamak ödevinde olacaktır.

Bilgi iktidar olmuştur, yani. Bir disiplin konusu olarak insan varlığı hakkındaki yeni bir anlayış insan için yeni tasarlara sahip olduğumuz anlamına geliyor. Bu, bugün kendisine çok fazla değer atfedebileceğimiz kadar önemli bir şey değildir. 1829'da başlayan Halk Sağlığı bilgisinin ve yasal tıbbın yıllıklarını şöyle bir gözden geçirirsek eğer, orada istatistiklerin dışında inandırıcı pek az şey buluruz; ama özellikle eğer bazı kitap resimlerinin fotokopilerini çekersek, bir yıl boyunca kendimize iyi bir korku şöleni çekebiliriz.

Foucault bugün *Annemi, kızkardeşimi ve kardeşimi öldürmüş olan ben Pierre Rivière...* (1973)<sup>9</sup> adıyla yayımlanmış bulunan, 1835 tarihli bir olayı bu *Yıllıklar'*dan almıştır. İlk kez bir uzmanlar ordusu bir mahkemede bir araya gelmiş ve kendine deli süsü veren bir katil üzerine teoriler üretiyorlardı. Bu teoriler, katil hakkında yapılması gereken şeyi belirleyecek olan bu uzmanların katili kendilerinin içine yerleştirecekleri kategorilerdir. İşte bilginin nasıl iktidar olduğunu gösteren küçük bir örnek. Pierre'in kaderine damgasını vuran şey, öyle olgular falan değil, onu bu incelemeye tabi tutmanın olanağıdır.

Foucault, mülakatlarında, genel olarak düşünüldüğü gibi, Mayıs 68'in başarıya ulaşmamış başkaldırlarının, söylemin kör edici büyüünden onu kurtardığını ve aynı zamanda onu bilgi

8 M. Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

9 M. Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au dix-neuvième siècle* (Paris: Gallimard, 1973).

ve iktidar hakkında tartışmaya yetili yeni bir topluluğa götürdü-ğünü doğrular. Onun, aynı konuya bağlı bulunan *Kelimeler ve Şeyler*'de girişilmiş projeyi genişletmek hakkında geçerli nedenleri de vardır. Bir söylemin belirli bir alanda söylenen şeylerin tamlığı olduğu ileri sürülecek olursa, o zaman bilimin kahramanlarının en iyi eserlerini okumakla yetinilemez. Söylenen şeylerin örneklerini her yerde almak gerekir –ve bu sadece halk sağlığı bilgisi hakkındaki yıllıkları değil, dönemin gazetelerini de içerir–. Kaçınılmaz bir biçimde, *ne* (quoi) ve *kimeyi* (à qui) oluşturanın kim olduğunun sorulması gerekir.

Foucault'nun gelenekten köklü bir biçimde ayrılması şu noktadadır: Daha çok “kim” ya da “kime”. Onun hareket noktası, biraz önce sözünü ettiğim bilen öznenin reddedilmesidir. Eski cezalandırma modelinde bir “kim” var: başkalarının hayatını düzenleyen kimliği belirli birey; ayrıca diyor, o zamandan beri bize yasaklanmış olan şeyler var. *Cinselliğin Tarihi*'nin(1976) birinci cildi bu model hakkındaki bir eleştiridir.<sup>10</sup>

Bu kitap, Foucault bir mülakatta ona dikkat çekiyor, cinsiyetten bahsetmiyor. “Cinsellik” (sözlüğün bir tanımına göre) cinsiyeti kabul etmek ya da onunla uğraşmak olgusunu dile getiriyor. Kitap kısmen bu uğraşıya dayanmaktadır. Birinci cildin başlığı *Bilmek İradesi*'dir: “Derinleşmesine” bilmek arzusu. Söz konusu olan irade özellikle kişinin iradesi değildir. Bununla birlikte, bu başlık Schopenhauer'e bir telmihtir. Cinsellik konusundaki doğru ve yanlış hakkında konuşmanın olanağını yaratmak iradesi vardır. Foucault'nun tarihlerinin öteki elemanlarının tersine, bu bilmek iradesi bir yenilik olmaktan uzaktır.

Hapishane gibi, cinsellik de Foucault'nun doğrudan ilgisini çekmekle birlikte, sürekli olan uğraşları onu yığınlar hakkında belirli bir olgusal bilgiyi ve biyopolitik adını verdiği şeyi incelemeye götürür. Dört bir yana doğru yayılan bürokrasi bireyleri sayma, sınıflandırma biçimlerinin sınırsızlığına yol açar. Do-

10 M. Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976).

ğumlar, ölümler, hastalıklar, intiharlar, verimlilik: bütün bunlar modern çağı, istatistik veriler çağını başlatmaktadır. 19. yüzyılın başlangıcı bir yığın rakamı tanır. Daha iyi hesap yaptığımız için değil, keşfedilmesi gereken şey üzerine daha iyi bir kanıya vardığımız için, bunlar yığınlar üzerine yeni olgu tipleridir.

Foucault'ya göre cinsellik sadece cinsiyet üzerine olan bir uğraş değildir. Cinsellik çok geniş bir fikirler topluluğuna, bedenin, bedenlerin bilinci kavramına yeniden biçim verir. Cinsellik "hayatın siyasi teknolojileri"yle ilgilidir. Foucault cinselliğin iki eksenini öne sürmektedir: "bedenin, kanalize etmenin, gücün yoğunlaştırılması ve dağıtılmasının, enerjilerin ölçülmesi ve ekonomisinin disiplinleri. Öte yandan, yığınların düzenlenmesine uygulanmış olan ["cinsellik"]. Bu, hem "tümüyle bedene tahsis edilmiş bir mikroiktidar", hem de nesnesi bütünüyle sosyal varlık olan "global ölçüler, istatistik evrimler ve müdahaleler"dir: "cinsiyet hem bedene hem de türe hayatın yolunu açar."

Vaktiyle iktidarını öznelere üzerinde kullanan bir yücemiz vardı. Ondokuzuncu yüzyılın başına doğru, Foucault'nun bir mülakatında, "artık bir yücelik biçimi üzerinde formüle edilemeyen, yeni bir iktidar tipi" olarak tasvir ettiği şey ortaya çıkar. Bu, burjuva toplumunun önemli icatlarından biridir. Bir anlamda, bu iktidar "disiplinle ilgili"dir, fakat disiplin onun sadece bir yüzüdür. O, yeni doğruluk ve yanlışlık tipleriyle de tanımlanır. Foucault "Doğruluk"la, "ifadelerin meydana gelişi, kuralı, dağılımı, kullanıma sokuluşu ve fonksiyonu için düzenlenmiş yordamların bir toplamını anlamak gerekir demektedir. 'Doğruluk', çevrimsel olarak, onu meydana getiren ve destekleyen iktidar sistemlerine bağlıdır." Bu "doğruluk", genellikle ona verdiğimiz anlama göre bir derece ileri ya da geri gider. Bu, "derinlemesine" bilginin ve iktidarın yanbaşında yer alan soyut gizli bir elemandır. Foucault bize bütün bunları ideoloji ve Marksist üstyapı terimlerinde, yani bir ekonomik düzeni meşrulaştırmak için iş işten geçtikten sonra kullanılmış kavramlarda, görmemeyi salık vermektedir. Doğruluk, bilgi ve iktidar, aksine burjuva biçiminin olanağının koşullarıdır.

Okuyucuların çoğuna göre, Foucault'nun sözünü ettiği bu genel bilginin, otonom bir hayata götüren bu söylemin yakalanması şüphesiz zordur. Bu zilyetsiz iktidarın yakalanması hiç kuşku yok ki daha da zor olacaktır. "Fakat yine de", biraz öfkelenmiş bir muhatabı, "bütün bunların temelinde yer alan bir kimse var mı, yok mu?" diye ona sorar. Söz konusu olan hapis-haneler idi. Foucault aşağıdaki şekilde cevap verir. İktidarın yeni teknolojisi bir kişiden ya da belirli bir gruptan ileri gelmez. Elbette özel ihtiyaçlara cevap vermek için bireysel taktikler icat edilir. Mahkûmların kendilerini asmalarını engellemek için hapis-hanelerin mimarisi değiştirilir, fakat bu daima hangi tarzda bir hapis-hane kurmak gerekiyorsa o tarza uygun belirli bir modele göre yapılır. Bu taktikler, onların neye varacağı tam olarak bilinmeksizin, yavaş yavaş biçim kazanır. Yığınlar konusundaki verilerin toplamını alalım: her yeni sınıflandırma ve bu sınıflandırmadaki her yeni numaralama başta belirli ve sınırlı bir amacı olan bir kişinin ya da bir komitenin icadıdır. Demek ki kitlenin kendisi, bir teknokrat ya da başkası tarafından masum bir biçimde önerilen prensiplerin tümüne göre zaman içinde sınıflandırılır, örgütlenir ve yönetilir. "İktidarın farklı mekanizmalarını karşılıklı olarak birbirine angaje eden dayanakların karmaşık bir oyununu" elde edilir.

Bazı kişilerin araştırdıkları şey ne için egemen olmak istediklerini, onların toplam stratejilerinin ne olduğunu kendimize sormayalım. Daha ziyade, hangi mekanizmanın sürekli bağımlılık düzeyinde, bedenimizi egemenliği altına alan, davranışlarımızı yöneten, tutumumuzu bize dikte eden devamlı ve aralıksız bu tavırlar vs. düzeyinde, oyunun içinde olduğunu kendimize soralım. Bir başka ifadeyle, daha ziyade, üstün olanın yalnızca üstünlüğü içinde bize nasıl görüldüğünü kendimize soralım. Organizmaların, güçlerin, enerjilerin, maddelerin, arzuların, düşüncelerin, vs.'nin çeşitliliği içinde öznelerin kademeli, sürekli, gerçek ve maddi olarak nasıl meydana geldiklerini keşfetmeye çalışmak zorundayız. Maddeselliğinin içinde öznelerin kurulu-

şu olarak köleliğin ne olduğunu yakalamak için çaba sarfetmek zorundayız. Bu, Hobbes'un *Leviathan'* daki projesinin tam antitezi olacaktır...<sup>11</sup>

Tam antitez: yüce olan, kişiyi ya da şeyi belirlemek için öznelerin bir kuruluşu nasıl meydana getireceklerini bilmek istemez. O öznelerin kendilerinin nasıl kurulduklarını bilmek ister. Kendinde şey olan saf delilik var olmadığı gibi, saf özne de yoktur, bireye uygun olan tasvir ve eylem biçimlerinden önce var olan *je* (ben) ya da *moi* (ben) yoktur. Edebiyat tarihçileri de uzun zamandan beri gördüler ki, müellifler, romantik çağdan önce, kendilerini asla şair olarak –bireyin bu özel tipi olarak– tanımlamadılar. Şiirler yazılıyordu, yalnızca. Özgürlüğün savunucuları “homoseksüel” kategorisinin (demek ki “heteroseksüel” kategorisinin de) sapıklıkla ilgilenen doktorların onu icat etmesinden evvel varolmadığına dikkat çekmektedirler. Belirli bireyleri göstermek için bazı fiiller olduğu halde, homoseksüel *kategoriyi* göstermek için bir fiil yoktu. Foucault'nun tezlerinden birisi: kişi olarak göz önüne aldığımız her biçim ve aktörün bir yığın tarihsel olayların sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Burada Kant'ın çözümlüşünde ek bir dönem sözkonusudur: numenal ben mevcut değildir.

“O halde, niçin bazılarının egemen olmak istediklerini soruşturmayalım...” diyen Foucault'nun adını az önce andım. Her bağlamın dışında soruşturabiliriz: Roosevelt, Staline ve de Gaulle'ün niçin egemen olmak istediklerini hiçbir zaman soruşturmamayı mı söylüyor bize o? Bu kişilerin niçin hedeflerinin ve erdemlerinin bulunduğunu ve onların yüz milyonlarca kişiyi nasıl etkileri altında tuttuklarını soruşturmaktan kaçınmak mı gerekiyor? Onun söylemek istediği şey hiç de bu değil. Bilgideki derin kopukluklarla ilgili coşkunun en aşırı noktasında o, alttaki değişmezliği arayan Analler'in metodolojisinin önemini asla inkâr etmedi. “Müellif” kavramıyla eleştiri aracı olarak ilgilendi-

11 M. Foucault, *Power/Knowledge*, s. 97.

ği zaman dahi, Analler'in seçkin müelliflerini ve onların en iyi eserlerini sevmeyi elden bırakmadı. Kısacası, onun kendi çözümlenmeleri, başkalarının çözümlenmelerinden bağımsız değildir. Şu alıntıyı, o, bu bağlamda söylüyor: *bana göre, bazılarının niçin egemen olmak istediklerini soruşturmayalım.*

Buraya kadar edindiğimiz iki fikir var. Birincisi, özneyi oluşturan şey hakkında Foucault'nun kendini yeni çözümlenmelere angaje etmesidir. İkincisi, çok katı bir despotun iktidarı üzerine örneğin, eski çözümlenmelerin daima yukarıdan gelen bir iktidar hakkındaki dar anlayış tarafından geçersiz kılınmasıdır. Belirli bir tarihte, "Stalin" imzalı bir yönerge Goulag'daki belirli bir kurbanı kadar inip gelen bir sebep ve sonuçlar zinciri, açıkça, varolabilir. Fakat Goulag tipi bir kuruluşun varolduğu gerçeği, Foucault'ya göre, bir kişinin ya da tarihin kaprisi değildir. Bu kötülük, içinden çıkılmaz bir biçimde, Doğu Avrupa'nın sosyalist devletlerine bağlı gibi görünüyor ve bunu açıklamak için, komünizmin bir arkeolojisi gerekmektedir. Foucault'nun yazdığı tarz hakkında daha az fikre sahip değilim, fakat o, mülakatlarda buna bazı telmihlerde bulunuyor. Öte yandan, arkeolojik bir açıklamada bulunmak, onu haklı göstermek ya da hiçbir ayırım yapmamak değildir. Foucault kapılarımızda, şehirlerimizde kendi Goulaglarımıza sahip olduğumuzu söyleyen bu retoriğe kapılmaya kendimizi bırakmamamız gerektiğini söylüyor. Bu yanlıştır, ama yukardan uygulanan bir iktidar sebebiyle değildir.

Foucault aşırı bir nominalizmi savunuyor: Nominalizm hiçbir şey değil, hatta tarihin kendisine kendi biçimini veremediği, benim kendimi tasvir etme tarzlarım bile değil. Bunlar, belki de, bizi bu yolu izlemeye sevkeden bilgi ve dil üzerine olan derin düşüncelerdir, fakat bu derin düşüncelerin yol açtığı metaforları bir yana bırakmamız gerekiyor. Kendisine başvurulması gereken şey, iktidar, "savaş ve mücadeledir. Bizi sürükleyen ve bizi belirleyen tarihsel gerçek savaşseverliktir; savaşseverlik dile ait, iktidarla ilişkili, duyguyla ilişkisiz değildir". Bireyi –ve onun gö-

rüldüğü, rolünü bulduğu ve fiillerini seçtiği tarzı– göz önüne almanın her yeni biçimi “başka vasıtalarla savaştır”.

*Kelimeler ve Şeyler* derin düşünmeye dayalı söylemin insanı ya da düşünen özneyi değil, sadece söylemin kendisini konu alacağı yeni bir dönem hakkındaki bir kehanetle son bulmaktadır. Bu projenin büyük bir kısmı Foucault’nun şimdi soykütüğü adını verdiği şeyin içinde yer almaktadır: “Olaylar alanını aşkın olan ya da kendi kimliğinin boşluğu içinde tarihi baştan sona kateden bir özneye başvurmaya mecbur olmadan, bilgi, söylem, nesne alanları vs.’nin kuruluşunu açıklayabilen bir tarih biçimi”. Fakat *Kelimeler ve Şeyler*’de, o söylem üzerine söylemin dışında, derin düşünmeye dayalı söylemin bulunmasının gerekli olmadığını söylüyor gibi görünüyordu. Belki bu kitapta, bu saf söylem tipiyle damgalanmış yeni bir dönemin başlangıcını değil, ama daha ziyade dilden yakasını kurtaramayan, felsefi yazının yaklaşık bir asrı kapsayan son bölümünü görmek gerekiyor. Foucault’nun anlam ilişkilerinden ziyade iktidar ilişkilerine olan ilgisinin, dil ile ilgili bir tespitin yol açtığı karşılıklı bir konuşma konusunda yakalanması zor metaforlardan bizi uzak tutması gerekiyordu.

Bu, dilin önemini kaybetmesi değildir. Foucault’nun daha sonra yayınlayacağı kilise’de günah çıkarmanın tarihi, başka şeyler arasında, belirli bir söylem tipinin tarihi olmak zorundadır. Aynı şekilde, o bir başka projeye de sıcak bakmaktadır: tarihin belirli dönemlerinde, belirli cümle gruplarının doğruluğu ya da yanlışlığının tartışılmasının nasıl gerçekleştirildiğini anlamak. Fakat bu araştırmalar eylemin olanakları ve iktidarın kaynakları hakkındaki bir betimlemenin içinde yer alacaklardır. Kilisede günah çıkarma sırasındaki mırıldanma iktidarın “sulanması”dır (kelime ona aittir). “Sulama” kelimesinin çiftçilikte bilinen bir anlamı vardır, fakat bu aynı zamanda tıbbi sağlığa da bir göndermedir. Belki iki anlam birden kast edilmiştir. İtiraf lar iktidar ilişkisinin sağlığını teminat altına alır ve aynı zamanda bütünlüğün sağlanabilmesi için suyu bir yerden bir başka yere



akıtlar. Bireysel sulama eylemleri yerine getirilmediği takdirde iktidar devam edecek ya da zayıflayacaktı.

Kartezyen egonun söylemin içine sokuluşu gibi, saf felsefi derin düşünmenin bazı olayları bile bu perspektif içinde görülebilir. Ego, birbirine yeterince uygun olmayan birçok aktiviteyi bir odakta toplar: umut, acı, teoremlerin kanıtlanması, ağaçların görünüşü. Niçin bütün bu yüklemelerin öznesi olan tek bir şeyin –Descartes'ın dediği gibi, bir cevherin– varolması gerekiyordu? Varsayalım ki papazların günah çıkardıkları yer, insanların, sadece yaptıkları şeyler hakkında değil de hissettikleri, düşündükleri, gördükleri ve bilhassa rüyasını gördükleri şeyler hakkında konuşturuldukları ilk yer olsun. İlk bakışta, bilginin ve onun temellerinin sadece araştırılması hakkında bu kadar titiz görünen aklın idaresi için Descartes'ın *kuralları*, demek ki *düzenleyici* bir manastırlar serisi içinde en azından bir eleman olarak yer alabilir, bu kuralların içinde çok özel bir söylem tipi maddi bir disiplin sistemiyle birleşir.

İktidarın ve bilginin Foucault'nun sezindiği şeyin türü içinde bir şey olduğunu farzedelim. Ne yapmak gerekir? Alabildiğine kötümser bir öğretiyeye doğru sürükleniyor gibi görünüyoruz. Solun politikası genel olarak romantik bir anlayış üzerine kurulmaktadır: Rousseau'da olduğu gibi kaynaklara geri dönüş, ya da Marx'daki gibi bir amaca doğru ilerleme. Foucault, burjuva toplumunun disiplinini eleştirmedeğini ve reddetmediğini açıkça ortaya koyuyor. Ama Goulag'ın bir arkeolojisi de olacak. Hangi bağlamda olursa olsun, solun romantik yanılsamaları olmaksızın biraz ilerleyebiliriz, zira geriye Marksist ve biraz Spinozacı *praxis* kalıyor. Foucault'ya ait bir tarih içinde, bir yandan hapisane olarak incelenmesi ve anlaşılması gereken Goulag kurumunu, öte yandan, şu andaki bu gudubetler hakkında yapılması gereken şeyi bilmek olan Goulag problemi kurumundan ayırabilir miyiz? Tarihsel gerçek, Goulag aynı zamanda "pozitif bir varlık"tır.

Tıpkı Fransız hapishaneleri. Hapishanelerin reformunun, sanki onun bir yardımcısı imiş gibi, kilise mahkemesiyle birlikte

ortaya çıkışını daha iyi anlayabilmemizin yanısıra, şu andan itibaren hapishaneleri daha kabul edilebilir hale getirmeyi deneyebiliriz. Hapishanelerin reformu pek çoğumuzu heyecanlandırabileceği halde, Foucault, kesinlikle, daha köklü değişiklikler istemektedir. Özgürlüğün romantik devrimcisi yanılısamı eğer prensip olarak bir kenara bırakılırsa, o zaman onun yerini alacak olan şey nedir? "Söz konusu olan, doğruluğu her iktidar sisteminden kurtarmak değil... fakat doğruluğun iktidarını, fonksiyonunu kendilerinde icra ettiği, (sosyal, ekonomik ve kültürel) hegemonya biçimlerinden bağımsız hale getirmektir". Foucault için, "kurtarma" iyi bir kavram değildir. "Çözme" daha uygundur. O halde, o doğruluğu fiili hegemonyadan bağımsız kılmak ile neyi kastetmektedir?

Foucault ve Noam Chomsky'nin<sup>12</sup> katıldıkları bir mülakatta, "adalet iyi işleyecek şekilde davranalım" diyen dilbilimci şaşırtıcı bir sağduyunun liberal bir reformisti gibi görüldüğü halde, "adalet sistemini bozalım" diyen Foucault daha çok anarşist gibi görünüyor. Bu doğruluğun iktidarını hegemonya biçimlerinden "bağımsız kılmak" mıdır? Belki. *İktidar/Bilgi*, Fransız Maoocuları ile 1972'de bir mülakata açılır. Bir devrimin başlangıcında, o bildiriyor, halk mahkemeleri yaratmayınız. Gerçekten, kitleleri birbirinden ayırmaya ve kontrol etmeye yarayan egemen kurumları yeniden meydana getirmeyiniz. İronik bir biçimde, 1980 yılında, mahkemeler dört Kuşak için yeniden açılır. Televizyon için haklar: 40.000 USD. Anarşi kısmen olanaksız olduğundan dolayı, Foucault bir anarşist değildir. Bizim üzerimize haklı ve haksız kararının verildiği bir rejime sahip olmak, bir iktidar rejiminin içine girmektir ve bu iktidarla bağların koparılmasının başarılabilceği de açık değildir.

Gerçek bir insanlık, gerçek bir ben, hatta gerçek bir delilik hakkında romantik yanılısamaya sahip olduğumuz takdirde, "egemenlik biçimleri" mizin yerine başka biçimleri geçirmek fik-

12 N. Chomsky et M. Foucault, "Human Nature: Justice versus power" in Fons Elders (éd.), *Reflexive Water* (London: Souvenir Press, 1974), ss. 133-99.

riyle yetinebilmiş olacağız. Fakat “doğruluğu hegemonya biçimlerinden bağımsız kılmak” ile Foucault neyi kastederse etsin, o romantik yanulsamalar tesellisini reddediyor. Yavaş yavaş ortaya çıkan radikal protesto ve reform eylemlerinin geleneksel sorun umutlarına doğru ilerlemeye bağlı bir anlamı bulunamaz. Bu yol yıkıma götürür. Foucault, temelde, kendini Kant’la bir diyaloga açtı. Bile bile o Kant’ın sorularını tersine çevirir ya da nötrleştirir. “İnsan nedir?” diye soruyordu Kant. Hiçbir şey, der, Foucault. “O halde ne ümid edebiliriz?” diye soruyordu Kant. Aynı *hiçbir şeyi* ile mi cevap verir Foucault?

Hiç kuşkusuz, bu insan konusundaki soruya Foucault'nun cevabını yanlış anlamak olacak. Foucault insan kavramının bir aldatmaca olduğunu söyledi, ama sizin ve benim hiçbir şey olmadığını da söylemedi. Aynı şekilde, umut kavramı bir yanılmadır. Marx’a ya da Rousseau’ya atfedilen umutlar belki bu insan kavramına bağlı olabilir ve işte optimizmin pek de parlak olmayan kaynağı budur. Optimizm, pesimizm, nihilizm vs... bütün bu kavramların ancak aşkın ya da sürekli bir özne hakkındaki hipotezin içinde bir anlamı vardır. Foucault bu konuyla hiç de ilgisiz değildir. Eğer tatmin olmamış isek, bu tatminsizlik onun pesimist olduğundan dolayı değil, fakat İnsan’ın kalbindeki bu tanımlanamaz olan ebedi atılımın yerini alacak hiçbir öneride bulunmadığından dolayıdır.



## MICHEL FOUCAULT'DA TARİH: ARKEOLOJİNİN ANLAMİ\*

Jozef Van de Wiele

Çev. Veli Urhan

Michel Foucault'da ilk dikkati çeken şey, onun tarih hakkında açık, yoğun ve son derece kişisel bir anlayışa sahip olmasıdır. Gerçekte, onun eserlerinin çoğu –örneğin *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler, Gözetlemek ve Cezalandırmak, Cinselliğin Tarihi*–<sup>1</sup> büyük çaplı tarihsel monografiler görünümündedir. Okuyucu aynı zamanda belgelerin çokluğu ve açıklayıcı teorilerin nüfuzu karşısında şaşkınlığa düşer. Üstelik, müellifimiz büyük bir teemmül ve tefekkürün eseri olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde,<sup>2</sup> söylemin özü üzerine bir teori gibi, tarihin ve tarihselliğin özüne ilişkin bir teori geliştirir; ayrıca ve özellikle o tarihi ve tarihselliği "söylem"le açıklar. Bu incelemede güdülen

\* Bu makale *Revue Philosophique de Louvain*, tome: 81, (quatrième série no: 52), Novembre 1983, ss. 601-633'te yer almaktadır.

1 M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la l'âge classique*, Paris, Plon 1961; *Naissance de la clinique. Une archéologie de regard médical*, Paris, PUF, 1975 (3); *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966. (Sigle: MC); *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; *Histoire de la sexualité. 1. La volonté du savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

2 M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. (Sigle: AS). Bu bakış açısı içinde oldukça kısa bir metnin adını da analım: *L'ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971. Bize göre, Collège de France'da verilmiş olan bu açılış dersi AS'nin ışığında ancak tatmin edici bir biçimde anlaşılabilir. Öte yandan, o bazı açıklayıcı bilgileri içerir, ve özellikle, bir sonraki eseri haber veriyor gibidir.

amaç, şu üç tez üzerine dikkat çekmektir: tarih, söylem ve bu ikisinin aynılıkları.

Bazı tamamlayıcı açıklamaların problemimize daha somut bir açıklık getirmesi gerekir. Her şeyden önce, müellifimizin dikkatini özellikle üzerinde yoğunlaştırdığı tarihin alanı geleneksel bir biçimde "düşüncelerin tarihi"<sup>3</sup> olarak belirginleştirilmiştir. Onun, tarih yazmanın yeni bir biçimi olarak, kendi "arkeolojik betimleme"sini ilk kez öne sürmesi düşünceler tarihi alanındadır. Bununla birlikte, burada bir yanılgıya düşmemek gerekir! Foucault "arkeolojik betimleme"sine bütün tarih için daha evrensel olan bir kavramı yani hem fikirlerin kavramını hem de olağan denilen tarihi atfeder (mesela *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta hapishanenin tarihi).<sup>4</sup> Ayrıca, işaret etmek gerekir ki müellifin düşüncesinde, tarihsellik problemi tarih problemine göre, ancak bir alt boyutu temsil eder. Sözü edilen problem, teknik olarak, *Bilginin Arkeolojisi*'nde epeyce tematize edilmiş ve dile getirilmiştir.<sup>5</sup> Foucault genelde varoluşçu fenomenolojiyle özelde ise Heidegger'le karşılaştırıldığı zaman çarpıcı bir bakış açısı değişikliğinin ortaya çıktığı görülür. Bu sonuncular için, öznenin ya da *Dasein*'in tarihselliği temel tezdır ve tarihin kendisi, varoluşsal çözümlemenin tamamıyla dışında kalan, *Dasein*'in tarihselliğinin bir tür uygulaması olarak ancak ikinci sırada gelir.<sup>6</sup> Aksine Foucault için, tarihin problematiği merkezdedir; tarihselliğinden dolayı tarihin temeli olan *Dasein* ya da özne kaygılarından tamamıyla yoksundur; asıl olan pozitivizmi onu doğrudan doğruya, temel yapıları kendilerinde ortaya koyduğu, tarihsel olgulara

3 Bkz. AS, s. 177. Müellifin, Arkeolojisi ile düşüncelerin tarihi arasında yaptığı uzun karşılaştırmanın içinde bu daha açık olarak görünüyor.

4 Bkz. a.g.e., s. 231, IV.

5 Bkz. a.g.e., s. 168. Açıklamamızın gelişimi içinde dikkatimizi üzerinde yoğunlaştıracığımız en açık metin orada bulunmaktadır.

6 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingue, Max Niemeyer, 1953 (7), s. 392, par 76: ".....".

götürür; tarihsellik problemi o halde bu temel yapılara ait özelliklerde özetlenebilir. Sonuçta, bu incelemenin kesinlik kazanmış bir sınırlandırılmasından okuyucuyu haberdar etmek uygun olur. Arzu ve özellikle iktidar hakkında çok iyi bilinen Foucaultcu temaları incelemeyeceğimiz apaçık ortadadır. Bu eksikliğin sebebi nedir? Esas olarak kendimizi *Bilginin Arkeolojisi*'nde ve önceki eserlerinde geliştirilmiş olan problematikle sınırlandırıyoruz. Oysa sözü edilmiş olan temalar özellikle daha sonraki eserlerinde yer alırlar.<sup>7</sup> Bu yüzden, problemimizi yeterince açıklık ve derinlik içinde incelemek amacıyla, açıklamanın çok büyük bir karmaşıklığından sakınmak istedik.

\* \* \*

Açıklamamızın birinci bölümü, Foucault'nun eylemsel tarih yazıcılığı adını vereceğimiz ve onun refleksif tarih yazıcılığından net bir biçimde ayıracağımız tarih yazıcılığının bazı temel çizgilerini kısaca hatırlatmaktan ibaret olacaktır. Müellifimizin tarihi oluşturma, yani "arkeolojik betimleme" yapma konusunda, teorik olarak düşünmeden yani refleksif tarih yazıcılığını uygulamadan önce, tamamıyla yeni bir biçimi uyguladığının bilincinde olduğu apaçık ortadadır. Mesela, *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi* arasındaki her karşıtlık, müellifin apaçık kabul ettiği karşıtlık tam olarak burada kurulur.<sup>8</sup> Bundan dolayı, ikinci eserin kavranması daha somut eserlerin, özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'in muhtevasına ilişkin biraz cevhersel olan bir bilgi temelinin üzerinde ancak mümkün olur. Daha açıkçası demek istiyoruz ki tarih, söylem ve bu ikisinin aynılıkları hakkındaki teori *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* ve özellikle *Kelimeler ve Şeyler* gibi kitapların aydınlığında ancak anlaşılacaktır. Sadece bu sonuncusu üzerinde biraz duracağız.

7 Bkz. *Surveiller et punir*, s. 31-34; özellikle, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, ss. 121-128. Bu metin, bize göre, Foucault'nun iktidar teorisi ile ilgili en açık ve en iyi özümsemiş metnidir. Bkz. G. Deleuze, *Écrivain non: un nouveau cartographe*, dans *Critique*, 1975, 343 (déc. 1975), ss. 1207-1227.

8 Bkz. *AS*, s. 27.

Hiç kuşku yok ki, Foucault eylemsel tarih yazıcılığının en güzel örneğini bize *Kelimeler ve Şeyler* ile vermiştir. Bu eser bize, Avrupada Ortaçağdan beri devam edip gelen düşünceler tarihinin büyük bir kısmını içine alan ve her birisi Rönesansa, Klasisizme ve Moderniteye (16., 17., 18. ve 19. yüzyıl) tahsis edilmiş olan üç büyük tablo sunmaktadır. Müellif açısından olağanüstü önem taşıyan bir bakış açısını temsil eden belirgin bir dönemleştirmeye karşılaşıyoruz. Bu uzun ve yoğun metinleri okumaya koyulmak ne ile uygundur?

Her şeyden önce, yukarıda sözü edilen üç döneme uygun düşen üç büyük *epistemeyi* kaydetmek gerekir. Temel karakteristiği *benzerlik* olan Rönesans *epistemesi*, *düzene*, evrensel tasnife ve evren tablosuna ilişkin gereklilikleriyle Klasik çağın *epistemesi* ve son olarak *zamana* ve tarihe egemen olan rolüyle Modern dönemin *epistemesi* vardır. Ayrıca insanın (yani sonlu özneliğin) ortaya çıkışı da Modern dönemin *bilgikuramsal* düzeninin içinde olmuştur.<sup>9</sup> Nihayet, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eser açısından özellikle, en başta dikkate alınması gereken şeyler, üç dönemde büyük söylemsel oluşumlara (bu terimin altını çiziyoruz) tahsis edilmiş olan ve düzenleyici epistemenin somutlaşmasını ve çeşitlenmesini sağlayan geniş açıklamalardır. Foucault özellikle, Rönesans döneminden daha geniş ve daha ayrıntılı biçimde incelenmiş olan Klasik ve Modern dönemlere bağlı kalmıştır. Bu söylemsel oluşumları sıralayalım: Klasik çağdaki Genel Dilbilgisi, Doğa Tarihi ve Zenginliklerin Çözümlemesi Modern dönemde Filoloji, Biyoloji ve İktisat Politikasına uygun düşerler ki bu da bilgikuramsal süreksizlik demektir. Ayrıca eserin altbaşlığına da değinilecektir: “insanbilimlerinin arkeolojisi”.<sup>10</sup> İnsanbi-

9 *Bkz. MC*, s. 323-325, özellikle 324 (III. Sonluluk Çözümlemesi'nde). Burada sonlu özne kavramının Modern dönemin bilgikuramsal düzeninden nasıl doğduğu gösterilir.

10 *Bkz. MC*, X. Bölüm: İnsanbilimleri, ss. 355-398. Altbaşlığın konusunun ancak eserin son bölümünde incelendiğinin anlaşılması gerekir. Açıklamada dikkatimizi geniş bir biçimde oraya tahsis edeceğiz.



limlerinin bu arkeolojisinde, eser açıklamanın sonunun insanın ölümünü anımsatıcı temayla bittiği için, çağdaş okuyucuyu belki de en fazla etkileyen şey bu olmuştur. Fakat insanbilimlerinin bu arkeolojisinin oluşturduğu problematiğin kronolojik olduğu kadar mantıksal da olan sınırları anlaşılmaya uygundur. O, arkeolojiye ilişkin genel problematiğin hem önemli hem de sınırları belirlenmiş bir alanıdır ve insanbilimlerinin ancak çok iyi belirlenmiş bir bölümünü temsil ettikleri Modern dönemin içinde kurulmuştur. Demek ki o *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserin kavramının temeli olarak kendini ortaya koymaz. Sonuç olarak bu eserin tekrarlanmış ve derinleştirilmiş bir incelemesi Rönesans hakkındaki açıklamanın başlangıcına giden ve son bölümün bitiminde onu büyük bir başarıyla tamamlayan bir kırmızı ipi keşfeder.<sup>11</sup> Bu kırmızı ip *dilin varlığının* teması ve saplantısıdır. Öte yandan bu tema insanbilimlerinin ve insanın ölümüne ilişkin sürecin temasına da içine alır. Bu yüzden o *Bilginin Arkeolojisini* de dikkate almayı gerektiren *Kelimeler ve Şeyler*'i aşan bu kırmızı ipin perspektifi içindedir.

*Kelimeler ve Şeyler* adlı eserin bu temel çizgilerinin Foucault'nun tarihe ve söyleme ilişkin tezlerine nasıl ün kazandırdıkları ve onların kavranmasına nasıl yardım ettikleri anlaşılmak istendiğinde, bu çizgiler bazı genel açıklamaları gerektirir. Tartışmasız bir netlik ve açıklıkla göze çarpan ilk şey ünlü bilgikuramsal süreksizlik ilkesidir. Müellifimizin tam anlamıyla kendisine özgü olan bir şeye işaret eden anlayışını gösterdiğinden, her hâlükârda yapı ilkesi olarak belirginleştirilebilecek olan söylemsel oluşum ilkesini de hemen ona eklemek gerekir.<sup>12</sup> Zaten, bu iki ilke, eğer denilebilirse, aynı hakikatin olumsuz ve olumlusu olarak birbirini tutmaktadır. Ayrıca, süreksizlik ilkesinin ve yapı ilkesinin çok boyutluluğu adı verilebilecek olan şeyi de anlıyoruz. Gerçekten, *episteme* düzeyinde yapı ve yapıyla birlikte farklı *epis-*

11 Üç dönemin açıklaması içinde (Rönesansınki de) dile tahsis edilmiş olan açıklama tamamıyla merkezi bir yer tutar.

12 Yapısalcılık ile yakınlık konusundaki açıklamalar için bkz. AS, s. 20, 26.

temeler arasındaki süreksizlik, benzerliğin süreksizliği, düzenin süreksizliği ve tarihin süreksizliği vardır. Fakat söylemsel oluşumların düzeyinde de yapı ve süreksizlik vardır. Süreksizliğe gelince, Genel Dilbilgisi ile Filoloji, Doğa Tarihi ile Biyoloji, Zenginliklerin Çözümlemesi ile İktisat Politikası gibi, bir yandan Klasik çağa öte yandan da Modern döneme özgü büyük söylemsel bloklar arasındaki kopuşun altını büyük bir kararlılıkla çizmek gerekir. Her defasında birbirini izleyen bu bloklar arasındaki kopuş, tabiatları bakımından daha çok genel ve belki de daha az derin olan bu ardışık *epistemeler* arasındaki kopuş kadar temellidir. Yapıya gelince, o daha ziyade sıkı ve oldukça homojen olan söylemsel oluşumların içinde, bütün bir çağı belirginleştiren ve gerçekten de yoğun ve derin olmak için çok genel birlik olan büyük *epistemelerin* içinde gerçekleşiyor gibi görünmektedir. Sonuç olarak, sonraki eserlerinde, özellikle *Bilginin Arkeolojisi*'nde, *epistemelerin* problematiğinin merkezinden uzaklaştırılırken söylemsel oluşumun onun merkezinde yerini alıyor gibi görüldüğüne ve müellifimizin bütün çabasının kelimenin tam anlamıyla söylemsel oluşumların kuruluşu ve anlamına ilişkin problemin üzerinde yoğunlaştığına işaret etmek gerekir –ki bu da *epistemelerin* genelliği ve yüzeyselliği konusunda daha önce söylediğimiz şeylerle uyushmaktadır–.<sup>13</sup>

Müellifin düşüncesinin evrimi içinde *episteme* kavramının gerilemesi belirli bir açıklamayı gerektirir. Bu kavram anlamı pek belli olmayan bir karakteri sunuyordu. Foucault onun, *Bilginin Arkeolojisi*'nde kesinlikle karşı çıktığı, kültürel tamlık, “bir dönemin çehresi” biçiminde anlaşılması konusunda varolan tehlikeye işaret etmekten de kaçınmaz.<sup>14</sup> Ona göre, *episteme* bir kültürel dönemin bütün biçimlerini, mesela sanat, bilim, hukuk, siyaset vb., birleştiren birlikli bir yapı olarak asla düşünülemez. Burada Dilthey'in ta-

13 Bkz. AS, s. 249-251. Burada *epistemenin* bilginin arkeolojisinin çok kapsamlı ve çok temelli problematiği içinde sahip olabildiği görelî kavramı açıklanır. Oraya yeniden döneceğiz.

14 Bkz. AS, s. 27.

rih konusundaki bakış açısı dikkate alınmalıdır.<sup>15</sup> Foucault'nun *episteme* üzerine söylemek istediği şeyler "bir dönemin çehresi" kavramıyla temelde bütünüyle uyuşmaz. Fakat, *Kelimeler ve Şeyler*'in betimlemelerinde ortaya konulduğu gibi, belirli bir biçimde, bu kavramı görmezlikten gelmenin zor olduğu da bir gerçektir. Bütün bunlardan, söyleme ve tarihe ilişkin teorilerin gelişmesinde örneklik ve desteklik işlevini yerine getirecek olan şeylerin *episteme*ler değil de söylemsel oluşumlar olduğu sonucunu çıkarıyoruz.

\* \* \*

Bu ikinci kısımda, söylem kavramının olduğu kadar tarih kavramının da anlaşılmasına büyük bir katkı yapmış olan ve *Kelimeler ve Şeyler*'de de bulunan, Foucault'nun düşüncesinin önemli bir birleşme noktasını açıklamamız gerekiyor. Söz konusu olan şey, insan kavramı açısından, postmodernitenin belirleyici pilot bilimi olarak Saussurecü dilbiliminin önemli tezidir.

Foucault'nun yalnızca dilbilimini değil, ayrıca psikanalizi ve etnolojiyi de incelediği her bağlamı dikkate almak gerekir.<sup>16</sup>

Bakış açısı, Foucault'nun bilgikuramsal statüsünü açıkladığı "insanbilimleri"ne ilişkin bir gelişme hakkındaki bakış açısıdır. İnsanbilimleri psikoloji, sosyoloji, edebi türlere ve mitlere ilişkin çözümlemelerdir.<sup>17</sup> Bu gelişme daha sonra, birbirini izleyen "insanbilimleri" üçlüsünde değil yalnız, müellifimizin ayrıca "karşı-bilimler" olarak da belirlediği psikanaliz, etnolo-

15 İki temel doğrulamayı biliyoruz. Bireyin psikolojisinden hareket eden müellif, yorumu bir dönemin toplumsallığı için tarihin içinde gerekli bir tamamlayıcı unsur olan, anlama yönteminin konusunu genişletir. İkinci olarak, o verilmiş olan bu dönemin, sanat, din, hukuk felsefe gibi bütün büyük oluşumlarındaki belirli bir ortak mahiyeti keşfeder. *Bkz.* not: 56.

16 *Bkz. MC*, s. 385, v: Psikanaliz, etnoloji. X. ayının bu son bölümünün (v), açıklamanın büyük kısmı dilbilimine ayrıldığı ve psikanaliz ile etnoloji hakkındaki açıklama dilbilimine ilişkin açıklamaya sadece bir hazırlık niteliği taşıdığından dolayı, dilbilimi terimini de içine alan bir başlığının bulunmaması biraz paradoksal görünüyor.

17 *Bkz. MC*, s. 366-367.

ji ve dilbilimi gibi yeni bir bilimler üçlüsüyle de dile getirilir. Bu yeni bilimler hangi halde ilk bilimler üçlüsünün (psikoloji, sosyoloji, edebi türlere ve mitlere ilişkin çözümlenmeler) karşısında yer alır?

İlkin psikanaliz vardır. O, bilincin içinde bilinçdışı hakkındaki söylemi konuşurmak işi olarak kendini gösterir. Bu şekilde, temsil ile sonluluk (yani sonlu özne) arasındaki ilişkilerin gerçekleştiği bu temel bölgenin doğrultusunda ilerler. Temsile ya da bilince doğru dönmeden, doğrudan doğruya bilinçdışına yönelir. Bütünüyle bilinçdışına geri dönen insanbilimleri hep temsil edilebilir olanın alanı içinde kalırlar. Psikanaliz tam tersine temsili aşmak, onu sonluluk bakımından aşmak için ilerler.<sup>18</sup>

Etnoloji temsilin ve bilincin benzeri bir gelişme gösterir. Psikoloji, sosyoloji ve edebi türler ile mitlere ilişkin çözümlenmeler deneysel içerikleri, bunları algılayan öznenin tarihsel pozitifliğine eklerler.<sup>19</sup> Etnoloji, tersine, her kültürün tikel formlarını, bir formu ötekilerden ayıran farklılıkları, kendileriyle tanımlandığı ve özündeki tutarlılığın içine kapandığı sınırları, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, hayat, emek ve dil olan üç büyük pozitiflikten her biriyle ilişkilerinin düğümlendiği boyutun içine yerleştirir. Böylelikle, temsil elemanına her başvurunun dışında, büyük biyolojik fonksiyonların normalleşmesinin, değişim, üretim ve tüketimin bütün biçimlerini mümkün ya da zorunlu kılan kuralların, dilbilimsel yapıların çevresinde veya modeli üzerinde örgütlenen sistemlerin bir kültürün içinde nasıl gerçekleştiklerini gösterir. Etnolojinin dikkate aldığı bölge "insanbilimleri"nin biyolojiye, ekonomiye, filoloji ve dilbilimine eklemledikleri bölgedir: Berikilerin insanbilimleri üzerinde ne ölçüde çıkıntı yaptıklarını biliyoruz. Bundan, her etnolojinin genel probleminin doğa ile kültür arasındaki (süreklilik ya da süreksizlik) ilişkilerine ilişkin problem olacağı sonucu çıkar.

18 Bkz. MC, s. 385-388.

19 Bkz. MC, s. 389; bkz. bağlam, s. 388-392.

Psikolojinin anlamına olduğu kadar etnolojinin anlamına da dayanan sonuç apaçık ortadadır: bu yeni insanbilimleri insanın kendisini incelemezler. Bu insanın kendisinin içlerinde görüldüğü "insanbilimleri"ne karşıtlığı son derece açıktır. İnsanbilimleri genelde insan üzerine bir bilgiyi mümkün kılan bölgeyi hedefler. Onların ayrıcalıkları, derinden gelen yakınlıklarının ve uyumlarının sebebi insan tabiatının derin bilmecesini çözme konusunda etnolojinin ve psikanalizin sahip olabilecekleri belirli bir merakın içinde bulunmaz. Bunların ulaşmaya çalıştıkları şey, her şeyden önce, bütün insanbilimlerinin tarihsel *a priorisidir*. Böylelikle, onların her ikisinin de bilinçdışının bilimleri olması kaçınılmazdır. Uyumlarının sebebi, onların insanın bilinçaltında bulunan şeylerine insanın kendisinde ulaşmaları değil, pozitif bir bilginin insanın dışında bilinmesine imkân veren şeye, temsil edilen ya da insan bilincinden kaçan şeye yönelmeleridir.<sup>20</sup>

Üç kesin sonucu hemen ekleyelim.<sup>21</sup> Birinci sonucu psikanalizin ve etnolojinin evrensel kavramı olarak belirleyebiliriz. Psikanaliz ve etnoloji böylece ötekilerin yanibaşında insanbilimleri olmazlar, ama onların tüm alanını kapsarlar ve bu alanın tüm yüzeyi üzerinde birbirlerine canlılık kazandırırılar. Hiçbir insanbilimi onlardan bağımsız olmayı göze alamaz. Nihayet, onlara özgü olan, insanın yok oluşuna ilişkin tezden söz edebiliriz. Hemen hemen evrensel sayılabilecek kavrayışlarına rağmen, onlar yine de insan hakkında genel bir kavrama pek yakın değildirler. Etnoloji tarafından yeniden oluşturulmuş olan bir "psikanalitik antropoloji" fikri, bir "insan tabiatı" fikri yalnızca yanıltıcı kavramlardır. Onlar insan kavramının yanından bile geçemezler, çünkü onlar hep insanın dış sınırlarını oluşturan şeylerle ilgilenirler. Böylece onlar "insanbilimleri"ne kıyaslandıklarında "karşı-bilimler" olurlar. Gerçekten, "insanbilimleri"nde insanın pozitifliğini oluşturan ve yeniden oluşturan şu insanı "bozmayı" sürdürürler. Nihayet psikanaliz ve et-

20 Bkz. MC, s. 390.

21 Bkz. MC, s. 390.

noloji temel bir bağlamın içinde kurulmuşlardır. Foucault da onlar için ortak bir alanı oluşturan, Freud'un *Totem ve Tabu* adlı eserini anımsatır. Bireylerin tarihinin kültürlerin bilinçsizliği üzerine eklemesi ile kültürlerin tarihselliğinin bireylerin bilinçsizliğinin üzerine eklemesi, hiç kuşkusuz, insan konusunda sorulabilecek olan en genel soruyu ortaya koyar.<sup>22</sup> Psikanaliz ile etnolojinin en temel bağlamı, artık tarihsiz toplumların incelenmesi yoluyla tanımlanmayan ama konusunu verilmiş bir kültür sistemini belirginleştiren bilinçdışı süreçler bakımından bağımsız bir biçimde inceleyen, etnolojinin yeni bir bakış açısını içerir.

Üçüncü karşı-bilim dilbilimidir.<sup>23</sup> Foucault onun konusundan övgüyle söz eder, daha önce de söylediğimiz gibi, onu pilot bilim olarak öne sürer ve ona yeni biçim insanbilimleri yani postmodernitenin insanbilimleri için bir çeşit paradigmatik işlev atfeder. Foucault'nun dilbilim hakkında bize söylediği bütün şeylerin anlamı nedir?

Dilbilimi, 19. yüzyılın başında kendisinin tam olarak filolojiden ayırt edildiği ve daha ziyade filolojinin alanından elde edilmiş olan senkroninin, diyakroninin tüm öneminin kavrandığı yer olan saf bir dil teorisi. Foucault onu psikanalize ve etnolojiye biçimsel modellerini veren şey olarak anlar. Dilbilimi, hem insanbilimlerini kendilerini sınırlayan pozitifliklere (hayat, ekonomi ve dil) bağlayan etnolojinin boyutunu hem de insanın bilgisini onu kuran sonluluğa (özne ya da aşkınsal sonlu) geri götüren psikanalizin boyutunu kapsayan bir disiplini oluşturur. Modern dönemin *epistemesinde*, insan ampirik-aşkın ikili olarak, hem nesnenin hem de öznenin (sonluluk) biçimini oluşturan temel olarak belirginleşir. Dilbiliminin hem nesnenin hem öznenin yönünde bir fonksiyonu vardır. O, tamamıyla insanın dışındaki pozitifliklerin düzeni içinde kurulmuş bir bilim olarak kavrandığı zaman ilk fonksiyon anlaşılır, çünkü söz konusu olan saf

22 Bkz. MC, s. 391.

23 Bkz. MC, s. 392.

dildir. Sonluluk problemine ulaşmak için onun insanbilimlerinin bütün alanına nüfuz ettiği kavrandığı zaman da ikinci fonksiyon anlaşılır; gerçekten de düşüncenin düşünebilmesi dilin içinde ve dilbiliminde gerçekleşir. Bundan dolayı Foucault dilin kendisini temele ilişkin olan pozitiflik olarak belirginleştirir. Dilbilimi kavramının "insanbilimleri"ne göre anlamı nedir? Kendileriyle iyice karışmış olduğu etnolojiye ve psikanalize egemen olan dilbilimi insanbilimlerinin kurulmuş olan tüm alanını kapsayan, canlandıran ve tedirgin eden üçüncü bir "karşı-bilim"i oluşturur; o, insanbilimlerinin en genel karşıtını oluşturacak şekilde, pozitiflikler bakımından olduğu kadar sonluluk bakımından da insanbilimlerinin dışında kalır. Dilbilimi insanbilimlerinin sınır-formlarını da gösterir. Böyle olduğu halde o insanın kendisinden psikanaliz ve etnolojiden daha fazla söz etmez.

Foucault, "insanbilimleri"nin sonunun geldiğini haber veren temel karşı-bilim olarak bu dilbiliminin sunduğu üç büyük avantajı birbirinden ayırt eder. İlk dilbilimsel çözümleme açıklamadan daha çok algılamadır, yani o kendi konusunun kurucusudur. Dilbilimi, insanbilimlerinde gözlemlenmiş olgular hakkında bir "dilbilimsel bakış açısı" önermez, o bir ilk açıklama ilkesidir; dilbilimsel bir bakış açısı altında, şeyler anlamlı bir sistemin elemanlarını biçimlendirebildikleri ölçüde ancak varlığa gelirler. Daha sonra, yapının bu günyüzüne çıkışıyla, insanbilimlerinin matematikle olan ilişkisi yeniden ve büsbütün yeni bir boyuta göre ortaya çıkmış bulunur. Kendimizi başka açıklaması bulunmayan bu noktaya işaret etmekle sınırlandırıyoruz, çünkü bu nokta konumuz için önemli değildir. Sonuç olarak, dilbiliminin ve onun insanın bilgisine uygulanmasının önemi –ve özellikle bizim için anlamlı olan şey– dilin varlığı sorununu, Foucault'ya göre, kültürümüzün temel problemine olağanüstü ölçüde bağlı bulunan bu sorunu, onun anlaşılması güç zorunluluğu içinde, yeniden ortaya koymaktır. Müellifimiz, bu bağlamda, sık sık Nietzsche ve Mallarmé'ye atıfta bulunur. Birincisi "kim konuşuyor?" diye sorarken; ötekisi sorunun cevabının Kelime'nin

kendisinde ışıldadığını görmüştü.<sup>24</sup> Dilin varlığı üzerine olan bu inceleme bir kez daha onun kesin üslubunu alır.

Bu kadar güçlü bir belirlemeyle birlikte birdenbire ortaya çıkan dil sorunu, Foucault'nun gözünde, çağdaş kùltürün şimdisi ve belki de geleceği için temel sorundur. Onun gerçek perspektifi içinde kurulması gerekir. Müellif, *Kelimeler ve şeyler*'deki geniş açıklaması boyunca, farklı *epistemeler*deki dil anlayışına özel bir dikkat gösterdi. Klasik çağın Genel Dilbilgisi'ne, Modern dönemin Filoloji'sine ve 20. yüzyılın başlangıcındaki Dilbilimi'ne dikkat edelim. Foucault dilin varlığı üzerine olan bu üç söylemin art arda gelişinde anlamlı bir çizginin çizildiğini görüyor. Klasik çağda elbette "Klasik söylem" vardı. Modern dönem ise tümüyle temsilin tekdüze alanının egemenliği altında bulunuyordu. Dil bütünüyle yok sayılmamakla birlikte, tam anlamıyla temsilin düzenine, var oluşunun farkına varıldığı böyle bir noktaya bağlanmıştı. Üstelik insan "Klasik söylem" içinde tam olarak mevcut değildi. Modern döneme geçişle birlikte, "Klasik söylem" ortadan kalkar. İnsan figürü onun yerini alır. Yeni bir biçimde ortaya çıkan filolojinin konusu olan dil klasik söylemi gerçek bir dönüşüme uğratar ve tümüyle yeni ve objektif olan deneyselliklerin yanında yerini alır. Müellifimiz bu hareketi "nesnelleşmiş dil" terimleriyle belirginleştirir. Belki de burada işaret edilmesi gereken en belirgin çizgi onun bir yandan insana öte yandan da dile ilişkin ayrım, "Klasik söylem" in mirasının tümünün ilk tekelleştiricisi olmasıdır. O zaman, sona ermek üzere olan modern dönemde dilbilimin işi nedir ve özellikle, onun bilgikuramsal düzenlemelerin mevcut değişimi içinde oynamaya zorlandığı rolün sınırları nedir? şimdi bizi meşgul eden problemin temeli budur. Hemen söyleyelim ki Foucault dilin varlığının, dilbilimde olduğu gibi, açıkça insan figürünün ardından geldiğini düşünüyor.<sup>25</sup> Bu ne demektir? Her şeyden önce, o dili,

24 Bkz. MC, s. 394. Burada ifade edilen fikir eserde, IX. Bölüm'ün başında, I. Dilin Geri Dönüşü, s. 316-317'de bir kez daha dile getirilmiştir.

25 Bkz. MC, s. 397.



bir yandan Klasik söyleme, onun biraz uzak mirasçısı olduğu için, benziyor gibi görünen, öte yandan da dilin 19. yüzyılın başlangıcındaki filolojinin konusuna özgü deneyselliği ve nesnelliği muhafaza eden yeni bir sentez türü olarak dikkate alır. Nihayet, o bu yeni sentezden zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkıyor gibi görünen insanın ölümünün altını ısrarla çizer.

Yeni sentezin değeri, onun ortaya çıkıyor gibi görüldüğü en son iki imkânla ölçülür: düşüncenin ve bilginin genel dile getirilişi; edebiyatın dilin varlığıyla büyülenmesi.<sup>26</sup> Bunu biraz açıklayalım.

İlk imkân (daha önce dilbilimin avantajı olarak anılmış olan), düşüncede, bütün deneysel alanların çok uzağında gibi görünüyor; onun yalnızca mantıkla matematiğin ilişkisine hasredildiğine inanılıyordu. Yeni sentezle, düşüncenin ve bilginin genel dile getirilişine ilişkin sorular, dilin varlığını dilbiliminin başlattığı gibi, eski deneysel akli formel dillerin kuruluşu yoluyla artma imkânı ve görevi üzerinde ortaya çıkarılır. Burada Kant'ı akla getiren Foucault matematik *a priori*nin yeni formlarından hareketle saf aklın ikinci bir eleştirisine ilişkin bir bakış açısını gösterir.

Çağdaş kültürün öteki ucunda, kendisine ilk kez, dilin varlığına ilişkin soruyu soran edebiyattır. Günümüzde edebiyat dilin varlığıyla büyülenmiştir. Kendini dile vermiş olan bu edebiyat temel sonluluk biçimlerini, deneysel canlılıklar halinde, ileri sürer. Kullanılan ve gözden geçirilen dilin içinden dil olarak kendini gösteren şey insanın "sonlu" olmasıdır. Her mümkün sözü incelemek suretiyle insan kendi özüne ulaşamaz, ama onu sınırlayan şeyin kıyısına ulaşabilir. Foucault edebiyatın bu yeni varlık biçimini ortaya koymuş olan eserler olarak Artaud'nun ve Roussel'in eserlerinden söz eder. Ayrıca, kendisinde dilin bağımsızlığını kazanabildiği deliliğin durumunu da buna ekler. Dilin bu varlığının 19. yüzyılın başlangıcında ortaya çık-

26 Bkz. MC, s. 394.

mış olan *epistemenin* gelişmesinin içine dahil edilmiş olan bir keşif olarak dikkate alınması gerekir. Sonluluk düşüncesinde olduğu gibi (Kant'ın eleştirel düşüncesine göre felsefenin görevi) ekonomi (Ricardo), biyoloji (Cuvier) ve filoloji (Bopp) ile başlamış olan yeni deneyselliklerin düşünülmesi gerekir. Özellikle, filolojinin konusu haline gelmiş olan ve dilbilimin konusunu oluşturan deneysellik tarafından olağanüstü ölçüde yayılmış ve derinleşmiş bulunan deneyselliğin düşünülmesi gerekir.

Bununla birlikte, Foucault mevcut hareketi yeni bir dönemin başlangıcı olarak düşünür. Bunun önemli temel bir sebebi vardır. 19. Yüzyıl boyunca yeni bakış açılarına ilişkin denemeler (Hegel, Hölderlin, Feuerbach, Marx), tanrıların kendisinden ayrıldıkları ya da silindikleri bu yeryüzünü insan için istikrarlı bir ikametgâh haline getirme düşüncesine dayatılmış olan haberler idi. Tam tersine günümüzde bu, kabul edilen Tanrının yokluğu veya ölümü değil, insanın sonudur. İnsanın sonluluğu onun ölümü olmuştur. İnsan yok olup gidecektir.<sup>27</sup>

İşte *Kelimeler ve Şeyler* hakkındaki son uzlaşya varmış bulunuyoruz. Bu uzlaşya üç temayı içerir: dilin varlığı, insanın ölümü ve Nietzsche'nin yüksek himayesi. Birinci temanın ötekilere ege-men olduğu çok açıktır. Sona ermek üzere olan Modern dönemin en önemli olgusu, hiç kuşku yok ki, dilin varlığının birdenbire belirivermesidir. Şimdi dil mecbur olduğumuz ama henüz düşünemediğimiz bir birlik içinde gittikçe artan bir inatla açılıp geliyor. Bu olay sonlu öznenin *epistemelerini* temel düzenleme olarak içeren modern *epistemeyi* tersine çevirecektir. İkinci tema bu sürecin bir sonucudur. Dilin varlığı ufkumuzda kuvvetle parıldadığı ölçüde insan ölüm halindedir. Dil yeniden var olduğundan dolayı, insanın eskiden Söylemin (Klasik döneme özgü) zorunlu birliğinin sürdürmüş olduğu bu apaçık yokluğa geri döndüğünün kabul edilmesi mi gerekiyor? Nietzsche'nin yüksek himayesi olan üçüncü temaya gelince, bu filozofun 19. yüz-

27 Bkz. MC, s. 396-397.

yıl boyunca üstinsan yoluyla insanın aşılmasını ısrarla istediği doğrudur. Bu aşmanın Foucault tarafından savunulmuş olan "insanın ölümü"yle çok çarpıcı bir benzerlik oluşturduğu ve böylece Nietzsche'nin ortaya koyduğu peygamberane figüre açıklık kazandırdığı da doğrudur. Bununla birlikte unutmayalım ki söz konusu olan sadece bir benzerlik ve daha açıkçası Nietzsche'de insanın aşılmasının, Foucault'da olduğu gibi, dilin varlığının tam olarak keşfedilmesinden ileri gelmediğidir. Nietzsche için Saussurecü dilbilimin, henüz var olmadığı için pilot bilim işlevi göremediği çok açıktır.

\* \* \*

*Bilginin Arkeolojisi'nin "söylem nedir?", "onun mahiyeti nedir?"* gibi temel sorularının bu bakış açısının içinde anlaşılması gerekir. Üçüncü bölümümüzün konusu bu olacaktır. Şu önceden bellidir: Foucault'ya göre, bu soruların Saussurecü mahiyetteki dilbiliminin bize sunduğu göz kamaştırıcı paradigmanın ışığında kavranması gerekir. Dilbiliminin övgü sözlerinin belirsizliklerini gideren açıklıkları ona kazandırmayı unutmamak gerekir. Daha açıkçası, söylemin mahiyetiyle ilgili soru, *Kelimeler ve Şeyler*'in kendisiyle son bulduğu, dilin varlığının mahiyetine ilişkin bir somutlaştırmadır. Hiç kuşku yok ki söylem adı geçen eserde, bir yandan düşüncenin ve bilginin genel dile getirilişi, öte yandan da dilin varlığıyla büyülenmiş edebiyat olarak birbirinden ayırt edilmiş aşırı uçlardaki iki imkânla uyuşmaz. Fakat gerçekten tamamıyla dilin varlığının içinde ve söz konusu aşırı uçlarda bulunan iki imkân arasında belki biçimlendirilmesi gereken bir statüyü ona sağlamak gerekecektir.

Öyleyse söylemin mahiyeti nedir?

Önce bir olumsuzluğu ortadan kaldırmak gerekir.<sup>28</sup> Bir yandan süreklilik temasını, her biri kendi tarzında çeşitlendiren kavramlar oyunundan kurtulmak gerekir. Basitçe sıralıyoruz: amacı tarihin ortadan kalkışını aynılık formunun içinde yeniden

düşünmek olan gelenek; etki; dağınık olayların art arda gelişini düzenleyici bir ilkeye indirgemek isteyen gelişme ve evrim; bir çağın, eşzamanlı ya da birbirini izleyen fenomenlerin arasına ortak bir anlamı yerleştirmek isteyen "zihniyet"i veya "akıl"ı; birlik ve açıklama ilkesi olarak işlev gören ortak bilincin üstünlüğü. Öte yandan, alıştığımız ve temelde hatalı olan bu bölünmelerin ya da grupların önünde endişelenmek de gerekir. Bilim, edebiyat, felsefe, din, tarih, masal gibi formların ya da türlerin ayrımı, böyle büyük tarihsel bireysellik çeşitleri vardır; özellikle kitap ve eser gibi askıya alınacak en doğrudan birlikler vardır. Ayrıca gizemli kaynak temasından da (bir olayın meydana gelişi mümkün değilmiş gibi), her açık söylemin hemen şimdi söylenmiş, aynı zamanda herhangi bir zamanda söylenmiş olana gizlice dayandığı temasından vazgeçildiği gibi, vazgeçmek gerekir. Olayın meydana gelişinde söylemin her ânını benimsemeye hazır olmak gerekir; onu gerçekleştirildiği sırada incelemek gerekir.

Yapıbozumuna ilişkin bu önemli eserden sonra, geriye söylemin konusu olarak ne kalıyor? Sınırsız bir alan açığa çıkmış bulunur; bu alan, olaylarının dağılımları ve her bir olaya özgü durumun içinde, (konuşulmuş ve yazılmış olan) bütün gerçek ifadelerin toplamından oluşur; işte, genel olarak söylemin alanındaki olayların toplamı gibi, ilk nötrlüğü içinde incelenmesi gereken malzeme.<sup>29</sup>

Bu sınırsız alanın karşısına, Foucault hangi projeye çıkar? Görünüş olarak, bu alanda ortaya çıkmış olan birliklerin (bu kez otantik) araştırılmasına yönelik *söylemsel olaylar hakkındaki saf betimlemeye* ilişkin mükemmel bir projeye. Yine de bu betimlemeyi o, bir yandan dilin çözümlenmesinden, öte yandan da düşüncelerin tarihinden ayırt eder.<sup>30</sup> Gerçekte, dil mümkün ifadeler için her zaman bir sistem oluşturur; bu sistem sonsuz sayıdaki sonuçların ortaya çıkmasına imkân veren bir kurallar bütünüdür. Buna karşılık, söylemsel olayların alanı her zaman yalnızca

29 AS, s. 38.

30 AS, s. 39-40.

dile getirilmiş olan dilbilimsel birliklerin sonlu ve sınırlı bir toplamdır. Öte yandan, düşünce tarihi yeniden başka bir söylemi oluşturmaya, işitilen sese içerden canlılık veren bitmez tükenmez mırıltıyı, sessiz kelamı yeniden bulmaya, yazılı satırların arasını kateden, bazen onları tersine çeviren önemsiz ve gözle görülmez metni yeniden kurmaya çalışır. Söylemsel alana ilişkin çözümleme büsbütün başka türlü yönlendirilmiştir. İfadeyi, olayın darlığı ve tikelliği içinde yakalamak söz konusudur. Başka bir söylemin yarı sessizliğindeki gevezelik, apaçık ortada bulunanın altında aranmaz.

Böylece Foucault yeni birliklerin yani söylemsel oluşumların temel özelliklerini uzun uzadıya anlatacak duruma gelir. Burada oluşum kurallarını yeniden ortaya koymak söz konusudur, bu da dört farklı ve birbirine bitişik açı altında olacaktır.<sup>31</sup> Söylemsel oluşum iyi tanımlanmış bir nesne tarafından değil bir mümkün nesnelere alanı tarafından kurulur; bu, nesnelere oluşması problemidir. İkinci olarak, o tek bir ifade stilliyle değil, bir mümkün ifade stilleri alanıyla kurulur; bu, ifade kiplerinin oluşumuna ilişkin problemidir. Ayrıca, o belirli bir yüksek kavramlar oyunuyla değil, bir mümkün yüksek kavramlar alanıyla kurulur; bu da kavramların oluşumu problemidir. Nihayet, o açık temalar tarafından değil, bir farklı hatta çelişkili teoriler alanı tarafından kurulur; bu da stratejilerin oluşması problemidir.

Bununla birlikte, müellifin söylemsel oluşum hakkında verdiği araştırılmış ve güç anlaşılır olan açıklamadan kendimizi bağışık tutalım ve bu şekilde tanımlanmış bulunan söylemsel oluşum kavramı üzerine onun karakteristik tezlerinden bazılarını yakalayalım. Kısa bir alıntı: "Yorumcuların anlayışı burada yarıltıcı değildir: hiç şüphe yok ki giriştiğim çözümleme gibi bir çözümlemenin *kelimeleri şeylerin* kendileri kadar namevcuttur; bir sözcüğün betimlemesi bir tecrübenin canlı tamlığına başvur-

31 AS, s. 55-93.

madan daha fazla bir şey değildir".<sup>32</sup> Her şeyden önce bu, söylemi, kendisinde ilk kaynağa ilişkin bir tarihi oluşturmak için yorumlamaya çalışmamak gerektiği anlamına gelir. Tek kelimeyle, diyor Foucault, pekâlâ artık *şeyleri* kullanmayabiliriz. Bu tez söylemin tabiatı konusunda fenomenolojik ve klasik felsefenin her çeşidine temelli bir karşıtlık anlamına gelir. Fakat ikinci teze de dikkat edelim. *Kelimeleri* de kullanmamak gerekir. Bu da söyleme ilişkin çözümlenmenin anlam hakkındaki dilbilimsel çözümlenmeyi kesinlikle aşması demektir. Ve Foucault *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinin başlığındaki anlam belirsizliğini derhal gidermek ister. Söylemler, kelimeler ve şeylerin saf ve basit bir çarpışması değildir. Müellif söylemin bir gerçeklik ile bir dil arasındaki ilişkinin ya da çatışmanın ince bir yüzeyi olmadığını, bir kelime dağarcığının ve tecrübenin karmakarışıklığı olduğunu göstermek ister. Çözümlenmenin sonunda, o kelimeler ile şeyler arasında görünüşte çok güçlü olan bağın gevşediğini ve söylemsel oluşuma özgü bir kurallar birliğinin ortaya çıktığını görür. Bu kurallar bir gerçekliğin sessiz varoluşunu değil, bir vokabülerin kurallara uygun kullanımını değil, fakat nesnelere rejimini belirler. "Kelimeler ve şeyler", bir problemin –önemli başlığıdır; problemin biçimini değiştiren, onun verilerini yerinden eden, velhasıl büsbütün başka bir işi ortaya koyan çalışmanın –ironik– başlığıdır.<sup>33</sup>

Söylem kavramı üzerine üçüncü bir tez daha var. Kelimelerin yani dilbiliminin aşılmasının ve şeylerin yani dilbiliminin ötesindeki gerçeklikle bağlantının yokedilmesinin yanısıra, öznenin ortadan kaldırılması da vardır. Bu tez ifade biçimlerinin (oluşum kurallarının ikinci noktası) oluşması konusundaki açıklamayı sonuca bağlar. Foucault ifade etmenin çeşitli biçimlerini bir süjenin birliğine değil, bazen aşkın bir süjeye, bazen de sentezin deneysel fonksiyonu olarak alınmış bir süjeye, yani psikolojik bir süjeye bağlar. Bu değişik ifade biçimleri, aksine, öznenin ortadan kalkmasına

32 AS, s. 66; ayrıca bkz. 64-65.

33 AS, s. 66.

bağlandığı halde senteze ya da bir öznenin birleştirici fonksiyonuna bağlanmaz. Söylemde daha çok öznelğin değişik durumları için bir düzenlilik alanını görmek gerekir. Söylem öznenin ortadan kalkışının ve süreksizliğinin bizzat kendisiyle belirlenebildiği bir bütündür. O bir farklı yerler ağının açıldığı dışsallık alanıdır. Sonuç olarak, eğer söylemin nesnelere rejimi için, kelimelerden ve şeylerden vazgeçmek gerekirse, aynı şekilde onun ifadeler rejimini, ne rasyonelliğin asıl kurucusu olarak, aşkın bir özneye ne de psikolojik bir öznelğe başvuruya tanımlamak gerekir.<sup>34</sup>

Foucault söylemsel oluşum hakkındaki anlayışını gözle görülür bir biçimde, ifade adını verdiği şeyin uzun ve dolambaçlı bir çözümlemesiyle açıklıyor ve derinleştiriyor. Söylemsel oluşum ve ifade birbirlerini nasıl tutarlar? İşte büyük ve zor problem. Birkaç belirgin özellik üzerinde duracağız. En önemlisi de ifadenin tanımlanması problemine ilişkin olanıdır. Foucault için, temelde, bir ifade nedir? İfade, mesela Ricœur, Aristoteles ya da Heidegger'in ifade, yargı veya logos (*die Aussage*) adını verecekleri şeyden apaçık farklı bir şeydir. Söylem ifade baskınıyla belirginleşmiş bir olgudur ve müellifimiz daha önce genel olarak söylemin ilk belirginleşmesini bu yolla veren, bir ifadeler topluluğundan söz etmişti. Fakat özellikle, ifadeye ilişkin bu olgu *söylemin atomunu*, kendisinin kurucu elemanı olduğu bir dokunun yüzeyinde görünen noktayı oluşturur.<sup>35</sup> Söylemin atomu nedir? O ne bir önerme, ne gramatikal bir cümle, ne analitik felsefenin bir *ifade-aktidir*. Analitik felsefeye göre, o tortul bir unsur, saf ve basit bir olgu, uygun olmayan bir yapı malzemesi rolünü oynar. Kısacası, ifade eşiği işaretlerin varoluş eşiği olacaktır.<sup>36</sup> Zor bir tanım olan "işaretlerin varoluşu"nu nasıl açıklamalı? Saussurcü anlamda bir dilin varoluşu olmayan ve maddi bir varoluş da olmayan, zaman ve mekân yoluyla eksiksiz bir biçimde tanımlayan bir varoluş biçimini belirlemek ge-

34 AS, s. 74.

35 AS, s. 106-107.

36 AS, s. 112.

rekir. Dil ve ifade aynı varoluş düzeyinde değildir ve dillerin varolduğu anlamda ifadelerin varolduğu söylenemez. Öte yandan bir baskı makinesinde bulunan kurşun harflerin maddi varoluşu da bir ifade değildir. Kısacası, ifade cümle, önerme ve ifade-aktı gibi çeşitli birliklere göre düşey olarak çalışan ve bir işaretler serisi konusunda, bu işaretlerin seride bulunup bulunmadıklarını söyleme imkânını veren bir fonksiyonla belirginleşir. İfade (dil gibi) bir yapı değildir ama işaretlere ait olan ve nihayet analiz veya sezgi yoluyla "anamlı" olup olmadıklarına, hangi kurala göre birbirlerini izlediklerine ya da üst üste konduklarına, neyin işareti olduklarına ve dile getirilmeleriyle (sözlü veya yazılı) hangi akt türünün gerçekleştirilmiş bulunduğu kendisinden hareketle karar verilebilen bir varoluş fonksiyonudur.<sup>37</sup>

İfadenin bu fonksiyonu uzun uzadıya çözümlenir ve dört büyük tezle belirginleştirilir. Biz onları saymakla yetiniyoruz.<sup>38</sup> İlk olarak, ifade "şeyler"den, "olgular"dan, "gerçeklikler"den ya da "varlıklar"dan oluşmamış ama adlandırılmış, gösterilmiş veya yazılmış bulunan nesnelere için, doğrulanmış ya da doğrulanmamış olan ilişkiler için *imkân ilkesinden*, varoluş kurallarından oluşmuş bulunan bir "kaynak"a bağlıdır. İkinci olarak, ifadenin özneye belirli bir ilişkisi vardır. Özne gerçekten farklı tikelliklerle doldurulabilir olan belirli ve boş bir yerdir. Bir metnin konusu olmak için her tikelin işgal edebileceği ve işgal etmek zorunda olduğu durumdur. Üçüncü olarak, bir *ortak alanın* varoluşuna ilişkin tez vardır. Doğduğu andan itibaren ifade daima, oluşmasında olabildiğince küçük pay sahibi olduğu bir ifade oyunuyla birlikte bulunur. Sonuç olarak, Foucault *tekrarlanabilir maddilik* hakkındaki tezle ifadeyi belirginleştirir. İfade, tekrarlanabilir maddiliği bakımından, özel ve paradoksal bir konudur ama yine de insanların mey-

37 AS, s. 115.

38 AS, s. 116-138.



dana getirdikleri, kullandıkları ve düzenledikleri bütün şeylerin arasında bir konudur.

Söylemsel oluşum ve ifade üzerine olan bu ikili açıklama Foucault'ya, kendine özel anlamında, söylem kavramı hakkında açık bir tanıma ve belirlemeye ulaşma imkânını verir. O *söylemsel oluşum* adını verdiği şeyin, kesinlikle bir ifadeler serisinin ilkesi olduğunu öne sürer. Foucault onun daha çok, dile getirmelerin, cümlelerin, önermelerin değil de bu kelimeye verilmiş sıkı anlamıyla ifadelerin dağılım ve bölüşüm prensibi olduğunu gösterebildiğini öne sürer. Bu durumda söylem terimi şöyle tanımlanabilir: "bir oluşum sisteminin kendisinden kaynaklanan ifadelerin toplamı".<sup>39</sup> Böylece klinik söylemden, ekonomik söylemden, Doğa Tarihine ilişkin söylemden, psikiyatrik söylemden vb. söz edilebilecektir. Söylemin tanımını verdikten sonra, Foucault ifadelerin ve söylemin anlamını ve kavrama alanını ifadelerin seyrekliği, dışsallığı ve yığılımı gibi son derece karakteristik üç prensiple açıklamaya çalışır.<sup>40</sup> Mevcut bağlam içinde özellikle ikincisi bizi ilgilendirir. İfadelerin tümünde önceden içerilmiş olan dışsallık prensibi tarih ile söylem arasındaki ilişkileri düşünmeye kuvvetle yardım eder. Çözümleme ifadeleri dışsallığın sistematik formu içinde inceler. Söylenmiş şeyler hakkındaki alışılmış tarihsel betimlemeye karşı olan çözümlemeye içerinin ve dışarının karşıtlığının içinden geçildiği gibi, o tamamıyla bu dışsallıktan içselliğin özüne doğru yönelme işi tarafından yönetilir. Böylece kurucu özneliliğin çekirdeği açığa çıkmış bulunur. Görünen tarihin altında bir başka tarihin bulunduğu inanılır. Bu başka tarih –sosyolojik ya da psikolojik bakımdan– zihniyetlerin evrimi veya –felsefi bakımdan– *logosun* içe kapanışı ya da aklın erekselliği olarak betimlenebilir. Bizim ifadeye ilişkin çözümlememiz, tam tersine, Foucault'nun bütün bunlardan kurtulmaya çalıştığının altını çizer; ifadeleri yeniden saf

39 AS, s. 141.

40 AS, s. 155.

dağılımlarına, içselliğin hiçbir karşıt formuna geri dönmeyen bir dışsallığa, süreksizliklerine, baskınlarına, en önemli etkilerine kavuşturur.<sup>41</sup>

\* \* \*

Şimdi tarih ve tarihselliğe ilişkin probleme cepheden saldırmak için yeterince silahlandık. Bu dördüncü bölümümüz olacak. Açıklamamızın gidişi onun profilini biraz ortaya çıkardı. Her şeyden önce, olumsuz bir sonucu, daha doğrusu, 19. yüzyılın “insanbilimleri”nin ve tarih ile psikoloji arasındaki temel bir dayanışmanın çerçevesi içinde kavradığı gibi, tarihin reddine ilişkin sonucu açıklığa kavuşturmamız gerekir.<sup>42</sup> Nihayet moderniteyi altüst eden ve insanın yok oluşu sonucuna götüren, dilin varlığı hakkındaki tez tarihin ve tarihselliğin kavranması için temel bir ölçütü oluşturuyor gibi görünüyor. Gözle görülür bir biçimde insanın yerini almış olan dilin varlığı hiç kuşkusuz tarihe yeni fizyonomisini verir. Bunun, uzun uzadıya açıklanmış ve tarihi bize yeni biçimiyle, yani 20. yüzyılın ikinci yarısının sili içinde kavratacak olan söylemin tabiatı olduğu çok açıktır. Sonuç olarak –doğrudan doğruya öncekinin sonucu olarak– tarihin psikoloji, sosyoloji ve edebiyat ile mite ilişkin çözümlemeye gerçek bir ilişkisizliği anlamında tarih problemini geliştirmemiz; buna karşılık da onu, bir yandan tarihin özüyle öte yandan da psikanaliz, etnoloji, dilbilimi üçlüsüyle yakınlığının ortaya çıkacağı bir biçimde yönlendirmemiz gerekir.

*Bilginin Arkeolojisi*'nde, Foucault tarih ve tarihselliğe ilişkin problemimize tam bir cevap verir. Yalnız, orada, cevabın iki yönlü olduğu anlamında, belirli bir ikiliğe işaret etmek uygun olur. Bize tarihin fikirlerin tarihi anlamında alındığını –ve bu

41 AS, s. 159.

42 MC, s. 378, IV. Tarih. Bu metinde, 19. yüzyılın *epistemesi* içinde, insanbilimlerinin en eskisi olan tarihin ve özellikle onun psikolojiye, sosyolojiye ve edebiyat ile mite ilişkin çözümlemeye bulaşmışlığının uğradığı değişim ayrıntılı bir biçimde açıklanır.

onun oradaki ilk konusudur– söyleyen Foucault, aynı zamanda giriş olarak ama çok açık ve ayrıntılı bir biçimde, onun genel tarih olduğunu da söyler. Önce genel tarihi, daha sonra da fikirler tarihini inceleyeceğiz. İki cevap birbirine çok benzer ve tarihin iki biçimi arasında derin bir öz yakınlığının bulunduğunu ortaya çıkarırlar.

Genel tarihin mevcut kavramının uğradığı değişimler nelerdir? Hangi büyük tezleri gruplandırabiliriz.<sup>43</sup>

Her şeyden önce, *belgenin* yeniden gözden geçirilmesine ilişkin tez vardır. Bu tez (objektif olduğu kadar sübjektif olan) tarih anlayışını değiştirdi. Belge konusundaki eski görüş şöyle idi: belge şimdi sessizliğe indirgenmiş bir sesin –nazik ama muhtemelen anlaşılabilir izi– dilidir. Mevcut görüş büsbütün başkadır: o birlikleri, bütünleri, serileri, ilişkileri dokümanter dokunun kendisinde tanımlamaya çalışır. Kısacası, geleneksel formu içindeki tarih geçmişin *anıtlarını* “hafızasına yerleştirme”ye (tarih hafızadır), onları *belge* haline dönüştürmeye ve çoğunlukla kendiliklerinden sözlü olmayan veya söyledikleri şeylerden başka bir şeyi sessizce söyleyen bu izleri konuşurmaya çalışır. Günümüzde, *belgeleri* ve *anıtları* dönüştüren ve birbirinden ayırmanın, gruplandırmanın, anlamlı kılmanın, ilişki içine sokmanın, birlikler haline getirmenin söz konusu olduğu bir unsurlar yığınına ortaya koyan tarihtir.<sup>44</sup>

İkinci olarak ve ilk tezin sonucu olarak, kelimenin tam anlamıyla tarihin içinde uzun dönemlerin günyüzüne çıkışı gibi, düşünceler tarihinde kopmaların artışına ilişkin tez vardır.<sup>45</sup> Demek ki zıt anlamdaki sonuçlar da! Günyüzüne çıkışın örnekleri olarak şunları zikredebiliriz: Tekniğin gelişmesi, paranın seyrekleşmesi, özellikle demografik denge, ekonomiden iklim değişikliğine giden tedrici bir ayarlama. Tercihen düşünceler, düşünce ve bilimler tarihindeki kopmaların artışına ilişkin

43 AS, s. 13-19.

44 AS, s. 14-15.

45 AS, s. 15-16.

problemi ele alalım. Belgenin yeniden gözden geçirilmesi artış anlamında bir etkiye yol açtı. Tamlaşmanın imkânlarını kuşku içine soktu; bilincin ilerlemesi, aklın erekselliği ya da insan düşüncesinin evrimi yoluyla oluşmuş uzun seriyi parçaladı. Çizgisel bir şemaya indirgenmeden üst üste konulan, birbirini izleyen, birbirini tamamlayan, birbiriyle çaprazlaşan farklı serilerin bireyselleşmesine götürdü.

Üçüncü tez süreksizlik hakkındadır.<sup>46</sup> Bu kavram, klasik formu içindeki tarih için hem veri hem de düşünülemez olduğu halde, tarihsel disiplinlerde büyük bir yer tutar. Foucault'nun ona atfettiği üç role işaret edilebilir. Süreksizlik ilkin tarihinin kararlı bir faaliyetini oluşturur; aynı zamanda onun betimlemesinin sonucu; nihayet çalışmanın özelleştirmeye devam ettiği kavramdır. Bu kavram önceki açıklamada en açık bir biçimde ortaya konulmuş olduğundan, müellifimizin onun hakkında verdiği ayrıntılı açıklamanın üzerinde durmadan geçiyoruz.

Nihayet dördüncü tezde Foucault *genel tarih* adını verdiği tarihe ilişkin çok farklı tasarımı *global tarih* temasının ve imkânının karşısına koyar.<sup>47</sup> Bizim görüşümüze göre, bu tezin kavrama alanı Foucault'ya özgü tarih kavramını anlamak için ne daha çok ne daha az önemlidir. O halde bu iki formülle onun kast ettiği nedir?

Global tarih bir medeniyetin bütünlük biçimini, bir dönemin bütün fenomenlerinde ortak olan anlamı, onların bağlantılarını açıklayan yasayı yeniden oluşturmaya çalışır; bu, metafizik bakımdan, bir dönemin "çehre"si adı verilen şeydir. Foucault bu anlayışla üç temel hipotezi ortaya çıkarır: 1) Çok iyi tanımlanmış zamansal-uzaysal bir ortamın (nedensellik ağı; analogi ilişkileri; merkezi bir çekirdek deyimi) bütün olayları, bütün fenomenleri (ki izleri yeniden bulunmuştur) arasındaki tekdüze ilişkiler sistemi hakkındaki hipotez; 2) Bir tarihsellik formunun kendisi hem bütün fenomenlere egemen olur hem de onların tümünü aynı dönüşüm tipi-

46 AS, s. 16-17.

47 AS, s. 17-19.

ne bağlar; 3) Tarih bağlantı ilkelerini kendilerinde bulunduran büyük birlikler (dönem, evre) halinde eklemelenebilir.

Yeni tarih (yani genel) serilere, kopmalara, sınırlara, iniş-çıkışlara, dengelemelere vs. ilişkin problematiği ile bu postulatları yeniden gözden geçirir. O halde onun problemi üst üste konulmuş ve birbirlerinden bağımsız (ekonomi, kurumlar, bilimler, dinler, edebiyat gibi) birçok tarih arasındaki hangi ilişki biçiminin uygun bir biçimde betimlenebileceğini belirlemek olacaktır. Hangi düzey sistem biçimlendirmeye elverişlidir? Birbirleri arasındaki bağlantılar ve egemenlikler oyunu nedir? Dengelemeler, farklı zamansallıklar, çeşitli süreklilikler vs. hangi etkiyle olabilir? Kısacası, *global* betimlemenin bütün fenomenleri –prensip, anlam, ruh, dünya görüşü, bütünlük biçimi gibi– tek bir merkez etrafında yoğunlaştırdığı yerde, genel tarih tam tersine *bir dağılım alanını* (altını çiziyoruz) gösterecektir.

Şimdi geleneksel olarak “düşünceler tarihi” adı verilen alanda Foucault'nun biçimsel bakımdan gerçekleştirdiği yenileşmeyi dikkate alalım. Bunun, onun tarih problemine verdiği cevabın ilk konusu olduğunu; her halükârda onu birinci planda ilgilendiren şey olduğunu, daha önce söyledik. Önceki bölümde geliştirilmiş olan iki bağlamın sözü edilen yenileşmeyi anlamada, genel tarih üzerine (biraz önce geliştirdiğimiz) görüşün yenileşmeyi ve bununla birlikte söylemin tabiatı konusunu ele alan yenileşmeyi de bilmede bize önemli katkı sağladığını açıklamamız gerekir. Bu iki bağlam arasında yalnızca bir öz yakınlığı değil, gerçek bir tamamlayıcılık da vardır. “Genel tarih” ile “söylem-obje” tam olarak uyuşurlar. Özellikle düşünceler tarihi dikkate alındığında, tarihin temelde söylem olduğu ve onun maddiliğinin formunu söylemin içinde bulduğu öne sürülebilir. Bu tezi aydınlığa kavuşturmak ve onun haklılığını göstermek, *Bilginin Arkeolojisi*'nde yer almış bulunan ve problematiğin özünü oluşturan *arkeoloji* ya da *arkeolojik betimleme* kavramları gibi, *tarihsel a priori*, *arşiv* temel kavramlarını da açıklamayı gerektirecektir.

İlkin, daha önce açıklandığı gibi, söylemin tabiatını biraz derinleştirelim.

Foucault, ifadeye ilişkin çözümlemesinin kendilerinin karşısında yer aldığı doktrinler konusundaki açıklamaları arasından, bizi özellikle ilgilendiren birini ön plana çıkarır ve onun zamansallık ile tarisellik hakkındaki düşüncesi doğrudan doğruya fenomenolojiye yönelmiş gibi görünür. Bu konudaki ifadeleri şöyledir: 48

Bu iş, sonuç olarak, ifadelere ait alanın, dönüşümleri, birbirini izleyen serileri, türevleri içinde bilincin zamansallığına, onun zorunlu modeline uyduğu gibi, uymadığını varsayar. Hem biçimi, düzeni, hem de doğası içinde, bireysel ya da genel bir bilincin, bir projenin, bir niyetler sisteminin, bir hedefler toplamının, su götürmez bir biçimde, tarihi olacak olan söylenmiş şeylerin bir tarihini yazabilmeyi –en azından bu düzeyde ve bu betimleme biçiminde– ümit etmemek gerekir. Söylemlerin zamanı, görülebilir bir kronoloji içinde, düşüncenin belirsiz zamanının ifade edilmesi değildir.

Foucault'nun, söylemlerden her birinin içinde zorunlu olarak konuşan, konuşurken en yüksek özgürlüğünü kullanan büyük bir anonim sesi her bireye empoze edecek bir çeşit ortak kanı, kolektif tasarım adını verdiği şeyin de karşısında yer aldığını ilave edelim. Başka bir deyişle, o *Dasein*'in otantik varoluşuna olduğu kadar otantik olmayan varoluşuna da kesinlikle karşı çıkar. İfadeye ilişkin çözümleme "denir" in düzeyinde kendini göstermekle birlikte, bu "denir" Heidegger'in varoluşsal "denir" inden büsbütün başkadır. O açıkça kategoriyal ve objektiftir.

Önceki düşünceleri göz önüne alındığında, söylemlerin seyrekliği, dışsallığı ve yığılımı prensipleri konusundaki açıklamasını, çok iyi bilinen "ben iyi bir pozitivistim"<sup>49</sup> itirafıyla bitiren

48 AS, s. 160.

49 AS, s. 164.

Foucault'nun temeldeki *pozitivizmini* anlamak yerinde olur. Gerçekten, ilk prensibe göre, Foucault ifade birliklerini eksik ve parçalanmış biçimler olarak betimler; ikincisine göre, onları dışsallığın dağılımı açısından betimler ve üçüncüsüne göre de bir yığılımın özel biçimlerini bulmak için onları betimler. Bunların hepsi, kuşkusuz, bir rasyonelliği açığa çıkarmak ya da bir erekselliği gerçekleştirmek değildir. Bu, onun genellikle *pozitiflik* adını verdiği şeyi ortaya koymaktır. Bir söylemsel oluşumu çözümlemek, bir söylemin *pozitiflik* tipini tanımlamaktır. Müellifin öncelikle tanımladığı gibi, söylemin anlamını ve kavrama alanını anlamaya geniş ölçüde katkıda bulunan *pozitiflik* kavramını da ha özel olarak belirtelim.

Bu bütüncü açıklamalardan sonra, onların bilinen temel kavramlarına dönelim. Her şeyden önce, Foucault *tarihsel a priori* ile neyi kastediyor?<sup>50</sup> Bu, kesin anlamıyla söylemdir. Aynı gerçekliği gösteren üç terim var: söylem *pozitiflik*-*tarihsel a priori*. Doğa Tarihi, İktisat Politikası, klinik tıp vb. verilmiş örnekleri düşünelim. Her söylemin *pozitifliği* söylemin birliğini zamanın içinde belirginleştirir. Çok küçük ve çok büyük şeylere göre bu zamansal birliğin kavrama alanını doğrudan doğruya açıklayabiliriz. O bireysel eserlerin, kitapların ve metinlerin çok ötesindedir. Onun hakkında içinden konuşanların hepsi "aynı şeyden" söz ederler, "aynı düzeyde" yer alırlar ve "aynı kavramsal alanı" gösterirler. Öte yandan, o sınırlı bir iletişim alanını belirler. Bu alan görelî olarak sınırlıdır, çünkü o çok gerilere giden kaynağından en son tamamlanma ânına kadar, bütün tarihsel oluşumu içinde alınmış bir bilimin açıklığına sahip olmaktan uzaktır. Kısacası, söylemin *pozitifliği* farklı müelliflerin bu *pozitifliğin* içinde kendi formunu iletmelerini sağlar. Bu *pozitiflik* formu her defasında, biçimsel aynılıkların, tematik sürekliliklerin, kavram nakillerinin, polemik oyunların muhtemelen kendilerini ortaya koyabildikleri bir alanı belirler.

50 AS, s. 166-169.

Böylece pozitiflik *tarihsel a priori* adı verilebilecek olan şeyin rolünü oynar.

Bu, özel olan ve geleneksel olmayan bir tabiatın *a priorisidir*. O hükümler için geçerlilik şartı değildir ama ifadeler için gerçeklik şartıdır; tarih gerçekten söylenmiş şeylerin tarihi olduğu için, o da verilmiş olan bir tarihin *a priorisidir*. Onun, söylemin yalnızca bir anlamının ve bir doğruluğunun değil, bir tarihinin ve onu başka bir oluşumun yasalarına (bir iç düşüncenin yasaları mesela) geri götürmeyen özel bir tarihinin bulunduğu gerçeğini açıklaması gerekir.

Fakat bu tarihsel *a priorinin* kendisi tarihsellikten kurtulamaz.<sup>51</sup> Olayların üstünde ve hareketsiz bir ortamda zamandışı bir yapıyı oluşturmaz; bir söylemsel pratiği belirginleştiren kuralların toplamı olarak tanımlanır; oysa bu kurallar, ilişkiye soktukları elemanlara dışardan empoze edilmezler; birbirlerine bağladıkları elemanların içine angaje olmuşlardır; ve eğer bu kurallar elemanlar arasından en küçüğüyle birlikte değişmezlerse, onlar elemanları değiştirirler, bazı keskin eşiklerde de elemanlarla birlikte değişirler. Pozitifliklerin *a priorisi* yalnızca zamansal bir dağılım sistemi değildir; o dönüşebilir olan bir bütünün kendisidir.

Bütün bunlara göre *arşiv* nedir? Arşiv bütün söylemlerin, bütün pozitifliklerin, tek kelimeyle, belirli bir dönemin bütün tarihsel *a priorilerinin* toplamıdır. Bunu biraz açıklayalım. Kendisinden hareket ettiğimiz ifadeler alanının, farklı pozitiflik tipleriyle belirginleşmiş ve farklı söylemsel oluşumlara ayrılmış olan tarihsel *a priorilere* göre eklenmiş olduğundan, monotonlukla dolu ve sonsuza doğru uzanan bu gidişi yoktur. Şimdi işimiz, farklı bölgelerin özel kurallara, üst üste gelemeyen pratiklere göre, birbirlerinden ayrıldıkları, kendilerini gösterdikleri bir toplam iledir. Daha önce ve başka yerde kurulmuş olan düşünceleri gözle görülebilir karakterler haline getiren kelimelerin, tarihin

51 AS, s. 168.



büyük mitik eserinin üzerinde, dizildiklerini görmek yerine, söylesel pratiklerin yoğunluğu içinde, ifadeleri (ifadelerin görünüş koşullarına ve alanlarına sahip olan) olaylar ve (ifadelerin kullanım imkânlarını ve alanlarını içeren) şeyler olarak düzenleyen sistemlere sahip olundu. Foucault'nun *arşiv* adını vermeyi önerdiği şey, bu ifade sistemlerinin (bir yandan olaylar, öte yandan şeyler) toplamıdır.<sup>52</sup> Bu, ifade-olayın ifade edilebilirliğini ve ifade-şeyin işlevselliğini içinde bulunduran sistemdir. Arşiv bir dönemin kanaviçesi, iskeleti, çatısı olarak ele alınabilir. Ayrıca, arşiv birlik haline getirilmiş bir tamlığı değil, farklı tarihsel *a priori*ler verilmiş bir dönemi belirleyecek olan bir *çehreyi* biçimlendirmeye çalışmadıkları için, bir çeşit parçalanmış tamlığı oluşturur.

*Arşiv* kavramının *episteme* kavramıyla dikkatli bir karşılaştırılması onun anlamını ve kavrama alanını daha iyi açıklayacak nitelikte gibi görünüyor. İlk bakışta, okuyucunun kendisini oldukça şaşırılmış ve şaşkın hissettiği ve müellifte yeterince doğrudan bir belirtiyi ve çıkış yolu olabilecek bir çareyi bulamayan bu iki kavramın nasıl birbirlerini tuttuklarını kendi kendine sorduğu doğrudur. Fakat söz konusu iki eserin (MC ve AS), özellikle de onların karşılıklı ilişkilerinin derinlemesine ve sabırla incelenmesi belirsizliği gidermeyi başarır. Konuya daha yakından bakalım.

Her şeyden önce, bu iki kavram, yani *Kelimeler ve Şeyler*'in merkezinde yer alan *episteme* ve *Bilginin Arkeolojisi*'nin temel kavramını oluşturan *arşiv* kendilerini anahtar kavramlar olarak öne sürerler. Yalnız, belirli bir geri çekilmeyle ve Foucault'daki evrim açısından, okuyucu hem birinci kavramın ikinci dereceden karakterini, hem de ikinci kavramın temel karakterini farkeder. Zamanla *epistemenin* problematiğinin kıyısında köşesinde kaybolduğuna bu incelemenin başlangıcında daha önce işaret ettik, halbuki şimdi *arşivin* onun birinci sırasını işgal ettiği orta-

ya çıktı. Okuyucu, *Bilginin Arkeolojisi*'nde böylesine önemli olan, *episteme* ile tarihsel *a priori* arasındaki farkı anladığı gibi, bu iki kavramın anlamı ile kavrama alanı arasındaki temel farkı da anlar. Kısacası, *episteme* ne *arşiv*dir ne de kelimenin tam anlamıyla tarihsel *a prioridir*. Fakat farklılıklar açık olarak nerede bulunur?

Tarihsel *a priori* ve *arşive* ilişkin en son kavramları *episteme* kavramından ayıran uçurumu yakalamak için, Foucault'nun düşüncesini belirginleştiren evrimin asıl metnini en somut şekliyle görmek kaçınılmazdır. Bu incelemede daha önce işaret edilmiş olan ilk veri, söylemsel oluşumların çeşitliliği için kuşatıcı *epistemeyi* ihmal etmekten ibaret olan problematiğin ağırlık merkezinin yer değiştirmesidir. *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylemsel oluşumların artan önemi, söz konusu eserin hazırlanışı içinde meydana gelmiş olan genel perspektife ilişkin üçlü değişimin habercisidir. Foucault'nun orada söylemin çoğulluğu, pragmatikliği ve maddiliği ilkelerine *Kelimeler ve Şeyler*'de –ki burada o daha ziyade söylemlerin birliği, kognitifliği ve tinselliği tarafından yönetiliyor gibi görünüyor– geliştirilmiş olan önceki problematiğe göre daha fazla değer verdiği rahatlıkla öne sürülebilir. İki tür olan bu üçlü prensiplerin karşıtlığıyla ne demek istiyoruz? Çokluk-birlik karşıtlığına gelince, o, evrim geçiren Foucault'nun ilk büyük eserindeki problematiğin özünde yatan *epistemeleri*, verilmiş bir dönemde, birbirine bağlayan biricik ve kuşatıcı bir karakteristikle olduğundan daha fazla farklı söylemsel oluşumlarla ne ölçüde ilgilendiğini ister istemez gören dikkatli bir okuyucu için oldukça açık görünüyor.

Pragmatiklikle kognitiflik arasındaki karşıtlığa ilişkin açıklık, daha az reel olmadığı halde daha az doğrudandır. *Kelimeler ve Şeyler*'in işlevsel historiyoğrafisini düşünsel olarak derinleştirmek suretiyle, Foucault zamanla bir söylemsel oluşumun söylemsel bir *pratik* olduğunu, belirli bir alandaki bilgilerin toplamı olmaktan daha fazla, daha önce pek o kadar açık bir biçimde gösteremediği, etkili ve kurucu bir oluşum olduğunu anladı. Nihayet, maddilikle, biraz zorlanarak, söylemin tinselliği adını

verdiğimiz şey arasındaki karşıtlığa gelince, söyleme yakından baktığında, okuyucu bu karşıtlığı oldukça çabuk anlar. Burada, müellifimizin ifade ve söylemi kendileri için belirginleştirdiği, klasik filozofun ya da fenomenoloğun kulağını oldukça rahatsız eden formülleri hatırlatmak yeterli olur; o bile bile ifade-olaydan ya da ifade-şeyden ve buna bağlı olarak da söylem-objeden söz eder. Oysa *sui generis* söylemin materyalizminden ödünç alınmış olan bu terimler *Kelimeler ve Şeyler*'in hiçbir yerinde bulunmazlar. Üstelik şu da söylenebilir: onlar bu eserin kendi zihniyeti ve düşünce ufku içinde doğrudan doğruya kavranamaz. Belki okuyucu, şimdi, *Bilginin Arkeolojisi*'nin evrimleşmiş Foucault'sunda, söylemin çözümlenmesi konusundaki çokluk-birlik, pragmatiklik-kognitiflik ve maddilik-tinsellik karşıtlığımızın kavrama alanını daha iyi anlayacaktır.

Bir yandan arşiv (ve tarihsel *a priori*) öte yandan da *episteme* arasındaki farklılıkların apaçık ortaya konulması ancak betimlenen evrimin sınırları içinde mümkündür. Söz konusu evrime yandan bakacak olursak, farklılıklardan üçünü tespit edebiliriz. Her şeyden önce, arşivin tabii yeri betimlenen evrimin ötesinde bulunduğu halde, *episteme* onun *berisine* yerleştirilmesi gereken bir kategoridir. Bu, arşivin çoğulluk, pragmatiklik ve maddilik kavramları tarafından sağlanmış zenginlikleri ihtiva ettiğinin ve *epistemenin* ise bunlardan tamamıyla yoksun olduğunun açıklıklarla söylenmesi demektir. Nihayet, *episteme* verilmiş bir döneme ait olan birçok söylemsel oluşumda formel ve soyut, tümüyle tek anlamlı ve ortak bir görünümünden daha fazlasını amaçlamaz –ve bu en temel farklılık gibi görünüyor–. Arşiv, tam tersine, daha çok kolektif bir terim gibi görünür ve verilmiş bir dönemin söylemsel oluşumlarının, bütünlükleri, maddilikleri ve bireysellikleri içindeki çoğul ve ayırt edilmiş toplamını amaçlar. Arşivin bir dönemin özünü, *epistemenin* ise onun ancak kısmi ve ikinci dereceden bir özelliğini amaçladığı da söylenebilir. Nihayet, bu iki kavram arasındaki üçüncü farkın, onlardan her birine özgü bilgikuramsallaşma derecesiyle ilintisi vardır. Hemen söyleye-

lim ki Foucault için, "bilgiler" veya söylemsel oluşumlar ya da pozitiflikler yahut da söylemsel pratikler zorunlu olarak bir bilgikuramsallaşmayı içermezler, bundan dolayı da söylemlerin bilgikuramsallaşma alanından, kendi sırasında bilimselliğin ve de biçimselliğin alanından daha geniş ve kapsamlı olan temel alanını oluştururlar.<sup>53</sup> Oysa şimdi, arşiv kavramının hiçbir şekilde bilgikuramsallaşma alanıyla sınırlı olmadığı ve *episteme* kavramının ise tam anlamıyla ve özü bakımından böyle olduğu dikkati çeker. Bu sonucusu, bilginin gerçek bir arkeolojisinin sınırları içinde, hakikaten evrensel bir kategori olarak değerlendirilecek durumda olmak için, içinde belirli bir "entellektüalizmi" bulundurmasından ileri gelir.

Foucault'nun düşüncesinde, *bilgi* kavramının *episteme* ve bilim kavramından daha temelli ve daha genel, dolayısıyla tarihin gerçekliği için de son derece önemli olduğunun kesinlikle altının çizilmesi gerekir. O, mesela, cinsel ya da politik alanda bilgikuramsallaşma anlamında hiçbir şekilde erekselleştirilemeyecek olan bir bilginin imkânından söz eder.

Arşiv kavramına uygun düşen bir de *arkeoloji* kavramı vardır. Arkeoloji arşivi betimlemek ve çözümlenmekten ibarettir. O nasıl belirginleştirilir? Bunun en önemli yolu düşünceler tarihi hakkında sahip olunan geleneksel imaja nazaran çok net olan karşıtlığı göstermek olacak. Foucault, bilginin arkeolojisinin temel özelliklerini, eserinin ikinci kısmında, fikirlere ilişkin arkeoloji-tarih karşılaştırmasının başlangıcına iliştiirmek suretiyle bize kolaylık sağladı. Şimdi bu temel özellikleri kısaca gözden geçirelim.<sup>54</sup>

Her şeyden önce, arkeoloji söylemi *belge* olarak incelemeyiz, fakat kendi oylumu içerisinde ona, *anıt* sıfatıyla başvurur. Fo-

53 AS, s. 243, d) Farklı eşikler ve onların kronolojileri. Foucault burada dört farklı eşiği çok net bir biçimde birbirinden ayırır: pozitiflik eşiği, bilgikuramsallaşma eşiği, bilimsellik eşiği ve biçimselleşme eşiği (buradaki örnek: matematik).

54 AS, s. 182-183.

ucault'nun, çağdaş tarihçilerin uygulaması içinde keşfettiği ilk tez olan, ünlü *belgenin yeniden gözden geçirilmesini* yeniden buluyoruz. Onunla ilgili açıklamayı yeniden ele almak yararsızdır. Nihayet Foucault arkeolojinin probleminin söylemleri *özgünlükleri* içinde tanımlamak, yani onların kullandıkları kurallar oyununun büsbütün başka bir kurallar oyununa indirgenemezliğini göstermek olduğuna işaret eder. Bu temel özelliğin sonuçları bir yandan sürekliliğin ısrarla araştırılmasına karşıtlıktır, öte yandan da süreksizlik prensibinin yabana atılmamasıdır. Kısacası, arkeoloji söylem biçimlerine ilişkin ayrımsal bir çözümelemedir. Üçüncü özellik eserin en önemli yönü olan, yaradılış hakkındaki bir antropolojinin reddidir. Antropoloji arkeoloji için anlamlı bir kopuş değildir. Kısacası, bir eserin varlık sebebi ve onun birlik prensibi olarak, yaratıcı öznenin davası ona yabancıdır. Dördüncü olarak müellif onu başlangıcın gizine dönüş olarak değil de, bir söylem-objenin sistematik betimlemesi olarak belirler. Bu, söz konusu betimlemenin söylemle kendi aynılığı içinde birleşmek suretiyle söylenmiş olan şeyi tekrarlamaya çalışmaması demektir. Arkeolojinin anlamı, global tarihin karşısında Foucault'nun genel tarih olarak nitelendirdiği şeyle kıyaslanmasında daha da fazla kendini gösterecektir. Onun hakkında söylediğimiz şeyi hatırlayalım. Belirli bir öz yakınlığı doğrudan doğruya dikkat çeker. Hiç kuşkusuz, müellif bilginin arkeolojisini ve genel tarihi tümüyle aynulaştırmaz. Fakat o arkeolojinin "düşünceler tarihi" denilmesi alışkanlık haline gelmiş bulunan bu genel tarihin her halükârda çok özel bir biçimini oluşturduğunu sonradan farketmiş gibi görünüyor. Genel tarihin global tarihe ilişkin karşıtlığı içinde, Foucault, daha önce gördüğümüz gibi, onların her birinin objeleri arasında varolan bütün farkı gösterdi; global tarih bütün fenomenleri *tek bir merkezin* etrafında yoğunlaştırdığı halde, *genel tarih bir dağılım alanını gösterir*. Bu anlayışın çok özel bir biçimde arkeolojiye uygulanması gerekir. Arşiv tek bir merkezi değil de neredeyse bir dağılım alanını oluşturur (prensip, zihniyet, dünyagörüşü vb.). Denebilir ki arşivin en be-

lirgin özellikleri belirli bir anlayış bir döneme egemen olduğu sırada bütün fenomenlerin belirli bir biçimde birleşmesidir, oysa arkeolojinin incelediği dağılım alanı çeşitli oluşumlar halindeki belirli bir parçalanmayla ve bütünüün belirli bir karışıklığıyla ayırt edilir.

\* \* \*

Şimdi incelememizden elde edilen sonuçlara gelmenin tam zamanıdır. İncelememizin başlığını ve altbaşlığını hatırlayalım: "M. Foucault'da Tarih" ve "Arkeolojinin Anlamı". Tarih kavramı hem objektif hem de sübjektif anlamda anlaşıldığı için, başlığımızdaki bir anlam belirsizliğini gidermek yerinde olur. Biz ilk olarak kelimenin objektif anlamındaki tarihi yani zamanın içinde cereyan eden şeyi amaçladık. Sübjektif anlamdaki tarih terimine gelince, o apaçık olarak altbaşlığın içindedir; arkeoloji terimiyle biz gerçekten bilimi ya da zamanın içinde cereyan eden şeye ilişkin betimlemeyi amaçladık. Bu terimin, göstermeyi ümit ettiğimiz gibi, söz konusu bilimin ya da betimlemenin Foucault'ya kazandırdığı ve aynı zamanda kelimenin objektif anlamındaki tarih, özellikle düşünceler tarihi hakkında oluşmuş bulunan anlayışı çarpıcı bir biçimde açıkladığı özel biçimi belirttiğini de ilave edelim. Altbaşlıkla tam olarak anımsatmak istediğimiz şey: "Arkeolojinin anlamı" dır.

Foucault'nun düşüncesinin bütün orijinalliği belki de ilk planda kendini yeterince göstermez. Kuşkusuz, müellifin bütün çalışması boyunca, okuyucuyu tatmin edecek biçimde yerli yerine oturtmaksızın ve belirlemeksizin, işaret etmekten geri durmadığı, başka bazı anlayışlarla kendi düşüncesinin karşıtlığını anlayamıyoruz. Bu başka anlayışlar nelerdir ve Foucault'nun düşüncesi onlardan nasıl ayrılıyor?

Müellifin spekülatif karşıt düşüncelere ayırdığı dağınık ve anonim verileri biraz düzene sokmaya ve sistemleştirmeye çalışırken, öyle görünüyor ki aşağıdaki şekilde adlandırabileceğimiz üç düşünce akımını birbirinden ayırmak mümkündür: İdea-

list yapılı belirli bir aşkınsal felsefe, 19. yüzyılın stili içinde insanbilimlerinin bir pozitivizmi ve nihayet, genel existansiyel bir fenomenoloji. Uygunluk ve açıklığa duyulan gereksinimler bakımından, üç düşünce akımından her birine uygun düşen bazı filozofları sıralama riskini göze alalım ve Hegel'in, Dilthey'in, Heidegger'in adını analım.

Foucault'nun felsefesini, adları anılmış olan üç düşünürün felsefelerine göre, hangi temel çizgilerle belirlemek gerekir? Sorumuzu aşağıdaki iki şekliyle özelleştiriyoruz: "net ayrımlar nelerdir?", "Foucault bu üç filozoftan hangisine en fazla yaklaşıyor."

Müellifimizi Hegel'den olduğu kadar Heidegger ve Dilthey'dan da her zaman için ayıracak olan egemen bir tezi dile getirmek gerektiğini hiç sağa sola sapmadan anlıyoruz. Bu tez, tarihin gerçekliğine uygulanmış ve arkeolojik betimlemenin içinde açıkça somutlaştırılmış bulunan, *insanın ölümüne* ilişkin olan tezdır. Gerçekte, Foucault'nun üç rakibinde, insan tarihin problematiğinin merkezinde bulunur. Bu konuda, Hegel'in Mutlak Tin'inin, varoluşlarıyla –özellikle tarihselliğin varoluşuyla– birlikte tarihin akledilebilirlik ilkesini<sup>55</sup> sunan Heidegger'in *Dasein*'inin ve nihayet makroyapı çapında genelleştirilmiş olan canlı ve bireysel bilincin, yani kollektif ruhun tarihin de özünü oluşturması için Dilthey'in düşünülmesi gerekir.<sup>56</sup> Foucault'nun sözünü ettiği, bugüne kadar tamamlanmamış olan, tarihe ilişkin o meşhur epistemolojik dönüşüm bu konuda bir devrim niteliğini taşır ve modernitenin tam göbeğine ko-

<sup>55</sup> *Sein und Zeit*, s. 382, &74. Die Grundverfassung der Geschlichkeit. *Schicksal und Geschick*'in çok özel kavramlarının altını çizelim.

<sup>56</sup> Bkz. *Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Vierter Teil. *Die Deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, Bâle, 1951, &53, s. 551-555: Die philosophie der Geisteswissenschaften. "Wirkungszusammenhänge in der Geschichte" terimi gibi, Dilthey'a özgü olan "Kultursystem" terimini ortaya çıkanyoruz, s. 553. Yine bkz. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tubingue, 1965 (2), Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus, s. 205-228.

laylıkla yerleşmiş bulunan bütün önceki anlayışlara kesin bir karşıtlığa işaret eder. Önceki anlayışlar farklı düşünmeye, mesafeleri ve dağılımları betimlemeye, aynılığın güven verici formunu bölüp parçalamaya özel bir isteksizlik gösteriyorlardı. Onlar *Başkayı* kendi düşüncemizin zamanı içinde düşünmekten korkuyorlardı. Bunun sebebi aynılığın, tarihin sürekliliğinin bilincin üstünlüğü için imtiyazlı bir sığınak olmasıdır. Sürekli tarih öznenin kurucu fonksiyonu için gerekli olan bağıdır. Şu alıntıyı yapmakta hiçbir sakınca görmüyoruz: "Tarihsel çözümlenmeyi süreklilik söylemi ve insan bilincini her oluşun ve her pratiğin temel öznesi haline getirmek, bir ve aynı düşünce sisteminin iki cephesidir".<sup>57</sup> Bununla birlikte, Foucault'nun alkışladığı Tarihin epistemolojik dönüşümünün üç rakip akıma göre aynı düşmanlık derecesinde bulunmadığına işaret edelim. Biz, karşıtlığın üç rakibi gitikçe artan bir ölçüde aşağıdaki sıraya göre hedeflediğini söylüyoruz: Dilthey, Heidegger ve Hegel. Devrimci karşıtlık içindeki belirli bir derecelendirme fikri bizi, sorulmuş olan ikinci bir soruya götürür ki, o da rakip anlayışlara göre az ya da çok büyük bir yaklaşıma ilişkin sorudur. Foucault'nun insanın ölümüne ilişkin olan teması eğer müellifimiz ile adları anılmış olan öteki filozoflar arasındaki uçurumu derinleştiriyorsa, pozitivistin teması bizi bazı benzerlikleri keşfettirir. Pozitivistin Foucault ve Dilthey'ı, onları birbirinden ayıran uçurumun ötesinde, belirli bir biçimde birbirlerine yaklaştırdığı önemli ölçüde kabul edilebilir gibi görünüyor. Bu yüzden Foucault, felsefesinin bazı çizgileriyle, bu sonuncusuna Heidegger'den ve özellikle Hegel'den çok daha fazla yakın bulunur. Foucault'nun zaten kategorik olarak birbirinin karşısına koyduğu iki kavramın zikredilmesi, belki, Foucault-Dilthey ve Foucault-Hegel ilişkileri arasındaki farkı anlamaya yardım eder. Aklın erekselleğine ilişkin bir gerçekleşmenin tarihin içinde aranması, bir kültürel birlikler dizisinin

57 AS, s. 22.



orada aranması gibi, müellifimizin gözünde, apaçık yanılırları oluşturur; biz bunu açıklamaya çalıştık. Fakat bu iki yanılırlı kesinlikle birbiriyle aynı değildir. Birincisi idealist (gerektiğinde de Marksist) düşüncenin aşkın felsefesinin içerdiği sıkı anlamıyla tarih felsefesine özgüdür, ikincisi Dilthey'in felsefesini belirleyen tarihsel pozitivistin karakteristiğidir. Her tarihsel dönemin belirli bir kültürel birliği gerçekleştirdiğini ve insanlık tarihinin hem derin hem de gözle görülemez bir olumsuzluğa uyararak birbirini izleyen bu kültürel birliklerin bütünlüğüne dayandığını kabul etmek, mesela tarih filozoflarının tam anlamıyla anladıkları ve savundukları gibi, yine de aklın erekselliğine ilişkin tezi kabul etmek değildir. Foucault'nun kültürel birliklere ilişkin tezi reddettiği ve kültürel birliklerin anlamının içinde *epistemeler* hakkındaki bir yorumu karşı bizi uyardığı –daha önce gördük– doğrudur. Fakat onun tarihin yönetici ilkesi olarak aklın erekselliğine ilişkin tezi, onun olumsuzluğuna ve pozitifliğine hiçbir yer bırakmadığı için, daha çok mahkûm ettiği de açıktır.

Şimdi bizim içinde bulunduğumuz perspektifte Heidegger'in konumu nedir? O Hegel ile Dilthey'in arasında yer alır. Varoluşsal fenomenolojide tam anlamıyla bir tarih felsefesi, yani Zihnin tanrılaştırılmasına açılan aklın erekselliğine ilişkin felsefe bulunmaz. Fakat bütün tarihsel gelişmeye, bu gelişmenin maddiliğini tümüyle belirlemeksizin, egemen olan bir akledilebilirlik ilkesi orada elbette bulunur. Zamansallığın ve tarihselliğin varoluşu, daha önce gördüğümüz gibi, bu ilkeyi oluştururlar ve tarihin somut maddiliğine boş alan bırakmak suretiyle onun gelişmesini yöneten *a priori* elemanlardır.

Foucault'nun tarihsel pozitivistin Dilthey'in tarihsel pozitivistinden acaba hangi bakımdan ayrılır? Bunun cevabını daha önce verdik. Birincisi insanın ölümüne ilişkin tezin ötesinde geliştiği halde, ikincisi bu tezin berisinde gelişir. Konuyu bitirmek için son derece ilginç olan bir ek açıklamayı buna ilave edelim. Dilthey açıklama ile anlama arasındaki metodolojik ayrıma iliş-

kin problematiğın içinde çırpındığı halde, Foucault dilin, sıkı anlamıyla söylemin, tarihsel *a priori*lerin ve arşivin pozitifliğinin varlığı hakkındaki anlayışına özgü tarihsel pozitivistimin temeli üzerinde bu metodolojik dikotomiyi aşmaya çalışır.

# FOUCAULT'DA "ŞİMDİNİN TARİHİ"\*

Michael S. Roth

Çev. Hakan Gündoğdu

*"Hem empirik hem de eleştirel olmaya teşebbüs eden bir söylemin, hem pozitivist hem de eskatolojik olmaktan başka yapacağı bir şey yoktur."*<sup>1</sup>

Fransız aydın çevresinde sıklıkla görülen hararetli çalışmaların gözlemlemek, son yıllarda, giderek yaygınlaşan popüler bir eğlence haline gelmiştir. Baltimore'dan Santa Cruz'a kadar neredeyse bütün Amerikan aydınları, Fransız aydınlarının en son yeni yöntemle bilinçaltına, alt-üst yapıları, metne ve geçmişe yaklaşımlarının açıkça görünen radikal sonuçlarından etkilendikleri için, okyanusun öte kıyısındaki meslektaşlarının gerçekleştirdiği birçok değişikliği hevesle (çoğu kez de sadece birkaç adım geriden) takip etmektedirler. Bu takip, çoğu zaman, Fransızların yaptıklarını, Fransızların kendi projelerini tanımlamak için kendilerinin seçtikleri terimleri kullanarak tanımlamaktansa, konuya daha kolay nüfuz etmemize yardımcı olan kendi terimlerimizle yeniden tanımlama şekline bürünmüştür. Bu makale Michel Foucault'nun tarihsel çalışmalarının bazı sonuçlarını

\* Bu yazı, Princeton Üniversitesi'nden Michael S. Roth tarafından yazılmış olup *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, cilt 20, No. 1, (February-1981), ss. 32-46'da yer almaktadır.

1 M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, 1970, s. 320.

yeniden tanımlama eğiliminde olan ve giderek büyüyen bu geneleğe bir katkı yapacaktır. O, *Kliniğin Doğuşu, Şeylerin Düzeni ve Disiplin ve Ceza*'da yer alan "şimdi" ve "geçmiş" arasındaki ilişkiyi sorgulamak suretiyle, "Foucault aslında ne yapıyor?" sorusuna bir cevap vermeye çalışacaktır. Ben, bu üç eserde arkeoloji ve eleştiri arasındaki bağlantıları göstererek, Foucault'nun bir "şimdinin tarihi"ni yazmakla ne kastettiğini açığa çıkarmayı deneyeceğim.

Foucault'nun bizzat kendisi okuyucularına, aslında ne yapmakta olduğunu metodolojik bir çalışması olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde (1969) kısmen anlatmaya çalışmıştır. Ben de bu makalede onun açıklamalarından bazılarını kullanacağım. Ne var ki *Bilgi'nin Arkeolojisi* Foucault'nun çalışması hakkındaki kimi temel soruları; yani genelde tarih felsefesi açısından ortaya çıkan soruları cevapsız bırakmaktadır. Oysa Foucault'nun arkeolojik projesi aracılığıyla ön plana çıkartılmış olan şey, araştırmacının içinde bulunduğu şimdi ile araştırmakta olduğu geçmiş arasındaki ilişkidir. İşte, ben burada Foucault'nun arkeolojik projesini, tarih yazmayla ilgili başka yaklaşımlardan kısaca ayırt etmenin yanı sıra bu ilişkiyi daha fazla açıklığa kavuşturmaya da çalışacağım.

*Kliniğin Doğuşu: Bir Tıbbi Bakış Arkeolojisi* Foucault'nun, 19. yüzyılın ilk on yıllarında, "doktor" ve "hasta" arasındaki ilişki de meydana gelen dramatik değişim hakkındaki açıklamasıdır. Bu dönüşüm, hem araştırmacıların hem de sıradan insanların hastalığa bakış tarzlarını bütünüyle değiştirmiştir. 1810 yılından sonra, hastalık artık ateş, öksürük ve diğer "yüzeysel tezahürler" altında gizlenen bir öze, bir cevhere sahip bir varlık olarak değil, yaşamdaki genel bozulmanın, yaşamın ölüme doğru olan kaçınılmaz ve acımasız yöneliminin bir parçası olarak görülmüştür. Foucault, kitabında, bu dönüşümün içinde meydana geldiği politik, sosyal ve bilimsel çevreyi betimler ve kitabını tıbbi bakıştaki bu dönüşümün "tecrübenin temel yapıları"nda meydana gelen değişimlerle ilişkilendiriliş tarzlarına dair kısa bir betimleme ile bitirir.

Foucault'nun tarihsel çalışmalarının hepsi de insanların 18. yüzyılın son yıllarında dünyayı algılama ve dünyayla etkileşim içinde olma tarzlarındaki bu değişimlerin, yani bugün hâlâ kendileri vasıtasıyla dünyayı tecrübe ettiğimiz yapıları yaratan değişimlerin boyutlarıyla ilgilidir:

"18. yüzyılın son yıllarında, Avrupa kültürü bugün hâlâ açığa çıkmamış olan bir yapının ana hatlarını çizmişti. Bugün biz bu yapının, (ne daha az ne de daha çok değil) tam iki yüzyıl boyunca tecrübenizin karanlık fakat bir o kadar da sıkı olan örgüsünü meydana getirmelerine karşın, hâlâ ya mükemmel bir şekilde yeni ya da kesinlikle modası geçmiş olarak varsaydığımız için bize bilinmez gelen sadece birkaç ince çizgisini çözmeye başladık."<sup>2</sup>

*Kliniğin Doğuşu'* nun bu son cümlesi, tumturaklı retorik bir söylemden çok daha fazla bir şeydir-Foucault'nun tıbbın ilgisinin ayrıntılı bir tarihini yapma teşebbüsüdür. Kitabın tümü, mevcut tıbbi bakış yapılarımıza duyulan ilgiyle yazılmış ve güdülenmiştir. Kitabın önsözünde Foucault, geleneksel tıbbi tecrübe yapılarının örtüsünü kaldırmanın, şu an bu yapılardaki başka bir dönüşümün kıyısında olmamız nedeniyle, ancak şimdi mümkün olduğu üzerinde durur:

"Tıp, tarihsel olanaklılığıyla birlikte, tecrübesinin alanını ve rasyonelliğinin yapısını tanımlayan koşullardan hareket ederek, kendi dış görünümünü bir klinik bilim olarak ortaya çıkardı. Bu koşullar, muhtemelen, eski tecrübenin tarihsel ve eleştirel bir anlayışını olanaklı kılacak yeni bir hastalık tecrübesinin bugün, varolmaya başlamasından dolayı, bizim şu an üstündeki örtüyü kaldırmamızın olanaklı olduğu "tıbbın somut *a priori*sini"ni oluştururlar."<sup>3</sup>

2 M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, İngilizce çevirisi: A. M. Sheridan Smith, New York, 1973, s. 199.

3 M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, s. 15.

Geleneksel tecrübeye değin tarihsel ve eleştirel anlayış insanların etraflarındaki dünyayla etkileşim tarzlarında meydana gelen değişimlerdeki kendi pozisyonumuz sayesinde mümkün olmuştur. Aynı konuya yönelik başka tarihsel yaklaşımlar, tecrübe yapıları karşısındaki pozisyonları nedeniyle başka tarihlerle sonuçlanmışlardır. Foucault *Kliniğin Doğuşu*'nda, 18. yüzyıl doktorlarının görmüş olduklarını iddia ettikleri şeyi gerçekten görüp görmediklerinden nasıl emin olacağımız sorusunu sorar. Benzer şekilde, biz de Foucault'dan önceki (ya da Foucault dışındaki başka) tıp tarihçilerinin bulduklarını iddia ettikleri şeyi bulup bulmadıklarından nasıl emin olabileceğimizi sorabiliriz. Bu soru, bizim, Foucault'nun tarihlerinde "şimdinin işlevini" daha iyi anlamamızı sağlar.

Foucault, başka tıp tarihçilerini eleştirdiği zaman, bu tarihçilerin geçmişlerini yeniden inşa ederken, neden yaptıkları gibi yapmak zorunda olduklarının ardındaki gizli nedene işaret ederken bu şekilde hareket eder. Örneğin, 19. yüzyılda oldukça yaygın bir inancı, yani 18. yüzyılda tıbbi araştırmaların ilerlemesine engel olan şeyin bedenlerin yapısını anlamak için cesetleri parçalama işleminin yasaklanması olduğu inancını tartışırken, böyle bir yasağın gerçekte bu işlemin bilimselliğini desteklemek için zorunlu olarak öngörüldüğüne (ya da icat edildiğine) işaret eder:

Tıp tarihinde, bu yanılısamanın açık bir anlamı vardır: Bu yanılısama, geçmişe dönük bir meşrulaştırma işlevi görür: Eğer eski inançların bu kadar uzun süre, böylesine yasaklayıcı bir güçleri olmuşsa, bu güç, doktorların bilimsel meraklarının derinliklerinde bastırılmış olan cesetlerin içini açıp inceleme gibi bir ihtiyaçtan, yani canlı olanı anlamaya yönelik bir endişe ortaya çıktığı an, ölünün bir ölü olmadan önce yaşayan bir canlı olduğunu bilme gereksiniminden kaynaklanmıştır. Bu nedenle, yasaktan, gündüz vakti saklanmadan azade olarak düzenli bir şekilde yapılan bir otopsi uygulamasına geçit

verilmeden önce gizli ruhu kliniği mümkün kılmış olan militan ve acı çeken bir anatomik kilise, cesetleri parçalama hakkındaki kederli bir yakanş hiç yoktan ortaya çıkmış değildir.<sup>4</sup>

Foucault, aynı zamanda, 18. yüzyıl boyunca cesetlerin içinin açılmamasındaki "gerçek nedenin" klinik yöntem olduğuna işaret eder. Bu yöntemde, hastayı belirtiler hakkında sorguya çekmek zorunluydu. Bu ise, ancak canlılar söz konusu olduğunda geçerliydi. Canlıların tersine, ölülerin söyleyecek bir şeyleri yoktu. Bu nedenle, bilimsel ruhun gelişmesindeki sürekliliği sağlayanlar 19. yüzyıl tarihçileridir. Zira bu tarihçilerin uygulamaları böyle bir sürekliliği gerekli kılmıştır. Kliniğin doğuşunu ekonomik ve politik liberalizmin gelişmesiyle özdeşleştiren tarihsel görüşe yönelttiği eleştirisinde de Foucault benzer bir strateji izler; ve devrimin liberal ve radikal düşünürlerinin kliniğe karşı mücadele ediş tarzının bilimin gelişmesi ile burjuvazi özgürlüğünün gelişmesi arasında bir bağ kurmak isteyen tarihçiler tarafından tamamen unutulduğuna işaret eder:

Çoğu kez düşünülür ki klinik, hem doktor hem de hastanın kendi rızalarıyla buluştukları, gözlemlerin teorilerden uzak bir şekilde yardımsız keskin bakışlarla oluştuğu, tecrübenin üstattan talebeye kelimeler düzleminin dışında aktarıldığı bir yer olan bu hür bahçede meydana gelmiştir. Kliniğin verimliliğini bilimsel, politik ve ekonomik bir liberalizme bağlayan tarihsel görüşün avantajı söz konusu edildiğinde, çoğu zaman yıllardır klinik tıbbın organize oluşunu engelleyen şeyin aslında bu ideolojik temanın kendisi olduğu unutulmaktadır.<sup>5</sup>

"Kişinin önceki tıp tarihçilerinin bulduklarını söyledikleri şeyi bulup bulmadıklarını nasıl bilebileceği" sorusuna gelince, Fo-

4 M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, s. 125-126. Michelet bu tür tarih yazarlarına bir örnektir.

5 M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, s. 52.

ucault şu yanıtı verir: Bu tarihçilerin öne sürdükleri şeyi bulup bulmadıkları önemlidir, fakat aynı zamanda tarihsel-teorik koşullarının onları bu olgu ve kalıpları bulmaya zorlama nedenini anlamak da önemlidir. 19. yüzyıl tıp tarihçileri kendilerinin sahip olduklarına inandıkları doğal bilimsel merakın varlığını göstermek için kliniğin yöntemini baskı altında tutarken, liberal tarihçiler, tıbbın gelişimini kendi politik inançlarına bağlayıp, bilgi, güç ve özgürlük hakkındaki görüşlerini haklı çıkarmak için devrim tartışmalarını unuttular.

Şurası kesin ki Foucault'nun araştırması aynı zamanda içinde yazmış olduğu koşullar tarafından da belirlenmiştir. Her ne kadar, o, "bir tıp türü aleyhine veya bir tıp türü lehine ya da tıbbın yokluğu adına tıbbın aleyhine"<sup>6</sup> yazdığını inkâr etse de kendisinin bilincinde olarak zihnindeki şimdi ile yazdığını açıkça ifade eder: "Bu nedenle burada yapmakta olduğum araştırma –bütün preskriptif (kuralcı) niyetlerin dışında– modern zamanlarda tıbbi tecrübenin imkân koşullarını belirlemeyle ilgili olması bakımından kesinlikle hem tarihsel hem de eleştirel bir proje içermektedir."<sup>7</sup> Tarihsel ve eleştirel yaklaşımın birleşimi Foucault'nun bütün çalışmalarında temel unsur olarak kalacaktır. Foucault'nun kendisini dünyayla etkileşim içinde oluş tarzımızda ortaya çıkan çağdaş değişimin başlangıcına konuşturmasıyla birlikte, Foucault'nun tarihleri de tecrübenin mevcut yapılarındaki sınırları ortaya çıkararak bu geçişi hızlandırma girişiminde buldukları ölçüde eleştirel bir forma bürünürler.

Foucault'nun, kendisinin "pozitiflikler" dediği şeyler arasında bir geçişlilik bulunduğuna yönelik atıfları daha önceki çalışmalarına kıyasla *Şeylerin Düzeni: Bir İnsanbilimleri Arkeolojisi*'nde çok daha fazladır. Burada, *Kliniğin Doğuşu*'nda bahsettiği "yeni hastalık tecrübesi", bir "antropolojileştirme (insanbilimcileştirme) dogması"ndan kurtulma ve "insanın ölümü" hakkında konuşma ile yer değiştirmiştir. *Şeylerin Düzeni*, Foucault'nun, tec-

6 M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, s. xix.

7 Aynı yer.



rübenin yapılarında ortaya çıkan bir başka dramatik değişimi sorguladığı gerçek bir "güç yolculuğu"dur. Burada, "tecrübe" tıpta olduğundan çok daha geniş bir alana işaret eder. Foucault aslında iki tür değişim betimlemektedir: Birisi, 16. yüzyılın sonuna doğru artık dilin varlığının her şey oluşunun ortadan kalktığı ve kelimelerin doğal olarak şeylere bağlanmadığı anda ortaya çıkan bir değişim; diğeri de 18. yüzyılın sonuna gelinmesiyle birlikte temsilin uygulamada insanın ve insanın isteklerinin dışında kaldığı bir alan olarak görüldüğü anda meydana gelen değişim. Bu ikinci değişim sayesinde insan, bilginin hem objesi hem de bilen olan, bir "deneysel-aşkınsal çift" şeklinde ortaya çıkar.

Foucault şeylerin doğal düzeni içinde özsel olarak bulunan bir durum statüsünü kazanmış olan bu gelişmenin tarihsel olumsuzluğunu; insanın bilgi süreci içinde mutlak bir şekilde şu ya da bu anlamda zorunlu bir unsur olmadığını; bunun yerine onun kendi yerini sadece o anda araştırmamızın ortasında edindiğini göstermekle ilgilidir: "*Bir tek şey kesindir: İnsan, insani bilgi konusunda ortaya çıkan ne en eski ne de en değişmez problemdir... Düşüncemizin arkeolojisinin kolayca gösterdiği gibi, insan son zamanların bir icadı ve muhtemelen de sonu yakın bir icadıdır.*"<sup>8</sup>

*Kliniğin Doğuşu'*nda olduğu gibi, *Şeylerin Düzeni'*nde de Foucault henüz yeni gelmekte olan bir başka dramatik değişimin başlangıcı olarak görünen şeylerin neden olduğu tecrübe yapılarındaki dönüşümleri betimler: "*Batı kültürünün en derin katmanının üstündeki örtüyü kaldırma girişiminde bulunurken, sessiz ve görünürde hareketsiz olan toprağımızı, ondaki yarık ve çatlakları onarmaktayım; bugün, eskisine oranla ayaklarımızın altında biraz daha fazla kıvıldaayan şey, bu aynı zemindir.*"<sup>9</sup> O halde, Foucault'nun göre-

8 M. Foucault, *The Order of Things*, s. 386. Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", *Comment on écrit l'histoire* (Paris, 1978), s. 201-242'deki yazısında Foucault'nun bir tabii şeyler araştırmacısından ziyade bir tarihsel ilişkiler araştırmacısı olduğunu ileri sürmüştür.

9 M. Foucault, *The Order of Things*, s. xxiv.

vi, basitçe tarihin üstünde biriken tozu temizlemek, iç içe geçmiş olaylar katmanlarının iç yüzünü açığa çıkarmak değildir. Foucault'nun tarihi, bunun yerine, başka tarihçilerin toprağımızda göremediği çatlakları onararak olacağını öngördüğü değişimlere katkıda bulunmayı amaçlar.

Foucault'nun bir dönemin "tarihsel *a priori*" dediği şey<sup>10</sup> izlendiğinde yani bir düşünürün algılamasına kesin sınırlar çizen ve düşünürün kendisiyle düşündüğü paradigma betimlendiğinde, bu çatlakların onarılma biçimlerindeki önemli nokta belirgin bir şekilde açığa çıkar. Foucault, ya şimdinin terimlerini kullanmak suretiyle bir düşünce tarihi yazarak ya da araştırmalarının öznesinin önceki dönemlerde geliştirilen kavramlardan yararlandığını göstermeye çalışarak bu sınırları görmezden gelenleri ciddi bir şekilde eleştirir: "17. ve 18. yüzyılın insanları, refahın, tabiatın ya da dillerin hakkında düşünürken, ne bunların kendilerine önceki çağlardan miras kaldığını akla getirebilecek şekilde ne de ileride keşfedilecek olanlar hakkında bir takım ön deyimlerde bulunabilecek şekilde düşünüyordular..."<sup>11</sup>

Arkeoloji, çeşitli düşünce sistemlerinin ve onların kendilerine dayandığı paradigmlar içinde yer alan gelişme olanaklarının varlığına ilişkin bir açıklama verme girişimidir: "Bilginin tarihi ancak onunla çağdaş olan şey temelinde ve kesinlikle karşılıklı etkilenme açısından değil, fakat yalnızca, zamanda tesis edilen bir *a priori* açısından yazılabilir."<sup>12</sup>

Bir defa tarihsel bir *a priori* açıkça ortaya konulduğunda, şimdiye kadar birbirine zıt olan düşünce tarzlarının ayrı temel varsayımlar yığını paylaştığı görülebilir. Böylece, Marx ve Comte (Marx ve Ricardo'nun olduğu gibi) yan yana gelebilir ve Fayda-

10 "Arşiv" ve "episteme" kelimeleri az ya da çok "tarihsel bir *a priori*" olarak aynı şeye göndermede bulunuyor görünmektedir. Bu terimler arasındaki ilişki, Francois Russo tarafından tartışılmıştır. Bkz. Francois Russo, "L'Archéologie du savoir de Michel Foucault", *Archives de Philosophie* 36 (1973), s. 80-84.

11 M. Foucault, *The Order of Things*, s. 208.

12 Aynı yer.

çılar ile Fizyokratlar<sup>13</sup> arasındaki anlaşmazlık yalnızca ters çevrilmiş hiyerarşik ilkelerden biri olarak anlaşılabilir.<sup>14</sup> Bugün, yıllardır tarihsel araştırmaların özünü oluşturan temel anlaşmazlıklar arkeologlar tarafından keşfedilen daha temel paradigmalara dayalı ikincil dereceden olaylar alanına atfedilmiştir. Bu nedenle, artık hem Fizyokratların ziraata olan ilgilerinin toprağın özel mülkiyeti hakkındaki görüşlerine yol açıp açmadığı gibi bir soru bir kanaat sorusu olarak görülmekte hem de Marksist ekonomistler ile liberal ekonomistler arasındaki anlaşmazlıklar "bir çocuğun küçük bir su birikintisi içinde kürek çekmesiyle kopan fırtınalar"<sup>15</sup> olarak etiketlenmektedir.

Arkeolojik araştırmanın objesi bu ikincil dereceden olaylar alanındaki zıttıktır: Çeşitli sistemlerin düşünülmesini mümkün kılan koşullardır. "Dil hakkındaki Söylem"inde Foucault arkeolojinin öznesi hakkında da kısa bir açıklama verir: "*Her toplumdaki, söylem üretiminin eşzamanlı olarak kontrol edilip, seçilip, organize edildiğini ve birtakım izleklere göre düzenlendiğini ve bunun kuralının söylemin gücünden ve tehlikelerinden kurtulmak, değişen olaylarla baş etmek, söylemin ürkütücü ve can sıkıcı maddeselliğinden sakınmak olduğunu varsayıyorum.*"<sup>16</sup> Foucault, bu izlekleri betimlerken, kendisinin, geleneksel bir tarzda düşünce tarihi yapmaktan daha temel bir şey yapıyor olduğuna inanmaktadır. Foucault'nun *Şeylerin Düzeni*'nde kendi projesini başka tarih türlerinin tamamlayıcısı olarak düşünüp düşünmediği ya da çalışmasını tarih yapmanın daha geleneksel biçimleriyle bir arada bulunabilecek olan bir

13 "Physiocrat", Quesnay adlı düşünürü izleyen politik ekonomistler okuluna taraftar olanlara verilen bir isimdir. Bu okul ülkeyi yönetirken zenginlik ve vergilendirmeyi esas alır ve ekonomiye çok az müdahale edilmesi gerektiğini öngören doğal bir düzeni savunur. (çev. n.)

14 M. Foucault, *The Order of Things*, s. 199.

15 M. Foucault, *The Order of Things*, s. 262. Foucault benzer bir stratejiyi, cinsel bastırılmayı, cinsel özgürlüğü işleyişinde de kullanır. Bkz. Foucault, *History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York, 1978).

16 M. Foucault, "The Discourse on Language", *The Archaeology of Knowledge*'in içinde, İng. çev. A. M. Sheridan Smith, New York, 1972, s. 216.

başka tarih yapma biçimi olarak görüp görmediği pek açık değildir: "Arkeoloji, bir genel gramerin, bir doğal tarihin ve bir refah çözümlemesinin varlığına ilişkin bir açıklama verebilir ve böylece de içinde bilimlerin tarihi, düşüncelerin tarihi ve fikirler tarihinin rahat edebileceği bağımsız ve bölünmemiş bir alanı elverişli kılabilir."<sup>17</sup>

Foucault *Kliniğin Doğuşu*'nda tıp tarihçilerini kendi şimdilerini haklı çıkaran geçmiş hakkındaki efsanelerin yaratıcıları olarak nitelenmesine karşın, *Şeylerin Düzeni*'nde başka tarihçilerin çalışmalarının tecrübenin gerçek temel yapılarına, tarihsel *a priori*ye inmeden epifenomenal olana yoğunlaştıklarını ileri sürer. O, her iki kitabında da ne başka tarihçilerin kanıtlarının katı bir eleştirisiyle uğraşır ne de onların çalışmalarıyla kendi çalışması arasında sistematik bir karşılaştırma yapar. Aslında Foucault, muhtemelen, başka tarihçiler kendisiyle aynı dönemi inceliyor olduklarında bile, onlar kendininkinden farklı objelerle ilgiledikleri için böyle bir karşılaştırmaların imkânsız olduğunu öne sürerdi. Bu durum belki de Foucault'nun çalışmasının geleneksel tarihsel araştırmanın bir parçası olarak görülüp görülemeyeceği noktasındaki karmaşayı açıklamaya yardım eder: Foucault'nun çalışması, başka tarihçilerin çalışmalarıyla ne hangisi olgulara daha yakındır diye karşılaştırılabilir, ne de yapmaya çalıştıkları şeyi daha tam bir şekilde yaparak onların çalışmalarını modası geçmiş çalışmalar olarak gösterir. Foucault'nun bakış açısına göre, başka tarihçilerin bulduklarını öne sürdükleri şeyi gerçekte bulup bulmadıklarından emin olamayız. Biz sadece onların buldukları şeyi bulmalarının neden onlar için zorunlu olduğunu anlamaya çalışabiliriz.

*Kliniğin Doğuşu*'nda başka tıp tarihçilerinin kendi şimdilerini arzularını tatmin edecek bir geçmiş yaratmak için kullanmaları eleştirilir. Bu eleştiri, *Şeylerin Düzeni*'nde de tekrar edilir, ancak bu sefer, söz konusu eleştiri, bilginin temeline çağdaş bilimin önkabulüne yer vermeden ulaştırdığı için arkeolojinin gelenek-

17 M. Foucault, *The Order of Things*, s. 208.

sel tarihten daha temel olduğu iddiasıyla daha karmaşık bir durum arz etmiştir. Bu iddia Foucault'nun utangaç bir şekilde, bir şimdinin tarihini yazdığı iddiasıyla, çalışmasının tecrübe yapılarındaki dramatik bir değişimin başlangıcına yakın bir yerde bulunduğu iddiası ile nasıl uzlaştırılabilir?

*Şeylerin Düzeni* bu oluşmakta olan değişim kavramının kullanımına önemli bir katkı sağlar. Kitap, bir bakıma Foucault'nun bilginin antropolojileştirilmesi dediği şeye bir karşı çıkıştır. *Şeylerin Düzeni*, insanın düşüncemizden çıkıp gitmesinin izlerine işaret eder ve bu çıkıp gidişi hızlandırmak için insan doğasının süreksizliğini göstermeye çalışır. Kitap, modern düşüncenin sınırına yaklaştığımızı anlayabilelim diye modern düşüncenin içinde varolduğu alanın tanımlanması girişiminden ibarettir:

"Ve nihayet, düşüncemizi taşıyan ve ona hayat veren, hatta belki de öncüllerindeki hünerle düşünceyi yönlendiren ve bizi yeni bir şeylerin, sadece bir an için ufukta gördüğümüz ince, zayıf bir hat gibi bir şeylerin başlamak üzere olduğuna inandıran üstü örtülü hissin, hedefin ve icraatın etkisi. –bu his ve bu etki muhtemelen pek de rahatsız edici değildir."<sup>18</sup>

Ufuktaki bu ince ışık hattının görülebilmesi için onun "antropolojileştirmemizdeki" kararlığı delip geçmesi gerekir. "Yeni dogmatizmi" "antropolojileştirme" diyerek etiketlendiren Foucault kendisine modern insanı uyuklamasından uyandırma görevi verir; başka deyişle, kendine modern düşüncenin Kant'ı 'olma görevini uygun görür:

"Antropoloji Kant'tan günümüze kadar, felsefi düşüncenin gidişatını yönetip kontrol eden temel düzenlemeyi belirler. Bu düzenleme, tarihimizin işlevini de şekillendirdiği için son derece önemlidir. Fakat kendisinden eleştirel bir tarzda söz

18 M. Foucault, *The Order of Things*, s. 384.

edip ele almış olmamız nedeniyle, yani hem onu mümkün kılınan kapıyı açmayı unutmamız hem de düşüncenin gelecek biçimine inatla ayak direyen çetin bir engelin varlığı yüzünden bu düzenleme gözlerimizin önünde dağılıp parça parça ayrılmaktadır.”<sup>19</sup>

Kant'ın bilgiyi ve düşünceyi temsil alanından kurtarmada başarılı olması gibi,<sup>20</sup> Foucault da bilgiyi ve düşünceyi bilen ve bilinen olan insanın istibdadından kurtarır. Foucault'nun arkeolojisi Kant'ın aşkınsal idealizminin kullandığı kapının üstündeki örtüyü kaldırmaktır: Nasıl ki Kant'ın hedefi temsil vasıtasıyla ideolojik açıdan şekillenen bilginin sınırlarının yok edilmesi idi, aynı şekilde Foucault'nun bu üstü örtük olanı açmadaki hedefi de antropolojileştirmenin sınırlarının yok edilmesidir.<sup>21</sup>

Kant gibi, Foucault'nun çalışması da yorumlayıcı değil, eleştireldir. *Şeylerin Düzeni*, düşünceyi geçmişin istibdadından bağımsız kılmaya katkıda bulunmaya çalışan bir tarih, “şifa veren bir tarihtir.”<sup>22</sup> Burada, tecrübe yapılarımız ve insanın bilme süreci içindeki yeri bilimlerin gelişiminde yer alan ve asla değişmeyen unsurlar olarak değil, modern dönemin yaratıları olarak gösterilirler. Kendi dilimizin içinde hapsoldüğümüzü ve kendi arşivimizi betimleyemeyeceğimizi söylemesine karşın, Foucault'nun projesinin merkezinde yeni bir ışık huzmesinin bu hapis-haneye ışık saçmaya başladığı inancı yatar. Bu yeni şafağın farkına varan biri olarak, bu ışığı geçmişin sınırları ve şimdinin tecrübe yapılarıyla ilişkilendirebilen bir arkeolog olarak Foucault bir ayağı modern dünyada bir ayağı da dünya her nereye gidecekse orada olan biri olarak ortaya çıkar. Kant'ın önceki projesinin tarih

19 M. Foucault, *The Order of Things*, s. 342.

20 Foucault'nun Kant'ı tasvir edişi için bkz. M. Foucault, *The Order of Things*, s. 242.

21 Foucault'nun Kant'ın projesi hakkındaki betimlemeleriyle kendi projesi hakkındaki betimlemelerini karşılaştırırız. Bkz. M. Foucault, *The Order of Things*, s. 242 ve 342.

22 M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, s. 131.

nezdindeki yerinden söz ederken, Foucault kendi çalışmasını bir geçiş alanına –"dünyanın ayağımızın altında hareketlendiği bir yere ve kendisinden yeni bir bilme türünün oluşmaya başladığı bir yere– yerleştirir.<sup>23</sup>

"Buna göre, felsefede ortaya çıkan en temel soru büyük olasılıkla, bu iki refleksiyon biçimi arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu ilişkinin olası olup olmadığını veya ona yeni bir temel sağlanıp sağlanamayacağını söylemek kesinlikle arkeolojinin yetki alanı içinde değildir. Ancak, arkeoloji bu ilişkinin içinde varlık bulmaya çalıştığı bölgeye, modern felsefenin birliğini hangi episteme alanında bulmaya teşebbüs ettiğine ve yine modern felsefenin bilginin hangi amacında felsefenin en geniş alanını bulduğuna işaret edebilir."<sup>24</sup>

Eleştiri ve arkeoloji arasındaki ilişki Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu*'ndaki modern tıbbi pratikle olan ilişkisine benzeyen kendi Kant benzeri antropolojileştirme dogmatizmiyle olan ilişkisine bütünüyle ortaya çıkarılmış değildir. Foucault, *Şeylerin Düzeni*'nde "teori ve pratik arasındaki ayrılmaz bağ"ın üzerinde önemle durmasına karşın, güç ilişkileri açısından teorilerin birbirleriyle yarışmasından söz etmez. Söylemlerin oluşumu ve pekiştirilmesinde gücün rolünün ne olduğu Foucault için ancak sonraki eserlerinden olan *Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu*'nda merkezi bir ilgi konusu olur.

Bu kitapta, güç faktörü, Foucault kendi çalışmasını modern ve olası postmodern tecrübe yapılarıyla bağlantılı olarak gördüğü ölçüde, arkeolojinin işini zorlaştırmaktadır. Bu güçlüklerin bazıları *Bilginin Arkeolojisi*'nde sorgulanmıştır. Burada, Foucault, kendi çalışmasının başka tarihlerle olan ilişkisini ve kişilerin dünyayla karşılıklı etkileşim içinde oluş tarzlarından doğan po-

<sup>23</sup> Foucault'nun psikanaliz, etnografi ve özellikle de linguistik hakkındaki tartışmaları çalışmasının birtakım dramatik geçişlerle olan ilişkisine işaret eder.

<sup>24</sup> M. Foucault, *The Order of Things*, s. 207.

tansiyel değişimler karşısında çalışmasının görevini tartışır. *Kliniğin Doğuşu*'nda olduğu gibi, *Bilginin Arkeolojisi*'nde de Foucault, belirli bir dönemin söylemi içinde yer alan ilkelerle bağıntılı olarak geleneksel tarihin işlevine işaret eder. Sonraki çalışmasında ise, tarihsel refleksiyon hakkındaki bu eleştiriyi bir bütün olarak modern dönemi de içine alacak şekilde genelleştirir:

“Süregelen tarih öznenin kurucu işlevinin karşılıklı olarak tesis edilen zorunlu bir ilişkisi; öznenin kendisini ortadan kaldıran her şeyin özneyi yeniden meydana getireceğinin garantisidir. [...] Tarihsel analizi süregelenin söylemi ve insan bilincini bütün tarihsel gelişimin ve eylemin asıl öznesi yapmak aynı düşünce sisteminin iki yönüdür. Bu sistemde zaman bir bütün içinde birleşme açısından tasavvur edilmiş, devrimler ise hiçbir zaman bilinç anlarından daha fazla bir şeyler olarak görülmemiştir.”<sup>25</sup>

Foucault, doğal olarak, “öznenin kurucu işlevini” reddeder ve süregelen bir tarih fikrine saldırır. Okuyucusuna, “kendisini düşünceler tarihinden uzaklaştırmadıkça tatmin olamayacağını” anlatır ve uygulamada bu fikri izleyenlerin “tutucu çabaları”na ağır bir şekilde hücum eder.<sup>26</sup>

Öte yandan, Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, aynı zamanda, kendi yöntemlerinin geçmişe ulaşmanın bir başka yolu olduğunu ve onların tarihsel araştırmanın daha geleneksel formlarıyla da tamamlanabileceğini söyler. Bu nedenle, o, hem arkeolojik çözümlemenin söylemin biricik bağımsızlığını garanti altına alma teşebbüsü olmadığına, hem de onun genel bir tarih boyutuna yayılması gerektiğine işaret etmede son derece dikkatlidir. Benzer şekilde o, bir atıfta bulunulanlar tarihi yazma imkânını dışlamaz, fakat sadece kendi araştırma ve betimleme yöntemlerinin uygun bir şekilde işlemesi için bir alan açmak ister.<sup>27</sup>

25 M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 12.

26 M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 136, 138.

27 M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 47, 108, 115, 205-208.



*Bilginin Arkeolojisi*'nde başka tarih modlarına 'saldırılarıdaki şiddetin azalması *Kliniğin Doğuşu*'nda ve özellikle de *Şeylerin Düzeni*'nde rol oynayan dönüşüm retoriğindeki azalmayla paraleldir. *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault, düşünce tarihini bütün "aşkınsal narsisizm"den temizlemek için "farklılığın tespiti" ile uğraştığını açıklar. O, "ayağımızın altında hareket eden dünya"dan ilham almış bir tonda konuşmamasına karşın, çağımızda "ilerleyen yapısalcılık" ile aşkınsal düşüncenin "arka bahçesi (arriére garde) arasında bir kriz bulunduğunu tespit eder. Aşkınsal düşünceye yönelttiği eleştirisine yeni bir unsur ekler: Aşkınsal düşünce, söylemin yüzeyinin altındaki niyetlilik ve bilinçliliğe odaklanarak, şimdinin krizlerinden kaçınmaktadır. Bu kaçınmaya sadece modern epistemenin bir kenarına bir sınır çizme açısından bakılıyor değildir; o, şimdi, rakip bilgi formları ve rakip pratikler arasındaki mücadelenin bir parçası olarak da görülür. Söylemin ortaya çıkışı, şimdi, güce ve politik mücadeleye ilişkin sorular ortaya çıkarır.<sup>28</sup> "Aşkınsal narsistlik" ile farklılığın ve süreksizliğin örtbas edilmesi günümüzde politik bir örtbas olarak görülür. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde yer alan bir diyalogun sonuna doğru geleneksel bir tarihçiye şu soruları sorar:

"Ne zaman birisi size bir pratikten, bu pratiğin koşullarından, kurallarından ve tarihsel dönüşümlerinden söz etse bilinçlilik bakımından bir cevap vermenize yol açan bu korku da nedir? Bütün sınırların, kırılmaların, değişimler ve ayrımsımların ötesinde size Batı için mükemmel bir tarihsel-aşkınsal kader arattıran bu korku nedir? Bana öyle geliyor ki bu sorunun yegâne yanıtı politik bir yanıtıdır."<sup>29</sup>

*Disiplin ve Ceza* bu soruya bir yanıt ya da en azından ona ilişkin birtakım açıklayıcı örnekler verir. Burada, pratikten kaçınmanın ya da pratiğin gizemli hale getirilişinin ceza sisteminin gelişi-

<sup>28</sup> M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 120.

<sup>29</sup> M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 209.

mindeki önemli belli güç gruplarına hizmet ettiği gösterilir. Buna göre, bu pratiğin maskelenmesi ya da Foucault'nun sık sık ortaya koyduğu gibi, güvenli bir temel olarak görülen şeyde çatlaklar yaratılması özünde bir tür güç ilişkisi adına yapılmış bir faaliyettir. *Disiplin ve Ceza*, söylemin gücü hakkında bir kitap olduğu ve söylem alanını bir güç ilişkileri alanı olarak ele aldığı için, Foucault'nun daha önceki kitaplarına kıyasla daha politik bir kitap olarak görünür. Foucault, bilginin gücün dışında tutulduğu saf bir ilişki ürünü olarak görülmemesi gerektiğini ileri sürer:

“Daha doğrusu, gücün bilgiyi ürettiğini; güç ve bilgiden her birinin doğrudan doğruya bir diğerine delalet ettiğini, bir bilgi alanının korelatif inşası olmadan bir güç ilişkisinin var olmadığını ve aynı şekilde, güç ilişkileri inşa etmeyen ve bu konuda önkabullerde bulunmayan herhangi bir bilginin de bulunmadığını kabul etmemiz gerekir.”<sup>30</sup>

*Disiplin ve Ceza* için bu kadar önemli olan güç ve bilgi arasındaki bu bağa, Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* ile *Kliniğin Doğuşu*'nda başka tarihçilerden bahsediş şeklinde de üstü kapalı olarak temas edilir. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*'nda, 19. yüzyılın tıp tarihine yaklaşımının insanın içinde kendini her zaman açıkça belli etmeyen ama zaman içinde sürekli daha üretken biçimlerle kendini gösteren bilimsel bir ruh varsaymak olduğunu göstermeyi denemiştir. Ona göre böylece, geçmişin karanlığından çıkan hakikatin gücü ve bilimin önündeki engelleri yavaşça aştığını gören bir tarih anlayışı ile 19. yüzyıl biliminin özel ilgilerine hizmet edilmiştir. *Şeylerin Düzeni*'nde ise, Foucault, başka bilim tarihçilerinin tecrübenin gerçekten temel olan seviyelerini araştırmada başarısız olduğunu göstermeye çalışır. Bu ise, hem *Kliniğin Doğuşu*'nda hem de *Disiplin ve Ceza*'da işaret edildiği gibi, tarihsel

30 M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 27.

refleksiyonu özel bir güce hizmet eden bir pratik olarak görmekten vazgeçmekle ilgilidir. Bununla birlikte, *Şeylerin Düzeni, Disiplin ve Ceza*'ya derin bir şekilde bağlıdır. Bu çalışmaların her ikisi de açıkça özel bir güce hizmetten söz ederler: Hem antropolojileştirme dogmatizmine hem de normalleştirme mekanizmalarına hücum etmek. *Kliniğin Doğuşu*'nun önsözünde onun ne özel bir tıp türünün lehinde ne de aleyhinde hatta ne de tıbbın varolmayışı lehinde yazıldığı beyan edilmesine rağmen, *Disiplin ve Ceza* kendi temel önkabullerinin modern hapisane isyanlarından ve onlara verilen tepkilerden öğrenildiğini ya da Foucault'nun dediği gibi, "şimdiye kıyasla tarihten çok fazla bir şey öğrenilmediğini"<sup>31</sup> açıkça ifade eder.

*Disiplin ve Ceza*'da Foucault'nun birincil ilgisi şimdidir. Tarih şimdinin ilgilerine hizmet eder. Bu, yukarıda da görüldüğü gibi, *Kliniğin Doğuşu*'nda 19. yüzyıl tıp tarihçilerine yöneltilen bir eleştiriydi. Oysa Foucault şimdi, önceki çalışmalarında eleştirdiği bu konumu kendisi benimsemektedir. Foucault normalleştirme mekanizmalarını genel olarak sosyal mekanizmamızın, dolayısıyla da modern hapishanenin temel unsuru olarak tespit etmekle, hapishanenin gelişimi ve doğuşunu bu mekanizmaların gelişimi şeklinde anlamıştır. Suçlunun içindeki insanlığın 18. yüzyıldaki keşfinden günlük yaşamın dokusunun ve bütün adalet sistemimizin psikolojileştirilmesine kadar uzanan normal ve anormal ayrımı alışık olunan (şimdi) formu içinde büyüyüp gelişir:

"Her bireyin karşılaştığı, normal ve anormal arasındaki sürekli ayrım, ikili bir etiketleme uygulayıp, farklı objelere, cüzzamlı muamelesi yaparak bizi kendi zamanımızın içine hapseder. Anormali düzeltip ona yol gösteren ölçme teknikleri ve yerleşik yasalardan teşekkül eden bir bütünün varlığı büyük korku duyulmasına neden olan disiplin mekanizmaları

31 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, İng. çev. Alan Sheridan, New York, 1977, s. 31.

meydana getirir. Bugün bile anormal birey üzerinde kullanılan, onu damgalayan ve değiştiren bütün bu güç mekanizmaları kendilerinden türedikleri iki formdan oluşmuştur.”<sup>32</sup>

*Disiplin ve Ceza*, “hapishane etrafındaki kuşatıcı politik bir mesele”<sup>33</sup> diye etiketlendirdiği konuyla ilgilenelim diye bizi, sürekli olarak kendi zamanımıza geri götürmeye teşebbüs eder. Elbette bu, Foucault’nun *Disiplin ve Ceza*’da tarihle daha önceki projelerinde ilgilendiğinden daha az ilgilenmiş olduğunu söylemek değildir.<sup>34</sup> O, burada suçlu içindeki insanlığın keşfinin belirli bir tarihsel dönemin parçası olup, (*Şeylerin Düzeni*’nde insanın ortaya çıkışı hakkındaki düşüncesine benzer bir şekilde) değişmez bir gözlem olmadığını ve (*Kliniğin Doğuşu*’nda hastanenin devrim politikalarıyla olan bağlantısı hakkındaki düşüncesine benzer olarak) tutukluyu gözleme ile anlama tekniklerinin belli ideolojilerin gelişimiyle uyum içinde olduğunu göstermekle ilgilenmektedir. *Disiplin ve Ceza*’da Foucault görevini şöyle isimlendirir:

“Kapalı mimarisi içinde bir araya getirdiği sistemin bütün politik yatırımlarıyla beraber bu hapishanenin tarihini yazmak isterim. Neden? Basitçe tarihle ilgili olduğum için mi? Eğer bununla şimdi açısından geçmişin tarihini yazmak kastediliyorsa, yanıtım hayır olacaktır; Fakat bununla bir

32 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 199-200.

33 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 306.

34 Allan Megill, Foucault’nun sonraki çalışmasında giderek artan bir şekilde Dionysioncu olduğunu ve “geçmişin kendisini” betimlemeye teşebbüs etmediğini söyleyerek bu konuyu tartışır ve onu “sosyal yaşamın gerçekliğini ölçme teşebbüsü”nden vazgeçme olarak görür. Elbette, gerçek tarihçiler “geçmişin kendisini” ölçen kimselerdir. Bkz. A. Megill, “Foucault, Structuralism, and the Ends of History”, *Journal of Modern History* 51, (1979), s. 451-503. Ayrıca, Foucault’nun çalışmasının Fransa’da tarih kavramının kapsamlı bir eleştirisiyle bağlantılı olarak tartışılması için bkz. V. Descombes, *Le même et L’autre: quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978) (Paris, 1979), s. 131-139.

şimdinin tarihi yazmak kastedilmişse bu durumda yanıtım evettir."<sup>35</sup>

Bir şimdinin tarihini yazmak şimdide bir tarih yazmak; bir politik mücadele ve güç ilişkileri alanında kendi varlığının bilincinde olarak yazmak demektir. Hapishanenin şimdiki formunun soykütüğü, bu formun bir eleştirisidir; Çünkü o, asla değişmeyen problemler olduğunu söyleyen hapishane ideolojisinin iddialarının altını kazır ve hapishanenin arkada terkedilmiş görünen pratiklerle olan bağlarını açığa çıkarır. Foucault, hapishanenin normalleştirme mekanizmalarıyla olan ilişkisini meydana çıkararak, kriminal bilimleri güç alanına yerleştirmiş ve böylece onların bozulmamış saf bir yoldan Hakikat ile temasta olmasını sağlayan herhangi bir alanla olan bağlarını kesmiştir.<sup>36</sup> Foucault bu yerleştirmeyi kendi söylemi bu güç alanının parçası olduğu görüldüğünde yapar.

Gelinen bu noktada, Foucault'nun şimdiiyi kullanımı ile tıp tarihini oluştururken kendi zamanının düşüncesini kullanıyor diye eleştirdiği Michelet'in tekniği arasında önemli bir fark olduğunu görmek mümkündür. Foucault bu makalede tartışılan bütün çalışmalarında şimdiiyi bir geçmiş kılmak için bir şimdinin tarihini yazar. Tecrübe yapılarımızdaki dramatik bir değişimin kıyısından yazmak Foucault'nun yaptığı işin özüdür, zira bu onun şimdinin kendisini neredeyse bir tarih gibi tasavvur etmesini sağlar. Michelet ve 19. yüzyıl tıp tarihçileri tarihlerini kendi şimdilerini zamanda ileriye ve geriye doğru genişletmek için yazmıştı. Onların tarihleri tarihin özü itibarıyla tüm zamanlarda aynı olduğunu göstererek çağdaş duyarlılığı korumaya teşebbüs etmekte. Oysa Foucault'nun eleştirel tarihi çeşitli dünya-

35 M. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 30-31.

36 Foucault herhangi bir bilimin güçle ilgili bütün değerlendirmelerden bağımsız bir hakikatla birtakım ilişkileri olabileceğini düşünmez. Örneğin bkz. "Les jeux du pouvoir entretien avec Michel Foucault", *Politiques de la philosophie*, ed. D. Grisoni, Paris, 1976, s. 172.

yı tecrübe etme ve bilme tarzları arasındaki çatlakları açığa çıkarmak ve bir başka çatlak oluşabilsin diye tecrübemizi istikrar-sızlaştırmak suretiyle böyle bir koruma olasılığını ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüstür. Foucault bu farkı bir şeyin parçalarına ayrıştırılması ile o şeyin temellerinin araştırılması arasındaki farka benzetir: "*Soy araştırması temeller inşa etmek için değildir: tam tersine, böyle bir şey önceden birleşik olarak düşünülen şeyi dağıtıp ayrıştırır; kendi içinde homojen olarak tasavvur edilen şeyin heterojenliğini gösterir.*"<sup>37</sup>

Foucault'nun eleştirel tarihi, şimdiki arkadaşlarımız bir geçmiş kılmaya çalıştığı ve kendimizin diye sıkıca kucakladığımız bir tarih kılmaya çalışmadığı için bir tarih karşıtlığı olarak resmedilebilir. Hayden White'ın "geçmiş şeylerin anımsanmaması" ifadesi bu proje için son derece doğru bir ifadedir.<sup>38</sup> Zira Foucault, şimdinin, ardında tarihin bir işlevi olmadığı gelecekle bağıni koparmak için; yani sonsuzca yinelenen bir geçmişe ihtiyacı olmayan, sadece "büyük zaman akıntısının akışı içinde" konumlanacak bir gelecekle bağıni koparmak için geçmişin üstündeki örtüyü kaldırmaktadır.

Geride, Foucault'nun çalışmasındaki bu eleştirel unsurun onun arkeolojik projesiyle –bir arada bulunma ilişkisi dışında herhangi bir ilişkisi olup olmadığı sorusu kalır. Bir başka deyişle, eleştirel unsurun Foucault'nun arkeolojik çalışmalarının üçünde de önemli bir rol oynadığını göstermeme karşın, hâlâ onun bu çalışmalarda zorunlu bir rolü olduğunu göstermiş değilim. Arkeolojideki eleştirel unsur yalnızca onu oluşturanların belirli anlardaki aktif sosyal bilincinin bir ürünü müdür yoksa onun bir bütün olarak araştırma içinde temel bir rolü mü vardır?

37 M. Foucault, *Language, Counter-Memory and Practice*, İng. çev. Donald Bouchard and Sherry Simon, Ithaca, 1977, s. 147.

38 H. White, "Foucault Decoded: Notes from Underground", *History and Theory* 12, (1973), s. 23-54, Hayden'in yazısının yeniden basılmış bir versiyonu için ayrıca bkz. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, 1978, s. 233.

Bu sorular bir anlamda, Foucault'nun bir "şimdinin tarihi" yazmakla ne yapmakta olduğunu açıklamaya çalışan bu makalenin konusunu da değiştirmektedir. Arkeolojideki eleştirel unsurun terk edilip edilemeyeceğini sormak Foucault'nun başka bir şey yapıp yapamayacağını ve yine de (az ya da çok) Foucault olarak kalıp kalamayacağını sormaktır. Eleştirel unsur modern dönemin, yani arkeoloğun içinde yazı yazdığı bir dönemin sınırlarını tanımlamaya girişen bir arkeoloji için zorunlu gibi görünmektedir. Bir ayağı kendi zamanında, diğer ayağı da zaman her nereye giderse gitsin orada olan biri olarak Foucault'nun konumu kendi devrindeki düzenleme hakkında konuşmak isteyen bir arkeolog için zorunludur. Foucault'nun kullandığı bir mecazla ifade edecek olursak: Yeni bir devrin başlangıcını aydınlatan yeni şafak aynı zamanda kendimizle ilgili sınırları da aydınlatır. Modern dönemin arkeoloğu, bu sınırları tanımlarken, insanlığın asli nitelikleri olarak görülen şeyin sınırlılığını açığa çıkardığı ve bundan dolayı da kendi zamanının temel varsayımlarından bazılarını meydan okuduğu için, zorunlu olarak eleştirilirdir.

Foucault'nun kendisinin tecrübe yapılarındaki bir başka geçiş olarak gördüğü şeyin kıyısındaki duruşu arkeolojinin eleştirel unsuru hakkında bir başka soru doğurur. Yani, Foucault, modernliğin ana varsayımlarına köklü bir şekilde meydan okuma noktasında takdir edilebilmesine karşın, bir "belirleme ilkesine" sahip olmadığı ya da "kendi arzularıyla ilgilenme şeklindeki radikal moda"<sup>39</sup> ile meşgul olmadığı için de kendisine kolayca hücum edilebilmektedir. Bu eleştirilerin ikisi de Foucault'nun meydan okuyuşunun bir içeriği olmadığını; alternatif bir siyaset ya da bir gelecek vizyonu bile önermeden sadece varolan güç ilişkilerine saldırdığını söylerler. Fouca-

39 İlk eleştiriye Dominique Lecourt yapar ve Foucault'nun bir dizi çözümlemeyi araştırmasında bütünleştirdiğini ileri sürer. Bkz. *Pour une critique de l'épistémologie* (Bachelard, Canguilhem, **Foucault**), Paris, 1972. Sonraki eleştiri ise yayımlanmamış bir makalede Richard Rorty tarafından yapılmıştır.

ult'nun kendisinin de ifade ettiği gibi, görülmeye başlanan geleceğin içi kesinlikle boştur.<sup>40</sup>

Oysa Foucault'nun bu noktadaki "başarısızlığı" sadece reddetmiş olduğu terimler bakımından bir başarısızlıktır. Foucault "siyaset" tasarımlarımızın ne anlama gelebileceğinin sınırlarını açığa çıkardığı için alternatif bir siyaset önermiyor. Foucault'nun tecrübe yapılarıyla ilgili olarak bir taraf tutmaması onun meydana gelen şeyler –söylemde görünen şeyler– hakkında eleştirel bir tutum takınmasına yardımcı olur, fakat bu, şu ana kadar, böyle bir alternatif hakkında konuşulamamasından dolayı onun gelecek için herhangi bir alternatif öne sürmesine de izin vermez. Bu en azından benim Foucault'nun yapacağını beklediğim bir savunma biçimidir. Öte yandan onun belli Marksist gruplarla bağlantı içinde düşünme teşebbüsleri bana öyle geliyor ki, arkeolojinin üzerine temellendirileceği bir "süreksiz sistemleştirme teorisi" geliştirme teşebbüslerine benzemektedir. Foucault, Marksizmin içinde işlemesi gereken sınırların gerçek yüzünü oldukça tutarlı bir şekilde açığa çıkardığı gibi, böyle bir temellendirme teşebbüsünün üstündeki sırtı da ortaya çıkarır. Öyleyse, Foucault'ya göre, Marksizmin liberalizme alternatif olabileceği anlamda alternatif siyaset sistemleri var olamazlar. Bunun yerine "başka bir sistem tasavvur etmek şimdiki sisteme olan katılımımızı genişletmekten"<sup>41</sup> ibarettir.

Bir "şimdinin tarihi" yazma aslında bir tarih yazma hakkındaki temel fikirlerimizden bazılarının geçersizliğini ilan etmektir. Bir tarih karşıtı ya da kaydetme aleyhtarı olarak Foucault'nun çalışması köklü bir eleştirel unsur içerir. Tecrübemizdeki iki tarafa da ayağını uzatan San Andreas yanlısının zayıf durumu Foucault için sadece modern söylemin sınırlarının çizilmesi bakımından rahatlatıcıdır. O, varolan güç ilişkilerinin alternatiflerinin ne olduğu hakkında bir soru sorulduğunda, her iki ayağını da kesinlikle kendi arşivimizin içine yerleştirir. Fouca-

40 M. Foucault, *Histoire de la folie a l'age classique*, Paris, 1972, s. 582.

41 M. Foucault, *Language, Counter-Memory and Practice*, s. 230.



ult'nun kimilerine hem sağda hem de solda kendi menfaatleriyle ilgilenen politik bir aktör gibi görünmesi hem onun eşsiz bir şekilde şimdiki söylemimizin sınırlarını bazen onun ötesindeki bir noktadan görebilme yeteneğinden hem de bu ötedekine uygun olan bir praksisi net olarak ifade etmedeki yeteneksizliğinden ya da böyle bir şey yapmayı reddedişinden kaynaklanır. Bununla birlikte, Foucault'nun çalışmasının yeni bir politika için gereken her şeye yön veren kelime, şey ve gücün birlikteliğinin kuşatıcılığına yaptığı meydan okuma yine de derin bir meydan okuyuş olarak kalmaya devam eder. O, böyle taleplerin, yeni bir ahlak arayışının ve geçmişin katmanları üstündeki örtüyü kaldırma eyleminin altında bir öz arayışının bir parçası olduğunu kabul eder. Fakat Foucault, bu arayışın değişmez ebedi zorunluluğunu reddeder. Foucault'nun çalışması gelecek herhangi bir şeyin neye benzeyeceği hakkında geride bir belirsizlik bırakmasına karşın, öyle görünüyor ki, arkeoloji şimdinin tarihinin içerdiği şey hakkında önemli bir tespitte bulunmaktadır.



# FOUCAULT ve TARİHİN MEKÂN LARI\*

Thomas R. Flynn

Çev. Hakan Gündoğdu

Bugün mekânın [yüzyılımızda] değerini yitirışı üzerine bir eleştiride bulunmak mümkündür. Acaba bu değer yitirış Bergson'la mı başlamıştı yoksa daha önce mi? Mekân, ölü, sabit, hareketsiz ve diyalektik olmayan bir şey olarak görülüyordu. Zaman ise tam tersine canlı, zengin, diyalektik ve verimli idi.

Entelektüelin yapabileceği, çözümlemenin araçlarını temin etmektir ki şu halde, bu, tarihçinin asli görevidir. En fazla ihtiyaç duyulan şey, hassas ve güçlü bir şimdi algısıdır. Bu, iktidar oluşumlarının yüz elli yıllık geçmişi olan bir organizasyon sistemine dayanarak güçlendirip güvence altına aldıkları konumlarının zayıf ve güçlü noktalarının sınır çizgilerini tespiti yarayan hassas ve güçlü bir şimdi algısıdır, diğer deyişle, savaş alanının topografik ve coğrafi teftişidir<sup>1</sup> ki entelektüelin görevi de tam olarak budur. (PK 62)

\* Bu makale, Emory Üniversitesi'nden Thomas R. Flynn tarafından yazılmış olup *Monist*, cilt. 74, April-1991, No: 2, ss. 165-187'de yer almaktadır.

1 M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977*, Ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980, s. 70; bundan sonra PK olarak ifade edilecek.

Michel Foucault kaleydoskopik<sup>2</sup> [sürekli değişikler yaratan ve bunları yansıtan] bir düşünürdü.<sup>3</sup> Kültürel mirasımızın belli başlı olgularını, tespit edilmiş normlarını, kabul edilmiş fikirlerini biraraya topladı ve şimdiye kadar fazla değişikliğe uğramamış olan genel manzarayı, bakış açımızı değiştirdi. Sonuçlar, başlangıçta yeni konfigürasyonlardı. Bu değişen bakış açısından ele alındığında, şimdiye dek hayati olaylar, dokunulmaz sınırlar ve zorunlu ilişkiler diye algılanmış olan her ne varsa, artık, oldukça farklı tasvirleri destekleyen ihtimaller olarak göründü. Bu, bazı anlatı teorileri tarafından, basitçe, çeşitli hikâyelerin aynı olguları içerebileceğine dair bir kanıt olarak görülebilirdi. Ne var ki, Foucault anlatı hakkındaki bakış açısını da değiştirmektedir. Etkiler zinciri, zamansal süreklilikler, kalıcı bilinç, bütünlleştirici diyalektik, tüm bunlar, Foucault'nun kullandığı yöntem aracılığıyla ortadan kaldırılmakta ya da görecelileştirilmektedir. Kısacası, Foucault bir tarihçidir, ama kendi tarzında bir tarihçidir. Onun tarihi, eski ya da hatta "yeni" Fransız tarihçilerinin tarihlerinden farklı olarak, kendisini alenen ilan eden bir "şimdinin tarihi"dir; ve bu, kendisinin öne sürdüğü gibi, aydınlanmanın –şekli ile olmasa bile– ruhuyla tümüylü uyumlu olan bir hedeftir.<sup>4</sup> Ben, burada, tarihle ilgili bu özgün yaklaşımın doğasını ve içerdiklerini, Foucault'nun en göze çarpan kaleydoskopik [sürekli değişiklikler yaratan] hamlelerinden birisi üzerinde,

2 Kaleydoskop [kaleidoscope] içine yerleştirilmiş küçük renkli camlar ve aynalar sayesinde sürekli değişen şekiller yaratan ve bunları yansıtan boru veya tüp şeklinde bir alettir [çev. n.].

3 Bu nitelme ilk defa arkadaşı Paul Veyne tarafından *Foucault revolutionne l'histoire*'de yer alan (Paris: Seuil, collection Points, 1971 and 1978) bir ekte ('Comment on écrit l'histoire') dile getirilmiştir. Bkz. s. 225. Ana metin Mina Moore-Rivoluceri tarafından *Writing History* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1974) başlığıyla çevrilmiştir. Burada ana metnin İngilizce çevirisini kullanırken ona WH olarak ve çevrilmemiş Fransızca eki kullanırken de FRH olarak atıfta bulunacağım.

4 Bkz. "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader* içinde, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, ss. 42 vd.

onun tarihsel konulara yaklaşımına (Burada kullanılan "konu" kelimesi öncelikle mekânsal bir şeye işaret eder) kılavuzluk eden bir paradigmanın yani zamandan mekâna geçişteki değişikliğin üzerinde durarak, aydınlatmaya çalışacağım. Şüphesiz, kaleydoskop'un kendisi de mekânsal ve haddi zatında zamansal olmayan bir alettir.

Paul Ricœur, Fransız düşüncesinde bu "Yeni Tarih" in yükselişe geçişiyle uzun süre mücadele etmişti.<sup>5</sup> Onun şu ana kadar dile getirdiği ana iddiası, böyle bir tarihin, çalıştığı konunun ayrılmaz bir parçası olan beşeri tecrübenin zamansal karakterini, bırakın dışlamayı birazcık göz ardı bile etse tarih ismini taşıyamayacağıdır; zaman, (sadece kronolojik bir ardılık olmayıp) eylem dünyasının bir parçasıdır ve tarihin açıklamaya çalıştığı şey bu [eylem] dünya[sı]dır (TN 1:91vd). Ricœur'un niceliksel ve seri tarihe yönelik tenkitleri, kendisinin hermeneutik fenomenolojye olan bağlılığından ve bu fenomenolojinin yaşam dünyasının (Lebenswelt) kaçınılmaz zamansal karakterini herhangi bir "bilimsel" araştırmanın teori-öncesi temeli olarak kabul edişine duyduğu güvenden gelmektedir.

Yeni Tarih kuramcılarının en aşırısı, Ricœur'un de kabul ettiği gibi, Foucault'nun arkadaşı ve College de France'daki meslektaşısı olan Paul Veyne'dir. Veyne, sağduyumuzu şok eden tipik üslubuyla şu iddiada bulunur: "Zaman, tarih için, kendisine rağmen meydana gelen olayların ayrımlaştırılmasından daha fazla bir anlamda zorunlu değildir. [...] Tarihte zamanı inkâr etmek paradoksal görünebilir; fakat zaman kavramının ona sadece anlaşılabilirliği sağlayan bir süreç olarak (diyelim ki bir kurgusal

5 Ricœur'un iddiası en özlü haliyle onun *Fransız Tarih-Yazımının Tarih Teorisine Katkısı* isimli çalışmasında [The Contribution of French Historiography to the Theory of History, 1978-79 Zaharoff Lecture Series, Oxford: Clarendon Press, 1980] ve çok fazla odaklanılmamış olmakla beraber daha geniş bir şekilde ele alındığı 3 ciltlik *Zaman ve Anlatı*'sında [Time and Narrative, 3 vols., Chicago: University of Chicago Press, 1984-88] ortaya konmuştur. Bundan sonra TN olarak atıfta bulunulacaktır.

düzen kavramı olarak) ihtiyaç duyan bir tarihçi için vazgeçilmez olmadığı da pekâlâ doğrudur" (WH 65-66). Veyne'nin esas önemli tezi kendisinin 'katıksız tarih' olarak adlandırdığı şeyin, şimdiye kadar sosyolojiye bırakılmış olan bir görevi, "çağdaş uygarlığın kayda değer olmayan bir olay olarak betimlenişi" görevini içermesi gerektiğidir. Veyne devam eder: [...] "Eğer tarih 'katıksız' bir şey olursa, o takdirde bu, sosyolojiyi işlevsizleştirir." (WH 264)<sup>6</sup>

Veyne'nin kanaatine göre, iki geleneksel fikir yani "geçmişin kaydı anlamında tarih diye bir şey yoktur" inancı ile "bir ulusun geçmiş yaşamını konu edinen tarih, ulusun kendine has bireyselliği üzerinde odaklanıp onu zamansal ve mekânsal bir süreklilik içinde tespit etmiştir." (WH 282-283) kanaati tarihi bir tür "ulusal bireysellik biyografisi"yle sınırlandırarak onu yok etmiştir. Foucault'ya gelecek olursak, göreceğimiz gibi, o, Veyne'in tam tersine, tarihçilere bir fenomeni "hiçbir zaman kürenin diğer noktaları üzerine yayılmış ilgili bir başka fenomenle mukayese etmeden açıklamayan" (WH 284) genel coğrafyacıların mukayese ruhunu taklit etmelerini tavsiye eder.

"Fransa'da tarihsel yöntemler ve kavramlar üzerindeki tefekkürü yeniden tutuşturduğu için"<sup>7</sup> Veyne'i öven Foucault, Veyne'in tavsiyesine uyar ve hatta muhtemelen onun daha önce değinilen "kurmaca düzenin (l'intrigue) tarih için zorunlu olmadığı" şeklindeki sonraki "anlatısal" kanaati onaylayışını kendisi de benimser.<sup>8</sup> Foucault, bilimsel topluluğu, burjuva

6 Sosyologları ikna edip etmeyeceği ayrı bir konu ama Veyne "bizim malları değil de etiketi tartıştığımızı" öne sürer. (WH 271). Örneğin, o, Max Weber'in çalışmasının [...] tümüyle tarih olduğunda ısrar eder (WH 287).

7 İngilizce çevirinin tanıtım yazısından.

8 Bu mesele karmaşıktır. Örneğin, Veyne şu noktada ısrar eder: "Her tarihsel açıklama süresiz nedenlerden yoksun bırakılmış bir yapaylık anlamında kurmaca bir düzendir ve bu açıklama doğrudan nedensel ve anlaşılabilir; onun elde edeceği yegâne anlayış az çok derin bir anlayıştır" (WH 93). Tarihin yapısının bizim kurmaca düzen diyeceğimiz, maddi nedenlerden, amaçlardan ve tesadüfi olaylardan oluşmuş insanı ve bilimsel bir karışım oluşu. /..

kültürünü ve sosyopolitik yapıları betimlerken yaptığı gibi “kitap hacmindeki çalışmalarını tasarlayıp”<sup>9</sup> dikkatini ulusal sınırları aşan ilişkiler üzerinde toplamayı planlarken de, ken-

../. açısından –ya da kısacası insanlık tarihinin tarihinin istediği gibi şekillendirip ortaya koyduğu ve içinde olguların kendi nesnel bağlantılarına ve görelî önemlerine sahip olduğu bir yaşam kesiti olması açısından– bakıldığında, olgular tek başlarına başka şeylerden yalıtılmış olarak var olmazlar...” (WH 32). “Bir anlatı teorisi bir pratikler teorisinin hem neticesi hem de önkoşulu olduğu gerekçesiyle onun herhangi bir pratikler teorisinden koparılamayacağı” hipotezini savunduğu için, Michel de Certeau, Foucault’nun “hikâyeler”inin, gerek *Disiplin ve Ceza*’da gerekse başka yerlerde örneklendiği gibi, aslında her “pratikler teorisi”nin kaçınılmaz formu olduğunu iddia eder. Bkz. Michel de Certeau, “Mikroteknikler ve Panoptik Söylem” *Heterolojiler: Öteki Üzerine Söylem*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986, s. 192 [“Micro-techniques and Panoptic Discourse”, Michel de Certeau, *Heterologies: Discourse on the Other*]. Öte yandan Edward Said, Foucault’nun yöntemini “anlatı-sonrası” (postnarrative) bir şey olarak görür ve onun “bilginin anlatsal olmayan birimlerinden bahsetmenin anlatsal olmayan bir yolunu bulmaya yönelik faal bir arayışı” ifade ettiğini düşünür [Edward W. Said, *Beginnings*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975, s. 282]. Eğer kişi Veyne’nin “kurmaca düzenine” benzer bir şeyi terk etmek suretiyle, zamansal ardılık ve özneliği anlatıdan ayırırsa, çelişki çözülür. Ancak bu makalenin son kısmında da göstereceğim gibi bu, bir “pratikler teorisi” için yeterli olmayabilir.

- 9 Foucault, bu yüzden, 19. yüzyıldaki hapisane sistemine dair çalışmasını bir “şimdinin tarihi” olarak tasvir eder. (*Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan, New York: Pantheon, 1971, s. 31, bundan sonra DP). O, modern felsefeyi süreklilik ve değişim, sönümlük ve sonsuzluk hakkındaki daha geleneksel felsefi ilgilerle karşılaştırarak şu değerlendirmede bulunur: “Bana öyle geliyor ki 19. yüzyıldan bu yana felsefe kendisine şu aynı soruyu sormaktan asla vazgeçmemiştir: “Şu anda neler olmaktadır?, ve biz neyiz, belki de şu an olmakta olandan daha fazlası değilizdir?” Felsefenin sorusu bizim içinde kendimiz olduğumuz şimdiki çağa dair bir sorudur. Felsefenin bugün niçin tümüyle politik ve tümüyle tarihsel oluşunun sebebi budur. O, tarihte için politika ve politika için zaruri olan tarihtir.” (Bkz. “End of the Monarchy of Sex,” *Foucault Live*, ed. Sylvère Lotringer, New York: Semiotext(e), 1989, s. 151, bundan sonra FL diye gösterilecektir). Foucault bu modern felsefe anlayışını öncelikle Kant’ın *Aydınlanma nedir?*’inde bulur ve o zamandan bu zamana felsefenin başlıca görevlerinden birinin “şimdinin ve şimdide yer alan kendimizin doğasını tasvir etmek” şeklinde ortaya konup konamayacağını öğrenmek ister (Bkz. M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, New York: Routledge, 1988, s. 36, bundan sonra PPC diye gösterilecektir).

disinin "şimdinin tarihi" sayesinde kabul gören tarihin iki uzlaşımına saldırmada Veyne'a katılır. Foucault'nun yöntemi, özellikle, Fransız Devrimi'yle ve onun kötü sonucuyla ilgili "kopuş"tan önce ve sonra ortaya çıkan delilik [*Delilik ve Medeniyet*], tıbbi teşhis prosedürü [*Kliniğin Doğuşu*] ve sosyal bilimlerdeki açıklama [*Şeylerin Düzeni*] hakkındaki çelişik anlayışlarla meşgul olduğu "arkeolojik" döneminde, Ferdinand de Saussure'ün *Genel Linguistik* dersinde tavsiye ettiği yoldan bir parça farklı bir yol izliyordu.<sup>10</sup> Dahası Foucault, "O, bana söylemin içsel ekonomisini geleneksel yorum yöntemlerinden ve ya linguistik formalizmin yöntemlerinden oldukça farklı bir tarzda çözümlenmeyi öğretmişti" diyerek George Dumezil'e olan saygısını açıkça dile getirir. Foucault, *College de France*'da yaptığı *Açılış Konuşması*'nda benzer görüşlerini ifade etmeyi sürdürür: Dumezil, "kendisine, mukayese sayesinde, bir söylemden diğerine değişen işlevsel korelasyonlar sistemine atıfta bulunmayı ve aynı zamanda da "bir söylemin dönüşümlerini ve yerleşik olanla, kurumlarla ilişkilerini betimlemeyi öğ-

10 Bkz. F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, çev. Wade Baskin, New York: The Philosophical Library, 1959, s. 121. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*'na yazdığı önsözde, bizi tarihe tarihsel olarak bakmaya, söylemlere dair hastalıklı söylemler inşasına, önceden söylenmiş olanı işitme görevine mahkûm eden yorum geleneğini eleştirdikten sonra, açık bir şekilde, yorumun götürdüğü yerden kurtulmamızı sağlayacak yapısal bir söylemler analizi tavsiyesinde bulunur: Bir ifadenin anlamı içinde barındırabileceği niyetlerin, onu ayrı zamanda hem ifşa edip hem de gizleyen niyetlerin değerleriyle değil ama onu doğrusal zaman çizgisi içinde kendisini tamamlayan ve ya kendisine karşıt olan başka gerçek ve olası ifadelere dayanarak açık-seçik ortaya koyan farklılık sayesinde tanımlanacaktır. Bu durumda, sistematik bir söylemler tarihi mümkün hale gelecektir. (Bkz. *Birth of the Clinic*, çev. A. M. Sheridan Smith, New York: Random House Vintage Books, 1975, ss. xvi-xvii. Bundan sonra BC olarak gösterilecektir). Foucault'nun bu değerlendirmeleri ışığında bakıldığında, Francois Wahl'ın "Foucault'nun Saussurecü farklılık fikrinden yararlanmadığı" iddiasını haklı çıkarmak zordur. (Bkz. *Prophets of Extremity*, Berkeley, CA: University of California Press, 1985, s. 211).



reten kişidir".<sup>11</sup> Bunlar ona onun kesin bir şekilde reddettiği bir etiketi yani yapısalcı etiketini kazandırmış çalışmalarıdır.

Anımsanacağı üzere, Saussure dilin oluşumuna ve dönüşümüne dair kuralları bilimsel bir şekilde tam olarak izah edebilmek için spesifik konuşma eylemleri'nden (la parole) farklı, "dil" (la langue) denilen müstakil ve otonom bir alan olduğunu öne sürmüştü. Bireysel konuşma pratiklerine olan ilginin bir tür metodolojik ertelenişi sayesinde, o, işaretlerin anlamını başka linguistik işaretlere olan benzerliklerinde ve farklılıklarında aramaktan kurtulmuştu. Oldukça bilinen meşhur bir mütalaasında Saussure şunu öne sürer: "Dil[de], pozitif terimler olmadan ancak farklılıklar vardır. İster işaret edilene ister işaret edene bakalım, şurası açıktır ki, linguistik sistem öncesinde dilde ne fikirler ne de sesler vardır; dil yalnızca linguistik sistemden çıkan kavramsal ve sessel farklılıklara sahiptir."<sup>12</sup> Burada, bir adlar dizgisi şeklindeki popülar dil anlayışı sistematik bir şekilde reddedilmiştir.

Foucault'ya cazip gelen şey, farklılaştırıcı yönteminin özne-merkezli olmayan ve ilişkisel olan doğasıdır. Foucault, Saussure'ün sisteme göre oluşan bir şey olarak anlama duyduğu ilgi kadar onun özselcilik karşıtı özne anlayışını da paylaşır, ama yapısalcıların yapılarını aksiyomatik ve formal diye reddeder. Foucault'nun "yapıları", bu yapılara ister episteme diyelim ister diyagram diyelim (DP 205), kendisinin de ısrarla

11 "The Discourse on Language," *Bilginin Arkeolojisi* [Archeology of Knowledge] içinde ek olarak yayımlanmıştır. Bkz. İng. çev. A. M. Sheridan Smith, New York: Harper Colophon Books, 1972, s. 235, bundan sonra AK olarak atıfta bulunulacaktır. Süreksiz bir epistemolojik "kopuşlar" serisi şeklindeki bilimin tarihselliği anlayışı, doğal olarak, Foucault'nun modelinin, Gaston Bachelard'ın ve Foucault'nun derinlemesine düşünmeyen "öncellerine" karşı duyduğu güvensizliğinin çoğunu kendisine borçlu olduğu bilim tarihi tartışmalarının, Georges Canguilhem'in katkısıyla oluşmuştur. Foucault'nun bu düşünürlerin ikisine de olan entelektüel borcuna ilişkin önemli bir değerlendirme için bkz. Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, I. Bölüm.

12 F. de Saussure, *Course*, s. 121.

belirttiği üzere, şüphesiz Kantçı anlamda "aşkın" değildir. Fakat onlar köken veya temel de değildirler. Onlar Foucault'nun pozitivist eğilimlerine hitap eden olgusal bir niteliğe sahiptirler ve mantıksal olarak çıkarsanmaları değil ama keşfedilmeleri gerekir.

Foucault yöntemini "teşhis edici" olarak nitelediğinde, onun "farklılıkları tanımlayan ve belirleyen bir bilgi formu"<sup>13</sup> oluşturduğunu kastetmektedir. Foucault'nun verdiği örnek, bir hastalığa onun semptomlarını başka hastalıkların semptomlarıyla karşılaştırarak karar veren bir doktor örneğidir. Foucault *Kliniğin Doğuşu*'nda "tıbbi gözlemin ayırıcı ilkesi" diye nitelediği şeyi yani "yalnızca patolojik olgunun mukayese edilecek bir olgu olduğunu" (BC 134), genel bir kural olarak benimsemiş görünmektedir. Bu, doğal olarak onun kaleydoskopik (bizim az sonra mekânsallaştırma diyeceğimiz) düşünceyle uyumlu olacaktır.

Foucault'nun teşhis edici yöntemi bir tarihsel adının yöntemidir.<sup>14</sup> Onun tüm projesi radikal bir şekilde anti-platoniktir ve resmi Batı Felsefesi Tarihi tarafından marjinalleştirilmiş olan klasik antikitenin sofistleri ile kinikleri gibi düşünenlerin hoşuna gider; bu yüzden Foucault'nun karşıtlık ve farklılığa olan ilgisi, bunların ardında temel bir birlik görmeye işaret etmez. Foucault adcı temayüllerine sadık kalarak şu iddiada bulunur:

"Farklılıkları serbest bırakmak çelişmesiz, diyalektiksiz, inkârsız düşünceyi; inhirafı kabul eden düşünceyi; enstrümanı ayrılma olan tasdik edici düşünceyi; çokluk düşüncesini yani benzerliğin sınırlamalarıyla sınırlanmamış veya kısıtlanmamış olan göçerkonar ve dağınık bir çokluk düşüncesini ge-

13 "An Historian of Culture," *Foucault Live* içinde, s. 74.

14 Benim "Foucault and Historical Nominalism," başlıklı yazıma bakınız: *Phenomenology and Beyond: The Self and Its Languages*, (Harold A. Durfee and David F. T. Rodier, eds.), Dordrecht: Kluwer, 1989 içinde, ss. 134-147.

rektirir. [...] Sualin cevabı nedir? Sorun. Sorun nasıl çözülür? Suali yerinden etmek suretiyle, [?] diyalektik olarak sual ve cevap şeklinde değil ama sorunsal olarak düşünmemiz gerekir.”<sup>15</sup>

Sorunsallaştırma üzerindeki bu vurgu, –örneğin, cinsel pratiklerin ve düşüncelerin nasıl olup da belli başlı ahlaki bir sorun haline gelerek uygunluk ve önem bakımından rejim hakkındaki ve hatta yurttaşlık görevi hakkındaki değerlendirmelerin yerine geçtiği üzerindeki vurgu–, her ne kadar *Cinsellik Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde apaçık olsa da önceki yazılarında da bulunuyordu; bu ise Foucault'nun düşüncesinde birlikten söz edildiğinde üzerinde durmaya değer bir gerçektir. Sorunsallaştırma, ileride göreceğimiz gibi, Foucault'nun sonraki düşüncesinde dilin mekânsallaşmasını ifade eder.

Mukayeseci yöntemi sebebiyle, Foucault bir tarihçi–karşıtımdan ziyade daha çok bir ıslahatçı olarak görülmelidir. Foucault'nun inşa ettiği tarihlerin her birisi, arkeolojik, soykütüksel veya (örneğin cinsellik tarihinin son iki cilti gibi) sorunsallaştırıcı olsunlar, neticede, karşı çıktıkları ve kendilerini onlardan farklılaştırarak tanımladıkları önceki tarihlere dayanmaktadırlar. Nasıl Saussure'ün dil sistemindeki işaretler, anlamlarını başka işaretlerle karşıtlık ilişkisinden alıyorsa, Foucault'nun tarihlerindeki ifadeler de anlamlarını sadece karşılıklı farklılıklardan değil aynı zamanda betimlenen ifadeler kümesi ile söz konusu kümenin karşıtı arasında devamlı resmedilen ayırmadan da alırlar. Mesele, basitçe, ne örneğin modern cinsellik söylemini teşkil eden ifadeler kümesinin bazı ifadeleri mümkün kılan ve diğerlerini dışlayan bir tutarlılık sergilemesidir ne de hatta cinsellik söyleminin bu tür ifadelerin içinde hızla çoğalacağı bir mekân yaratmasıdır. Bu-

15 “*Theatrum Philosophicum*”, Michel Foucault, *Language, CounterMemory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977 içinde, ss. 185-86, bundan sonra LCP.

nun yerine, mesele, toplumsal öznelerin teşkilinde cinsiyete daha az nihai ve bilişsel bir rol veren alternatif söylemlerin zıttına, bütün "söylemsel oluşumun" (kümenin kendisinin ve kümeyi yöneten kuralların) kendi anlamını bir sosyal kontrol mekanizması oluşunda bulmasıdır. Buna göre Foucault'nun *Cinsellik Tarihi*'nin birinci cildinin sonunda söz ettiği alternatif "bedenler ve hazlar", olabilirlikleri nedeniyle, şimdiki halde egemen olan söylemsel pratiklere direnme gücüne sahiptirler.<sup>16</sup> Foucault, sadece ütöpik kurgusal inşalar anlamında değil ama "yanlış yerde olmaların" (heterotopias) kurduğu teşhisci karşıtlık bakımından da şeylerin başka türlü olabileceğini söylemektedir.

*Kelimeler ve Şeyler*'in [Order of Things] basımını takip eden yıl içinde verilmiş "Başka Mekânlara Dair" başlıklı bir konferansta, Foucault, tarihin 19. yüzyıl düşüncesinin ciddi bir takıntısı olmasına rağmen bugün bizim çağımızın pekâlâ "mekânın devri" diye adlandırılabilceği iddiasını doğrulamak için mekânın kısa bir "tarihini" yapma sorumluluğunu yüklenir. O, "yanlış yerde olmaların" (başka yerleri) "ütopyalar"dan (iyi yerlerden/ var olmayan yerlerden) ayırmak için teşhisci yöntemini kullanır. Her insan grubunun bir değişmezi olan ilk husus, fuarlar, tatil köyleri, kütüphaneler ve kolonilere ait mekânlar kadar mezarlıklara, bahçelere ve müzelere ait mekânları da içerir. Foucault'nun betimlemelerinin kendine özgü derin kavrayışının yanı sıra bu tuhaf denemeyi ilgi çekici kılan bir diğer şey de söz konusu denemede, yanlış yerde olmaların kaçınılmaz olarak bir toplumu kendisiyle tarıştırdığı tefekkür mekânına dikkat çekmek için karşıtlık yönteminin kullanılmış olmasıdır. Her ne kadar onlar içinde varoldukları her topluma uygun spesifik bir işleve sahip

16 Sartre'in varoluşçu hümanizmini hatırlatır bir şekilde, Foucault açıkça beyan eder: "Ben basitçe şunu söylüyorum: bir güç ilişkisi var olduğu sürece, direnç olañağı da vardır. Biz hiçbir zaman güç tarafından kapana kısıtılmış değilizdir: belli koşullar altında ve net bir stratejiyle her zaman onun elinden kurtulabiliriz." (Bkz. "End of the Monarchy of Sex," *Foucault Live*, s. 153)

olsalar da bu "başka mekânlar", genelde, sessizce, içinde yaşadığımız mekânı sorgularlar. Bundan başka, teşhisci yöntem, "bizim birbirlerine indirgenemez ve hiçbir şekilde birbirlerinin yerine geçirilemez olan yerleri (yerleşmeleri) tanımlayan bir ilişkiler topluluğu içinde yaşadığımız"<sup>17</sup> gerçeğini açığa kavuşturur. Şimdinin doğası hakkındaki teşhis, "şu falancanın artık niçin ve nasıl şu falanca olmayabileceğini kavrayabilmek için şimdide yer alan kırılma hatlarını izleyerek", kaçınılmaz bir şekilde, Foucault'nun "somut özgürlük mekânı yani olası dönüşümler mekânı" dediği şeye kapı açar.<sup>18</sup>

Foucault'nun tarihlerini "sosyal eleştirinin formları kılan, söylemlerin radikal olumsuzluğu hakkındaki bu ifşadır; Habermas ve Rorty gibi Foucault eleştirmenlerinin göremediği gerçek budur. Yine öne sürmek isterim ki sırasıyla klasik ve modern epistemik sistemde "düzenin" ve "tarihin" icra ettiği organize etme rolünü postmodern düşüncede icra eden şey mekândır ya da daha doğrusu dilin mekânsallaştırılmasıdır. Bu okuma doğru olduğu ölçüde, Foucault'nun hem arkeolojileri hem de soykütükleri ve sorunsallaştırmaları onun modernizm tarihlerinin dayandığı postmodernist düşüncenin resmedilmesi olarak değerlendirilebilirler. Başka deyişle, bu çalışmaların söylemi, sırf üslupsal bir tuhaflığın ötesinde özde modern ve modernöncesi pratiklerin çözümlemesini yapması açısından, tarihin postmodern "mekânsallaştırılmasının" örneklerini sunar.

Düşüncesine büyük önem verdiği Maurice Blanchot hakkındaki bir yazısında, Foucault "dışarının tecrübesinden" (l'expérience du dehors) söz eder ki bu tarihsel olarak negatif teolojide var olan, Sade ve Hölderlin gibi düşünürlerin yazılarında bulunan ve (Foucault'nun yıldız topluluğunun üyeleri olan) Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossovski ve Blanchot'ın çalışmalarıyla

17 M. Foucault, "Des espaces autres," *Architecture-Mouvement-Continuité* (5 Ekim 1984), ss. 46-49. 14 Mart 1967'de verilen bir konferans.

18 M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, New York: Routledge, 1988, s. Bundan sonra PPC.

birlikte kültürümüzün “dilinin tam kalbinde” yeniden ortaya çıkan bir şeydir. Böyle bir tecrübe özneyi dışlayan, başkalığı ortadan kaldırmak için diyalektik teşebbüslerden sakınan ve mekâna ilgi gösteren bir dil, “(diyalektik olumsuzlama zaman masahıyla ilişkiliyken) negatif olanın derin düşünme için gerekli olduğu gibi kendisi de kurgu için gerekli olan” bir dil arar.<sup>19</sup> Blanchot’un edebi çalışmasını tasvip ettiğini belirten Foucault, dilin “ne hakikat, ne zaman ne sonsuzluk ne de insan olduğunda ama dışarıda olanın şimdiye dek hep bozguna uğratılmış bir formu olduğunda”<sup>20</sup> ısrar eder. Foucault mekânsallaşmış dilde, sadece zamanın ve fenomenolojinin hükümranlığından kurtuluşu aramaz ama aynı zamanda (ister saf ister yorumsal olsun) derinlik metaforundan kurtuluşu da arar: Onunki bir coğrafyadır, bir jeoloji değildir; ya da daha iyisi, araştırma yaptığı bölgelere dair bir jeopolitiktir (bir siyasi ve iktisadi coğrafyadır).

Örneğin, 1800’lerin başlarında günyüzüne çıkan klinik ve anatomo-klinik tıp arasındaki karşıtlığı tartışırken, Foucault, şuna dikkat çeker:

“O halde, anatomo-klinik tıba geçişteki değişiklik, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ancak yüzeysel olan temas değildir; bilmesi gereken ile bilinmesi gerekenin karşılıklı pozisyonlarını ve aralarındaki bağlantıları belirleyen bilgiye dair daha genel bir düzenlemedir. [...] O, biriktirilmiş, işlenmiş, derinleştirilmiş, tashih edilip ayarlanmış bilgi (connaissances) düzeyinde değil, ama epistemik bilgi (savoir) düzeyinin kendisinde yapılan değişikliğin, bir yeniden biçimlendirmenin sonucudur. [...] Sorun, bir şekilde geliştirilmiş aynı oyunla alakalı bir sorun değildir; fakat tamamen farklı bir oyun sorunudur” (BC 137).

19 M. Foucault, “La Pensee du dehors,” *Critique* (29 Haziran 1966), 529. Edebiyat sahasında dilin bu mekânsallaşmasının peşine düşen herhangi biri Maurice Blanchot’un yazılarını gözden geçirmelidir.

20 Foucault, “Penske,” s. 545.

Foucault'nun burada işaret etmekte olduğu şey, hastayı izleme tarzındaki ve buna müteakbil olarak da gözlemlenen bedendeki derin değişikliktir. İlk tıbbi soru olan ve sınıflandıran bir yanıt vermeye götüren “Yanlış giden ne?” sorusu, “Neresi ağrıyor?” sorusuna dönüşür. “Sonunda yer fikri sınıf fikrinin yerine geçmiştir” (BC 140). Bu görme ve söyleme şeklindeki ikili düzende ortaya çıkan temel değişiklik, sadece 19. yüzyıl tıbbındaki epistemik devrime işaret etmez ama Foucault'nun düşüncesi-nin postmodern doğasına da işaret eder. Foucault klinik tıp çalışmasının önsözüne “kendimizi patolojik olanın temel mekân-sallaştırılması ve dile dökülmesi düzeyinin içine konuşlandırılmalı ve hiçbir zaman geri adım atmamalıyız” (BC xi) kararıyla başladığında, tarihe olan genel yaklaşımını da karakterize etmiş olmaktadır.

Foucault hem söylemsel hem de söylemsel olmayan “pratik” adını verdiği şeye odaklanır.<sup>21</sup> O, “söylemi” tek bir oluşum sistemine ait ifadeler grubu olarak; ve “söylemsel oluşum” dediği şeyi de “objeler, ifade tipleri, kavramlar, ya da tematik tercihler” arasında sağlanan düzenlilik olarak tanımlar (AK 107 ve 38). Foucault, *Şeylerin Düzeni*'nin kendi kendisine biçtiği görevin, artık, “söylemleri, işaretler grupları olarak (muhtevalara ya da temsillere göndermede bulunan işarete dayalı unsurlar olarak) değil

21 Başka bir yerde “pratik” ile Foucault'nun “kişinin algılama, yargıda bulunma, tasavvur etme ve eyleme tarzına egemen olan kavramsallık öncesi oluşmuş, anonim, toplumsal olarak onaylanmış bir kurallar sistemini” kastettiğini açıklamıştım. Bir pratik “norm koyucu” [judicative] ve “bilgiyi tayin edici” [veridicative] şeklindeki ikili karakteri sayesinde eylemler için anlaşılabilir bir arka plan oluşturur. “Yani bir yandan, pratikler normları, kontrolleri, dışta tutmaları tesis ve tayin eder; öte yandan da onlar doğru ve yanlış söylemi mümkün kılarlar. Bu yüzden örneğin yasal cezalandırma pratiği, eylem tarzlarını (örneğin mahpusun nasıl disipline edileceğini) düzenleyen bir “kaide” ile bu eylem tarzlarını meşrulaştıran doğru söylemin üretimi arasında karşılıklı bir etkileşim olmasını gerektirir. Foucault'nun genel şemasında yer alan meşhur iktidar/bilgi ikilisi sadece sırasıyla pratiğin bu norm koyucu [judicative] ve bilgiyi tayin edici [veridicative] boyutlarına işaret etmez” (“Foucault and Historical Nominalism,” *Phenomenology and Beyond*, s. 135).

de üzerinde konuştukları objeleri sistematik olarak oluşturan pratikler olarak görmek" olduğunu ileri sürer (AK 49). Ne var ki Foucault, o, ifadeler için bir olanaklılık koşulu değil de bir birarada varolma yasası olduğu için, ifadelerin "söylemsel oluşumun inşa ilkeleriyle değil ama gerçekten ayrılma ile karakterize olduklarını öne sürmekte acelecidir (AK 116).

Foucault *Arkeoloji*'de "söylem"i kullanımının oldukça muğlak olduğunu kabul eder (bkz. AK 107). Burada Foucault'nun söz konusu ayrımı projesini pozitif tutmak ve aşkınsal kılmamak için benimsemiş gibi görünmesi bir tarafa bırakılacak olursa (bkz. AK 230), aynıısı olanaklılığın değil de varlığın bir koşulu olan "söylemsel oluşum" için de söylenebilir (AK 117). Doğrusu, varlığın koşulları ile olanaklılığın koşulları arasındaki bu ayrım, Foucault'nun açılış konuşmasında dile getirdiği "dışsallık ilkesini" yani mesela hermenutiğin tavsiye edebileceği gibi söylemin varsayımsal gizli özünü araştırmaktansa, "söylemin kendisini, görünüşünü ve düzenliliğini dikkate alarak, bunun yerine, bizim varlığın harici koşullarını aramamız gerektiğini, bu olaylar dizilerinin meydana gelmesine neden olan ve onların sınırlarını belirleyen şeyi aramamız gerektiğini" (AK 229) ifade eder. Foucault'nun amacı, söylemsel olmayandan bağımsız bir alan tesis etmek değil ama bu oluşumların söylemsel olan ve olmayan pratikler arasındaki sınırda nasıl işlediğini, -dışsı bir gerçekliği temsil etme olarak değil ama bir işaretler alanı ve spesifik bir araştırma objesi tesis etme olarak nasıl işlediğini- ortaya koymaktır.<sup>22</sup>

Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde yöntemini sanki Saussure üzerine bir şerh düşermiş gibi şöyle özetler:

"Yapmak istediğimiz şey, özetle, 'şeyleri' dağıtmaktır; onları sunmamaktır; [...] yalnızca söylem içinde oluşan objelerin düzenli oluşumunu söylem öncesi şeylerdeki bilmecemsi

22 Bkz. J. W. Bernauer, Michel Foucault's Force of Flight, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1990, ss. 109-10.



küymetin yerine geçirmektir; bu objeleri tanımlarken şeylerin esasına, temeline atıfta bulunmamak, bunun yerine tanımlamayı onları kendilerinin söylem objeleri olmalarını sağlayan ve böylece tarihsel görünüş koşullarını teşkil eden kurallar düzeniyle ilişkilendirerek yapmaktır (AK 47-48)".

Foucault'nun bu eserlerin her birinde yapmış olduğu analizlerin amacı, en çok değer verdiğimiz kesinliklerin bağlamsallığını ve radikal olumsuzluğunu açığa çıkarmaktır. Veyne'in "kökenler optiği" dediği şeyi, hususi bir söylemde, kurumda ya da pratikler kümesinde doğru diye kabul edileni, olağan oları sorgulamak suretiyle, Foucault söz konusu fenomene ilişkin standart okumalarımızın yeterliliğine meydan okumuş ve daha da önemlisi kendilerine özgü yeni fenomenler oluşturarak şimdiye dek kışkırtılmamış bağlantıları açığa çıkarabilmiştir. *Cinsellik Tarihi*'nin ironik mütevazılığı ile söylediği gibi, "Bir şekilde yeniden perspektife yani her halükârda faal mekanizmaların tüm karmaşasını kavramaya odaklanmak isterim".<sup>23</sup>

Ama benim burada peşine düşmek istediğim şey, her ne kadar Foucault'nun uygulamakta olduğu tarih-karşıtlığını tamamlayan bir şey olsa da sadece onun mukayeseci, farklılaştırıcı yöntemi değildir. Foucault'nun mekânsal metaforlar lehindeki belirgin tercihi, onun analiz ettiği ilişkileri eşzamanlı olarak düşündüğünün göstergesidir. Gerçekten de Foucault'nun yazıları, onun kaleydoskopunun gösterdiği değiştirilmiş ilişkilere dair kavrayışını ifade etmek için daha çok zamansal olarak düzenlenmiş bir söylemin kullanabileceği etkilere ve standart örneklerle başvurmakta, serbest bir şekilde yer değiştirme, saha, konum, mevki, alan gibi terimleri kullanmayı tercih ederler. Foucault'nun yazıları sadece Foucault'nun kendine has hususi açıklama tarzını oluşturan değil ama aynı zamanda tartışmanın kendisinin de ayrılmaz parçaları olan listelere, tablolara, geo-

23 "End of the Monarchy of Sex", *Foucault Live*, s. 138.

metrik yapılandırmalara, resmedişlere dair belirgin bir tercih sergilerler.

*Disiplin ve Ceza'nın "Panoptik" paradigmasının ardından, Kelimeler ve Şeyler* bize "mekânsal" tartışmaların en dikkat çekici örneklerini verir. İlk olarak, kitabın başında Velasquez'in "Las Meninas" örneği vardır. Foucault, bir sanat eleştirmeni tarzında hareket edip, dikkatimizi tekrar tekrar önümüzdeki tek resmin her seferinde farklı vechelerine çekerek bizi tartışmanın içine sürükler. Böylece biz temsilin kendisini temsil edemediği gibi çarpıcı bir sonucu, "temsil edilenin mevcudiyetinin hali hazırda kendini temsil etmenin dışına çıkmakta olduğu" (OT 240) gibi açık ve net bir sonucu kabul etmeye yönlendiriliriz. İktisat'ta Adam Smith'in, biyolojide Lamarck ile Jussieu'nun ve ilk filologların çalışmaları temsilin mekânında cüzi bir yer değişikliğinin meydana geldiğini gösterirler; "Batı düşüncesinin bütünlüğünü yıkan, onun çeşitli unsurlarını bir arada tutabilen bağlara dair [...] bir temel sununa gücünü yitirmiş olmasıdır" (OT 238-39). Klasik dönemde şeylerin ve temsilin ortak yeri olarak iş gören düzenin mekânı paramparça olmuştur. Ondan sonra şeyler ve temsilleri yine var olacaklardır; fakat onların karşılıklı olarak birbirlerine uygunluğunun sağlanması gerekse de; bu uyum mükemmel olmayacaktır. Modernliğin eşiğinde eleştirel felsefe ve pozitivizm varlığın kendi temsiline bağlı olarak yer değiştirmesiyle yaratılmış olan mekânı işgal etmekle uğraşacaktır.

İster sosyal bilimlerin kendisi üzerine kurulduğu insan olma durumunu tanımlayan 19. yüzyıl düşüncesindeki "antropolojik dörtyüzlülüğü" (yani sonluluğu, Kantçı ampirik/aşkınsal çiftini, kojitonun altında yatan daha önce düşünülmemiş olanı ve tarihselliği), ister modern dönemdeki sosyal bilimlerin mekânını üreten (dedüktif bilimler, ampirik bilimler ve felsefi refleksiyonla oluşturulmuş) epistemolojik üçyüzlülüğü, isterse de şey ile temsili arasındaki ilişkinin adını koymaya odaklanan dilin açık-uçlu klasik dörtyüzlülüğünü tasvir etmeye çalışsın, Foucault'nun iddiaları, her durumda, mecazi bir anlamdan çok daha

fazla bir anlamda bu yapılandırmalara dayanmaktadır (bkz. OT 201). Örneğin, onlar, insanbilimlerini bir yönden matematik ve fiziksel bilimlerce ikinci bir yönden ampirik bilimlerce ve üçüncü bir yönden de felsefeye kurulan sınırlar içine yerleştirirler. Bu simgesel iddia tarzı, dikatimizi sadece insanbilimlerinin “özel istikrarsızlığına” değil ama insanbilimlerinin kendisinin sınırlarını çizen bu “saf” disiplinler için taşıdığı kendi içsel doğasından gelen tehlikeye de çeker. Bundan dolayı “psikolojizm”, “sosyolojizm” ve Foucault’nun kendine has diliyle ifade ettiği “antropolojizm” doğabilimlerine ve felsefeye insanbilimlerinden gelen sürekli bir tehdit oluşturur (bkz. OT 348). Kant’ın sadece temsili örnekleri için değil aynı zamanda meydana getirilmeleri için de şekillere dayandığı geometrik argümanları gibi, Foucault’nun dörtyüzlüleri, üçyüzlüleri ve benzerleri de mesela üçyüzlü örneğinde, hem bilginin bu üç düzlemini antropolojileştirmenin kalıcı tehlikesini hem de ilgili epistemelerce yaratılan sınırları ve olanakları “açıklar”.

Her ne kadar Foucault kendisini dedüktif ve formalist yaklaşımlardan ayırmaya özen gösterse de, onun arkeolojik yöntemi dikkatimizi bu ilişkilerin doğurduğu zorunluluklara çevirir. Nihayetinde “tarihsel” ya da bölgesel *a priori*ler var olsa da, söz konusu ilişkiler *a priori*yi zayıflatırlar. Arkeolog bir defa söylemsel pratikleri, oluşumları ve onların oluşum kurallarını ampirik kanuttan hareketle tespit ettiğinde, şu soruya yanıt vermeye girişir: “Nasıl olup da şu değil de bu hususi ifade meydana gelmiştir?”<sup>24</sup> (AK 27) ve karşıt pratikler ve oluşumlar niçin dışarıda bırakılmıştır?

Foucault, arkeolojik açıklamasını standart düşünceler tarihini teşkil eden “karmaşık etki ağıyla” karşılaştırarak, şu değerlendirmeyi yapar:

Ama eğer biz Klasik düşünceyi arkeolojik açıdan onu neyin mümkün kıldığı düzeyinde soruşturursak, 17. yüzyılın baş-

24 M. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” LCP, 154-55, çeviride değişiklik yapılmıştır.

larında işaret ile benzeşimin ayrılışının bu yeni formların –olasılığın, analizin, birleşimin ve evrensel dil sisteminin– birinin diğerini meydana getirdiği ya da ortadan kaldırdığı bir-biri peşi sıra gelen temalar şeklinde değil de tek bir zorunluluklar ağı şeklinde oluşmasına neden olduğunun farkına varırız. Bizim tek tek bireylere Hobbes, Berkeley, Hume ya da Condillac adını vermemizi mümkün kılan bu ağıdır (OT 63).

Bir ağın niçin bir diğerini izlediği tarihsel zar oyunuyla ilgili bir şans meselesidir. Fakat bir ağın niçin sahip olduğu form ile ortaya çıktığı, bu ağın kendinden önceki ağlarca boş bırakılmış olan “mekânlar”ın işleviyle alakalıdır. Örneğin, nasıl sonuncusu onun ciddi yetersizliği halinde Rönesansın benzerlik şemasının yerine geçmişse, benzer şekilde, yaşam, emek ve dilin “sözde-aşkınları” Klasik Dönem’in ternsil şemasında yer alan boşluğu (bkz. OT 206-209) doldurmuşlardır. Bunun gibi, ekonomide merkantalistler ile fizyokratlar ya da biyolojide sistem taraftarları ile yöntem taraftarları (sabitçiler ile evrimciler) arasındaki meşhur 18. yüzyıl tartışmaları da arkeolojik açıdan, örneğin “bu noktada, doğal tarihi bir dil olarak oluşturmanın iki yolu arasındaki seçimi hem mümkün hem de zaruri kılan zorunluluk ağı ile kıyaslandığında ancak “yüzeysel rahatsızlıklar”dır. “Gerisi ise yalnızca mantıksal ve kaçınılmaz bir sonuçtur” (OT 139-40).

Fakat eğer bu arkeolojilerde olay-sonrası bir zorunluluk ve anlaşılabilirlik varsa, bu demektir ki onlar radikal bir olumsuzluğa, değişimi tarihsel izahlara sokan “esaslı bir olaya” dayanmaktadır. “Tarihte rol oynayan güçler”, diye söyler Foucault, “ne amaca ne de düzenleyici mekanizmalara boyun eğenler ancak savaş meydanındaki şansın peşinden giderler. Onlar ne ilk baştan beri var olan asli bir niyetin birbirini izleyen formları olarak ortaya çıkarlar, ne de bir sonuç görünümünü sergilerler, zira onlar hep bir defalık rasgele olaylar şeklinde belirirler”.<sup>25</sup>

25 F. Ewald, “Anatomie et corps politique,” Critique 343 (1975), s. 1229.

“Savaşa” yapılan atıf, bizi, Foucault’nun metodolojik ilerleme sarmalının bir sonraki seviyesine, soykütüğü seviyesine götürür. Soykütüğü, herhangi bir tarihsel “köken” anlayışına karşı oluşu, rastlantısal hadiselerin “gelip geçici olayların uygun dağılışını sağlamadaki eksensel rolü üzerindeki vurgusu” (LCP 146) ve Nietzscheci adıcılığı açısından, arkeolojiye benzer. Ama soykütüğünün esas dikkat çeken farklılığı onun “iktidar ve beden (bedenler) problemini irdelemesinde; esasen, onun problemlerinin iktidarın bedenler üzerindeki zorlamasıyla başlama-sında”<sup>26</sup> yatar. Geçmişe baktığında, Foucault kendisinin her zaman için iktidar meselesiyle meşgul olduğu iddiasını yineler ve her şey bir tarafa *Kliniğin Doğuşu*’na bir göz atmanın bu iddiayı destekleyeceğini ileri sürer. Fakat tüm sosyal ilişkileri egemenlik, direnç ve kontrol kuvvetlerinin karşılıklı etkileşimi açısından yorumlayan sonraki yöntem önceki yöntemi tamamlar. Tarihsel anlaşılabilirlik için uygun model, anlam-verme değil, “savaşım”dır, temel ilişki ise strateji ve taktik ilişkisidir.

Foucault, *Disiplin ve Ceza*’nın yayımlanmasından kısa bir süre sonra, neticede arkeolojinin görevini “soykütüksel” terimlerle yeniden tanımladığında, arkeoloji/soykütüğü ilişkisinin öncelikle birbirini tamamlayıcı doğasını ortaya koyar:

“İnsanbilimleri arkeolojisi insan bedenlerine, eylemlerine ve davranış biçimlerine yatırım yapan iktidar mekanizmalarını araştırarak kurulmalıdır. Bu araştırma bizim insanbilimlerinin meydana geliş koşullarından birini –yani 19. yüzyılın disipline etme ve normalleştirmedeki büyük gayretini– yeniden keşfetmemizi sağlar” (PK 61).

Altbaşlığı “Bir insanbilimleri Arkeolojisi” olan *Kelimeler ve Şeyler*’in gözden kaçırdığı şey bu koşuldur. Foucault’nun sonraki iki soykütüksel çalışması bu eksikliği giderir. Şu halde öyle gö-

26 A. Megill, *Prophets of Extremity*, s. 238.

rünüyor ki, arkeolojideki girişiminin sıkıntısı mekân kavramının kendisidir. Örneğin bir eleştirmen basitçe “1970’lerdeki yazılarında Foucault’nun “mekân” fikrini –hatta bir söylem düzenindeki tümüyle yüzeysel bir mekân fikrini bile– terk ettiğini”<sup>27</sup> iddia etmiştir. Aslında soykütüğünün tarihin mekânsallaştırılmasıyla ne ilgisi vardır? O, daha ziyade genetiğe dönüşün ve dolaşısıyla da “zamansal” meselelere dönüşün bir işareti değil midir? Coğrafyacılığa dair bir yayındaki mülakatında, Foucault şu yanıtı verir:

“İnsanlar bu mekânsal takıntılar hakkında beni sürekli kınayıp duruyorlar, gerçekten de bu benim için hep takıntı olmuştur. Ama ben temelde aradığım şeye –yani iktidar ile bilgi arasındaki mümkün ilişkilere– onlar sayesinde ulaştığımı düşünüyorum: Bilgi bir defa bölge, alan, aşılama, yer değiştirme, nakletme açısından çözümlenebildiğinde, bilginin kendisiyle bir iktidar biçimi olarak işlev gördüğü ve iktidarın etkilerini yaydığı süreç de kavranabilir. Bilgiyle iç içe geçmiş olan ve eğer kişi onları kaydetmek isterse bunun kendisini muntika, arazi gibi kavramlarla tasarlanan egemenlik biçimleri üzerinde düşünmeye götüreceği bir bilgi politikası ve bir bilgi idaresi, iktidar ilişkileri vardır. Bu politik-stratejik terim askeriyenin ve idarenin kendilerini fiilen hem maddi toprağa hem de söylem formlarının içine nasıl naksetmeye başladıklarının göstergesidir” (PK 69, çeviride değişiklik yapılmıştır).

Foucault’nun kendi soykütüksel çalışmalarını özellikle de *Disiplin ve Ceza ile Cinsellik Tarihi*’nin ilk cildini karakterize eder görünen iktidar/bilgi ikilisi arasında ilişki kurmasını sağlayan şey, bu oldukça mekânsallaşmış söylemdir. Örneğin “yer değiştirme” askeri bir terimdir ve “alan” ile “bölge” de sırasıyla ekono-

27 Benim “Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the College de France”, başlıklı yazıma bakınız: James Bernauer and David Rasmussen eds., *The Final Foucault*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988, s. 102-18.

mik-adli ve idari kavramlardır. Şu halde, diyebiliriz ki Foucault'nun önceki vokabüleri onların bilme için müşterek terimler olduklarına atıfta bulunduğu gibi egemenlik ve kontrol ilişkilerine de üstü örtük bir atıfta bulunmaktadır. Gerçekten de Foucault "sadece zamansal süreklilik açısından söylem analizi yapmayı planlayan birisinin, kaçınılmaz bir şekilde, söyleme, sanki o bireysel bir bilincin içsel dönüşümüymüş gibi yaklaşmaya ve söylemi buna göre analiz etmeye sürükleneceğine" inanmaktadır. "Bu ise onu olayların cereyan ettiği sahne olarak büyük bir kolektif bilinç inşasına sevk etmektedir". Dolayısıyla mekânsal metaforların kullanılması, "söylemlerin güç ilişkileri içinde, güç ilişkileri sayesinde ve güç ilişkileri temelinde oluştuğunu tam olarak kavramayı sağlarken" (PK 69-70), aynı zamanda, modern tarih felsefelerinin "antropolojik" eğiliminden de uzak durmayı temin etmiş olur.

Soykütüğü şu gerçeğin altını çizer: Foucault'nun tarihi bir "bedenler" tarihidir; sadece bir bilimin somutlaştırdığı bir beden politiğe ya da bir enformasyon bedenine (pozitifliğe) ilişkin değil, fakat uzmanların ve normalleştiricilerin ayrıntılı incelemelerine maruz bırakılmış, ehlileştirilmiş, eğitilmiş tek tek bireylerin fiziksel bedenlerine ilişkin bir tarihtir. O, bir fiziksel bedenler ve bu bedenlerin işgal ettiği mekânlar tarihidir, "zihniyetler" ya da ideolojiler tarihi değil: cansız madde ya da soyut, geometrik mekân değil de hem bedenlerin göründükleri gibi görünmelerini sağlayan "mekânlar" hakkında hem de kontrol altına alınmış ve anarşik "bedenler" hakkında bir tarihtir; kazılacak ve sınıflandırılacak bir jeoloji değil, haritalanacak bir "coğrafya"dır. Hiç şüphesiz, Foucault "farklılığın ancak kategorik olmayan bir düşüncenin icadıyla serbest kalabileceği" ve ancak böyle bir düşüncenin "bizi diyalektiğin nevrozundan" kurtarabileceği inancını Deleuze ile paylaşır (LCP 186, 184).

Foucault kendisinin mekâna verdiği değer in tarihsellik-karşıtlığı olarak okunmakta olduğunun farkındadır; fakat o böyle bir eleştiriyi "tarihi evrim, yaşayan süreklilik, organik gelişme,

bilincin ilerleyişi veya varoluş projesi gibi eski şemalarla karıştıran kimselere” isnat eder. Bu kimseler, “nesnelerin aşılma, tahdit edilme ve sınırlandırılma biçimlerini, çizelgelenme tarzlarını, mülklerin düzenlenmesini izlemenin –söylemeye bile gerek yok, tarihsel– iktidar süreçlerinin içine nüfuz etmek anlamına geldiğini görememektedirler. “Söylemsel gerçekliklerin tasvirlerindeki mekânsallaşma”, diye vurgular Foucault, iktidarla ilişkili etkilerin analizine kapı açar” (PK 70-71, çeviri değiştirilmiştir).

Foucault’nun iktidar ile bilgiyi metaforik bir anlamdan daha fazla bir şekilde birbirine bağlayan mekânsallaşmış akıl yürütmesinin en iyi bilinen örneği, onun, içinde “fabrikaların, okulların, kışlaların, hastanelerin hapisaneyeye benzediği; tüm bunların hepsinin de hapisaneyeye benzediği” (DP 228) modern “hapisane toplumu” muzun kendisine emanet doğasını tasvir etmek için, Jeremy Bentham’ın Panopticon’unu (hücreleri gardiyana bakan dairesel hapisane imgesini) kullanışıdır. Mimari ile sosyal bilimin bu karşılıklı etkileşiminin sergilediği norm ile gözetimin evliliği Foucault’nun betimlemelelerinde parlak bir şekilde kendini gösterir. Yine, Foucault’nun analizlerinin kanıtlayıcı gücü, tartıştığı kurumların mekânsal organizasyonuna bağlıdır. Vélasquez resmiyle birlikte resme bakan kişi daima görsel kanıta, planlara, bakış açılarına, modellere havele edilir. Ama şimdi bakış çizgisi stratejiktir; sadece betimsel değil; dış hatlar kontrol ilişkilerini de nakşeder; yoksa sadece anlaşılabilirlik formlarını değil. Biz, bu pratikleri, kurumları, bilimlerini, bene ve ötekilere egemen olma teknikleri olarak görmeye davet edilirdik. Bu kendini oluşturma olarak kendine egemen olma teması, bizi, Foucault’nun metodolojik sarmalının son aşamasına yani sorunsallaştırma aşamasına götürür.

“Birkaç yıl önce” diye ifade ediyor Foucault, “tarihçiler sadece savaşların, kralların ve kurumların tarihini değil aynı zamanda ekonominin tarihini de yazabildiklerini keşfetmekten oldukça gu-



gur duyuyorlardı". Şimdi onlar şaşırmıştır; çünkü aralarındaki en zekiler bile hisler, davranışlar ve bedenler tarihini yazmanın da mümkün olduğunu öğrendiler. Onlar kısa zamanda Batının tarihinin hakikatin üretiliş ve sonuçlarının kaydediliş şeklinden ayrılmayacağını anlayacaklardır" (FL 139). Ölümü sırasında Foucault'nun Paul Veyne'in nezaretinde bir seri şeklinde yayımlanması için "hakikat üretimi" tarihine dair planlanmış altı ciltlik bir eser üzerinde çalıştığı söylenir. Onun o yıl ve bir önceki yıl College de France'da hakikat-anlatımı hakkında verdiği konferanslar bu projenin parçasıdır.<sup>28</sup>

Foucault tarihe bu yeni yaklaşımı, "sorunsallaştırmayı" (ister ahlaki refleksiyon, ister bilimsel bilgi, ister politik analiz formunda ya da benzer bir formda olsun) bir şeyleri doğru ve yanlış diye adlandırmayı sağlayan ve onları bir düşünce nesnesi olarak oluşturan söylemsel olan ve olmayan pratiklerin bir araya toplanması"<sup>29</sup> diye tanımlar. Foucault, sorunsallaştırmanın *Delilik ve Medeniyet*'ten bu yana çıkan yazılarının tümünü karakteristik bir şekilde birbirine bağlayan şey olduğunu söyler. Örneğin bu eserde sorunsallaştırma "belli kurumsal bir pratik ve belli bir kognitif aygıt sayesinde" deliliğin hususi bir anda nasıl ve niçin sorunlu hale geldiğini belirleme sorunuydu. Benzer şekilde *Disiplin ve Ceza*, 17. yüzyılın sonunda cezai uygulamalar ile kurumlar arasındaki ilişkilerin sorunsallaşmasında ortaya çıkan değişikliklerle meşgul olmuştu. Son iki kitabının sorusu "Cinsel faaliyet nasıl sorunsallaştı?" idi (SV 18). Başka bir yerde de işaret ettiğim gibi, araştırmasının her sarmalında Foucault, bir önceki sarımı esasen ileride araştırılacağı açıklanan şeyle meşgul olmak şeklinde yorumlamıştır.<sup>30</sup> Hakikat, kendini inşa ve sorun-

28 Francois Ewald'la yapılan mülakat, "Le Souci de la verite," Magazine Littéraire, (207 May 1984), s. 22.

29 "Truth and Subjectivation in the Later Foucault", The Journal of Philosophy 82/(10 Oct. 1985), s. 532.

30 M. Foucault, Histoire de la sexualite, vol. 2: L'Usage des plaisirs, Paris: Gallimard, 1984, s. 12, bundan sonra UP.

sallaştırma arasındaki ilişki problemi, Foucault'nun ölümünden hemen önce basılan bir ciltte kendisinin kalıcı ilgisinin bir "hakat tarihi" olduğunu açıkça beyan etmesine fırsat veren son yazılarında çözülmüştür.<sup>31</sup>

Süreksizlik havarisi Foucault'nun, geçmişi hatırlayarak, basılmış eserleri arasında bir tutarlılık aramış olduğu kayda değer bir husustur. Yalnız, şu var ki Foucault, geleneksel entelektüel değerler olan tutarlılık ve tamlık ile övünüyor değildir; tam tersine, o, entelektüellerin ethosu olarak tasvir ettiği şeyin ardından gitmekle bizi ve kendisini şaşırttığına yani öncekinden daha farklı şekilde düşündüğüne (se deprendre de soi-meme) sevinmektedir.<sup>32</sup> Buna karşın, ben, Foucault'nun başlıca yazıları arasında sözde postmodern bir düşünür olarak onun kendine has bir vasfı olan söylemin mekânsallaşmasının haritasını çıkararak teşhis edilebilir bir ilerleme çizgisi var olduğunu öne sürmekteyim. Eğer bu iddia onun soykütüksel çalışmaları bakımından bir savunma gerektirirse, bu savunma öyle görünüyor ki en fazla onun "sorunsallaştırmaları" söz konusu olduğunda kırılıgandır.

Foucault söylemin mekânsallaşmasının apaçık hale gelişini diyalektik ve "sorunsal" düşünme arasındaki karşıtlıkla tasvir eder. Diyalektik düşünme, der Foucault, Sartre'dan ödünç alınacak bir ifadeyle söylenecek olursa, aslında, düşünceyi zamansallaştırmaktır. Bu, ister bireysel ister kolektif olsun haddi zatında kendisi artsüremli olan bilincin içindeki birlik ve bütünlüğün peşindedir. Bir profesyonel tarihçiler topluluğuyla yapılan tartışmada, Foucault bir problemi incelemek ile tarihteki bir dönemi incelemek arasında ayırım yapmaya özen gösterir. Foucault bir tarih dönemini incelemenin "tüm malzemeye dair ayrıntılı ve kapsamlı bir incelemeyi" ve bu gibi tarihçilerin alışık oldukları üzere araştırmanın doğru kronolojik bir tertibini yapmayı

31 Francois Ewald'la yapılan mülakat, "Le Souci de la verite," s. 22.

32 Michelle Perrot, ed., L'Impossible Prison, Paris: Editions du Seuil, 1980, s. 32, bundan sonra IP.

gerektirdiğini kabul eder. Buna karşın, "bir problem" ile meşgul olmak, kişinin, "malzemenin problemde verili olanların işlevi açısından seçilmesi, analizlerin problemi çözebilecek unsurlar üzerine odaklanması ve bu çözüme izin veren ilişkilerin tespit edilmesi" gibi başka kuralları izlemesini de gerektirir.<sup>33</sup>

Foucault'nun tarihçilere bahsetmediği ama yukarıda da işaret ettiğim gibi, başka her yerde söz ettiği ve hatta son eserlerinde bizzat uygulamış olduğu şey, bir problemin "çözümünün" sorunun "yer değiştirmesi" olduğu gerçeğidir. Dönüşüm ve yer değiştirme, Foucault'nun "tarihler"inin tümünde Foucault'nun yöntemlerine egemen olan çifte terimlerdir. Her iki terim de tarih anlayışımızı [eski tarihin] ötekiliği ve çokluğu kapsayıcı bir amaç ya da hedef içinde diyalektik kapsayışından olduğu kadar, onun "genel ve içi boş değişim kategorisinden", "tekbiçimli zamansallaşma modeli"nden (AK 200) ve bilinç ile öznelliğe duyduğu geleneksel güvenden kurtarmak için de tasarlanmışlardır.

*Kliniğin Doğuşu'*nda tıbbi algının dönüşümünü ve buna paralel olarak da tıbbi araştırmanın konusunun yer değiştirmesini gözledik: Burada hastalık sınıflarına dair araştırmadan kaynaklanan beden algısı anormalliğin mahalli olarak tek tek bireysel bedenler algısına dönüşmüştür. *Disiplin ve Ceza*, benzer bir dönüşümün, "engizisyoncu" adaletin söylemsel olan ve olmayan pratiklerinin cezalandırıcı operasyonların konusunda bir yer değiştirme gerektiren "araştırmacı" adalet pratiklerine dönüşümünün haritasını çıkarır. [...] Bu [konu], artık beden olmadığına göre, ruh olmalıdır" (DP 16). Sonuçta, suçlu ve hatalı sınıfı aykırı ve anormal gibi sosyal bilim konuları tarafından yerlerinden edilmişlerdir. Bu yöntem Foucault'nun ölümünden az önce basılan ciltlerde cinsel ahlakı "sorunsallaştırışında" da devam eder. Örneğin, Foucault 5. yüzyıl Atina Kültürü'ndeki bir dönüşüme, içinde hazzın ve hazzın dinamiğinin söz konusu edildiği

33 Benim "Truth and Subjectivation in the Later Foucault," adlı yazıma bkz. s. 535.

“özgürlük anlatılarından”, içinde arzuyu arzu kılan şeyi yani onun hakiki varlığını tanımak suretiyle arzunun hakiki nesnesine, hakikate yönelen Sokratik-Platonik aşka doğru olan bir dönüşüme dikkat çeker (bkz. UP 267). Birincisi deontolojik bir soru soruyordu: Yapılması uygun ve onurluca olan şey nedir? İkincisi ise ontolojik bir soru sorar: Haddi zatında varlığı bakımından aşk nedir? (Foucault’nun “kendilik pratikleri” ve “öznelleştirme formları”na verdiği hususi anlam açısından) “etiğin” metafiziğe doğru olan bu dönüşümü, söylemin nesnesinin sevgiliden ve sevgilinin onurundan seven özneye ve bizzat hakikatin kendisinin kaynağına doğru bir yer değiştirmeyi gerektirir. Dolayısıyla mekânsallaşmış dönüşüm-yerdeğiştirme söylemi sonuna dek Foucault’nun tarihlerine egemen olmayı sürdürür.

Foucault şu an aşına olduğumuz bir tezi ifade etmek suretiyle, kariyerinin ilk yıllarında, yazmanın yüzyıllardır zamana göre düzenlenmiş olmasına karşın bizim Nietzsche ile birlikte Platonik bellek eğrisine nihayet son verdiğimizizi ve Joyce ile birlikte de Homerik anlatı dönemini kapattığımızı” ilan etmişti. Bu durum “dilin mekânsal bir şey (chose d’espace) olduğunu (ya da muhtemelen hâlâ olmakta olduğunu) ifşa eder”.<sup>34</sup> Foucault’nun tarihlerinin mekânları üzerine bir araştırma yapmak (Foucault’nun adlılığı “mekândan” tekil olarak söz etmemize engeldir) neticede bizi bu paradigma değişikliğine ve mekânın insanın tarihine sokuluşuna ilişkin bazı önemli gözlemler yapmaya götürür.

Bu değişimin direk bir sonucu, evrensel entelektüel gibi (bkz. PK 126) bir bölgesel incelemeler çoğulculuğuna boyun eğmek zorunda kalan evrensel tarihin altının oyulmasıdır. Foucault, spekülâtif tarih filozoflarının muhalifi olmasına rağmen, kendi yaklaşımının yaygın bir şekilde peşinden gidilen ampirik tarih modellerini tamamlayan bir yaklaşımdan daha fazlası olduğunu hiçbir zaman iddia etmemiştir. Gerçekten de Foucault, söylem-

34 M. Foucault, “Le Language de l’espace,” *Critique* (203 April, 1964), 378.

lerin arkeolojik tasvirinin "genel bir tarih boyutu içine yerleştirildiğini; söylemsel bir oluşumun kendilerine dayanarak izah edilebileceği tüm bir kurumlar, ekonomik süreçler ve sosyal ilişkiler alanını keşfetmeye çalıştığını; söylemin otonomisinin [...] ona katışıksız bir idealite statüsü ve tarih karşısında mutlak bir bağımsızlık vermediğini göstermeye çalıştığını" ısrarla vurgular (AK 165). Evrensel tarihten farklı olarak, genel tarih insanın serüvenine bir gayelilik atamaya ya da onun ilerleyişini ölçmeye teşebbüs etmez. Söylemsel olan ve olmayan pratiklerin geniş genel bir tarih içinde kaydedilmeleri kadar birbirlerine olan karşılıklı bağımlılıkları da esasen, Foucault'nun kabul etmeye hazır görüldüğünden çok daha fazla geleneksel fikirler tarihine benzeyen, soykütüklerinde ve özellikle de "sorunsallaştırmalar"ında son derece açıktır.

Foucault'nun tarihsel dili mekânsallaştırışının diğer bir kurbanı, Marksistlerce ve başkalarınca tercih edilen ideoloji/bilim ikiliği açısından yapılan tarihsel açıklamalardır. Bilim olarak kabul edilen şeylerdeki görelilik bu ayrımda içkin olan hususi bir epistemik şebekeye ve tartışmalı bir hakikat anlayışına atfedilmiş olduğunda, sadece ayrımdan kendisi şüpheli olmakla kalmaz ama soykütüğünün inşa ettiği "politik anatomi" veya "jeopolitik" de "yanlış bilinçliliği", "altyapıyı" ve ideoloji analizinin diğer kategorilerini beylik, basmakalıp ve ikna edici olmayan şeylere dönüştürür.

Mekânsallaşmış söylem bir "zihniyetler" tarihi değil, bir "bedenler" tarihi üretir. Kendisinden önce Sartre gibi, Foucault da içsel hayatın kültürel nesnelere ve olaylarla dışsallaşmasına kadar içsel hayatın kendisine de düşmandır. Ahlaki benin teşkili, bir suçlular sınıfının oluşumu, hastalıklı özneler algımızın değişmesi, bunların hepsi de bedenlerin hem birbirleriyle ilişki içinde hem de kendi başlarına düzenlenişine (örneğin özdenetime) işaret ederler. Dolayısıyla anlama ve maksada değil de savaş stratejisine ve modeline başvuru, bu ince materyalizm formuyla oldukça tutarlıdır. Şeylerin "dış görünüşü" üzerine çalışarak, Fo-

ucault, sosyal pratiklerin bilfiil meydana gelişlerinden hareketle bu pratiklerin sınırlarını, dışarıda tuttuklarını ve spesifik "varlık koşullarını" haritalayan bir sosyal bilimler topolojisini metafiziğin yerine geçirmektedir.

Bu yüzden, Foucault "böyle bir tarihin tutarlılığının bir projenin açıklanmasından değil ama bir zıt projeler mantığından çıkarıldığını" (PK 61) öne sürer. Şu halde, bu, çokluğa da totallığe de indirgenmediğinden, diyalektik olmayan bir mantıktır. Foucault, "daima iktidar ilişkileriyle birlikte düşünüldüğü için Hegelci diyalektiğin formuna girmeyen karmaşık bir olayla karşı karşıya bulunulduğuna" (PK 56) işaret eder. Foucault'nun entelektüelin bize "savaş alanının topolojik ve jeolojik bir etütünü" vermesinden söz edişi bu bağlam içinde yer alır (PK 62).

Belki de tarihin mekânsallaşmasının en tartışmalı yönü, onun disiplin ve kontrolü felsefi antropolojiyle olan bağından kurtarmasıdır, *Kelimeler ve Şeyler*'in ortaya çıkışından sonra üzerinde çok fazla yazılıp çizilen meşhur "insanın ölümü"dür. Foucault, arkeolojiden teşhis olarak söz ederken, onun "ayrımları resmederek kimliğimize ilişkin gerçeği teşhis ettiğini değil ama bunun yerine bizim farklı olduğumuz, aklımızın söylemlerden, tarihimizin zamanların farklılığından, benliğimizin maskelerden farklı olduğu gerçeğini teşhis ettiğini" ileri sürer ve söz konusu farklılığın "unutulan ve sonradan yeniden elde edilen bir köken değil de, bizim sergilemekte ve yapmakta olduğumuz bu dağılma olduğu" (AK 131) sonucuna varır. Bu dağılmanın varlığının bir koşulu, tesadüfi olaylar ve çoklu rasyonellikler sayesinde benin birliğini çözen, projeleri dağıtan mekânsallaşmış dildir.

Fakat böyle radikal bir girişim, bir karşı-tarih, daha önce ifade ettiğimiz gibi, kendi içinde birtakım güçlükler barındırır. Problemin birisi, şüphesiz, karşı-tarihin türevsel doğasıdır. O, büyük ölçüde geleneksel tarihsel bilime, kendisinin çoğu kez sorgulamış olduğu kavramsal çerçeveye dayanır. Bu karşı-tarihin nasıl olup da kendisinin organize ettiği olgulara dayandığı açık değildir, özellikle de bir bağlama oturtulmamış-yerleştiril-

memiş yalın olgulara ilişkin Nietzscheci reddi sürdürür görünüşü için. O, "pozitivistik" olduğu ölçüde, iddialarının karşı ampirik kanıt tarafından yanlışlanma ihtimaliyle karşı karşıyadır. Ve bu karşı-kanıtın oluşması çok uzun sürmemiştir.<sup>35</sup>

Yine de Foucault'nun can sıkıcı olgusal doğrulama pahasına da olsa çarpıcı örnekler sunan rahat yönteminde şairane bir şey vardır. Doğrusu, o, bir zamanlar meşhur bir ifadesinde bunu açıkça dile getirmişti: "Kurgulardan başka bir şey yazmadığının pekâlâ farkındayım" (PK 193) –ancak bu onların hakikatle alakası olmadığını söylemek değildir. Kendine özgü bir tarihçi olmanın bedeli, profesyonel tarihçilerle de filozoflarla da beraberken kendini tümüyle yurdunda hissetmemektir. Tabii Foucault'nun şimdiye dek en büyük etkisinin hiç şüphesiz edebiyat ve sosyal bilimlerle meşgul olan insanlar üstünde olduğu açıktır.

Karşı-tarih kavramı Foucault'nun düşüncesinde egemen olmaya başlayan iktidar/bilgi ikilisinin altını çizer. Yansız/halis araştırma, demektedir Foucault, imkânsızdır; bir kavramın, hipotezin ya da teorinin hangi faydalara hizmet ettiği üzerinde düşünmemiz gerekir, yoksa onları sadece tek tek bir doğrulamalar ve haklı çıkarımlar "ekonomisi"nin parçaları olarak düşünmemeliyiz. Ancak, bu, rasyonalistik retorikine rağmen, Foucault'nun hipotezler şeklinde sunduğu kendi iddiaları için de geçerlidir. Foucault'nun "tarihler"inin her biri, kırılma çizgilerine, üstü örtülmüş kökenlere, farazi sınırlara rağmen, yerel bir araştırma, bir iktidar kullanımıdır. Foucault'nun kendisi de yaklaşımını zayıflatan kendine-başvurma (self-referential) paradoksuna, rölâivistlerin zehrine maruz değil midir? Foucault bu itirazdan kaçmaya çalışmaktansa onu tümüyle kabul ediyor gibidir. Paradoks yalnızca sözde platonik nesnellik ve evrensellik anlayışlarına bağlı kalan kimseler için zayıflatıcıdır. Eğer kişinin iddiaları ve beklentileri daha ılımlı ise, onun mutlak bir rölâtivizm

35 Örneğin bkz. Jacques Proust et al., "Entretiens sur Foucault," *La Pensée* (137 February 1968), 4-37; ve yine bkz. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, ss. 175 vd.

batağına saplanmasına gerek yoktur; bu, bizim en azından Dewey'den beri almış olduğumuz bir derstir.<sup>36</sup>

Diğer bir problem mekânsallaşmış dilin spesifik mantığına dairdir. Edward Said'in işaret ettiği gibi, Foucault'nun bize "dellendirerek" gösterdiği şey "bitişiklik", değil "ardışıklık"tır. Doğrusu, Foucault'nun, eserlerinin sergilemiş olduğu tarih ve felsefe arasındaki alışverişi betimlemek için tiyatro imgesini kullanmasının anlamı da budur.<sup>37</sup> Şu halde bunun mutlaka bir zayıflık olması gerekmez; o coğrafyacının ve çoğu kez de sosyal teoristin akılyürütme şeklidir. Fakat onun "tarih" manşetini haklı çıkarıp çıkarmadığı başka bir meseledir ki bu da bizi nihai problemimize götürür.

Genelde dilin özelde de tarihin mekânsallaşmasıyla alakalı en büyük güçlük, insani faaliyetlerde zamansallığın direncidir. Foucault pratiği elden bırakmadığı ölçüde, zamansallığı da korumaktadır. Pierre Bourdieu, başka bir bağlamda, yönetim stratejisini değiştirmek için, zamanı, zamanın ritmini, istikametini, geri döndürülemezliğini dikkate almak gerektiğine dikkat çekmişti. Foucault'nun her ne kadar bu zamansal ritme ya da onun "geri döndürülemezliğine" diyelim, hiçbir zaman saygı göstermediği açık olmasa da onun "pratiğe" "yapı"dan (kural) daha fazla önem verişinde de üstü örtük şekilde görüldüğü üzere, zamanın dağıtıcı gücüne değer verdiği ortadadır.<sup>38</sup> Strateji, Foucault'nun soykütüklerinde merkezi bir yer işgal eder ve bu şekilde dolaylı olarak zaman da böyle bir yere sahip olur. Aynı şey Foucault'nun son çalışmalarında egemen olmaya başlayan zamansal "üslup" ritimleri için de söylenebilir. Foucault'nun dili mekânsallaştırarak zamansallığa yapmış olduğu şey, zamansallığı tarihleri ve varoluşsal projeleri bir bütün olarak ifade etmedeki

36 Berim "Foucault and the Politics of Postmodernity," *Nous* 23/(2 April 1989), adlı yazıma ve özellikle de ss. 196-97'e bkz.

37 Bkz. E. W. Said, *Beginnings*, ss. 302 ve 291-92.

38 P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 9.



merkezi, birleştirici işlevinden koparıp ayırmaktır. Bu, zamanı, tekrar zamanın çeşitlilik gücüne, farklılaştırıcı etkisine, Dionyssosçu karakterine kavuşturur; ama bunu bir bedel pahasına yapar: İnsan eylemlerinin anlatısı olarak tarihin bu dağılmaya dayanıp dayanamayacağı şüphelidir. İnsan eylemi bir tarafa, özgürlük ve ahlaki yaşam ne olacak? Bir varoluş estetiği bunlara makul bir alternatif olabilir mi? Yoksa, her şey bir tarafa, zamansal olan hakkındaki teori öncesi deneyimimize başvurmaksızın bir tarih yazamazsınız derken, Ricœur haklı mıdır?

Paul Veyne bir defasında Jacques Maritain'in tarihçilerin sonunda "mantıklı bir insan felsefesine" ulaşacakları kanaatini tekrar etmişti (WH 156). Foucault'nun düşüncesinde, ister bir varsayım ister bir sonuç olarak görülsün, insan doğasına ilişkin teorik bir anlayış etkilidir: Sosyal bilimlerin nesnesi ve temeli olarak insan "bizim sergilediğimiz dağılıma" bölüştürülür. Bu antropoloji karşıtlığı, onun tarih-karşıtlığına eşlik eder; ikisi de kullandıkları mekânsallaşmış dil ile ifade edilir ve beslenip büyütülür. Fakat bunun "akılcıca" olup olmadığı sorusu, Foucault'nun bizden bağlamsal bir şekilde yanıtlamamız hususunda ısrar edeceği tümüyle normatif türden bir sorudur.



# AYDINLANMA ve FOUCAULT

Hakan Gündoğdu\*

## 1. Giriş

Foucault'nun aydınlanmayla ilişkisi, onun hacimli eserleri yayımlanmaya başlar başlamaz, çoğu zaman olumsuz bir ilişki olarak görülmüştür. Foucault her ne kadar bir mülakatında kendisi postmodernist etiketini kabul etmese de <sup>1</sup> gerek Habermas<sup>2</sup> gibi kendilerini modern olarak niteleyen filozoflar gerekse de Anglosakson analitik filozoflar<sup>3</sup> tarafından çoğu kez aydınlanmaya, aydınlanma değerlerine ve aydınlanmanın eleştiri anlayışına karşıt bir felsefi duruşa sahip olmakla suçlanmış ve bir postmodernist olarak nitelenmiştir. Bu suçlamanın belirgin bir şekil-

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

1 M. Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, (ed. Lawrence D. Kritzman), New York: Routledge, 1990 içinde s. 33-34.

2 J. Habermas, "Modernity versus Postmodernity", (İng. çev. Seyla Ben Habib), *New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies*, USA: University of Wisconsin-Milwaukee, Winter81, no. 22, s. 13; Jürgen Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading Dialectic of Enlightenment", (İng. çev. Thomas Y. Levin), *New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies*, USA: University of Wisconsin-Milwaukee, Spring/Summer 82, no. 26, s. 13, 29; Jürgen Habermas, "Modernity: Unfinished Project", *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, (ed. Maurizio Passerin d'Entreves ve Seyla Ben Habib), MIT Press, UK: Cambridge, 1997, s. 53.

3 C. G. Prado, *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*, Bolulder, Co: Westview Press, 2000, s. 1, 2, 9.

de aydınlanmanın ve eleştirinin ne olduğu hakkındaki genel bir anlayışla yakın ilişkisi olduğu açıktır. Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusundan bu yana kendisini modernliğin felsefi söylemi içinde görenler aydınlanma ve eleştiri gibi kavramları genelde Kant'ın meşhur üç *Eleştiri*'sine göndermede bulanarak anlama eğilimindedirler. Bu eğilim ise Foucault'yu tümüyle bir aydınlanma karşıtı olarak görerek onu Kantçı ve aydınlanmacı eleştiri anlayışından tamamen uzak bir düşünür olarak değerlendirmeye yol açmaktadır. Dahası böylece Foucault aydınlanmanın yanında mı yoksa karşısında mı sorusu mantıken sorulabilecek ilk ve doğru soru olarak kabul edilmiş görünmektedir.

Halbuki böyle bir soru Foucault'nun aydınlanmayla olan ilişkisini kavramak açısından eksik ve yanlış kurulmuş bir sorudur. Yanlış bir sorudur; çünkü soru bir düşünürün tek başına aydınlanmaya taraftar ya da karşı olmak gibi sadece iki seçeneği olabileceğini varsayan bir soru olarak görünmektedir. Eksiktir; çünkü soru aydınlanma denilince herkesçe kabul edilen tek bir aydınlanma anlayışı olduğunu varsaymakta ve ne tarihsel bir dönem olarak aydınlanma ile entelektüel bir duruş olarak aydınlanma arasında ne de aydınlanmanın hedefleri, yöntemleri ve ethosu arasında bir ayırım gözetmektedir. Oysa aydınlanmanın hem tarihsel hem de entelektüel iki boyutunun birbirine karıştırılmaması<sup>4</sup> gerektiği kadar entelektüel boyutunun da dar bir rasyonalizm, hümanizm ve eleştiri anlayışı ile sınırlandırılmaması gerekir. Foucault'nun eleştirel projesine bir bütün olarak bakıldığında onun bu durumun farkında olduğu öne sürülebilir.

Foucault aydınlanmayı tanımlamanın zorluğunun bilincinde olmakla birlikte<sup>5</sup> yine de bir aydınlanma tanımı verir: Aydınlan-

4 J. C. Hayes, *Reading the French Enlightenment*, UK: Cambridge University Press, 1999, s. 4; S. J. Barnett, *Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, UK: Manchester University Press, 2003, s. 1.

5 M. Foucault, "IX. Aydınlanma Nedir?" (çev. Osman Akınhay), *Özne ve İktidar* (ed. Ferda Keskin), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 186, (bundan sonra AN2 olarak gösterilecektir); M. Foucault, "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought* (ed. Paul Rabinow), New York: Penguin Books, 1991 içinde, s. 43, (bundan sonra WE olarak gösterilecektir).

manın genel anlamıyla en iyi şekilde hem akıl, adalet, eşitlik, ilerleme ve rasyonelliğe dair belli birtakım düşünceler ve tutumlar koleksiyonu hem de Fransız Devrimi'yle başlayan bir tarihsel-politik olaylar serisi olarak tanımlandığına dikkat çeken Foucault'ya göre, tarihsel olarak aydınlanma genelde mutlak egemenliğin, adaletsizliğin, cehaletin, batıl düşüncenin esas olduğu eski bir düzenin yerine akla, rasyonelliğe ve eşitliğe dayalı yeni bir düzenin geçmesi olarak anlaşılmıştır. Ancak, Foucault aydınlanmayı daha özel olarak şeylerin ne oldukları, nasıl oldukları, niçin oldukları hakkında bir araştırma ve kişinin bunu yaparken kendisine ve kendi zamanına hususi bir göndermede bulunması ve –ileride göreceğimiz gibi– daha da temelde kişinin kendisine dayatılan sınırların aşılmasıyla uğraşan sürekli bir eleştirel tutum olarak anlar.<sup>6</sup>

Öyleyse Foucault'nun ve çalışmalarının aydınlanmayla olan ilişkisini araştırma bakımından doğru ve tam olan soru "Foucault aydınlanmanın neresindedir?" sorusu olmalıdır. Bu ikinci soru, meseleyi basitçe bir ya/ya da bağlamına oturtmadığından anlama çabamızı ilk sorunun içinde örtük olarak barındırdığı dayatmaya ve sınırlamaya karşı direnmeye çağırarak bizi onun söylemsel istibdadından kurtarır ve Foucault'nun aydınlanma ile olan ilişkisini –ve böylelikle de Foucault'nun çalışmalarını konuşlandığı yeri– Foucault'nun eleştirel söyleminin kendi sınırları içinde anlamaya götürür. Bu çerçevede Foucault'nun aydınlanmayla olan ilişkisinin birincisi (1) Foucault'nun evrenselci, hümanist aydınlanma anlayışına yönelttiği eleştirileri ve ikincisi de (2) tüm bu eleştirilerine karşın yine de kendisini ay-

6 M. Foucault, "VIII. Aydınlanma Nedir?" (çev. Osman Akınhay), *Özne ve İktidar* (ed. Ferda Keskin), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 165-166, 172, (bundan sonra AN1 olarak gösterilecektir); M. Foucault, AN2 s. 184, 192; M. Foucault, "The Art of Telling the Truth", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, (ed. Lawrence D. Kritzman), Routledge: New York, 1990 içinde s. 89, 95; M. Foucault, *WE*, s. 42, 49-50; Geoff Danaher, Tony Schirato, and Jen Webb, *Understanding Foucault*, Australia: Allen and Unwin, 2000, s. xi, 65.

dınlanmanın merkezi sorusuna yani Kant'ın üzerinde durduğu vesayetten nasıl kurtulabiliriz sorusuna yanıt bulmaya çalışan felsefi bir ethos anlamında aydınlanmacı gelenek içine yerleştirişi olarak iki ana istikamette şekillendiği ileri sürülebilir.

İnsanın kendi için düşünme cesaretini nasıl gösterebileceği, böyle bir tutuma nasıl sahip olabileceği ve kendini her türlü vesayetten ne tür bir akılyürütmeye, ne tür bir yaşam tarzıyla kurtarabileceği sorusu Foucault'nun aydınlanmayla olan ilişkisinin bu her iki boyutunu da belirleyen bir sorudur. Foucault'nun soyut, evrensel ve aşkınsal bir eleştiri yerine somut, tarihsel, olumsal ve içkin bir eleştiriye taraftar oluşu, muhtemelen, bu soruya bir yanıt olarak tasarlanmıştır. Onun hümanist aydınlanma anlayışına yönelttiği eleştirileri de felsefenin, entelektüelin, hürriyetin, özgürleşmenin, dolayısıyla da benliğin anlamı ve rolü hakkındaki kendine özgü düşünceleri de söz konusu evrenselci aydınlanma rasyonalizmine ve sonuçlarına yönelik bu 'içkin eleştiri anlayışı'nın neticesidirler.

O yüzden iki ana kısımdan oluşan bu yazıda ilk olarak Foucault'nun aydınlanmayla olan ilişkisinin ilk bakışta olumsuz gibi görünen boyutu yani onun aydınlanma rasyonelliğine ve sonuçlarına yönelik eleştirileri üzerinde durulacaktır. Foucault'nun *eleştirilerinin ardında onun aydınlanma ethosuyla kurduğu olumlu ilişki yattığı için yazının ikinci kısmı bu olumlu ilişkiyi ve Foucault'nun kendi çalışmalarını aydınlanma geleneği içerisine nasıl dahil ettiğini göstermeye çalışacaktır.*

## **2. Foucault'nun Aydınlanma Eleştirisi**

Foucault'nun aydınlanma eleştirisi aydınlanmanın hem evrenselci, hümanist, antropolojik varsayımlarına, yöntemlerine ve hedeflerine hem de sonuçlarına yönelik bir eleştiridir. Ancak onun aydınlanma hakkındaki eleştirilerinden söz etmeden önce sorulması gereken iki önemli soru vardır:(1) Böyle bir eleştiri mümkün, yapılabilir bir eleştiri midir? ve (2) eğer yapılabilir bir eleştiriye bile acaba yapılması gerekli bir eleştiri midir? Hiçbir

aydınlanma eleştirisi bu iki soruya yanıt vermemelik edemez. Foucault'ya gelince, öyle görünüyor ki ona göre her iki sorunun yanıtı da olumlu olmak durumundadır. Foucault aydınlanma eleştirisini boş ve imkânsız bir iş olarak görenlere karşı böyle bir eleştirinin hem mümkün hem de gerekli bir iş olduğunu savunur.

Bu gereklilik Foucault'nun hem Deleuze ile hem de onun en keskin eleştirmeni olan Habermas ile paylaştığı bir şeydir. Deleuze<sup>7</sup> Foucault'nun aydınlanma konusunda Kant'ın kendisinin başlattığı ancak yine kendisinin sınırladığı eleştirinin özgün gücünü yeniden ortaya koymaya çalıştığını öne sürerken<sup>8</sup> Habermas Foucault'yu bir aydınlanma karşıtı olarak suçlamış olsa da aydınlanmayı sorunsallaştırmanın gerekliliğini hiçbir zaman inkâr etmez.<sup>9</sup> Foucault günümüzde aydınlanmanın sorunsallaştırılmasını gerektiren üç spesifik ve önemli gelişme olduğunu ileri sürer: Bunlar, (1) bilimsel ve teknik rasyonelliğin üretim güçlerinin gelişiminde ve politik kararların alınmasında oynadığı önemli rol –veya kısaca iktidar / bilgi ilişkisi–; (2) Batı'nın kültür, bilim ve sosyal organizasyon anlayışının sorgulanmasına olanak tanıyan sömürge döneminin kapanışı; ve (3) aydınlanma rasyonelliğinin evrensel geçerlilik iddiasında bulunmasıdır.<sup>10</sup>

7 Foucault'nun Deleuze'un *Different and Repetition*'ının bize bir şimdinin tiyatrosunu sunduğuna dikkat çekip onu uzun süreden beri yazılmış kitapların en eşsizi olarak nitelendirdiği, Foucault ve Deleuze arasındaki yakınlığı açıkça ortaya koyar: Foucault bugünün farklılığını düşünmek için bugünü farklılıkların farklılığı olarak düşünmek gerektiği fikrinin bizi kateden ve dağıtan farklılıkların en iyi tekrarlayan bir şimdinin tiyatrosunda yani Deleuze'un kitabında oldukça verimli bir şekilde işlendiğini düşünür. Bkz. M. Foucault, "Ariadne Kendini Astı", *Felsefe Sahnesi* (ed. ve çev. Ferda Keskin), Ayrıntı Yay, İstanbul, 2004 içinde, s. 183.

8 P. Bove, "Foreword: The Foucault Phenomenon: The Problematics of Style", Gilles Deleuze, *Foucault*, (İng. çev. Sean Hand), Minneapolis, USA: University of Minnesota Press, 1988 içinde, s. xxxii.

9 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault : Rationalising the Management of Individuals*, USA: Marquette University Press, 2003, s. 271.

10 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault*, s. 29.

Foucault, ilk olarak aydınlanma akılcılığına yönelik her eleştiride devreye sokulan ve aklın rasyonel bir eleştirisinin imkânsız olduğunu varsayarak ya rasyonelliği kabul edersiniz ya da irrasyonelliğin pençesine düşersiniz şeklinde dile getirilen iddiayı aydınlanmanın şantajı olarak isimlendirerek açıkça reddeder; çünkü Foucault'ya göre kişinin tümüyle aydınlanmanın lehinde ya da aleyhinde olmasına gerek yoktur.<sup>11</sup> Aydınlanmanın hem lehte hem de aleyhte olunacak boyutları olması mümkündür. Kişi aydınlanmada var olan iyi ve kötü unsurları belirlemeye çalışırken ne aydınlanma rasyonelliğini sorgulanamaz kılan ne de irrasyonelliğe düşen rasyonel bir yaklaşımla aydınlanmanın şantajı adı verilen ikilemden kaçabilir. Dolayısıyla Foucault'nun aydınlanma eleştirisi bir hastalığı iyileştirmek için onu kendi benzeriyle tedavi eden homeopatik bir yaklaşıma, farklı bir açıdan da olsa yine aydınlanmacı bir yaklaşıma dayanır.<sup>12</sup> Bu yaklaşım Foucault'nun "kendisini basitleştirici ve otoriter bir alternatif şeklinde sunabilecek her şeyin reddedilmesi gerektiği"<sup>13</sup> düşüncesi dikkate alındığında daha iyi anlaşılır.

Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Foucault'nun aydınlanmaya yönelttiği eleştirilerin genelde birisi aydınlanmanın (1) antropolojik, hümanist bir özne tasavvuruna temellenmiş nötr, evrensel, nesnel rasyonellik anlayışına diğeri de (2) pratik sonuçlarına olmak üzere başlıca iki temel noktada toplandığı söylenebilir.

**2.1.Aydınlanma Rasyonelliğinin Eleştirilmesi:** Amacının akla karşı kavga etmek değil ama kullandığımız bu aklın, tarihsel etkilerini, sınırlarını, tehlikelerini görmek olduğunu vurgulayan Foucault'ya göre aklın yok edilmesi gereken bir düşman olduğunu söylemek ne kadar tehlikeli ise, rasyonelliğe ilişkin herhangi bir eleştirel sorgulamanın bizi irrasyonelliğe götürme ris-

11 M. Foucault, *AN2*, s. 185, 187; *WE*, s. 43, 45.

12 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, USA: Marquette University Press, 2003. s. 56, 59.

13 M. Foucault, *WE*, s. 43; M. Foucault, *AN2*, s. 185.



ki taşıdığını söylemek de o kadar tehlikelidir.<sup>14</sup> Foucault için, aklımızı kullanma cesareti gösterdiğimizde, eğer aydınlanmanın hedeflediği gibi dogmatizmden ve illüzyondan kaçmak istiyorsak, aydınlanma aklının koşullarına ve sınırlarına dair eleştirel bir değerlendirme yapmamız zorunludur. Bu yüzden 18. yüzyıldan bu yana felsefenin ve eleştirel düşüncenin merkezinde yer alan “Kullandığımız bu akıl nedir?” sorusu, ona göre, geçmişte ve şimdide olduğu gibi gelecekte de merkezi bir soru olarak kalacaktır.<sup>15</sup>

Başka deyişle, “rasyonelleştirme sözcüğünün tehlikeli olduğunu düşünen”<sup>16</sup> Foucault, esas, aydınlanma rasyonelliğinin eleştirisini yapmazsak, onu sorunsallaştırmazsak irrasyonel olacağımızı öne sürer. Aydınlanmanın her ne pahasına olursa olsun muhafaza edilmesi gereken bir dizi ilkedden ibaret olmadığını bunun yerine bizim ruhunu canlı tutmamız gereken bir olay ya da süreç olduğunu savunan Foucault, sofuca bir saygıyla aydınlanma mirasını hiç el değmeden olduğu gibi muhafaza etmeyi düşünen insanların aydınlanmanın ruhuna ihanet ettiklerini düşünür: <sup>17</sup> “Aydınlanmayı canlı ve dokunulmaz tutmak isteyenleri kendi sofuluklarıyla baş başa bırakalım. Bu tür bir sofuluk kuşkusuz ihanetlerin en acısıdır”.<sup>18</sup> Foucault aklın ancak kendini yine kendinden özgür kılmayı başarması şartıyla özgürleşeceğine inandığından, ancak aydınlanma aklının eleştirisi ile aydınlanmacı olabileceğimizi iddia eder. Ona göre aklın rasyonel eleş-

14 M. Foucault, “Space, Knowledge and Power”, *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, (ed. Paul Rabinow), New York: Penguin Books, 1991 içinde s. 249.

15 T. McCarthy, “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School”, *Political Theory*, Newbury Park: Sage Periodicals, vol. 18, no. 3, August-1990, s. 452.

16 M. Foucault, “Subject and Power”, *Critical Inquiry*, vol. 8, no. 4, Summer-1982, s. 779.

17 T. R. Flynn, “Foucault and the Politics of Postmodernity”, *Noûs*, vol. 23, no. 2, April-1989, s. 193.

18 M. Foucault, *AN1*, s. 171; M. Foucault, “The Art of Telling the Truth”, s. 94.

tirisi özgürleştirici bir sonuca paradoksal olarak ancak rasyonelliği bu rasyonelliğin kendisinden kurtardığında sahip olabilecektir.<sup>19</sup>

Bu yüzden Foucault'nun Kantçı aydınlanma rasyonelliğine yönelik ilk eleştirisi Kant'ın üç büyük *Eleştiri*'sinin temelinde yer alan ve Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de sonluluk çözümlenmesi adını verdiği "hakikat çözümlenmeleri" alakalıdır. Bilginin hangi koşullar altında mümkün, kabul edilebilir ve meşru olduğunu sorgulamayı amaçlayan ve "insan üzerindeki sınırların ona dışarıdan değil de kendi doğasından ve tarihinden geldiğini"<sup>20</sup> kabul eden hakikat çözümlenmeleri Foucault tarafından paradoksal bir girişim olarak görülür. Zira ona göre hakikat çözümlenmeleri bizim benlik-inşamızı sağlayan şeyin spesifik tarihsel bir an içindeki varoluşumuzdan önce zaten mevcut olduğunu varsaymaktadırlar.<sup>21</sup> Hume'dan farklı olarak bilinçli tecrübenin geçici hallere, izlenimlere, arzulara ve bunların birbirine bağlanmasına indirgenemeyeceğini düşünen Kant'a göre bu benliğin inşasını mümkün kılan, bireysel öznenin birliğini ve bilginin kesinliğini tesis eden şey kendisiyle tecrübenin sınırlandırıldığı ve dünyanın anlaşılabilir kılındığı *a priori* kategorilerdir.<sup>22</sup> Bilim, ahlak, estetik gibi her bilgi sahasının kendi akıl yürütme tarzıyla sınırlı ve anlaşılır olmasını, bir sahada –örneğin bilimde– uygun olan akilyürütme tarzının bir başka sahada –örneğin estetikte ya da ahlakta– kullanılamamasını sağlayan da bu *a priori* kategorilerdir. Kant'a göre onlar aynı za-

19 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, USA: Marquette University Press, 2003, s. 60.

20 M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, (çev. M. Ali Kılıçbay) İmge Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 439 (bundan sonra KŞ olarak gösterilecektir); karşı. M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994, s. 312 (bundan sonra OT olarak gösterilecektir).

21 M. Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, London: Routledge, 1994, s. 50-51.

22 M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, Greenwood Publishing Group, USA: Westport, 1999, s. 118.

manda saf tecrübe üzerinde işleyerek bireyin toplumsal, yerel, öznel önyargılardan kaçabilmesini, onları aşabilmesini, dünyanın nesnel bilgisini elde edebilmesini temin eden evrensel bir aklın varlığını ve böylelikle de "özerk bir özne" anlayışını mümkün kılarlar. Oysa Foucault'ya göre, tam tersine, böyle aşkınsal özerk bir öznenin var olması mümkün değildir. Özne her zaman yerel, tarihsel, bağlamsal koşulların ürünüdür. Foucault'nun hem arkeolojik hem de soykütüksel çalışmaları modernliğin ve aydınlanmanın özerk bir özne tasavvurunun ve benlik anlayışının bir yanılısına olduğunu ortaya koymaya çalışırlar.<sup>23</sup>

Bireysel öznenin toplumdan önce veya toplum dışında varolamayacağı kanaatinde olan Foucault, bireysel öznenin hiçbir toplumda, kültürde ya da pratikte iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak ortaya çıkamayacağını düşünür.<sup>24</sup> Foucault böylece bilginin aşkınsal koşulu olarak görülen öznenin zaten yaşamın, emeğin ve dilin belirli olumsal koşulları altında oluşan bilgi alanının ampirik nesnelere arasında olduğunu savunur. O yüzden Foucault'ya göre Kant'ın bilginin, ahlaki yaşamın, yurttaşlığın ve yargının evrensel koşullarını bu şekilde olumsal olarak oluşturmuş epistemolojik, ahlaki, politik ve estetik öznelerle arayışı kendi içinde bir paradoks barındırmaktadır: Kant'ın tersine benin verili bir şey olmadığını ama kendiyile ilişki içinde sürekli inşa edilen bir şey olduğunu ve bunun da birden fazla yolunun bulunduğunu düşündüğü için, Foucault özgül ve tarihsel olarak verili bir mahalde ve anda benin kendi kendisini-inşasının eylemlerimize, yargılarımıza ve anlayışımıza rehberlik edecek evrensel kurallara bağlanmasının ve bu türden kurallar aranmasının mümkün olmadığı kanısındadır.<sup>25</sup>

23 M. Bevir, "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", *Political Theory*, Newbury Park: Sage Periodicals, vol. 27, no. 1, February-1999, s. 69.

24 M. Bevir, "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", s. 66-67.

25 M. Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, s. 50-51.

Bize bu tür kurallar verecek evrensel bir akıl anlayışına karşı çıkan Foucault, Kant'ı metafiziğin çöküşüne rağmen aklın merkezi rolünü korumaya çalışan biri olarak yorumlar. Kant'ın hakikat çözümlerinin temelinde insanın belirli sınırlar içinde akledilen ve bu sınırları aşamayan sonlu bir varlık olarak evrenin merkezinde yer aldığı iddiası bulunur. Halbuki söz konusu iddia Foucault'ya göre, insana, insanın tarihine ve zihnine dair birbiriyle bağdaşmaz anlayışlar içerdiğinden insanbilimleri için çözülemez bir çelişki yaratmaktadır: Burada bir yandan insan kendisini sonlu, sınırlı bir varlık olarak bildiği için bizim bilgimizin de sonlu, sınırlı bir bilgi olması gerektiği söylenirken; öte yandan insanın anlama yetisinin sınırlarını tesis eden bu sonluluğun yine bu sonluluğa ilişkin bilgiyi mümkün kılan koşul olduğu iddia edilmektedir.<sup>26</sup>

Bu yüzden ki Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de Kant'ın felsefeyi dogmatizmin uykusundan uyandırmakla beraber onu bu sefer insanı, hem ampirik araştırmanın nesnesi hem de tüm bilginin aşkınsal temeli olarak ele almakla bir başka uykuya yatırdığını, "hâlâ kendisinden kopamadığımız"<sup>27</sup> antropolojik bir uykuya yatırdığını öne sürmüş ve bu açıdan Kant'ın mirasını sorunsal bir miras olarak görmüştür: "Bu artık Dogmatizmin değil de Antropolojinin uykusudur."<sup>28</sup>

Foucault, Kantçı rasyonelliğin *a priori* kategoriler fikrine, özerk özne tasavvuruna ve antropolojizme dayalı evrensel rasyonellik anlayışına itiraz ettiği gibi benzer gerekçelerle Kant'ın sorunsal mirasının takipçisi olan Habermas'ın iletişimsel rasyonellik anlayışına da itiraz eder. Habermas'a göre birisi doğabilimlerine tekabül eden ve araçsal bilgiyle uğraşan, diğeri insanbilimlerine karşılık gelen ve yorumlayıcı bilgiyi konu edinen ve üçüncüsü de eleştirel bilgiye tekabül edip özgürleşme ya da olgunlaşma üzerinde duran üç insanî ilgi vardır. Bu ilgiler aracılı-

26 M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, s. 117.

27 M. Foucault, *KŞ*, s. 474; *OT*, s. 340.

28 M. Foucault, *KŞ*, s. 475; *OT*, s. 341.

ğıyla elde edilen bilgi iletişim, güç, egemenlik ve baskı aracılığıyla bozulmadığı sürece rasyoneldir. Böylece Habermas ne özne ne de dünyaya temellenen ama sadece sınırlanmamış iletişimin doğasına ve daha iyi argümanın gücüne yerleşen, tarihi ve kültürü aşan bir rasyonellik anlayışı ortaya koymaktadır. Halbuki Kantçı rasyonellik gibi Habermas'ın iletişimsel rasyonelliğinin de özerk özne tasavvuruna ve antropolojizme dayalı evrensel bir rasyonelliğe ulaşmaya çalıştığını düşünen Foucault, Habermas'ın içerisinde akla dayalı hür konuşmanın ve tartışmanın hiçbir engele, sınırlamaya ve baskıya uğramadan gerçekleştirileceği ideal bir iletişim durumu fikrini ütöpik bulur.<sup>29</sup> Foucault'ya göre, iktidar ilişkilerinden bireylerin başkalarının davranışlarını yönlendirmelerini ve belirlemelerini sağlayan stratejiler anlaşıldığı takdirde, iktidar ilişkilerinin var olmadığı bir toplum tasavvur etmek mümkün değildir.<sup>30</sup> "İktidarın bu kadar önemli bir konu olup olmadığını soranlara karşı hayretini gizlemeyen"<sup>31</sup> Foucault için iktidar ilişkileri her yere yayılmıştır ve somuttur. İktidar tarihsel ve olumsal bir tarzda ve kişinin benlik tasavvurunu belirleyecek şekilde sosyal varoluşun en ince dokularına kadar sirayet ettiği için herhangi birinin iktidarın bozucu etkilerinden kurtularak doğru insanlığın ne olduğunu bilmesi imkânsızdır.<sup>32</sup>

**2.2. Aydınlanmanın Pratik Sonuçlarının Eleştirilmesi:** Aydınlanma genelde sabit bir insan doğası anlayışından dolayısıyla da doğru insanlığın ne olduğu bilgisinden hareketle pratikte mutlak hâkimiyet, baskı, adaletsizlik, cehalet ve hurafelerden oluşan eski bir düzeni aydınlanmış bir akla ve rasyonelliğe dayalı yeni bir düzenle değiştirmeye çalışan tutarlı bir dönem, bir ideal ve bir tutum olarak kabul edilir. Halbuki Foucault'ya göre aydın-

29 M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, s. 122.

30 V. Urhan, "M. Foucault ve Bilgi/ İktidar İlişkisinin Soykütüğü", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı 9, Bursa, Güz-2007, s. 111.

31 M. Foucault, "Subject and Power", s. 778-779.

32 M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, s. 122-123.

lanmanın sonuçlarına bakıldığında tam tersine çelişik bir durum olduğu görülmektedir. Aydınlanmanın bir sonucu olan insanbilimlerdeki gelişmelerin devlet politikası aracılığıyla nüfusu düzenlemeyi, kontrol etmeyi sağlayan teknolojiler üretmesi aydınlanmanın bir dönem ve ideal olarak hem toplumsal hem de bireysel ilerlemeyi, reformu, özgürleşmeyi, adaleti, hoşgörüyü, insanları kontrol ve baskıdan kurtarmayı, insanlar arası şiddeti önlemeyi amaçlayan iyimser idealleriyle çelişik sonuçlar üretmiştir.<sup>33</sup>

Bu çelişik sonuçların iki temel sebebi olduğu öne sürülebilir. Bunlardan birincisi, aydınlanmanın iki yüzü arasındaki yani kişinin kendi başına düşünme cesareti göstermesini isteyen tutumu ile sabit bir insan doğası anlayışına dayanan ve eleştiriden muaf tuttuğu hümanizmi arasındaki daimi gerilimdir. İnsanın ne olduğunu, olabileceğini ve olması gerektiğini belirleyen bir hümanizm insanların eskiden olduğu gibi sadece yasaya itaat etmelerini değil ama aynı zamanda olmaları gerektiği gibi olmalarını, normal, sağlıklı vs olmalarını da talep eder.<sup>34</sup> Oysa Foucault'ya göre bu talebin bizzat kendisi aydınlanma kültürünün ve eğitiminin hastalık, delilik, suç, cinsellik gibi meseleleri ele alış tarzında açıkça görüldüğü gibi pratikte hümanizmin standartlarına uymayanın ötekileştirilip marjinalleştirilmesine, çeşitliliğe tahammülsüzlüğe ve hoşgörüsüzlüğe yol açmıştır.<sup>35</sup> Aydınlanmanın, aklın egemen olduğu bir dünyanın şiddeti ortadan kaldırılabileceği iddiasının yanlış çıktığına dikkat çeken Foucault'ya göre akıl, bilim ve hakikat adına işlenen yıkımlara bakıldığında şiddet ile aydınlanma rasyonelliği arasında bir uyumsuzluk olmadığı açıkça görülmektedir.<sup>36</sup> Bunun en bariz örneği bir iktidar hastalığı olarak ortaya çıkan faşizmin ve Stalinizmin içsel deli-

33 G. Danaher, Tony Schirato, and Jen Webb, *Understanding Foucault*, s. 66.

34 E. Matthews, *Twentieth-Century French Philosophy*, England: Oxford University Press, 1996, s. 153.

35 M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, s. 136, 175.

36 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, s. 39.

liklerine, patolojik tutumlarına rağmen, kendi şiddet politikaları için aydınlanmanın politik, araçsal rasyonelliğinden önemli ölçüde yararlanmış olmalarıdır.<sup>37</sup>

Foucault aydınlanma hümanizminin genel ve mutlak özgürleşme hedefi karşısında da kuşkuludur. Bu kuşku iki sebebe dayanmış görünüyor: Birincisi Foucault'nun aydınlanma hümanizminin sabit bir insan doğası ve evrensel bir hakikat fikrine dayandığı sürece bizi özgürleştirici değil ancak totalleştirici bir pratiğe götüreceğini düşünmesidir.<sup>38</sup> İkincisi ise Foucault'nun gerek değişmez mutlak bir insan doğasının<sup>39</sup> gerekse de evrensel bir hakikatin olmadığına dair inancıdır. Özgürleştirici bir hakikat fikrinin güçlü bir yanılsama olduğunu düşünen Foucault için iktidar sistemlerine karşı savunulabilecek, benimsenebilecek, kendisine dayanılabilecek bir hakikat yoktur. Bunun yerine hakikat denilen şey her iktidar sistemine göre değişir. Toplumda iktidar sistemleri ve ilişkileri o kadar yaygın ve belirleyicidir ki iktidardan kaçıp da özgürlüğe ulaşmak diye bir şey mümkün olamaz. Biz ancak bir iktidar sisteminden diğerine geçebiliriz.<sup>40</sup> İktidarın her tarafta olduğu bir yerde mutlak, tam ve genel bir özgürlük "durumuna" ulaşmak mümkün olmadığına göre, onun için, özgürlük ancak spesifik iktidar ilişkilerinden kurtulma mücadelesi içinde spesifik iktidarlara direnç gösteren stratejik bir imperatif, açık hedefli bir "mücadele" olabilir.<sup>41</sup>

Bu noktada bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için Foucault'nun hümanizm sözcüğüyle işaret edilen her şeye topyekûn

37 M. Foucault, "Subject and Power", s. 779.

38 T. K. Aladjem, "Philosopher's Prism: Foucault, Feminism and Critique", *Political Theory*, Newbury Park: Sage Periodicals, vol. 19, no. 2, May-1991, s. 279.

39 M. G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge, 2009, s. 124.

40 C. Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers 2*, UK: Cambridge University Press, 1999, s. 152-153. (makalenin toplam sayfa aralığı: ss.152-185).

41 M. G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, s. 124-125.

itiraz etmediğinden söz etmek gerekir. Foucault, Avrupa toplumlarında hümanizmin farklı zamanlarda farklı şekillerde ortaya çıktığına dikkat çekerek, hümanizmle ilgili her şeyin reddedilmemesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>42</sup> Reynolds'a göre Foucault'nun hümanizme yönelik itirazları daha ziyade aydınlanma epistememesinin imkân koşulunu tesis eden yani antropolojizme, sabit insan doğası fikrine ve doğalcı metafiziğe temellenen bir hümanizm anlayışı için geçerlidirler. O, Foucault'nun hem bireyin kendisinin hem de başkalarının özgürlüğüne önem veren bir hümanizme, örneğin "pragmatik bir hümanizme" karşı olmadığını öne sürer. Reynolds'a göre, tam tersine, Foucault'nun eleştirel çalışmaları, aşkın-sal unsurdan ve antropolojizmden arındırılarak pragmatik temellerde yeniden inşa edilmiş bir hümanizme dayanmaktadır.<sup>43</sup> Fakat bu iddia Foucault'nun aydınlanma hümanizmine eleştirisinin ancak yine sabit ve hususi bir insan doğası anlayışına sahip bir başka hümanizme dayanarak yapılabileceği anlamına gelmez: Foucault'nun düşüncesinde aydınlanmanın antropolojik liberal hümanizminin alternatifi muhtemelen insanlığımıza dair farklı anlayışlara açık bir yaşamdan başka bir şey değildir.<sup>44</sup>

Foucault'ya göre, aydınlanmanın çelişik sonuçlarının birinci sebebi yukarıda değinildiği gibi hümanizmi ile kişinin kendi başına düşünme cesareti göstermesini isteyen tutumu arasındaki gerilimse ikinci sebebi de aydınlanmamış olandan kork-

42 Foucault'ya göre, 17. yüzyılda kendini Hıristiyanlığın ve genelde dinin eleştirisi olarak sunan bir hümanizmden söz edilirken, aynı zamanda bir Hıristiyan hümanizminden ve daha genelde Tanrı merkezli bir hümanizmden de bahsediliyordu. Yine on dokuzuncu yüzyılda bilime karşı düşmanca bir tutum sergileyen kuşkucu bir hümanizm varken bütün umutlarını bilime bağlayan bir başka hümanizm daha vardı. Üstelik ona göre Avrupa tarihinde gerek Marksizm gerekse varoluşçuluk ve personalizm olsun bir hümanizm olarak sunulmuştur. Bkz. M. Foucault, AN2, s. 186; M. Foucault, WE, s. 44.

43 J. M. Reynolds, "Pragmatic Humanism" in Foucault's Later Work", *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique*, Cambridge University Press, 37:4, December-2004, s. 951, 953, 954, 963.

44 Bkz. E. Matthews, *Twentieth-Century French Philosophy*, s. 156.



mak ve ona sınır çizmek arzusudur.<sup>45</sup> Bu, aydınlanmada insanlara bir taraftan hürriyet vaat edilirken diğer taraftan baskı uygulanıp kontrol edilmeye çalışılmasının dikkate değer bir açıklamasıdır: “Hürriyetleri keşfeden aydınlanma” der Foucault, “aynı zamanda disiplinleri de icat etmiştir.”<sup>46</sup> Nitekim Foucault *Disiplin ve Ceza*’da 18. yüzyılın Roma tecrübesinin Cumhuriyetçi yönüyle aydınlanmanın hürriyet timsali olurken askeri yönüyle de ideal bir disipline edici model oluşturduğuna dikkat çeker.<sup>47</sup>

Ona göre aydınlanmada insanbilimlerindeki dokümanter tekniklerin gelişmesiyle birey artık hem “betimlenebilen, hakkında yargıda bulunulabilen, başkalarıyla kıyas edilebilen” hem de “eğitilecek, düzeltilecek, normalleştirilecek, dışlanacak”<sup>48</sup> bir şey olmuştur. Bu bakımdan Foucault’ya göre “disipline edici bir sistemde çocuk yetişkinden, hasta sağlıklıdan, deli normalden daha fazla bireydir.”<sup>49</sup> Aydınlanma idealleri insanları kontrolden kurtarmak isterken pratikte tam tersi olmuş, gelişen bilgi ve teknolojilerle insanlar kontrol edilmeye, düzene sokulmaya, uysal bedenlere, kitlelere dönüştürülmeye çalışılmış, aydınlanma idealleri ve söylemleri devrimin ideolojisinin sırtına binen disipline edici süreçler ve pratiklerce bastırılmıştır. Başka deyişle, ilerleme, adalet, hürriyet, eşitlik, rasyonellik gibi aydınlanma ideallerinin eğitim, sağlık, hapisane gibi alanlarda toplumu reforme edeceği varsayılırken, sonuçta ortaya çıkan, aydınlanma ideallerinden çok farklı bir şey, ordu, okul, hastane gibi kurumlarda bir dizi disipline edici teknik kullanarak iktidarın toplumda etkili olmasını sağlamak olmuştur.<sup>50</sup>

45 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, s. 23.

46 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (İng. çev. Alan Sheridan), New York: Vintage Books, 1995, s. 221.

47 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (İng. çev. Alan Sheridan), Vintage Books, 1995, s. 146.

48 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 191.

49 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 192.

50 G. Danaher, T. Schirato, and J. Webb, *Understanding Foucault*, s. 66.

Foucault'ya göre, aydınlanmanın sonucu olan demokrasi bile disipline edici mekanizmaların iş başında olmasını engellemektedir, bunun yerine bu mekanizmalar artık demokratik olarak kontrol edilmektedir.<sup>51</sup> Eğer aydınlanma tanrısal kralı yerinden ettiyse ve orada boşalan mekâna, demokrasinin boş mekânunu geçirdiyse bu devletin istikametsiz, kontrolsüz kaldığı anlamına gelmez. Aydınlanma projesinin artık gücün hiç kimseye ait olmadığı iddiasıyla iktidarın yerini boşaltması, Foucault'ya göre, iktidarın kendisini gizlemesine yönelik bir davet olarak anlaşılmaya da açıktır.<sup>52</sup> Bugün bilgi ve teknolojinin hâlâ bireyleri ve nüfusları kontrol etmek için kullanılmasına karşın, bize söylenen onların bizim için var oldukları, bizi bizim kendi iyiliğimiz için izleyip gözetledikleri, bizim çıkarlarımız için çalıştıklarıdır. Oysa Foucault'ya göre iktidar, asıl, gözlerden gizlendiğinde çok daha etkilidir.<sup>53</sup> Foucault'nun eleştirel projesi bu yüzden her yerde var olan iktidar ilişkilerine dikkat çekmeye çalışır.

Denilebilir ki bazılarının onun disipline edici mekanizmaların ve süreçlerin ardındaki itici güç olan aydınlanma rasyonelliğine yönelik eleştirilerinden korkmasına yol açan da tam olarak budur: Görünür olmayan iktidarın görünür kılınması. Nasıl dinin var olan her şey olduğu bir dönemde eleştirel bir din tarihi yazmaya kalkışan birisi bu yalnızca dini kutsallıktan uzaklaştıracağı için değil, ama aynı zamanda vahyedilmiş hakikatın vahyedilmemiş olduğu ve zamanla değiştiği kuşkularını doğurup onun sonlu ve insan yapımı olduğunu telkin ederek dünyayı da kutsallıktan uzaklaştıracağı korkusuyla dinsizlikle itham edilmişse, benzer şekilde, rasyonelliğin neyin doğru olduğuna karar verdiği bir dönemde eleştirel bir rasyonellik tarihi yazmaya teşebbüs eden Foucault gibi birinin de bunun imkânsız olduğu veya bizi irrasyonelliğe ya da karmaşaya götüreceği iddialarıyla karşılaşması normaldir. Fakat daha ötede bu iddialar başka bir şeye daha yanı bel-

51 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 207.

52 G. Danaher, Tony Schirato, and Jen Webb, *Understanding Foucault*, s. 67.

53 G. Danaher, Tony Schirato, and Jen Webb, *Understanding Foucault*, s. 69.

li güçlerin kendilerini tehdit edilmiş hissettiklerine de işaret ederler.<sup>54</sup> Çünkü "iktidarın var olduğu her yerde tatbik edildiğini"<sup>55</sup> ve "her mücadelenin (bir gazetenin başeditörü, birlik temsilcisi veya bir hâkim...gibi) küçük bir iktidar kaynağı etrafında geliştiğini"<sup>56</sup> söyleyen Foucault'nun da belirttiği üzere, akıl ile despotizmin, hakikat ile iktidarın yakınlığını göstermek, kurumsallaşmış bilgi ağlarını birilerinin isimlerini ortaya atmaya ve dinlemeye zorlamak, suçlayıcı parmağını kullanarak hedef göstermek, tüm bunlar, iktidarın tersine çevrilişinin ve mevcut iktidar biçimlerine karşı yeni mücadeleler başlatmanın ilk adımıdır.<sup>57</sup> Foucault'nun rasyonellik eleştirisinden korkulmasının sebebi, Nietzsche'nin efektif tarihi gibi Foucault'nun eleştirel tarihlerinin de bildiği farazi yansızlık ve nesnelliğin nasıl içgüdüye, tutkuya, araştırmacının özel kanaatlerine, kötü niyetine, hilesine dayandığını göstermek suretiyle, sadece tüm bilginin mahiyeti gereği perspektifsel ve tarafgir olduğunu değil ama aynı zamanda adaletsizliğe dayandığını da göz önüne sermesidir.<sup>58</sup>

Demek ki Foucault'nun aydınlanmaya yönelttiği eleştirilerin, özünde, aydınlanmanın sağladığı gelişmelerin, olanakların, "kapasitelerin nasıl olup da iktidar ilişkilerinin yoğunlaşmasından ayrılabilceği"<sup>59</sup> sorusunun yattığı açıktır. Foucault'nun böyle bir soruyu soruşu onun kendisini aydınlanmacı ethosa bağlı kalan bir düşünür olarak sunuşuyla doğrudan ilişkilidir.

54 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, s. 95.

55 M. Foucault, "Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, (ed. Donald F. Bouchard) USA: Cornell Paperbacks, 1980, s. 213.

56 M. Foucault, "Intellectuals and Power: A Conversation Between M. Foucault and Gilles Deleuze", s. 214.

57 M. Foucault, "Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze", s. 214; karşı. R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, s. 95.

58 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, s. 96.

59 M. Foucault, AN2, s. 190; M. Foucault, WE, s. 48.

### 3. Foucault'nun Aydınlanmacı Ethosu

Foucault'nun –günümüzde hem postmodernistlerin hem de Rorty gibi yeni pragmatistlerin yaptığına benzer şekilde– evrenselci aydınlanma rasyonalizmini reddedip aydınlanmanın karanlık yüzünden kaçmaya ve onun karanlık yönlerini ifşa etmeye çalıştığı açık olsa da onun aydınlanmanın tüm değerlerini reddettiği o kadar açık değildir.<sup>60</sup> Eserlerinde modernliğin kapsamlı bir eleştirisini yapmış olmasına rağmen Foucault'yu bütünüyle bir postmodernist olarak görmek doğru olmaz.<sup>61</sup> Zira Foucault aydınlanma dönemini ve modernliği eleştirmekle beraber –bir tutum anlamında– modernlik öncesine dönüşe de karşıdır. Aydınlanmanın olgunluk idealini merkeze alarak onun karanlık yüzünü görmemizi isteyen Foucault bu yönüyle Adorno ve Horkheimer gibi –modernlik ve– aydınlanma geleneği içinde durmaktadır.<sup>62</sup> “Aydınlanma Nedir?”inde bizden bir an için Aralık 1784'de Kant'ın ayrı başlıklı yazısının yayımlandığı derginin yani *Berlinische Monatschrift*'in bugün hâlâ çıktığını ve okurlarına “Modern Felsefe Nedir?” diye sorduğunu varsaymamızı isteyen Foucault'nun bu soruya verdiği yanıt onun “aydınlanmayı içine alan bir terim olan”<sup>63</sup> modernlikle ve aydınlanma ile olan ilişkisini ve kendini aydınlanmanın ve modernliğin neresinde gördüğünü ortaya koyacak mahiyette bir yanıttır: “Modern felsefe” der Foucault, “iki yüzyıl önce üzerinde pek fazla düşünülmeden ortaya atılan ‘Aydınlanma Nedir?’ sorusunu cevaplamaya çalışan felsefedir”.<sup>64</sup>

Şimdi eğer Foucault'nun Kant'ın yazısıyla aynı başlığı taşıyan bu yazısında kendisinin de aynı “Aydınlanma Nedir?” so-

60 K. Nielsen, “Pierce, Pragmatism and the Challenge of Postmodernism”, *Transactions of the Charles S. Pierce Society*, Fall-1993, v. 29, no. 4, s. 516; Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, New York: Prometheus Books, 1996, s. 11.

61 V. Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 83.

62 K. Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 382.

63 J. C. Hayes, *Reading the French Enlightenment*, s. 10.

64 M. Foucault, AN2, s. 174; M. Foucault, WE, s. 32.

rusunu yanıtlamaya çalıştığı dikkate alınacak olunursa, onun kendi felsefesinin de bu yönden –ama sadece bu yönden– modern felsefenin içinde olduğu iddia edilebilir. Kaldı ki Foucault'nun modernliği tarihin bir dönemi olmaktan ziyade, şimdi ile kurulan bir ilişki kipi, gönüllü bir tercih, belli bir şekilde düşünme ve hissetme, eyleme ve davranma tarzı yani bir ethos, bir tutum olarak tasarlanmış olması<sup>65</sup> bu iddiayı daha da güçlendirir. Foucault'nun bu "tutum" ile ne kastettiği, modernliği zamanın süreksizliği temelinde "gelenekten kopma [...] geçicilik, olumsuzsalık",<sup>66</sup> "devamlı telaşlı bir arayış"<sup>67</sup> olarak gören ve böylelikle de modern tutumu şimdiki "olduğundan başka türlü tahayyül etme ve [...] onda olanı kavrayarak dönüştürme isteği"<sup>68</sup> olarak değerlendirip neticede "modern insanın kendini, kendi gizli sırlarını ve kendi gizli hakikatını keşfetmeye değil ama kendini icat etmeye çalışan insan olduğu"<sup>69</sup> sonucuna varan Baudelaire'in görüşlerini onaylayan üslubu sayesinde daha bir açıklık kazanır.

Foucault'ya göre Kant'ın gerek "Aydınlanma Nedir?" gerekse de "Devrim Nedir?" diye sorarken yaptığı gibi insanın belli bir güncel kültürel bütünlükle ilişki içinde olan ve kendi şimdiliğinin ayırt edici özelliğini yansıtan "biz"e ait bir sorun olarak şimdiki sorunsallaştırılan bir felsefe, yani hangi spesifik yollarla bu bize ait olduğunu soruşturan bir felsefe, ancak, modernliğin modernlik üzerine söylemi olarak nitelenebilecek bir felsefedir:<sup>70</sup> "Kendisine kendi şimdiliği hakkında soru sormak", der Foucault, "...modern denen felsefenin en önemli işlevlerinden biridir".<sup>71</sup>

65 M. Foucault, AN2, s. 181; M. Foucault, WE, s. 39.

66 M. Foucault, AN2, s. 181; M. Foucault, WE, s. 39.

67 M. Foucault, AN2, s. 182; M. Foucault, WE, s. 40.

68 M. Foucault, AN2, s. 183; M. Foucault, WE, s. 41.

69 M. Foucault, WE, s. 42; M. Foucault, AN2, s. 184.

70 M. Foucault, "The Art of Telling the Truth", s. 88, 90-91; *krş.* M. Foucault, AN1, s. 164, 166-167.

71 M. Foucault, "The Art of Telling the Truth", s. 89-90; *krş.* M. Foucault, AN1, s. 166.

O halde aydınlanmaya yönelik eleştirilerine rağmen, aydınlanmanın ve özellikle de Kant'ın mirasının Foucault'nun çalışmaları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu açıktır. Foucault, bir mülakatında, Kant'ın önemi konusunda Habermas ile aynı fikirde olduğunu açıkça ifade etmiş ve Habermas gibi kendisine göre de eğer kişi Kant'ın eleştirel çalışmalarını tümüyle bir tarafa bırakırsa bu durumun onu irrasyonelliğe götürme riski taşıdığını kabul etmişti. Ancak, Foucault bu kabule rağmen, Kant'ın eleştirel projesini oldukça dar bir şekilde yorumladığını düşündüğü Habermas'ın Kant anlayışından da uzak durmuştur.<sup>72</sup>

Aydınlanmanın ve modernliğin ana çerçevesini oluşturan Kant'a karşı derin ve eleştirel bir saygı duyan Foucault'ya göre modernliğe uygun olan tutum, Kant'ın izinden giderek, aydınlanmanın öznelere ve eleştirel taşıyıcıları olarak kendimiz üzerine yürütülecek sürekli bir eleştiridir. Ancak Foucault, bu sürekli eleştirinin, artık nesneye ilişkin mümkün bilgimizin koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan bir eleştiri değil ama özneyi dönüştürmenin, kendimizi dönüştürmenin koşullarını ve olanaklarını araştıran bir eleştiri olması gerektiğini savunur.<sup>73</sup>

Bu yüzdendir ki Kant'ın ünlü yazısıyla aynı adı taşıyan "Aydınlanma Nedir?"inde bazı postmodern filozoflarca oldukça moda olan bir fikri yani "aydınlanmanın topyekûn reddi" fikrini onaylamamış ve aydınlanmanın bize oldukça yararlı bir "eleştiri" anlayışı verdiğini öne sürmüştü.<sup>74</sup> "Bizi aydınlanmaya bağlayan şey" der Foucault, "[aydınlanmanın] öğretisel unsurlar[ın]a sadakat değil ama bir tutumun yani tarihsel şimdimize ilişkin sürekli bir eleştiri olarak tanımlanabilecek felsefi bir ethosun yeniden canlandırılmasıdır."<sup>75</sup>

72 B. Flyvbjerg, "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", *The British Journal of Sociology*, London: Routledge, vol. 49, no. 2, June-1998, s. 220.

73 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, s. 15.

74 G. Danaher, T. Schirato, and J. Webb, *Understanding Foucault*, s. 10; Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, s. 55.

75 M. Foucault, *WE*, s. 42; karşılaştırma M. Foucault, *AN2*, s. 184.

Foucault bu felsefi ethosu sürekli bir eleştiri olarak nitelemekle, bir yandan aydınlanmanın şantajından, aydınlanmanın ya lehinde ya da aleyhindediniz veya ya aydınlanmayı tümüyle kabul etmek ve onun rasyonalist geleneğiyle devam etmek ya da aydınlanmayı her yönüyle eleştirmek ve onun rasyonellik ilkelelerinden kurtulmaya çalışmak zorundasınız iddiasının yarattığı baskıdan kurtulmaya,<sup>76</sup> öte yandan da şimdinin ontoloji olarak nitelediği ve kendisiyle “modernliğin çatlaklarını onarmaya çalıştığını”<sup>77</sup> söylediği kendi eleştirel projesini bu felsefi ethosla izah etmeye çalışır.<sup>78</sup> Foucault’nun modernlik veya aydınlanmada önem verdiği şey, onun kendi şimdimizi sorunsallaştıran bu tutumu, bu ethosudur, yoksa onun kendine özgü deneyimi veya tarihsel dönemi değildir.<sup>79</sup> Diğer deyişle ona göre bugün gerçek aydınlanma onun Kant’ın açmış olduğu bir yoldan giderek yani aydınlanmanın ve modernliğin felsefi ethosuna dayanarak kendi eleştirel tarihlerinde yapmaya çalıştığı şimdi hakkındaki tarihsel-pratik eleştiri projesidir.

Foucault’nun aydınlanmanın doğasındaki mirası canlandırmaya yönelik olarak<sup>80</sup> kendi eleştirel projesini Kantçı bir aydınlanma geleneği içine yerleştirmeye çalışması, desteğini Kant’ın aydınlanmayı “sınırların aşılması” olarak nitelediği ve kendi şindisini sorunsallaştırdığı iki kısa yazısından alır. Bunlardan

76 M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, s. 120, 124; *krş.* M. Foucault, *WE*, s. 43; M. Foucault, *AN2*, s. 185; T. R. Flynn, “Foucault and the Politics of Postmodernity”, s. 193; Beatrice Hanssen, “Critical Theory and Poststructuralism: Habermas and Foucault”, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, (ed. Fred Rush), UK: Cambridge, 2004, s. 285.

77 B. Hanssen, “Critical Theory and Poststructuralism: Habermas and Foucault”, s. 285.

78 M. Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault’s Methods and Historical Sociology*, s. 45.

79 A. Barry, T. Osborne, N. Rose, “Introduction”, *Foucault and Political Reason*, London: UCL Press, 1996, s. 6; M. Djaballah, *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, New York: Routledge, 2008, s. 163.

80 B. Hanssen, “Critical Theory and Poststructuralism: Habermas and Foucault”, s. 286.

ilki az önce değinildiği gibi Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"i, ikincisi de Kant'ın, içinde "Devrim Nedir?" sorusunu sorduğu "Fakültelerin Çatışması" başlıklı yazısıdır. Bu yazılar kuşkusuz Kant'ın tarihle ilgili sorunları gündeme getirdiği yegâne metinler değildirler. Örneğin onun 1784'te tarih felsefesinin nedenselliği, teleolojisi, eleştirel ve pratik aklın kullanılmasıyla insanlığın gelecek durumuyla ilgili iyimserliği, tarihin nasıl gerçekleştiği hakkındaki görüşlerine dair bize bilgi veren "Kozmopolit Bakış Açısından Evrensel Bir Tarih İdesi"sini kaleme aldığı biliniyor. Fakat Kant'ın hem "Aydınlanma Nedir?" hem de "Devrim Nedir?" sorularını sorduğu kısa yazıları onun tarihle ilgili olsunlar ya da olmasınlar diğer yazılarından farklı metinlerdir.<sup>81</sup> Foucault, Kant'ın söz konusu kısa yazıları ile diğer hacimli çalışmalarında modern felsefedeki iki büyük geleneğin oluşumunun işaretleri olduğunu düşünür.<sup>82</sup>

Bu iki büyük geleneğin ilki, bilginin hangi koşullar altında mümkün olduğunu soruşturmayı amaçlayan ve Foucault'nun 19. yüzyıldan beri modern felsefenin iki büyük geleneğinden biri olduğunu vurguladığı "hakikat çözümlenmeleri"dir.<sup>83</sup> Foucault'nun Kant'ın sorunsal bir mirası olarak gördüğü hakikat çözümlenmelerini paradoksal bir girişim olarak değerlendirdiğini ve felsefeyi dogmatizmin uykusundan uyandıran Kant'ın onu bu sefer bir başka uykuya, antropolojik bir uykuya yatırdığını düşündüğünü daha önce bu yazının birinci kısmında değinilen onun aydınlanma rasyonelliğine yönelik eleştirilerinde görmüştük. O halde Foucault'nun kendisini aydınlanma geleneği içine nasıl yerleştirdiğini anlamak için şimdi sorulması gereken sorudur: Acaba böyle bir uykudan uyanmak mümkün müdür?

Foucault bir zamanlar Kant'ın bizi dogmatizmin uykusundan uyandırması gibi bugün de bizim felsefi düşünceyi Kantçı

81 M. Foucault, "The Art of Telling the Truth", s. 86-87, 90; *krş.* M. Foucault, *AN1*, s. 162-163, 166.

82 M. Foucault, "The Art of Telling the Truth", s. 95; *krş.* M. Foucault, *AN1*, s. 172.

83 M. Foucault, "The Art of Telling the Truth", s. 95; *krş.* M. Foucault, *AN1*, s. 172.



antropolojik uykudan uyandırmamızın mümkün olduğunu düşünür. Foucault'ya göre bu ancak iki yolla yapılabilir: İlk yol saf bir ontolojiye ulaşmak için antropolojik alanı yok etmek tarzındaki Heidegger'in temel ontolojisinin yoludur; ikinci yol ise düşüncenin sınırlarını yeniden sorgulamaya teşebbüs edilebilsin ve böylece aklın genel bir eleştirisi yapılabilsin diye antropolojik ön yargının tüm somut formlarını askıya alıp felsefede düşünen öznenin egemenliğini ortadan kaldırmak suretiyle Kant'ın eleştirel projesinin bir başka şekilde yeniden canlandırılması demek olan Foucault'nun kendi stratejisidir. Bu strateji, Foucault için Nietzsche'nin felsefenin ve insanın ölümünü ilan edişinin ardından felsefenin başlangıcına bir geri dönüş hazırlığı demektir. Zira Foucault'nun stratejisinde felsefi düşünüm ancak antropolojik epistemolojik düzende yer alan insanın ortadan kayboluşunun yaratacağı boşlukta mümkün olabilir.<sup>84</sup>

Foucault'nun stratejisi açısından bu boşluk bir kusur, bir olumsuzluk ya da bir yoksunluk değil, bunun yerine yalnızca yeniden düşünmeyi mümkün kılan bir şeydir. Foucault bunu şöyle ifade eder: "Günümüzde, artık insanın ortadan kayboluşuyla ortaya çıkan boşlukta düşünmek mümkündür. Zira bu boşluk bir eksiklik meydana getirmez; doldurulması gereken bir aralık teşkil etmez. O, sonuçta içinde düşünmenin bir kez daha mümkün olduğu bir mekânın gözler önüne serilmesinden ne daha fazla ne de daha az bir şeydir".<sup>85</sup> Antropolojinin Kant'tan bu yana felsefi düşünceyi düzenleyip yönlendiren temel düzen olarak tecrübenin şimdiki formunun oluşumunda tarihen belirleyici olduğuna dikkat çeken Foucault, şimdi, bu temel düzenin çözülmesiyle antropolojik uykudan uyanmanın eşiğinde olduğumuzu iddia eder.<sup>86</sup> Kant'ın ve Foucault'nun eleştirel projelerinin hedefleri arasındaki fark burada açığa çıkar: Kant bize tecrübenin düzenleniş mekanizmasına dair bir anlayış vererek tecrü-

84 M. Djaballah, *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, s. 173.

85 M. Foucault, *OT*, s. 342; M. Foucault, *KŞ*, s. 476.

86 M. Djaballah, *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, s. 174.

bemizi oluşturan unsurların tanınmasını hedeflerken Foucault tecrübenin düzenleyici ve sınırlayıcı unsurlarının kendilerinin tarihen sınırlanmış olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.<sup>87</sup>

Ancak Foucault yine de Kant'ın eleştirel düşünme için bir ilerleme yolu açtığına inanmaktadır. Foucault, Kant'ı yıkmış olduğu dogmatik metafiziğin yerine antropolojizme dayanan kendi metafiziğini geçirmesinden ve böylelikle aşkınsal özneyi tüm mümkün bilginin sorgulanmamış temeli olarak ele alan bir özne metafiziği kurmuş olmasından dolayı eleştirmiş olsa da Kant'ın eleştirel felsefesinin şeyler hakkındaki düşünme biçimimizi –kendi şimdisinde– yeniden düzenlediği için ne kadar önemli olduğunun farkındadır.<sup>88</sup>

Foucault'ya göre Kant'ın asıl önemi kendinden sonraki modern felsefenin birinci geleneğini oluşturan "hakikat çözümlenmeleri"ne girişmiş olmasından gelmez. Foucault için Kant'ın asıl önemi, Foucault'nun Kant'ın az önce işaret edilen aydınlanma –ve devrim– hakkındaki kısa yazılarında keşfettiği ve göreceli olarak pek fazla bilinmediğini düşündüğü ikinci felsefe yapma geleneği ya da tarzından gelir. Bu felsefe yapma tarzı ve bu yeni gelenek Kant'ın söz konusu yazılarının şimdide neyin mümkün olduğuna dair çağdaş tecrübe alanını sorgulamalarından, şimdideki kendimiz hakkında bir ontoloji ortaya koymaya ve böylelikle de bir "şimdinin ontoloji" yapmaya çalışmalarından doğar.<sup>89</sup>

Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"de ilk defa görünür hale getirdiği sorunun şu an ne olmakta olduğuna, hepimizin içinde bulunduğu bu şimdinin ne olduğuna dair, şimdiye dair bir soru olduğuna işaret eden Foucault felsefenin böylece bir "olay" olarak "kendi söylemsel çağdaşlığını sorunsallaştırmış olduğuna" dikkat çeker. Bu yüzden Foucault'ya göre aydınlanmanın kendi

87 M. Djaballah, *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, s. 165.

88 A. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", *Constellations*, vol. 10, no. 2, Blackwell Publishing, UK: Oxford, 2003, s. 187-188.

89 M. Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, s. 51.

kendisini sorunsallaştırarak, kendisini geçmişi ve geleceği ile ilişki içine sokarak, kendi şimdiliği içinde yapılması gereken işler tasarlayıp kendisine aydınlanma deyişi, hiç şüphesiz, onun kendi kendisine isim vermekle kendisinin farkına varan nadir bir kültürel süreç olduğunu gösterir.<sup>90</sup> Foucault'ya göre "ilk defa bir filozof felsefenin görevinin ne metafizik sistemleri ne de bilimsel bilginin temellerini ama sadece tarihsel bir olayı –yakın, hatta çağdaş bir olayı– araştırmak olmasını önermiştir".<sup>91</sup> Ona göre "şimdi" elbette Kant'tan önce de felsefi düşüncenin konusu olmuştur. Ama Kant'ın kendi şimdisinin yani aydınlanmanın ne olduğunu soruşunda şimdi hakkındaki önceki düşüncelerden farklı bir şey vardır: Burada "şimdi", "bir bütünsellik ya da gelecekteki bir tamamlanma temelinde kavranmaya çalış[ıl]maz",<sup>92</sup> tam tersine "farklılık" temelinde kavranmaya çalışılır. Foucault'nun Kant'ın kendi şimdisini sorunsallaştırışının merkezinde yer aldığını düşündüğü esas soru bunu açıkça ortaya koyar: "Bugün düne kıyasla ne tür farklılıklar getiriyor?"<sup>93</sup>

Foucault bu yüzden Kant'ın özellikle "Aydınlanma Nedir?" başlıklı yazısını felsefi düşünceye yeni bir boyut getiren bir yazı olarak değerlendirir. Bu yeni boyut tarihsel şimdinin ve şimdiki benlerimizin farklılık temelindeki eleştirel analizidir. Diğer deyişle, Foucault'ya göre "Kant'ın metninin yeni olan yanı, [...] tarihte farklılık olarak ve belirli bir felsefi görevin itici gücü olarak 'bugün' üzerine olan düşünme"dir.<sup>94</sup> Foucault, Kant'ın aydınlanmanın ne olduğunu sormakla aslında şunları sormuş olduğuna dikkatimizi çeker: "Şu anda neler olmaktadır?, Bize neler oluyor?, Bu dünya nedir?, Bu dönem nedir?, İçinde yaşadığımız tam da şu an nedir? Ya da başka deyişle, Aydınlanmanın bir

90 M. Foucault, "The Art of Telling the Truth", s. 89; krş. M. Foucault, AN1, s. 165; Mark Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, s. 114.

91 M. Foucault, "Subject and Power", s. 784-785; krş. M. Foucault, AN1, s. 164.

92 M. Foucault, AN2, s. 176; M. Foucault, WE, s. 34.

93 M. Foucault, AN2, s. 176; M. Foucault, WE, s. 34.

94 M. Foucault, AN2, s. 180; M. Foucault, WE, s. 38.

parçası olarak biz neyiz?"<sup>95</sup> Kant'ın sorusunu "Eşsiz ama evrensel ve tarihsel olmayan bir özne olarak ben kimim?" şeklindeki Kartezyen soruyla karşılaştıran Foucault'ya göre Descartes'ın sorusu, her yerle, her anla ve herkesle ilgili bir sorudur. Oysa Kant başka bir şeyi sormaktadır, tarihin tam da şu ânında bizim ne olduğumuzu sormaktadır.<sup>96</sup> Foucault, Kant'tan Habermas'a dek süregelen ve kendisinin de benimsediği bir felsefe yapma tarzını tanımlayan bu yaklaşımın, bu geleneğin, yani onu evrensel yönelimli bir hakikat çözümlemesinden ayıran şeyin, kendi tarihimize teşkil edildiğimize dair bir bilinç ve tarihi eleştirel bir düşünümüme tabi tutarak kendimizi, onun sözde zorunluluklarından, sınırlandırmalarından özgür kılma arzusu olduğunu ileri sürer.<sup>97</sup>

Foucault'nun kendisinin de içinde yer aldığını öne sürdüğü ve Kant'tan Hegel, Nietzsche, Weber ve Frankfurt Okulu'na dek uzanan bu gelenekte, bu felsefe yapma tarzında etkili olan şimdinin bu eleştirel ontolojisi, içinde bizim kim olduğumuza dair eleştirinin aynı zamanda bize empoze edilen sınırlara dair tarihsel bir çözümlemeyi ve bu "sınırları aşma" imkânına dair bir tecrübeyi gerektiren eleştirel bir projedir.<sup>98</sup> Foucault'nun oldukça yararlı bulduğu bu projede eleştiri hem bizim ne olduğumuza, nasıl düşündüğümüze, neye değer verdiğimizize, kendimizi ve başkalarını nasıl anladığımızı dair araştırmada bulunmak hem de nasıl başka türlü olabileceğimizi, şu an olduğumuzdan ne kadar "farklı" olabileceğimizi düşünmek anlamına gelir. Başka deyişle, Foucault'nun kendi eleştirel projesi için oldukça yararlı bularak Kant'tan bu yana son iki yüzyıldır önem ve etkisini yitirmeden sürdürüldüğünü söylediği bu şey, ne bir teori, ne bir öğ-

95 M. Foucault, "Subject and Power", s. 785.

96 M. Foucault, "Subject and Power", s. 785.

97 T. McCarthy, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", s. 451.

98 M. Foucault, "The Art of Telling the Truth", s. 95; *krş.* M. Foucault, *AN1*, s. 172; M. Foucault, *AN2*, s. 188; M. Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, s. 51.

reti ve hatta ne de birikmekte olan kalıcı bir bilgi birikimidir; ama tüm bunlardan farklı ve daha merkezi bir şeydir: Bu, hem ne olduğumuz ve nasıl olduğumuz hakkında bize anlatılanlara ve dayatılan sınırlara ilişkin tarihsel bir çözümlemeyi hem de bu "sınırları aşma" imkânını sınımamızı sağlayan bir tutum, bir et-hostur.<sup>99</sup>

Foucault bu felsefi ethosta yer alan "sınırları aşma" fikrinin Kant'ın aydınlanma tanımında da açıkça yer aldığına, dolayısıyla aydınlanmanın sınırları aşmak manasına geldiğine dikkat çeker. Kant, aydınlanmayı insanın akıldan değil ama aklını başkasının yönlendirmesi olmaksızın tek başına kullanma cesaretinden yoksun olduğu için, içine düştüğü olgunlaşmamışlık durumundan ve maruz kaldığı vesayetten kurtulması olarak tanımlamıştı. Foucault'ya göre bu tanım açısından aydınlanma mesele kişinin kendi kavrayış gücünün yerine bir kitaba, vicdarunun yerine ruhani bir kılavuza ve diyet için bir hekime başvurmasını aşmaya dair bir çağrıdır.<sup>100</sup> Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"de vurguladığı "kişinin herhangi bir dış otoriteye güvenmeden kendini bilme şeklindeki bireysel cesaret erdeminin öneminin farkında olan"<sup>101</sup> Foucault, Kant'ın "yürekli ol" ve "aklını kendi başına kullanma cesaretini göster" ifadesinin, aynı zamanda onun sınırlar hakkındaki tutumunun da bir göstergesi olduğunu düşünür. Aydınlanma, korkaklık, tembellik gibi engelleri ve kişinin kendisine başkalarınca dayatılan sınırları aşmasına yönelik bir çağrıdır.<sup>102</sup>

Sınırları aşmaya yönelik bir çağrının, modernliği ve aydınlanmayı bir tutum olarak görmenin Foucault için anlamı "insan için ezeli ve ebedi bir öz tayin eden" türden bir bilim, din, poli-

99 G. Danaher, Tony Schirato, and Jen Webb, *Understanding Foucault*, s. 10. M. Foucault, *AN2*, s. 192; M. Foucault, *WE*, s. 50.

100 M. Foucault, *AN2*, s.176; M. Foucault, *WE*, s. 34.

101 J. Garrison, "Foucault, Dewey and Self-Creation", *Educational Philosophy and Theory*, vol. 30, no. 2, 1998, s.120.

102 M. Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, s. 47.

tika ve hümanizmin reddedilmesi gerektiğidir. Zira Foucault hümanizmin ve insana sabit bir öz belirleyen her türlü öğretinin insanın özerk bir biçimde sürekli olarak kendini yaratması ve sürekli eleştiri fikriyle çelişebileceğini düşünmektedir.<sup>103</sup> Ona göre “tarihsel-eleştirel tutumumuz” kişinin kendi olanaklarını açığa çıkarma ve sınama niyetini içeren “deneysel bir tutum” olmalıdır.<sup>104</sup> Kendimize ilişkin eleştirel ontoloji ne bir teori ne bir öğreti ve hatta ne de kalıcı bir bilgi sistemi olarak bile görülmemelidir. Yinelemek gerekirse, içinde bizim kim olduğumuza dair eleştirinin aynı anda bize dayatılan sınırlara ilişkin tarihsel bir analiz de olduğu ve bu sınırları aşma olanağının sınındığı bir ethos, bir tutum, bir felsefi yaşam olarak düşünülmelidir.<sup>105</sup>

Bu bakış açısından Foucault kendi çalışmalarını Kantçı eleştirinin değişikliğe uğratılmış bir versiyonu olarak sunar. Hiç kuşkusuz Foucault'nun eleştirel projesi Kant'ın üç *Eleştiri*'sinde ortaya koyduğu felsefesinden çok farklıdır, ama Foucault'ya göre kendi projesi Kant'ın eleştirel projesinin ruhundan ayrı olarak düşünülemez.<sup>106</sup> Foucault'nun projesinde “eleştiri artık evrensel değeri olan biçimsel yapılar arayışı açısından tatbik edilmeyecektir; ama bunun yerine bizi inşa eden ve bizi yaptığımız, söylediğimiz, düşündüğümüz şeyin öznesi olarak kabul eden olaylara dair tarihsel bir araştırma olarak devam edecektir. Bu anlamda eleştiri aşkınsal değildir, amacı bir metafiziği mümkün kılma değildir: Eleştiri, planı bakımından soykütüksel, yöntemi bakımından arkeolojiktir”.<sup>107</sup> Bu eleştiri bir yandan tüm bilginin ya da her olası ahlaki eylemin evrensel yapılarını tespit etmeye çalışmaması, bunun yerine birçok tarihsel olayda düşündüğümüz, söylediğimiz ya da yaptığımız şeyi izah eden söylem örneklerini incelemesi anlamında arkeolojik; öte yandan da bizim

103 J. Garrison, “Foucault, Dewey and Self-Creation”, *Educational Philosophy and Theory*, vol. 30, no. 2, Blackwell Publishing, UK: Oxford, 1998, s. 120.

104 M. Foucault, AN2, s. 188-189; M. Foucault, WE, s. 46.

105 J. Garrison, “Foucault, Dewey and Self-Creation”, s. 120.

106 A. Allen, “Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal”, s. 180.

107 M. Foucault, WE, s. 45-46; krş. M. Foucault, AN2, s. 188.

için neyi yapmanın ve bilmenin imkânsız olduğunu ne olduğumuzdan çıkarmaması, ama bunun yerine onları bizi biz yapan olumsuzluktan çıkarması anlamında da soykütökseldir.<sup>108</sup>

Bu açıdan bakıldığında, bir ethos olarak Kantçı aydınlanmaya taraftar olmakla birlikte, Foucault'nun eleştirel projesi düşünülmemiş olanı düşünmeye teşebbüs eden arkeoloji ve "sonu hep metafiziğe varan bir metodolojinin tam karşısında yer alan"<sup>109</sup> soykütüğü aracılığıyla "epistemolog Kant'tan bir kopuş" süreci içinde görünür. Gerçekten de Habermas, Foucault'nun ölümünden sonra kaleme aldığı bir yazısında onun *Kelimeler ve Şeyler*'de Kant'ı sonluluk çözümlenmeleriyle uğraştığı için eleştirirken "Aydınlanma Nedir?" de kendisini şimdinin ontolojiyle ilgilenen Kantçı bir geleneğe yerleştirmiş olmasından duyduğu şaşkınlığı gizleyemez ve Foucault'nun birbiriyle çelişik iki Kant yorumuna sahip olduğunu ima eder.<sup>110</sup>

Fakat burada sorulması gereken önemli bir soru var: Epistemolog Kant'tan kurtulmaya çalışan Foucault'nun kendisini Kantçı bir diğer gelenek içine yerleştirmek istemesi gerçekten de Foucault'nun birbiriyle çelişik iki Kant yorumuna sahip olduğu anlamına gelir mi?<sup>111</sup> Allen'e göre bu sorunun yanıtı hayır olmak durumundadır. Allen, Foucault'nun Kant'ın üç büyük *Eleştiri*'sinde görülen eleştirel projesiyle ilişkisinin, bu projeyi tümüyle reddetme değil ama dönüştürme üzerine kurulu olduğunu iddia eder.<sup>112</sup> Allen iddiasını Foucault'nun Kant hakkındaki ilk geniş tartışması olan ve Kant'ın "Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji"sinin Fransızcaya çevrilmesinden oluşan tamamlama tezindeki görüşlerine dayandırmaktadır.<sup>113</sup>

108 M. Foucault, *WE*, s. 46; *krş.* M. Foucault, *AN2*, s. 188.

109 V. Urhan, "M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü", s. 100.

110 J. Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present", *Foucault: A Critical Reader*, (ed. David Couzens Hoy, (İng. çev. Sigrid Brauner ve Robert Brown), Blackwell Publishers, UK: Oxford, 1991, s. 107-108.

111 A. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", s. 183.

112 A. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", s. 183.

113 A. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", s. 184.

Ona göre, bu tezin girişinde Foucault tekrar tekrar iki ana temaya değinmektedir: Bunlardan ilki (1) *Antropoloji'* de sunulan insan açıklamasında yer alan ampirik ve aşkınsal arasındaki gerilimken ikincisi de (2) *Antropoloji* ve eleştirel felsefe arasındaki ilişkidir. Her iki husus da Kant'ın düşüncesinde tarihsel olarak oluşmuş insan ile tüm mümkün deneyin kurucusu olan zihinsel yapılar arasındaki ilişki sorunuyla ilgilidir. *Antropoloji'*nin kendisinde yer alan bu ampirik olanla aşkın olan arasındaki gerilim açısından, ilk dikkat çekici husus, Foucault'nun defalarca hep Kant'ın insanın kendisinin, hür bir fail olarak, yaptığı, yapabileceği ve yapması gereken şeyin ne olduğunu belirleme iddiasına geri dönüşüdür: Foucault'nun burada dikkat çektiği şey, insanın Kant'a göre sadece basitçe olduğu şey olmadığı; ama kendisini yaptığı şey olduğudur. Foucault, Kant'ın bu metninde insanın kendisini ne yaptığı ile kendisini ne yapabileceği ve yapması gerektiği arasında kurduğu bağın kesinlikle metnin anlaşılması için gerekli bir unsur olduğunu öne sürmekte ve bundan şu sonucu çıkarmaktadır: *Antropoloji'* de insan ne bir homo-naturadır ne de mutlak hürriyete sahip bir öznedir. Burada insan insanın dünyayla olan ilişkisiyle meydana gelen bir sentez içinde ifade edilmiştir. Başka deyişle Kant'ın *Pragmatik Antropoloji'* si insanı olduğu şey olarak yani ampirik bir varlık olarak araştırmakta ama ampirik tartışmanın etrafında cereyan ettiği bilişsel yetilerin, fakültelerin doğru ve yanlış kullanımına da sürekli atıflarda bulunmaktadır. Ancak bu, Kant'ın normatif bir insanlık idealini önceden varsaymış olduğu demektir ve bu da insanın özerk olduğu yani beklentilerini gerçekleştirmek ya da gerçekleştiremekte özgür olduğu anlamına gelir.<sup>114</sup>

Foucault'nun *Antropoloji* okuması Kant'ın düşüncesindeki gerilimin, Kant'ın pragmatik antropolojisi tümüyle ampirik bir çalışma olarak sunulmuş olsa da bu çalışmanın ampirik insanlık anlayışının ancak normatif ve aşkınsal bir anlayışa atıfla izah

114 A. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", s. 184.



edilebilmesi olduğuna işaret etmektedir. Kant'ın antropoloji çalışmaları ile eleştirel felsefe çalışmalarının yan yana olduğunu düşünen Foucault, Kant'ın 1772'den sonraki tüm *Eleştiriler*'inde canlı, somut, ampirik bir insan imgesi olduğunu, başka deyişle Kant'ın antropolojik insan çözümlerinin özünde, onun eleştirel felsefesinin aşkınsal öznesi bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>115</sup> Ancak Kant'ın ilk *Eleştiri*'si ile *Antropoloji*'si arasındaki fark, ilkinde özne aşkınsal özne olarak varsayılırken ikincisinde öznenin öncelikle ampirik olarak oluşturulduğu ve bir defa böyle oluşturulduktan sonra da artık hep orada zaten varmış gibi aşkınsal bir özne olarak sunulmasıdır.<sup>116</sup>

Foucault'ya göre Kant, böylece mümkün bilginin *a priori* formları ile ampirik olarak inşa edilen ve tarihen gelişen bir bilginin ilkeleri arasında denge kurmuş olur. Foucault, Kant'ın *Antropoloji*'sinin bu sayede *a priori* kategorilerimizin tarihsel spesifikliğini, onların tarihsel olarak değişken olabilen sosyal ve linguistik pratikler ve kurumlardaki kökleşmişliğini açığa vurarak eleştirel felsefenin iskeletini farkında olmadan da olsa çatlattığını düşünmektedir. Neticede Foucault'nun *Antropoloji* üzerine yaptığı okuma onu, Kant'ın kendi sisteminin bu sisteme ilişkin radikal dönüşümlerin tohumlarını yine kendi içinde taşımakta olduğu sonucuna götürmektedir. Foucault bu radikal dönüşümün yani "evrensel ve zorunlu bir *a priori*" anlayışından "olumsalsal ve tarihsel bir *a priori*" anlayışına doğru olan, tüm tecrübenin imkân koşulu olarak iş gören aşkınsal öznenin spesifik tarihsel, sosyal, kültürel koşullar içinde kökleşmiş olarak iş gören özneye doğru olan dönüşümün kendi çalışmaları tarafından gerçekleştirildiği kanaatindedir.<sup>117</sup>

Bu kanaat Foucault'nun kendi eleştirel projesinde Kant'ın bilginin sınırları hakkındaki eleştirel sorgulamasını aynı anda hem eleştirel hem analitik hem de deneysel olan pratik bir

115 A. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", s. 185.

116 A. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", s. 186.

117 A. Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", s. 186.

soykütüksel eleştiriye dönüştürmesini mümkün kılar. Soykütüksel eleştiri ise Foucault'nun insanın kendisiyle, özne olduğu farklı oluş biçimlerine tekabül eden üç eksenini yani hem (i) şeylere dair bilgimizi ve onlar üzerindeki kontrolümüzü; hem (ii) başkaları üzerindeki eylemlerimizi ve iktidarımızı; hem de (iii) etik varlıklar olarak kendimizle olan ilişkimizi sistematik ve tarihsel olarak incelemesine olanak sağlar.<sup>118</sup> Başka deyişle, Foucault'ya göre kendimizin eleştirel tarihsel bir ontolojisinin bir defa mümkün kılınmış olması bize bir dizi soruya cevap verme imkânı sunar: "Kendimizi kendi bilgimizin özneleri olarak nasıl kurduk?, Kendimizi iktidar ilişkileri uygulayan ya da onlara maruz kalan özneler olarak nasıl kurduk?, Kendimizi kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduk?"<sup>119</sup>

O halde, Foucault'nun eleştiriye karşı olmadığı ama sadece aşkınsal eleştiriye karşı olduğu açık olmalıdır. Kendimizi gerek evrensel gerekse de toplumsal olanı kutsallaştırmaktan kurtarmamız gerektiğini düşünen Foucault'ya göre, eleştiri evrensel bir doğruluk ölçütünden hareketle şeylerin oldukları haliyle doğru veya iyi olmadıklarını söylemekten oluşmaz; bunun yerine apaçık karutların, kabul görmüş pratiklerin, uygulamaların, reflektif olmayan düşünce biçimlerinin ve özgürlüklerin neye dayandığını görmekten, bu şeylerin inandığımız kadar doğruluğu apaçık şeyler olmadığını göstermekten, kolay olanı güçleştirmekten oluşur.<sup>120</sup> Burada kolay olanı güçleştirmek, eskiden evrensel ve nesnel olarak bilineni bu evrensellik ve nesnellikten yoksun bırakmak anlamına gelir. Bu anlamda eleştirmek tıpkı yaşayanların arasına canavarlar sokmak gibi eleştirel mekânın

118 V. Urhan, "M. Foucault ve Bilgi/ İktidar İlişkisinin Soykütüğü, s. 101; Roger Alan Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, s. 15.

119 M. Foucault, *WE*, s. 49; M. Foucault, *AN2*, s.191.

120 M. G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, s. 140-141; Mark Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, s. 113, 134.

içine sahtekârlıklar sokmak ve böylece ortak olanı, alışıldık olanı, kabul göreni evrensellikten ve nesnellikten yoksun bırakarak yeniden kurmak demektir.<sup>121</sup> Bu tür bir eleştiri Foucault'nun aydınlanmacı ethosunda önemli bir yere sahiptir. Zira böyle bir eleştirinin işi Foucault'nun kendi deyişiyle, "nihayetinde bir bilinilecek bir metafiziği mümkün kılmaya çalışmak değil, [bunun yerine] tanımlanmamış bir özgürlük çalışmasına mümkün olduğu kadar uzağa giden ve olabildiğince kapsamlı olan yeni bir itki kazandırmaya çabalamaktır".<sup>122</sup>

#### 4. Sonuç

Foucault kimi zaman yanlış bir şekilde aydınlanmanın ve modernliğin tümüyle reddini amaçlayan bir postmodernist olarak görülmüştür. Halbuki Foucault ona atfedilen bu terimden hoşlanmadığını açıkça belirttiği gibi, aydınlanmanın ve modernliğin içkin bir eleştirisi olarak değerlendirilebilecek olan çalışmalarını aydınlanmanın ve modernliğin özünde yattığını düşündüğü felsefi bir ethosun sonucu olarak gördüğünü de yine açık bir şekilde dile getirmiştir. O bir yandan hem Kant'ın antropolojizminin ve özerk aşkınsal özne tasavvurunun imkânsızlığını ve paradoksallığını göstermek suretiyle aydınlanmanın evrenselci, hümanist rasyonelliğini hem de aydınlanmanın vaatleriyle pratikteki sonuçları arasındaki çelişkiye işaret ederek aydınlanmanın sonuçlarını eleştirirken öte yandan bu eleştirilerini yine aydınlanmacı bir ethosa dayanarak gerçekleştirmektedir. Bu aydınlanmacı ethosun ne olduğu, Foucault'nun kendi çalışmalarını, her ikisinin de Kant'ın eleştirel çalışmalarına dayandığını söylediği modern felsefenin iki büyük felsefe ve eleştiri geleneğinden Kant'ın sorunlu mirası olarak gördüğü "hakikat çözüm-

121 R. A. Deacon, *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, s. 62; krş. M. Foucault, "Polemical Monstrosities in Criticism", *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism*, vol. 1, no. 1, The John Hopkins University Press, 1971, s. 58.

122 M. Foucault, *WE*, s. 46; M. Foucault, *AN2*, s. 188.

lemeleri" ile değil de kendi şimdisini sorunsallaştırdığı "şimdinin ontoloji"yle ilişkilendirmesi sayesinde açıklığa kavuşur.

Foucault Kant'ın üç büyük *Eleştiri*'sindeki hakikat çözümlemeleri ile ortaya konan ve "sınırların zorunluluğu sayesinde aydınlanma" diyebileceğimiz bir aydınlanma anlayışı yerine yine Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"inde bu sefer kendi şimdisini sorunsallaştırarak işaret ettiği ve "sınırların aşılması diye adlandırılacak bir aydınlanma anlayışını" benimsemiştir. Kant'ın hakikat çözümlemelerinde bir antropolojiye ve hümanizme dayanarak inşa ettiği aşkınsal özerk özne tasavvuru ve evrenselci rasyonalizmi mümkün bilginin imkân koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışmakla kişinin vesayetten kurtulması, olgunlaşmış aydınlanması için onun düşünme tarzına zorunlu birtakım sınırlılıklar getiriyordu. Oysa Foucault'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"inde bulduğu ve kişinin kendi şimdisine dair sürekli bir eleştiri olarak görüp benimsediği aydınlanma anlayışı, hakikat çözümlemelerinin yol göstericiliğinde gelişen evrenselci aydınlanma da dahil olmak üzere kişiye dayatılan tüm sınırlamaların aşılmasını gerektirmektedir. Evrenselci, hümanist, antropolojik aydınlanma anlayışının eleştirilmesi ve böyle bir anlayışın gelişmesine yardımcı olduğu denetleyici, disipline edici mekanizmaların, bilgi/iktidar ilişkilerinin açığa çıkarılması, Foucault'nun karşısına böylece hem mümkün, yapılabilir hem de gerekli bir iş olarak çıkmış olmaktadır.

O halde, aydınlanmanın ya lehinde ya da aleyhinde olunması gerektiği iddiasını aydınlanmanın şantajı diye reddederek aydınlanmanın hem lehte hem de aleyhte olunacak boyutları olduğunu öne süren Foucault'nun aydınlanmayla olan ilişkisinin bir hastalığı iyileştirmek için onu bir benzeriyle tedavi eden homeopatik bir yaklaşıma dayandığı iddia edilebilir. Foucault'nun böyle bir yaklaşımla aydınlanmayı sorunsallaştırışının ve onun karanlık ve sorunlu yüzüne yönelik eleştirilerinin, bugün Batı düşüncesinin kendine özgü bir döneminin yine Batılılar için yapılmış içsel bir eleştirisi olmaktan çok daha fazla öneme sahip ol-

duğu açıktır. Zira Foucault'nun bizzat kendisi modern dünyayı kategorize eden evrensel bir rasyonelliği yerel bir bölgede ve spesifik bir anda icat eden Batı düşüncesinin bugünkü krizinin dünya hakkındaki genel düşünceyi olduğu kadar dünyanın tüm ülkelerinden farklı düşünceleri de etkisi altına alan, dolayısıyla tüm dünyayı ilgilendiren bir kriz olduğunu ifade eder. Ona göre, eğer bir olay olarak sömürgeciliğin bitişi ile aynı anda ortaya çıkan bu krizin sonunda gelecekte bir felsefe var olacaksa bu, Avrupa'nın dışında veya en azından Avrupalı olan ile Avrupalı olmayanın etkileşiminin sonunda ortaya çıkacak olan bir felsefedir.<sup>123</sup>

123 M. Foucault, "Michel Foucault and Zen: A Stay in a Zen Temple (1978)", s. 113.



## KAYNAKÇA

- Akay, A., *İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.
- Aladjem, T. K., "Philosopher's Prism: Foucault, Feminism, and Critique", *Political Theory*, Newbury Park: Sage Periodicals, vol. 19, No. 2, May-1991, ss. 277-291.
- Allen, A., "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", *Constellations*, Blackwell Publishing, UK: Oxford, 2003, vol. 10, No. 2, ss. 180-198.
- Altıntaş, H., *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.
- Arslan, H., "Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar", *Doğu Batı*, yıl: 2, sayı: 7, Ankara, 1999.
- Aydın, M., "Ateizm ve Çıkmazları", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C XXIV, Ankara 1981.
- Aydın, M., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacikadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 1984.
- Barber, W. J. *İktisadi Düşünce Tarihi* (çev. İhsan Durdu), Çıdam Yayınları, İstanbul, 1991.
- Barnett, S. J., *Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, UK: Manchester University Press, 2003.
- Barry, A., Osborne, Thomas; Rose, Nikolas, "Introduction" *Foucault and Political Reason*, London: UCL Press, 1996, ss. 1-17.

- Bevir, M., "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", *Political Theory*, Newbury Park: Sage Periodicals, vol. 27, No. 1, February-1999, ss. 65-84.
- Bove, P., "Foreword: The Foucault Phenomenon: The Problematics of Style", Gilles Deleuze, *Foucault*, (İng. çev. Sean Hand), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988 içinde, ss. vii-xli.
- Bellour, R., "Entretien avec Michel Foucault", *Le livre des autres*, L'Herne, Paris, 1971.
- Best, S.-Kellner, D., *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), Ayrintı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Bozkurt, N., *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1990.
- Bumin, T., *Tartışılan Modernlik*, YKY, İstanbul, 1996.
- Burgelin, P., "L'archéologie du savoir", *Esprit*, Mai, 1967.
- Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000.
- Chalmers, A., *Bilim Dedikleri* (çev. Hüsamettin Arslan), Vadi Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1997.
- Colombel, J., *Michel Foucault*, Editions Odile Jacob, Paris, 1994.
- Colombel, J., "Contrepoints Poétiques", *Critique*, Tome: XLII, No. 471-472, Édition de Minuit, Paris, 1986.
- Condillac, E. B., *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme* (çev. Miraç Katırcıoğlu), MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Danaher, G.-Schirato, T., and Webb, Jen, *Understanding Foucault*, Australia: Allen and Unwin, 2000.
- Deacon, R. A., *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, USA: Marquette University Press, 2003.
- Dean, M., *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, London: Routledge, 1994.
- Djaballah, M., *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, New York: Routledge, 2008.
- Davidson, A. I., "Archéologie, Généalogie, Ethique", *Michel Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), Édition Universitaires, Paris, 1989.



- Daraki, M., "Le voyage en Grèce de Michel Foucault", *Esprit*, No. 100, Avril 1985.
- Dellaloğlu, B. F., "Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması Hebermas Üzerine Bir Araştırma, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.
- Deleuze, G., *Foucault*, Les éditions de minuit, Paris, 1986.
- Dilthey, W., *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Dreyfus, H et Rabinow, P., *Michel Foucault*, Gallimard, 1984.
- Eribon, D., *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1991.
- Eflatun *Timaios* (çev. Erol Güney-Lütfi Ay), Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.
- Flynn, T. R., "Foucault and the Politics of Postmodernity", *Noûs*, vol. 23, Indiana: Indiana University, No. 2, April-1989, ss. 187-198.
- Flyvbjerg, B., "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", *The British Journal of Sociology*, London: Routledge, vol. 49, No. 2, June-1998, ss. 210-233.
- Foucault, M., "Ariadne Kendini Astı", *Felsefe Sahnesi*, (ed. ve çev. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 179-183.
- Foucault, M., "Critical Theory / Intellectual History", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, (ed. Lawrence D. Kritzman), New York: Routledge, 1990 içinde ss. 17-46.
- Foucault, M., "Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, (ed. Donald F. Bouchard), USA: Cornell Paperbacks, 1980, ss. 205-218.
- Foucault, M., "IX. Aydınlanma Nedir?" (çev. Osman Akinhay), *Özne ve İktidar* (ed. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 173-192.
- Foucault, M., "Michel Foucault and Zen: A Stay in a Zen Temple (1978)", (İng çev. Richard Townsend), *Religion and Culture: Michel Foucault*, (selected and edited by Jeremy R. Carrette), New York: Routledge, 1999, ss. 110-115.

- Foucault, M., "Polemics: Monstrosities in Criticism", *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism*, vol. 1, No. 1, The John Hopkins University Press, 1971, ss. 57-60.
- Foucault, M., "Space, Knowledge and Power", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, (ed. Paul Rabinow), New York: Penguin Books, 1991 içinde ss. 239-256.
- Foucault, M., "Subject and Power", *Critical Inquiry*, vol. 8, No. 4, Summer-1982, ss. 777-795.
- Foucault, M., "The Art of Telling the Truth", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, (ed. Lawrence D. Kritzman), Routledge: New York, 1990, ss. 86-95.
- Foucault, M., "VIII. Aydınlanma Nedir?" (çev. Osman Akinhay), *Özne ve İktidar* (ed. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 162-172.
- Foucault, M., "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought* (ed. Paul Rabinow), New York: Penguin Books, 1991, ss. 32-50.
- Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (ing çev. Alan Sheridan), New York: Vintage Books, 1995.
- Foucault, M., *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, (çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Foucault, M., *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994.
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.
- Foucault, M., *Naissance de la clinique*, PUF, Paris, 1963.
- Foucault, M., *Les mots et la choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
- Foucault, M., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris, (1. C, 1976, 2. ve 3. C 1984).
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
- Foucault, M., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1988 (4 C).

- Foucault, M., *Kendini Bilmek* (çev. Gül Çağalı Güven), Om Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Foucault, M., *Bu Bir Pipo Değildir* (çev. Selahattin Hilav), 2. Baskı, YKY, İstanbul, 1993.
- Foucault, M., *Benin Yapımı* (çev. Levent Kavas), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Foucault, M., *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık* (çev. Ümit Umaç-Ali Utku), Birey Yayınları, İstanbul, 1999.
- Foucault, M., *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris, 1966.
- Foucault, M., *Résumés des cours*, Julliard, Paris, 1989.
- Foucault, M., "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", *Dits et Écrits*, I, Gallimard, Paris, 1968.
- Foucault, M., "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", *Dits et Écrits*, IV, Gallimard, Paris, 1983.
- Fukuyama, F. ve diğerleri, *Tarihin Sonu mu?*, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1999.
- Gadamer ve diğerleri, *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (der. ve çev. Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- Garrison, Jim, "Foucault, Dewey and Self-Creation", *Educational Philosophy and Theory*, Blackwell Publishing, UK: Oxford, 1998, vol. 30, No. 2, ss. 111-134.
- Gilson, É., *L'atéisme difficile*, J. Vrin, Paris, 1979.
- Gœlzer, H., *Dictionnaire Latin Français*, GF-Flammarion, Paris, 1966.
- Gökberk, M., *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, YKY, İstanbul, 1997.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul, 1998.
- Habermas, J., *Connaissance et intérêt* (trad. de l'Allemand par Gérard Clémenton), Gallimard, Paris, 1976.
- Habermas, J., "Modernity versus Postmodernity", (İng. çev. Seyla Ben Habib), *New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies*, USA: University of Wisconsin-Milwaukee, Winter81, No. 22, ss. 3-14.

- Habermas, J., "Taking Aim at the Heart of the Present", *Foucault: A Critical Reader*, (ed. David Couzens Hoy), (İng. çev. Sigrđd Brauner ve Robert Brown), Blackwell Publishers, UK: Oxford, 1991, ss.103-108.
- Habermas, J., "Modernity: Unfinished Project", *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, (ed. Maurizio Passerin d'Entreves ve Seyla Ben Habib), UK: Cambridge, 1997, ss. 38-55.
- Habermas, J., "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading Dialectic of Enlightenment", (İng. çev. Thomas Y. Levin), *New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies*, USA: University of Wisconsin-Milwaukee, Spring/Summer 82, No. 26, ss. 13-30.
- Hanssen, B., "Critical Theory and Poststructuralism: Habermas and Foucault", *The Cambridge Companion to Critical Theory*, (ed. Fred Rush), UK: Cambridge, 2004, ss. 280-309.
- Hayes, J. C., *Reading the French Enlightenment*, UK: Cambridge University Press, 1999.
- Hacking, I., "L'archéologie de Foucault", *Michel Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), Édition Universitaires, Paris, 1989.
- Harvey, D., *Postmodernliğin Durumu* (çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
- Heimsoeth, H., *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev. Takıyyettin Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Hekman, S., *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- İslam Ansiklopedisi*, C IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.
- Kant, I., *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örneğ), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Kazgan, G., *İktisadi Düşünce Tarihi*, Bilgi Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 1974.

- Kelly, M. G. E., *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge, 2009.
- Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1981.
- Kuhn, T. S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (çev. Nilüfer Kuyaş), Alan Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul, 1995.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985.
- Küçük, M. (derleyen), *Modernite Versus Posmodernite*, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1994.
- Leledakis, K., *Toplum ve Bilinçdışı* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Leibniz, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, G. Flammarion, Paris, 1966.
- Leibniz, G. W., *Essais de théodicée*, G. Flammarion, Paris, 1969.
- Liotard, J. F., *Postmodern Durum* (çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Machado, R., "Archéologie et épistémologie", *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 1988, Seuil, Paris, 1989.
- Marietti, K., *Michel Foucault*, Librairie Générale Française, Paris, 1985.
- Matthews, E., *Twentieth-Century French Philosophy*, England: Oxford University Press, 1996.
- McCarthy, T., "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", *Political Theory*, Newbury Park: Sage Periodicals, vol. 18, no. 3, August-1990, ss. 437-469.
- Merquior, J.-G., *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, PUF, Paris, 1986.
- Munslow, A., *Tarihin Yapısökümü* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Murphy, J. W., *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (çev. Hüsamettin Arslan), Eti Kitapları, İstanbul, 1995.
- Nielsen, K., "Pierce, Pragmatism and the Challenge of Postmodernism", *Transactions of the Charles S. Pierce Society*, Fall-1993, v. 29, No. 4, s. 513-560.

- Nielsen, K., *Naturalism Without Foundations*, New York: Prometheus Books, 1996.
- Nietzsche, F., *La généalogie de la morale*, Gallimard, Paris, 1964.
- Nielsen, K., *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. Turan Oflazoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Olszen, M., *Michel Foucault: Materialism and Education*, Greenwood Publishing Group, USA: Westport, 1999.
- Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1984.
- Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Piaget, J., *Le structuralisme*, PUF, Paris, 1968.
- Poole, R., *Ahlak ve Modernlik* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.
- Poster, M., "Foucault, le présent et l'histoire", *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 Janvier 1988, Seuil, Paris, 1989.
- Prado, C. G., *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*, Boulder, Co: Westview Press, 2000.
- Racevskis, K., "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 44, No. 173, 2/1990.
- Reynolds, J. M., "Pragmatic Humanism" in Foucault's Later Work", *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique*, Cambridge University Press, 37:4, December-2004, ss. 951-977.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992.
- Robert, P., *Nouveau Petit Le Robert Dictionnaire de La langue Française*, Dictionnaires le robert, Paris, 1994.
- Robert, P., *Petit Robert 2*, Le Robert, 7. édition, Paris, 1983.
- Robinson, D., *Nietzsche ve Postmodernizm* (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul, 2000.
- Rorty, R., "Foucault et l'épistemologie", *Michel Foucault Lectures critiques* (traduit de l'anglais par Jacques Colson), Édition Universitaires, Paris, 1989.

- Rosenau, P. M., *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* (çev. Tuncay Birkan), Ark Yayınları, Ankara, 1998.
- Russo, F., "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", *Archives de philosophie*, Tome: 36, Beauchesne, Paris, 1973.
- Saraç, T., *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.
- Sarup, M., *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Baki Güçlü), Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- Skinner, Q., *Çağdaş Temel Kuramlar* (çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara, 1991.
- Sluga, H., "Foucault a Berkley l'auteur et le discours" (Trad. de l'anglais par Jean-François Roberts), *Critique*, Tome: XLII, No. 471-472, Édition de Minuit, Paris, 1986.
- Sim, S., *Derrida ve Tarihin Sonu* (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul, 2000.
- Stauth, G.-Turner, B. S., *Nietzsche'nin Dansı* (çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara, 1997.
- Taylor, C., "Foucault on Freedom and Truth", *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers 2*, UK: Cambridge University Press, 1999, ss. 152-185.
- Tekelioğlu, O., *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (çev. İbrahim Sirkeci), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.
- Türk Ansiklopedisi*, C V, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1952.
- Ulutan, B., *İktisadi Düşünceler Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1978.
- Ural, Ş., *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Urhan, V., "M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, sayı. 9, Bursa, Güz-2007, ss. 99-118.
- Urhan, V., *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Weber, M., *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1998.
- West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

- Wiele, J. V., "L'histoire chez Michel Foucault. Le sens de l'achéologie...", *Revue philosophique de Louvain*, Tome: 81, No. 52, Édition de l'enstitu supérieur de philosophie, Belge 1983.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus* (trad. de l'Allemand par Pierre Klossowski), Gallimard, Paris, 1961.
- Yıldırım, C., *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul, 1997.



# FİKİR MİMARLARI DİZİSİ



KANT	NEJAT BOZKURT
HEGEL	NEJAT BOZKURT
HUME	ÖRSAN K. ÖYMEN
EINSTEIN	NEJAT BOZKURT
BENJAMIN	BESİM F. DELLALOĞLU
GOETHE	GÜRSEL AYTAÇ
FREUD	CENGİZ GÜLEÇ
NIETZSCHE	K. SARIALIOĞLU M. BATMANKAYA
SOKRATES	AHMET CEVİZCİ
HUSSERL	KASIM KÜÇÜKALP
BERGSON	ALİ OSMAN GÜNDOĞAN
PAVLOV	UĞUR AKPUR
MILL	CENGİZ ÇAĞLA
ARISTOTELES	KAAN H. ÖKTEN
MEVLÂNÂ	MEHMET KANAR
HEIDEGGER	AHMET AYDOĞAN
FÂRÂBÎ	H. GAZÎ TOPDEMİR
İBN SİNÂ	H. GAZÎ TOPDEMİR
GALILEO	H. GAZÎ TOPDEMİR – S. YİNİLMEZ
SCHOPENHAUER	AHMET AYDOĞAN
KIERKEGAARD	KAMURAN GÖDELEK
LACAN	NAMİ BAŞER
BAUDRILLARD	OĞUZ ADANIR



“Hiçbir zaman Freudçu, Marksist ve yapısalcı olmadım” diyen Foucault, postmodern bir düşünür olarak anılmaya da şiddetle karşı çıkmıştır. 1926-1984 yılları arasında yaşamış olan çağdaş Fransız düşünürü Michel Foucault’nun bir “Düşünce Sistemleri Tarihçisi” olduğu herkes tarafından kabul görmüştür. Foucault üzerine telif ve çeviri eserler vermiş olan Veli Urhan, Fikir Mimarları dizimizin bu 24. kitabında Foucault’nun temel kavramları ve

düşünce dünyası üzerine birikimini ortaya koyarken 20. yüzyılda felsefeyle uğraşan hiç kimsenin uğramadan geçemeyeceği filozof hakkında yazılmış önemli makaleleri de bir araya getiriyor.

*“Michel Foucault’ nun çalışmasında üç büyük çözümleme alanı birbirinden ayırt edilebilir: bilgi sistemleri, iktidar biçimleri ve kendi kendisiyle ilişki. Bu alanların her birinde, Foucault, her birisine arkeoloji, genealoji ve etik adını verdiği, çok özel çözümleme biçimlerine başvurur.”*

Arnel I. Davidson

*Michel Foucault’ yu felsefeye göre bir yere yerleştirmek söz konusu olursa eğer, onu Nietzsche’ ye, fenomenolojiye ya da Marksizme göre düşünmemek söz konusu olabilir mi? Bununla birlikte onu bir yere yerleştirmenin en doğru biçiminin, metodolojik bakımdan olduğunu düşünüyoruz, bu ise Foucault’ nun “arkeoloji” adını verdiği şeyin Bachelard’ dan beri uygulandığı gibi onun Fransız epistemolojisiyle olan bağlarının altını çizmektir.*

Robert Machado

*“Foucault olayları bize, daha önce bilmediğimiz yeni bir düzen içinde sunar. Olaydan önce ve sonra, bir geleneği onun değişiminden ayıran sınırın her yanından alınmış ilginç enstantaneler yoluyla olayın etkisini güçlendirir.”*

Ian Hacking



ISBN 978-975-468-962-4



9 789754 689624

SAY YAYINLARI

online satış:  
www.saykitap.com