

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DELFUZE

Foucault Üzerine Dersler

çev. Ayşegül Baran

Bilgi

22 Ekim - 17 Aralık 1985



Deleuze, dostu Michel Foucault'nun ölümünden sadece bir yıl sonra Vincennes Üniversitesi'nde verdiği derslerde onun düşüncesinin sistematik bir yeniden değerlendirmesine girişti. Deleuze'ün Foucault'nun düşüncesini başından sonuna kadar bilgi, iktidar ve arzu olmak üzere üç eksenli bir düşünce olarak okumayı önerdiği bu dersler, 1985 yılının Ekim ayında başlayıp 1986 yılının Mayıs ayına kadar sürdü.

Deleuze'ün önerisinden yola çıkarak "Bilgi" başlığını verdiğimiz bu ilk sekiz ders, Foucault'da bilginin iki kutbunu oluşturan söylenebilir olan ile görünür olanın olanaklılık koşullarının analizini içeriyor. Deleuze'ün sözceler ile görünürlükler arasındaki karmaşık ilişkiler üzerine araştırması ilerledikçe, Foucault'nun tüm düşüncesinin felsefi bir soybilimi içinde olduğumuzu daha iyi anlıyoruz. Bu düşüncenin yapısalcılık, fenomenoloji ve dilbilimden nasıl ıraksadığını, Kant ve Blanchot'nun düşüncesi, Duras, Straub ve Syberberg'in sineması ve Raymond Roussel'in eseriyle yakınsayarak felsefede nasıl ışık çakmaları yarattığını ayırt etmeye başlıyoruz. Deleuze'ün dersler boyunca ısrarla hatırlattığı, bilgi analizinin ikinci ekseni oluşturan iktidar analizine nasıl bağlandığı sorusunun bir tekillikler problemi olarak ortaya çıkışına tanık oluyoruz.

Bir filozofun çağdaşı olan bir filozof üzerine yazdığı belki en kapsamlı şerhi oluşturan bu dersler, felsefe ile felsefe tarihi birbirinden ayrılmaz olduğunda düşüncedeki hangi kuvvetlerin harekete geçebileceğini gözler önüne seriyor. Ve Deleuze ile Foucault'nun karşılaşmasının belki en yalın sonucu olarak, anlıyoruz ki, bir düşüncenin güncelliğini olumlamak onu oluşturma sürüklemekten, problemi olumlamak problematikliği olumlamaktan geçiyor.



BİLGİ
FOUCAULT ÜZERİNE DERSLER
22 EKİM-17 ARALIK 1985

Gilles Deleuze

Otonom 98

Felsefe Dizisi 30

Bilgi
Foucault Üzerine Dersler
22 Ekim-17 Aralık 1985

Gilles Deleuze

ISBN 978-605-7872-01-2

1. Basım Nisan 2019

Fransızcadan Çeviren
Ayşegül Baran

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan

Baskı ve Cilt
Ceylan Matbaa
Maltepe Mah. D. Paşa Cad. Güven İş Merkezi
No:83/317-318- 319 Zeytinburnu/İstanbul
Sertifika No: 40933 Tel: 0212 613 10 79



Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık
Firuzaga Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

BİLGİ

FOUCAULT ÜZERİNE DERSLER

22 EKİM-17 ARALIK 1985

Gilles Deleuze



İÇİNDEKİLER

7	Yayıncının Notu
9	Birinci Ders - 22 Ekim 1985
39	İkinci Ders - 29 Ekim 1985
69	Üçüncü Ders - 5 Kasım 1985
107	Dördüncü Ders - 12 Kasım 1985
139	Beşinci Ders - 19 Kasım 1985
183	Altıncı Ders - 26 Kasım 1985
219	Yedinci Ders - 10 Aralık 1985
259	Sekizinci Ders - 17 Aralık 1985

Yayıncının Notu

Gilles Deleuze'ün Michel Foucault üzerine derslerinin “Bilgi” başlığını taşıyan bu ilk cildi, Deleuze'ün Vincennes Üniversitesi'nde (Saint-Denis) 22 Ekim 1985 ile 17 Aralık 1985 tarihleri arasında verdiği sekiz dersi içeriyor. Derslerin 7 Ocak 1986'da yeniden başlayıp 27 Mayıs 1986'da sonlanan ikinci kısmını ise, “İktidar” ve “Özneleşme” başlıkları altında iki cilt olarak yayımlayacağız.

Derslerin ses kayıtlarının çözümlerine dayanan metin içindeki düzenlemeler, değişiklikler ve notlar bize ait. Yazılı bir metnin akıcılığını sağlama kaygısının baskın çıktığı durumlar dışında, ses kayıtlarına elimizden geldiğince sadık kalmaya çalıştık. Deleuze'ün Foucault ve başka yazarların eserlerine sayfa numarası vererek atıfta bulunduğu yerlerde, varsa Türkçe baskılardaki sayfa numaralarını [] içinde belirttik.

1. DERS

22 EKİM 1985

Kitabın bir baskısı 10/18'den yayımlandı. Ama bu baskının kısaltılmış olduğuna dikkat çekmek isterim. *Deliliğin Tarihi*¹ neyle ilgilidir? İki şeyle. Biraz beklememiz gerek. Evet!

Neyle ilgilidir bu kitap? Foucault açısından mesele, bir kipi nasıl oluştuğunu bilmektir, peki ama neyin kipi? Daha sonra sürprizlerle karşılaşacak olsak da şimdilik delilerin kapatılma kipi diyelim; neyin içine kapatılma? O dönemde genel hastane veya tımarhane denen kurumların içine. Delilerin bu şekilde kapatılması veya diğerlerinin yanında delileri de barındıran böyle bir genel hastanenin kuruluşu 17. yüzyılda, yani klasik çağda gerçekleşir. Peki, buna paralel olarak tıp nerede duruyor? Hangi tıp? Tıp derken psikiyatri diyebilir miyim? Elbette diyemem, çünkü psikiyatri henüz yok, bir disiplin olarak mevcut değil. Ya sinir hastalığından ya haletiruhiye bozukluğundan ya da kafa hastalığından bahsediliyor. Bunun psikiyatrinin bir önbiçimi olduğunu söylememiz için hiçbir sebep yok. 17. yüzyıla ait bir tıp dalından bahsediyoruz. İşte Foucault da genel hastane, akıl hastanesi ve tıbbın nasıl evrim geçirdiği, bunun sonucunda 18.

1 Michel Foucault, *Akıl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 7. baskı, 2017.

yüzyılın sonu-19. yüzyılın başında, genellikle deliler açısından bir çeşit özgürleşme, yani zincirlerini kırma olarak sunulan şeyin nasıl ortaya çıktığı üzerine çalışıyor. Peki bu görünüşteki özgürleşme neyle ilgilidir? Genel ama oldukça yüzeysel olarak, *Deliliğin Tarihi*'nin temel başlıkları işte bunlardır. 1963: 20. yüzyılın başlarındaki bir şair hakkında bir kitap: *Raymond Roussel*.² Bu kitap neyle ilgili? Tuhaf görünen bir eser ve bu tuhaf eser, Roussel'in bir dil tekniği [*procédé*] olarak adlandırdığı şeye yaslanmış, onu içerir gibi görünmektedir; Roussel *Comment j'ai écrit certains de mes livres* [Bazı Kitaplarımı Nasıl Yazdım]³ metninde bu dil tekniğini açıklamaya çalışırken şu örneği veriyor: İki önermeyi ele alalım: "*Les bandes du vieux billard*" [eski bilardo masasının kenarları] ve "*les bandes du vieux pillard*" [ihtiyar yağmacının çapulcu sürüleri]. Bu iki önerme arasında bütün bütüne tuhaf bir tarih açılır. Foucault'nun ise, kendi analizinde, Roussel'de sıkça rastladığımız ikiz ve astar [*double* ve *la doublure*] temasına temel bir önem verdiğini hemen fark ediyoruz. İkiz ya da astar.

Ne kadar yüzeysel olsa da, Foucault'nun kitaplarını bu şekilde ayırt ediyorum ve onu henüz okumamış olanlar, hangi kitabını alacaklarını kendileri seçebilirler; bir kere daha tekrarlamış olayım, eğer hiç okumadıysanız Foucault'nun bir kitabını almanızı şiddetle tavsiye ediyorum. Meselenin bu yönüyle ilgilenenler, örneğin Roussel'in şiirinin ve ikiz temasının analiziyle ilgilenenler, Foucault'nun daha sonra, tuhaf bir dil yaratan başka bir yazar için yazdığı önsözü de buna ekleyebilirler; bu seferki, tuhaf bir kitabın yeniden basımına yazdığı bir önsöz; Jean-Pierre Brisset, yine 20. yüzyılın başına ait bir yazar, yine bir dil yaratıcısı ve yine çok çok tuhaf bir dil yorumu; kitabın adı *Grammaire logique* [Mantıksal Gramer], Brisset'nin mantıksal grameri. Önsöz, Foucault... Yayımlayan, Tchou; önsözü Foucault'ya ait. Foucault Roussel'e geri dönerek onun dil teknikleri olarak sunduğu şeyi analiz etmeye çalışıyor. Tuhaf bir edebiyatın ve Foucault'nun belirsiz bir delilik dediği şeyin sınırlarında, üç dil tekniğine dikkat çekiyor. Belirsiz delilik şu demek: Deli mi, deli değil mi? Bu üç teknikten biri Roussel'in

2 Michel Foucault, *Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, Ocak 2018.

3 Bkz. İshak Reyna (der.), *Eserimi Nasıl Yazdım*, "Bazı Kitaplarımı Nasıl Yazdım," çev. Zeynep Küpüşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 118-35.

teknîği, onun analizini yapıyor; Brisset'nin tekniği, analizini yapıyor ve üçüncüsü, tümüyle çağdaş olan bir Amerikalının tekniği, Wolfson adında, dil konusunda özel bir yaklaşım icat etmiş olan çağdaş bir Amerikalı. İşte böyle. O halde *Raymond Roussel*, yıl 1963.

Aynı yıl Foucault Presses Universitaires de France'tan *Kliniğin Doğuşu*'nu yayımladı. Peki *Kliniğin Doğuşu* nedir?⁴ Bu kitapta iki şey üzerine düşünülür. Hastalıklar belirtileri üzerinden nasıl gruplanıyorlar ve bu belirtiler hangi tıp sözcelelerine göndermede bulunuyorlar? Bunlar iki dönem bakımından düşünülüyor, 18. ve 19. yüzyıllar, 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın başı, klinik dönemi, kliniğin doğuşu. Gördüğünüz gibi, yer Foucault'nun çalışmalarında daima mevcut olan bir tema. Akıl hastanesi, genel hastane, klinik ve sonra patolojik anatomi.

1966, Gallimard, *Kelimeler ve Şeyler*.⁵ *Kelimeler ve Şeyler*'de ne var? Gerçekten kelimeler ve şeylerle mi ilgili? Olabilir. Tüm bunları göreceğiz. Daha ziyade klasik dönemde, yani 17. ve 18. yüzyıllarda temsilin çok gelişkin bir analizini içeriyor. Ayrıca, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılda temsilin nasıl yaşam, emek ve dil gibi temsildışı güçleri ortaya çıkaracak bir eleştiriye tabi tutulduğunu gösteriyor. Yıl 1966.

1969: *Bilginin Arkeolojisi*.⁶ Bilginin arkeolojisi, bir sözce-ler teorisidir ve Foucault'nun "sözce" [énoncé] kelimesine daha önce hiç kimsenin vermediği bir anlam ve statü verdiği düşünülürse, onun büyük sözceler teorisini oluşturmaktadır.

Bilginin Arkeolojisi, yine Gallimard tarafından 1971'de yayımlanan *Söylemin Düzeni*⁷ ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ama Foucault aynı yıl, PUF'ün *Hommage à Jean Hippolyte* isimli derlemesinde yer alan "Nietzsche, Tarihin Soybilimi"⁸ başlıklı, bizi de çok ilgilendiren Nietzsche üstüne makalesini yayımlamıştır.

4 Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, çev. İnci Malak Uysal, Ankara: Epos Yayınları, 2002.

5 Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2. baskı, 2001.

6 Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey Yayınları, 1999.

7 Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları, 1987.

8 Michel Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih," *Felsefe Sahnesi Seçme Yazılar* 5 içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2011.

1973'te ise, küçük bir yayınevi olan Fata Morgana'dan, Foucault'nun tüm bu çalışmasıyla uyumlu, Roussel ve Brisset üzerine metinleriyle gruplayabileceğiniz ve bu sefer bir ressam olan Magritte üzerine yazdığı *Bu Bir Pipo Değildir*⁹ başlıklı çok tuhaf bir metni yayımlanmıştır. Neden? Çünkü "Bu bir pipo değildir" Magritte'in bir tablosunun başlığıydı. Tuhaf olan, Magritte'in tablosunun kusursuz çizilmiş bir pipoyu göstermesi ve altında şu yazının bulunmasıydı: Bu bir pipo değildir. Tablonun başlığı buydu. Açıkça sade, basit bir pipoyu gösteren bir tablo nasıl olur da "Bu bir pipo değildir" başlığını taşıyabilir? İşte bu Foucault'nun ilgisini çok çeker. Neden? Çünkü, şüphesiz sizin de şimdiden hissedebileceğiniz gibi, söz konusu olan, resim ile sözce arasında bir ilişki problemidir. Bir resimle bir sözce arasında nasıl bir ilişki var? Bu ilişkinin karmaşık olduğunu düşünmemiz gerekir, çünkü resmedilmiş pipoyu betimleyen sözce anında "bu bir pipodur" sözcesine değil, "bu bir pipo değildir" sözcesine dönmektedir. Peki bu dönüşte neler olmaktadır?

1975, *Gözetleme ve Cezalandırma* [*Surveiller et punir La naissance de la prison*].¹⁰ Burada da yine bir yer söz konusudur: hapis-hane. Akıl hastanesi değil. Aradan 14 yıl geçmiş olmasına rağmen, *Gözetleme ve Cezalandırma*'nın *Deliliğin Tarihi*'ne benzer bir şekilde inşa edilmiş olması doğrusu son derece çarpıcıdır. *Deliliğin Tarihi*'nde yer olarak bir akıl hastanesi veya genel hastanenin yanı sıra bir tıbbi sözceler topluluğu vardı. *Gözetleme ve Cezalandırma*'da da yine bir yer söz konusudur: hapishane. Hapishane nasıl doğdu? Nasıl oluştu? Hapishane rejimi kendini nasıl hayata geçirdi? Bu aynı zamanda bir sözceler rejimi, ceza hukuku sözceleri üzerine bir çalışmadır. Hangi dönemde? 18. yüzyıl. Tüm bunlar da 1975 yılına ait.

1976'da Foucault'nun o andan itibaren başlattığı *Cinselliğin Tarihi*¹¹ projesinin ilk cildi yayımlandı. Demek ki 1976'da bu projenin birinci cildini *Bilme İstenci* ismiyle yayımladığında, Foucault'nun bu konuya ilişkin belirli bir anlayışı zaten vardı.

9 Michel Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 16. baskı, 2019.

10 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 8. baskı, 2019.

11 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2010.

Bu da 1976'dadır. Tarihlerle dikkat ettiyseniz, Foucault'nun oldukça düzenli bir yazma ritmi vardır, oysa 1976 yılını büyük bir sessizlik takip etmiştir. Büyük ve uzun bir sessizlik. *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi ancak 1984'te yayımlanacaktır. Foucault saklanmamıştır, ilk planını yeniden gözden geçirmesi gerektiğini, bütünlüklü bir revizyon gerektiren bir şey bulunduğunu açıkça dile getirmiştir. Bu sessizlik yıllarında neler oldu? Ne bulmuştu? Projesini nasıl yeniden düzenledi?

Her ne olmuş olursa olsun, sonraki iki cilt 1984'te yayımlanır: *Cinselliğin Tarihi* projesini nasıl yeniden düzenlediğini ve bu yeniden düzenlemeye neden ihtiyaç duyduğunu açıkladığı *Hazların Kullanımı* ve üçüncü cilt. İkinci cilt, *Hazların Kullanımı*, 1984 ve üçüncü cilt, *Kendilik Kaygısı*, yine 1984. Tüm bunlar üstünde durmamız gerekecek.

Daha sonra bizim de üstüne düşünmemiz gerekeceği için, Foucault'nun başlamış olduğu metinleri yok edebildiğini belirtmemiz gerekiyor. Bunların arasında bir Manet var, daha doğrusu bir Manet vardı, yani Manet üzerine bir kitap. Bu bizim için önemli, çünkü *Bu Bir Pipo Değildir* Magritte üzerine bir kitap ve göreceğimiz gibi, Paul Klee üzerine son derece ilginç bazı sayfalar içermektedir. *Kelimeler ve Şeyler* ise, Valásquez'in "Nedimeler veya Arkadan Gelenler" başlıklı tablosunun -Foucault'nun en bilinen sayfaları arasında yerini alacak olan- meşhur bir betimlemesiyle açılır. O halde, Foucault'nun hâlihazırda Manet üzerine çok uzun bir metnin olması veya böyle bir metin yazmış olması bizi özellikle ilgilendirmelidir, çünkü belki de kendimize şunu sormamız gerekecek: Bu metinde neler olabilir? Gerçek şu ki bu metin yok edilmiş görünüyor, Foucault bu metni yaşamının sonunda yok etmiştir. Ayrıca bu konuda resmi bir beyanının olduğunu ve daha önce yayımlanmamış olan eserlerinin ölümünden sonra yayımlanmasını yasakladığını sanıyorum. Bunun bizim için bir anlamı var, çünkü Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin yayımlanmasını durdurduğu anda bile *Les aveux de la chair* [Tennin İtirafları]¹² isimli dördüncü bir cilt vardı. Foucault bu ciltte kilisenin papazlarını ve Hristiyanlığın oluşum dönemini cinselliğin oluşumuyla birlikte ele alıyordu, yani bu çok önemli, tayin edici bir andı ve vasiyetinin bu kati kararı içerdiği doğruysa eğer, bu kitap şu ana kadar yayına hiç hazırlanmamış olmalı.

12 Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, Gallimard, 2018.

Tüm bunları, tekrar ediyorum, eğer Foucault'yu okumadıysanız hangi yöne doğru ilerleyebileceğinizi görebilmeniz için söylüyorum. Kendi adıma, aranızdan bazılarının *Gözetleme ve Cezalandırma* kitabını alıp okumasını isterim; Foucault'yu hiç tanıımıyorsanız veya çok az tanıyorsanız, bir kitaptan diğerine atlamaktansa bir kitabı bütün olarak ele almanız daha iyi olur. Tamam, o zaman başlıyoruz. [...]

Bugün, bir nevi el yordamıyla arıyormuşuz gibi başlayalım. Size bir davette bulunuyorum. Sizi üstüne çalıştığınız yazara güvenmeye davet ediyorum. Peki ama “bir yazara güvenmek” ne demektir? Yazara güvenmek, el yordamıyla aramakla, bir nevi el yordamıyla ilerlemekle tamı tamına aynı şeydir. Birinin ortaya koyduğu problemi veya problemleri doğru biçimde anlamadan önce, çok... bilemiyorum, çok düşünmek gerek. İcat etmekte olduğu kavramları gruplamak, yeniden gruplamak vs. gerek. Ne pahasına olursa olsun, içinizden yükselen itirazları bastırmanız gerek. İtirazlar bir şekilde hemen şunu diyen seslerdir: “Ama orada yolunda gitmeyen bir şeyler var.” Bir yazara güvenmek ise, hemen konuşmayalım, izin verelim demektir... konuşmasına izin vermek gerekir. Yazarın konuşmasına izin vermek gerekir. Ama tüm bunlar... kelimelere verdiği anlamı bilmeden önce, bir çeşit frekans analizi yapmayı gerektirir. Kelimelerin frekanslarına duyarlı olmayı. Onun kendi tarzına duyarlı olmayı. Onun kendi saplantılarına duyarlı olmayı. Bugün, açıkça anlaşılabilmesi için bölmek istiyorum, çünkü hiç basit değil... doğrusu Foucault'nun düşüncesi hiç basit değildir, neden? Çünkü onun düşüncesinin, koordinatlar icat eden, eksenlerin arkasında kendini geliştiren bir düşünce olduğunu düşünüyorum.

Bu eksenlerden biri, bence eksenlerin ilki, Foucault'nun eserlerinde geliştirdiği ilk eksen, işte bu ilk eksene “arkeoloji” diyecek. Arkeoloji, arşivlerin disiplini. Yalnız Foucault bir arşive ne ad veriyor? Kesin ve açık bir kitap olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde bunu anlatmaya çalışacak, ama biz bunun ne olduğunu hemen kelimesi kelimesine anlamamanın peşinde değiliz... “Nedir?” sorusuna yanıt vermeyeceğiz. Aşağı yukarı şöyle diyeceğiz: Önce bir bakalım, bu neyin etrafında dönüyor? Foucault'nun birinci dönemi, aşağı yukarı *Deliliğin Tarihi*'nden *Gözetleme ve Cezalandırma*'ya kadar olan bu dönem neyin etra-

fında dönüyor? Etrafında döndüğü bu şey arşivi tanımlamamızı sağlayacak belki de. Ve arşivin tarihle bir ilgisi olduğu şüphe götürmez. Arşivin nesnesi tarihsel formasyondur. Arşivler tarihsel formasyonlara göndermede bulunur. Bu bizi ileri götürmüyor, ilk bakışta dönüyoruz... anlıyorsunuz, değil mi, bugün bunu yapmak istiyorum, kelimelerin etrafında dönüyoruz.

Tamam, arşiv tarihsel formasyonlara göndermede bulunur. Arşiv her zaman bir formasyonun arşividir. Bu asla bize şunu söylemez: Bir tarihsel formasyon nedir? Ya da bir arşiv nedir? İşte, Foucault çok geç yayımlanmış olan kitabı *Hazların Kullanımı*'nda bize şunu söyle söylüyor: "Kitaplarım tarih üzerine çalışmalardı, ama bir tarihçinin çalışmaları değil." Tarih çalışmaları, ancak tarihçi çalışması değil. Foucault'nun genel olarak yeni tarih dediğimiz akımın takipçileriyle, Braudel'in öğrencileriyle, Annales Okulu'yla çok yakın ilişkisi olduğu biliniyor, ancak bu ilişki belki de fazlasıyla karmaşıktır. [Foucault] açıkça bize şunu diyor: Ben tarihçi değilim. Bize açıkça şunu diyor: Ben filozofum ve filozof olarak kaldım. Hal böyleyken, eserlerinin büyük bir kısmı tarihsel formasyonları değerlendiriyor. [Foucault] tekrarlıyor: Tamam, bunlar tarih çalışmaları, ama bir tarihçinin çalışması değil. Ne demek istiyor? Bunu biraz daha kesinleştiriyor. Yine *Hazların Kullanımı*'nda, şöyle söylediğinde biraz daha kesinleştirmiş oluyor: Benden davranış veya zihniyet tarihi beklemeyin. Buradaki gönderme son derece açık. Annales Okulu'nun en azından kısmen bize bir davranışlar ve zihniyetler tarihi sunduğu doğrudur. Örneğin: Bir davranışlar tarihi nedir? Yine burada da çok büyük, çok genel göstergeler etrafında dönüyoruz. Çok çok ilginç olan bir tarih kitabı aklıma geliyor: *Comment on meurt en Anjou au XVIIème siècle, au XVIIIème siècle* [17. yüzyılda, 18. yüzyılda Anjou'da nasıl ölünyordu?].¹³ Anjou'da nasıl ölünür? Daha iyi bir şekilde söylenemezdi: Davranışlar tarihi işte budur, bir davranışın tarihini yapabilirim, örneğin ölüm davranışının tarihini. Şunu da yapabilirim: Nasıl doğulur? Şu şu tarihte Picardie'de nasıl doğulur? Bunun arşivleri nasıl harekete geçirdiğini görüyorsunuz. Ama Foucault bize şöyle diyor: Ben davranışlar tarihi yapmıyorum. Annelik içgüdüsünün bir tarihi düşünebiliriz, ki bu

13 François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Flammarion, 1975.

zaten yapıldı. Kısacası, davranışlar tarihinin alanı sonsuzdur. Nasıl yemek yenir? Nasıl ölünür? Nasıl evlenilir? Nasıl doğulur? Çocuklar nasıl yetiştirilir? Nasıl doğurulur? vs. vs. ve bu bazen bir davranışlar tarihi, bazen bir zihniyetler tarihi olabilir. Sanırım çoğu insan Foucault'nun çalışmalarını başlangıçta bu türden çalışmalar gibi gördü. Bu yüzden onu yeni tarihe bu kadar yaklaştırdılar. Ama Foucault bize kesin olarak şöyle diyor: Hayır, benim bununla hiçbir ilgim yok. Bize bunun ilginç bir şey olmadığını söylemiyor, sadece kendi probleminin bu olmadığını söylüyor. Peki neden onun problemi bu değil? Değilse neyle ilgileniyor? Birden bir ışık yanıyor. Foucault'yu biraz, hele de çok okuduysanız burada bir ışık yanıyor. Onu ilgilendiren davranışlar değil, peki ama ne? Görmek. Görmek. Foucault'nun tarihleri her zaman görmenin etrafında dönüyor. Bana şöyle diyeceksiniz: Ama görmek ne? Bunu davranışlara ekleyelim yeter: Görsel davranışlar vardır. Hayır, Foucault için böyle değil. Burası için beklemek gerekecek, bu son derece karmaşıklaşacak. Ne olursa olsun Foucault'ya göre görmek, davranışlardan başka bir düzene ait. Peki Foucault başka neyle ilgileniyor? Konuşmakla. Konuşmak. Peki. Konuşmakla ilgili olarak her zaman şu denilebilir: Konuşmak bir zihniyeti aktarır. Öyle mi? Hayır, Foucault için değil. Hatta tam tersi. Görmek –artık bu fikre gelmek gerek, ama kolay olmayacak– görmek diğerleri gibi bir davranış değildir, belli bir dönemdeki tüm davranışların koşuludur. Konuşmak zihniyetin bir ifadesi değildir, belli bir dönemdeki zihniyetin bir koşuludur. Başka bir deyişle, Foucault bize görmek ve konuşmaktan bahsederken, tarihsel davranışlar ve tarihsel zihniyetlerin koşullarına ulaşmak için davranış ve zihniyetler tarihinin ötesine geçmeyi öneriyor. Böyle bir girişim nasıl temellendirilebilir? İşte bize düşen, bunu bulmaya çalışmak. Şimdilik bunun böyle olduğu izlenimine sahibiz. Foucault görme ve konuşmaya, davranışın veya zihniyetin değişkenleri gibi bakmıyor, onları koşullar gibi ele alıyor. Tarihsel formasyonun koşulları üzerine bir araştırma yürütüyor, peki o zaman bir tarihsel formasyonun koşulları nelerdir? Belli bir dönemde ne “söyleniyor”? Belli bir dönemde ne “görülüyor”? Şimdilik her dönem böyle tanımlanacak –demek istediğim, tüm bunlar biz ilerledikçe değişecek– şu an hiç de kesin olmayan kelimeler kullanıyoruz.

Sanki her dönem, her şeyden önce ne gördüğü ve neyi gösterdiği ve ne söylediğiyle tanımlanıyor. Demek ki görme, gösterme ve söyleme, davranmak ve şu veya bu fikre sahip olmakla aynı düzeyde şeyler değil.

- Bir söyleme rejimi, bir dönemin tüm fikirlerinin koşuludur.
- Bir görme rejimi, bir dönemi oluşturan her şeyin koşuludur.

Pekâlâ, burada kendi temama geri dönüyorum. Gördüğünüz gibi, daha anlamamış olsak bile, aklımıza hemen bir düzine itiraz geliyor. Şunu ya şimdi söyleyelim ya da asla söylemeyelim: Sakin olalım! Bekleyelim. Bu şimdiden tuhaf. Beni takip edebildiyseniz eğer, görmenin ve konuşmanın bu şekilde bir koşul olarak ortaya konulması son derece tuhaftır. O halde araştıralım, bulmaya çalışalım. Belki de ben yanılıyorum. Yanılıyorsam, beni doğrulayacak bir şeye ulaşamayacağım. O zaman bizi doğrulayabilecek şeyleri arayalım. Bu yüzden bir tablo yapmaya çalışıyorum. Tablomun bir köşesine “görme”yi, diğerine “konuşma”yı yerleştiriyorum. Bir çizgi çekiyorum ve şöyle diyorum: Aklıma ne geliyor? Peki, o halde tablomu tamamlayayım. Görmek, konuşmak. Başlamadan önce, Foucault’ya ihanet etmediğimden emin olmak için tablomu doldurmayı deniyorum. Güzel. Anında –kronolojik sırayı takip etmiyorum– anında *Kelimeler ve Şeyler* kitabıyla karşılaşıyorum. Bana şöyle diyeceksiniz: Ama şeyler yalnızca görünür olanlar değil mi? Bekleyelim. Kelimeler ve şeyler, ne garip bir düalizm. Hayır, yalnızca görünür olanlar değil; hayır, ama sonuçta şeyler görünür olanlar, kelimeler ise söylenebilir olanlar. Görmek, konuşmak. Besselli ki bu yeterli değil. Bunun üzerine, itiraz geliyor: Başlığa ilk karşı çıkacak olan Foucault olacaktır. Şöyle diyecektir: Hiç anlamadınız, “Kelimeler ve şeyler” derken ne demek istediği mi hiç anlamadınız, çünkü bu, kelimeler anlamına gelmiyor ve şeyler anlamına da gelmiyor. Bu başlık ironik olarak anlaşılmalıdır. Ancak ilk bakışta ironi gözden kaçıyor. “Kelimeler ve şeyler” neden ironiktir? Bekleyelim. Kelimeler, şeyler.

Bir adım daha ilerleyelim: Şeylerin dersi. Bunun ilkokulda ne demek olduğunu biliyorsunuz değil mi? Eskiden ilkokulda iki temel disiplin vardı: Şeylerin dersi... [...]

İlkokulda şeylerin dersi vardı, bu ders hangi dersten farklıydı? Kelimelerin dersinden, gramer dersinden. Şeylerin dersi ve gramer dersi ilkokuldaki iki temel dersti. Tamam. İlk derste,

mesela bir bataklık olurdu, bize bir bataklık gösterilirdi, yani -bir adım daha ilerliyorum- bir bataklık imajı, bir bataklık figürü, görünür bataklık veya görünür şemsiye veya şöyle diyelim, görünür pipo. Şeylerin dersi buydu. Öğretmen şöyle derdi: Bu bir pipo. Bu bir bataklık. Sonraki saatte, gramer dersi olurdu. Bu sefer, söz konusu olan söylemenin düzlemiydi, resmin düzlemi değil. Söylemenin düzlemi, resmin düzleminden başka bir şeydir. Demek ki söylemek görmekten başka bir şeyse, “bu bir pipodur” demek kaçınılmaz olarak “bu bir pipo değildir” demektir. Bu şu anlama gelir: Söylemek, görmek değildir.

Şeylerin dersi ve gramer dersi, bizi az önce bahsettiğim, Foucault’nun Magritte üstüne düşündüğü küçük kitaba geri getiriyor: Magritte’in tablosu şeylerin dersine girer, bir pipo resmi ve tablonun başlığı: Bu bir pipo değildir. Zorunlu olarak, söylemek görmek olmadığı için, “bu bir pipodur” “bu bir pipo değildir”e dönüşüyor. Dolayısıyla, gördüğüm şey bir pipoyken, söylediğim şey, zorunlu olarak, bir pipo değildir. Güzel. Bunun ne anlama geldiğini göreceğiz. Şimdilik sadece, şu noktada ikna olmanızı isterim: Herhangi bir şeyi anlamadan önce, şeylerin kafanızın içinde dönüp durması gerek. Buna izin vermezseniz eğer, doğruca itiraz edersiniz. Dosdoğru itirazlarınız olur, ama bu dosdoğru itirazlarda bulunduğunuz anda, hiçbir şey anlayamaz hale gelirsiniz. O halde: Kendinizi tüm itirazlardan sakının.

Şimdi ikinci bölüme geçiyoruz. Şeyler ve kelimeler bizi şeylerin dersi ve gramer dersine götürdü. Ya da dilerseniz, Foucault’nun *Bu Bir Pipo Değildir*’de dediği gibi, resim ve metin de diyebilirsiniz. Böylece üçüncü bir çifte kavuşuyorum: resim-metin [tahtaya yazıyor]. Buraya kadar olan kısımda Foucault’nun iki kitabına atıfta bulunuyorum: *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bu Bir Pipo Değildir*.

Foucault’da, özellikle *Kliniğin Doğuşu*’nda sürekli yeniden ortaya çıktığını gördüğümüz üçüncü temaya geliyoruz: görünür olan ve söylenebilir olan. Görünür ve söylenebilir olan çifti *Kliniğin Doğuşu*’nda sürekli tekrar edilir. Hangi formda? Bir hastalık belli bir dönemde hangi tarzda görünürdür? Onu görünür kılan nedir? Belirti; bir hastalığı görünür kılan işte budur. 18. yüzyılda ortaya çıkan klinik nasıl tanımlanıyor? Klinik her şeyden önce hastalığı görünür kılmanın yeni bir tarzıdır. Ama hastalık, belirtilerin, yani görünür olanların bir bütününden

ibaret değildir, o aynı zamanda söylenebilir olandır. Hastalık bir göstergeler kombinasyonudur. Ve belirti ne kadar görünürse, gösterge de o kadar okunurdur. Görünür olan ve okunur olan, bunlar aynı şeyler değildir. *Kliniğin Doğuşu*'nun nesnesi, hastalıklar açısından, hem kliniğin hem de patolojik anatominin ortaya çıkışında, görünür olan ve söylenebilir olandır. Bir adım daha mı ilerlemiş olduk? Acaba şöyle diyemez miyiz?: Arkeolojiyi tanımlamamızı sağlayacak olan birinci eksen açısından Foucault'yu temel olarak ilgilendiren, işte bu çifttir – bir çift daha oldu... [tahtaya yazıyor].

Üçüncü: Görünür olan ve söylenebilir olan.

Dördüncü: Görünürlükler ve sözceler.

Peki bu ne anlama geliyor? Bu ilerleme, bu yeni çifte geçiş: görünürlükler ve sözceler? Şu anlama geliyor: Söylenebilir olan sözcedir, görünür olansa görünürlüktür. Bana şöyle diyebilirsiniz: Bunu söylemek bir işe yaramaz. Hiç de değil! Hiç de değil. Bu çift, meseleyi karmaşıktırıyor. “Görünür olan görünürlüktür, söylenebilir olan sözcedir,” formülü, basitçe şu anlama gelir: Sözceler önceden verili değildir...

[Bandın sonu]

...Görünürlükler nesneler veya görülen nitelikler olarak anlaşılmamalıdır. Mesele karmaşıktır. Güzel, bu şu anlama geliyor: Sözceler söylenebilirdir, görünürlükler ise görünürdür.

Bu beşinci çifte geçerken biraz ilerleme kaydetmiş oldum. Ama çok hızlı gidiyorum. Bunu yapmamak gerekir! Tekrar sakinleşmemiz gerekir. Peki neden? Görünürlük ve sözce, Foucault'nun birinci dönemi boyunca nasıl bir süreklilik gösteriyor? Görünürlük, sözce. Araştıralım. *Deliliğin Tarihi*. Bir tür paralellik gösterdiğini düşündüğüm iki kitabı alıyorum: akıl hastanesini konu edinen *Deliliğin Tarihi* ve hapishaneyi konu edinen *Gözetleme ve Cezalandırma*. Bu kitaplarda neler oluyor?

Deliliğin Tarihi bize şunu anlatıyor: Genel hastane, tımarhane, akıl hastanesi 17. yüzyılda ortaya çıktı. Peki nedir bu hastane? Bu bir mimaridir. Bir mimari. Aynı şey hapishane için de geçerli, o da bir mimaridir. Peki bir mimari nedir? Bir taş yığınıdır; yani bir şeyler yığını, maddi bir yığındır. Öyle mi gerçekten? Evet, kesinlikle öyle. Ama genel hastaneyi veya hapishaneyi bu şekilde tanımladığımda bu bana gerçekten bir şey ifade ediyor mu? Pek bir şey ifade etmiyor. Pek bir şey

ifade etmiyor. Her zaman bir “hapishane” tarzından bahsedebilirim. “Bu bina hapishaneye benziyor” dediğimde, bir şey demiş oluyorum. Bir hapishane tarzı vardır, bir hastane tarzı vardır... Peki başka ne olabilir? Hastane, içinde gördüğümüz bir yerdir veya şöyle de diyebilirsiniz: Hastane, gösteren bir yerdir. Hapishane, içinde gördüğümüz bir yerdir; gösteren bir yerdir. Bu ne demek? Çok şey demek. Çok şey demek. Öncelikle akıl hastanesi veya genel hastane, deliliği belirli bir şekilde görmeyi ima eder. Peki bu görme biçimi hastaneyi mi varsayar? Tersine de doğrudur, hastane de bu görme biçimini varsayar. Akıl hastanesinde deliler görülür. Kelimenin tam anlamıyla görülürler. Kelimenin tam anlamıyla, çünkü 17. yüzyılda delileri göstermek için ziyaretler düzenlenir. Dikkat edin: Bugün de delileri gösteriyoruz. Elbette aynı biçimde değil. 17. yüzyılda insanlar parmaklıklar arkasındaki delileri görmeye gidiyorlar. Hastane bir görünürlük yeri. Yalnızca ziyaretler düzenlendiği için değil elbette. Kesinlikle daha derin bir sebep yüzünden.

Hastane, deliliği görmenin yeni bir biçimini içeriyor. Bu ne demek? Demek ki [deliliği görmenin bu biçimi] Rönesans dönemindekiyle, Ortaçağ’dakiyle aynı değildir. Rönesans veya Ortaçağ’da delilik görülüyor muydu? Elbette görülüyordu, ama aynı şekilde değil. Deliliğin görünürlüğü aynı değildi. Şüphesiz bu görünürlük, delinin kendini görme biçimini de kapsıyor, içeriyor. Belirli bir görme biçimi. İşte *Deliliğin Tarihi*’nin temel temalarından biri şudur: Genel hastane, delileri bir grup olarak birleştiriyor, bir araya getiriyor; ama yalnızca delileri değil, aynı zamanda serserileri, dilencileri, işsizleri, dışlanmışları ve ahlaksızları da... bunların tümü aynı grup içinde, hastane grubu içinde bir araya getiriliyor. Anlıyorsunuz değil mi? Çok yavaş ilerliyoruz. Çok geçmeden, 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyıldan itibaren birtakım sesler yükselecek. Tüm bu insanların bu şekilde karıştırılmasına itirazlar yükselecek; bazıları –ki bu kesinlikle aynı şey değildir- serserileri delilerden ayırmak gerektiğini, işsizlerin delilerin arasına karıştırılmayı hak etmediğini öne sürecek; bazıları ise delilerin özel bir bakım gerektirdiğini, onları serserilerle karıştırmamak gerektiğini söyleyecek. Serserilerin delilerle, işsizlerin delilerle karıştırılmasına itiraz edildiği için, itirazlar bu şekilde geliştiği için, 17. yüzyılın

herhangi bir farkı olmadığı izlenimine kapılabiliriz. Bir tür eksiklik ya da görmeme açısından. Bir tür körlük açısından.

İşte Foucault tam da bunun böyle olmadığını gösterir. 17. yüzyıl delileri serseriler ve işsizlerle karıştırdıysa, bunu bir çeşit görmeme adına değil, kendi delilik algısı adına, yani başka bir toplumsal formasyonda tamamen başka bir şekilde eklemenecek olan, kusursuzca eklemelenmiş kendi algısı adına yapmıştır. *Deliliğin Tarihi*'ndeki deyişle, kolektif bir duyarlık adına yapmıştır; işte kolektif algı fikri burada ortaya çıkıyor. 17. yüzyılda deliliğin "seraseriler, dilenciler, dışlanmışlar, işsizler" ile benzeştirilmesinin temelinde kolektif bir algı yatıyor. Öyleyse, 17. yüzyılın deliliği görme biçimini, öncekilerle, Ortaçağ ve Rönesans'inkile aynı olmayan ve sonraki dönemlerinkile de aynı olmayacak şekilde tanımlamaya çalışabilirim. Görünürlük işte bu olacaktır. Aslında bir mimari nedir? Bir mimari, elbette bir taş yığınıdır ama her şeyden önce ve daha ziyade bir görünürlük yeridir. Taşlara şekil verilmeden önce, şekil verilen şey aslında ışıktır. Foucault'nun düşüncesi budur.

İşte bu tam bu noktada büyük bir fikre dönüştür. Doğru mudur, değil midir bilmiyorum ama [Foucault'nun] çıkış noktası mimarinin bir görünürlük yeri olduğudur. Mimari görünürlükleri düzenler. Mimari, bir görünürlükler sahasının kuruluşudur. Gördüğünüz gibi, görünürlüğe yükselmek daima koşula yükselmek anlamına geliyor. Mimariyi koşullandıran şey, oluşturulduğu iddia edilen görünürlüktür. Bir görme tarzı. Deliliği şu veya bu tarzda görmek. Deliler serseriler ve diğerleriyle karıştırılıyorsa, bu bir körlükten değil 17. yüzyılın deliliği görme tarzından kaynaklanmaktadır. Bana neden diye soracaksınız. Bunların hepsini göreceğiz, şimdilik yalnızca referans noktalarını arıyoruz.

Peki ya hapishane? 18. yüzyılda ortaya çıktığına göre aynı şeyi onun için de söylemek gerekmez mi? [Hapishane] bir mimaridir, tüm taşlardan daha sert taşlardır. Ama hayır. Tüm taşlardan daha sert taşların bir yığını olmadan önce, hapishanenin koşulu bir ışık rejimidir. [Hapishane] bir ışık yontuculuğunun ürünüdür ve bundan başka bir tanımı yoktur. "Işık", "görmek", ama neyi görmek? Elbette herhangi bir şeyi görmek değil. Hapishanenin içindekileri görmek, yani suçu görmek. Suçu görmek. Hapishane suçun görünürlük yeridir, tıpkı akıl

hastanesinin deliliğin görünürlük yeri olması gibi. Şimdi-den bunun bizi bir nokta hakkında düşündürmesi gerekir. Foucault'nun özellikle ve neredeyse yalnızca kapatılma alanlarıyla, akıl hastanesiyle, hapishaneyle ilgilendiği söylenir - bu noktaya geri dönmemiz gerekecek, şimdilik sadece kavramları gruplamaya çalışıyoruz. Foucault'ya ısrarla aynı itirazlarda bulunulur ... örneğin, Paul Virilio'nun çok ilginç bir sayfası vardır. Orada şöyle demektedir: Ama Foucault ... sıkıcıdır, çünkü kapatılma çok eski bir olgudur, bugün altında yaşadığımız biçimler artık kapatılma biçimleri değildir, ne var ki bunlar kapatılmadan bile daha kötü biçimlerdir. Dolayısıyla Virilio, Foucault'nun modern toplumlarımızın artık kapatılma yoluyla işlemedikleri gibi temel bir gerçeği göz ardı ettiğini düşünmektedir... Virilio'nun bu sayfası çok ilginçtir, ancak tüm itirazlar gibi bunun da hiçbir dayanağı yoktur (yine de bu Virilio'nun ilginçliğinden bir şey götürmez). Neden? Çünkü Virilio'dan önce problemin kapatılma olmadığını söyleyen biri varsa o da Foucault'dur. [Foucault] kapatılma ortamları konusunda bunu zaten söylemiştir. Hangi anlamda? Genel hastanenin ve hapishanenin yalnızca ikincil anlamda kapatılma ortamları olması anlamında.

Birincil olan, görünürlük yerleridir.

Yani görsel bölümler [quadrillage] yerleri. Gözetleme ve Cezalandırma'da Foucault bunu hapishane açısından daha da geliştirir. Şöyle diyecektir: Hapishane nedir? Hapishanenin fonksiyonu nedir? 18. yüzyılın sonunda reform yanlısı bir yazar olan Bentham'ın *Panoptikon*¹⁴ başlığını taşıyan hayranlık uyandırıcı bir metnini araştıracağız. *Panoptikon*. Panoptik. Peki hapishanenin modelini oluşturan bu panoptik nedir? Panoptik, "mahkûm" adı verilen hapishane sakinlerinin kendileri görmedikleri halde her an görülebildikleri bir yerdi. Ve "gözetmen" [sur-veillants (üstten-bakan)] adı verilen kişiler tarafından her an görülebiliyorlardı, mahkûmları gören bu gözetmenler ise görülmüyorlardı. İşte size bir ışık ve gölge dağılımı. Bu dağılım nasıl gerçekleştiriliyordu? Panoptikon hiç de karmaşık bir yapı değildi, kabaca bir daire biçimindeydi [tahtaya çiziyor]. Hem dış hem de iç cephesinde ışığın geçme-

14 Jeremy Bentham, *Panoptikon Gözün İktidarı*, çev. Zeynep Özarslan ve Barış Çoban, İstanbul: Su Yayınları, 2008.

sine izin veren pencereler olan kalın bir daire. Ortasında ise pencereleri kepenkli bir kule. Hücreler, dış ve iç cephelerinde pencereleri olan bu daire şeklindeki yapının içine yerleştirilmiştir. Bu hücreler ışık geçirmektedir. Ortadaki kontrol kulesinde, tutsakların kule içinde neler olup bittiğini görmesini tamamen engelleyen kepenkler vardır. Buna karşılık, hücrelerin içinde olup biten her şey kuleden görülebilmektedir. Tutsaklar yandaki hücreyi bile göremez. Bir yanda, görmeden görülmek; diğer yanda görülmeden görmek. İşte Panoptik budur. Başka bir deyişle, hapishane bir taş yığınının önce bir ışık formudur, bir ışık ve gölge dağılımıdır.

Peki bu, Foucault'daki belli bir resim anlayışını mı göstermektedir? Belki. Işığın kendisinin resmin, resim yapma eyleminin bir koşulu olduğu bir anlayış. Bunu da sormamız gerekir. Tablo bir görünürlüktür. Resmin bir görünürlükler sanatı olduğunu söyleyebilirim. Mimariyle arasında özsel, çok yakın bir ilişki olmasının sebeplerinden biri belki de budur.

Böylece görünürlük fikrini hem *Deliliğin Tarihi* hem de *Gözetleme ve Cezalandırma* açısından ortaya koymuş olduk. Tekrarlamam gerekirse: 17. yüzyılda genel hastanenin deliliğin görünürlüğü olması gibi, hapishane de suçun görünürlüğüdür, aydınlatılmış suçtur. 17. yüzyılın deliliği görme tarzı, onu ışığa çıkarma tarzı. Ama diğer tarafta sözce var. Neden “diğer tarafta”? Neden? ... Bu ne demek? ... 17. yüzyılda akıl hastanesiyle aynı anda, tıpta da belli hastalık kategorileri var: haletiruhiye bozuklukları, kafa hastalıkları, sinir hastalıkları vs. Ruh hastalıkları söz konusu değil. Foucault'nun analizleri kesinlik içerir: 17. yüzyıl ruh hastalığı kategorisini, göreceğimiz gibi, basit sebeplerle göz ardı ediyor, çünkü tıp düzeyinde ruh ile beden hiçbir zaman ayrılmamış ve psikoloji olmadığı için, ruh hastalığı da yok. Ama kafa hastalıkları var, haletiruhiye bozuklukları var, sinir hastalıkları, diğer adıyla nevrozlar var – [nevroz kelimesi] 17. yüzyıldan itibaren görülüyor, sinir hastalıklarına nevroz deniyor. Demek ki bir grup hastalıkla ilgili belirli bir sayıda, belirli bir kapsamda, belirli bir sözce grubu var. Bu hastalıklar söylenebilir olanlardır. Ancak inkâr edilemez tarihsel bir gerçek de şudur: Tıp hastaneye girmiyor. Genel hastanenin kökeninde tıp yoktur. Hatta genel hastanenin, akıl hastanesinin, tımarhanenin tıpla hiç alakası yok. Hastanede tedavi verilmi-

yor. Madem tedavi verilmiyor, o zaman genel hastane nereden geliyor? Foucault'nun yanıtı şudur –bu son derece basit analizi sıkça tekrarlıyorum– [hastane] kesinlikle tıptan değil polisten gelir. Tedavi edici tıp tedavi ediyor, ama bunu genel hastane dışında yapıyor.

Her şey sanki genel hastane, yani deliliğin görünürlük yeri ile tıp, yani kafa hastalıklarının söylenebilirlik yeri arasında bir heterojenlik varmış gibi geliyor.

Karşılaşmalar olacak mı? Evet, ikisi de kendilerini oluşturdıklarında karşılaşmalar olacak. Ama soybilimleri birbirinden bağımsızdır. Karşılaşma olacak, ancak aynı formasyon olmayacak. *Gözetleme ve Cezalandırma*'yla bir paralellikten bahsetmiştim, hatırlarsanız; aynı temanın bu kitapta daha da derinleştğini göreceksiniz.

Deliliğin Tarihi'ne bir uğrayalım. Sözceler, tıbbi sözceler neyle ilgili? Genel hastanede gördüğümüz şeye girmediklerine, onu hedeflemediklerine göre neyle ilgilidirler? Onların hedefi ne? Bu sözcelerin nesnesi ne? Tıbbi sözceler 17. yüzyıla özgü bir kavrama –ve şüphesiz, 17. yüzyılın veya klasik çağın bu kavramın oluşturulmasında büyük bir çıkarı var– dayanıyor: akılsızlık [*déraison*]. Hastane delileri zapt ediyor ve onları görünür kılıyor, oysa tıp akılsızlığı söylüyor. Yine sorun, ikisi arasında bir karşılaşma olup olmadığını bilmek değil; sorun öncelikle bu ikisinin oluşumunun tamamen farklı olduğunu söylemek ve göstermek.

Gözetleme ve Cezalandırma'ya geri dönüyorum. Hapishane, suçu görmenin bir tarzıdır; suçun, cezalandırılan suçun, cezalandırılan suç olarak suçun görünürlük yeridir. Cezalandırılan suçu görünür kılmak. Ve aslında burası, ışık ve gölgenin belli bir dağılıma tabi tutulduğu bir ışık alanıdır. Aynı sırada, aynı dönemde sözce rejimi nedir? Aynı dönemde bir ceza hukuku var. Dahası, 18. yüzyılda bir ceza hukuku reformu hareketi var, çok ilginç bir hareket. Neden özellikle ilginç? Özellikle ilginç, çünkü bu büyük ceza hukuku hareketi ve reformunu araştırdıkça, bu hareketin hapishaneyle ilgili olmadığını ve hapishanenin ceza hukukuna yabancı olduğunu görüyoruz. Aralarında bir karşılaşma olacağını söylemeye bile gerek yok, ama sorun bu değil. Mesele şu: Ceza hukukunun bakış açısından hapishane, son derece belirli bazı suç vakalarında özel bir yaptırımdan ibaret, bunun dışında çok çeşitli başka yaptırımlar mevcut. Da-

hası, ceza hukuku hapishaneyi ancak bir tür temel rahatsızlıkla düşünebiliyor, sanki ceza hukuku hapishane önünde sürekli “bu bir hapishane değil” sözcesini tekrarlayıp duruyor gibi; bu bir pipo değil, bu bir hapishane değil. Ceza hukuku bütün bir yaptırımlar rejimini hapishaneye hiç atıfta bulunmadan ya da çok az atıfta bulunarak düşünüyor. Hapishane ceza hukuku içinde gerçek bir yabancı beden. Peki hapishane hukuktan gelmiyorsa nereden geliyor? Tamamen başka bir şeyden, Foucault’nun “disiplin teknikleri” adını vereceği şeyden geliyor. İşe, orduya, okula özgü disiplin teknikleri. Dolayısıyla hapishane, hukuki bir toplamdan değil, hukukun dışında disipline edici bir toplamdan doğacaktır. Aslında hukuk sözceleri neye dayanıyor? 17. yüzyılda tıbbi sözcelerin akılsızlığa dayanması ve bu kavramı icat etmesi gibi, 18. yüzyılda hukuk sözceleri de suçluluğa [*délinquance*] dayanıyordu ve bu kavramı icat ediyordu. Suçluluk sözceleri ile görünürlük yeri olarak hapishane arasında heterojenlik vardır. Aralarında karşılaşma olacaktır, çeşitli türden ilişkiler olacaktır, ama heterojenlik vardır; aynı arkeolojik formasyon söz konusu değildir. Tıpkı genel hastane ile tıp sözceleri arasında olduğu gibi. İşte size yeni bir çift daha: görünürlükler ve sözceler. Suçun görünürlük yeri olarak hapishane ile suçluluğun sözcesi olarak ceza hukuku; deliliğin görünürlüğü olarak genel hastane ile akılsızlığın sözceleri olarak tıbbi sözcelerin karşılaştırmalı bir analizini yapmak gerekir.

Her birinin kendine ait, diğerinden bağımsız bir çizgisi vardır. Çiftler hakkındaki araştırmamıza devam edelim. Şimdi Foucault’da görünürlükler-sözceler çiftinin nasıl kurulduğunu düşünmeye çalışalım. Gördüğünüz gibi sanki *Kliniğin Doğuşu*’ndaki görünür olan ve söylenebilir olan çifti, görünürlük ve sözce çiftine dönüştü. Bir kez daha tekrarlıyorum: Mimarının bu şekilde, bir ışık rejimi olarak ele alınması gerek. Yeni bir çift. Foucault, *Gözetleme ve Cezalandırma*’da “hapishane bir aşikârlıktır” ifadesini defalarca tekrarlıyor. Genel hastanenin de bir aşikârlık olması gibi. “Aşikârlık” sözcüğünü kullanması ilginç, çünkü aşikârlık bir görünürlüktür. Foucault böylece aşikârlığı tarihsel bir kavrama dönüştürüyor. Her tarihsel formasyonun aşikârlıkları vardır. Kendi aşikârlıkları. Bir çağda aşikârlık olan şey, bir sonraki çağda aşikârlık olmaktan çıkar. Delilerin serserilerle birleştirilebileceği ve hatta birleştirilmesi

gerektiği vs. 18. yüzyıl için bir “aşıkârlık”tır, bir körlük değildir. Bence Foucault’nun büyük tarihsel ilkesi başka terimlerle de ifade edilebilir:

Her tarihsel formasyon görebileceği her şeyi görür. Ve bunun eşleniği olarak:

Her tarihsel formasyon söyleyebileceği her şeyi söyler.

Bir tarihsel formasyon aşıkârlıklarıyla tanımlanır, yani ışık rejimiyle ve başka neyle?: söylemsellikleriyle. Foucault sadece rejimini söylemsellik olarak adlandıracaktır. Aşıkârlık ve söylemsellik. *Bilginin Arkeolojisi*’nde yeni bir zorlukla karşılaşacağız, çünkü kavram çifti burada da değişime uğrar ama bu öyle bir değişimdir ki büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalırız. Nedir bu büyük tehlike? Çiftin terimlerinden yalnızca birini görme tehlikesiyle karşılaşırız. Diğer terim de orada olduğu halde, yalnızca olumsuz biçimde tanımlanmıştır. Karşımıza şu ifadeler çıkar: söylemsel olmayan formasyon/söylemsel formasyon. Burada “görmek”, görünürlükler söylemsel olmayan formasyonlar adı altında yalnızca olumsuz biçimde tanımlanıyor. Neden? Ne oldu? Verilebilecek ilk ama yetersiz yanıt oldukça basittir: *Bilginin Arkeolojisi* tümüyle “sözceden ne anlamamız gerek?” sorusuna ayrılmış bir kitaptır. Dolayısıyla bu yanıt diğer kutbu, görünürlükleri göz önüne almaz; onlara göndermede bulunduğunda bile bunu yalnızca olumsuz bir tarzda yapar. Ama bu yanıt soruyu yeniden doğurmanın ötesine gitmez; soruyu aynı şekilde bırakıyorum: Foucault görünürlüklerden ayrı olan sözceler üzerine bir kitap yazma ihtiyacını neden duydu?

Yalnızca terminoloji içindeki araştırmalarımın devam ediyorum ve görüyorum ki çift yeniden değişiyor, ama çiftin terimleri yine görmek/konuşmak ayrımı altına düşüyor. Foucault, Raymond Roussel üzerine olan kitabında bize bu şairin iki çeşit eser verdiğini söylüyor... Aslında kitap Roussel’de üç çeşit eserden bahsediyor, ama biz bunları burada yeniden ele almayacağız, sadece en kolay olan ikisine değinelim. Bize şöyle diyor: Bazı kitaplar makineleri, olağanüstü makineleri betimler; peki bu makineler ne yaparlar? [Bu makineler] bize tuhaf bir gösteri sunarlar. Size tuhaf bir gösteri sunan makineler. Ama makinelerle ne kastedilmektedir? Aslında daha sonra göreceğiz, ilerleyen zamanda Raymond Roussel’den bahsedeceğiz ve Foucault’nun onu nasıl gördüğünü, Raymond Roussel’in ken-

disini nasıl gördüğünü konuşacağız. Gerçekten tuhaf, anlamsız gösteriler sunan olağanüstü makineler var. Roussel'in tüm kitabı gizemli makinelerden doğan bu gösterileri betimliyor; örneğin, ölümler yaşamlarının son anlarını yeniden yaşıyorlar, camdan kafeslerde bu ânı tekrar tekrar yeniden yaşıyorlar. Bu makine fikri ilginç; burada bir doğrulama bulabileceğimizi hissediyoruz, az önce mimari için söylediklerimizin bir doğrulamasını bulacağız. Elbette tüm makineler optik değildir. Tüm makineler optiktir demek aptalca olur. Buna karşılık, daha az aptalca olacak bir şey söylememiz gerekirse: Tüm makineler, hangisi olursa olsun, bir şey gösterir.

Her makine, yaptığı şeyin yanı sıra bir şey gösterir. Buharlı makine bir şey gösterir. O halde... Bu durumda optik makinelerin bir şey göstermesi çok daha anlaşılırdır. Ama makine zorunlu olarak bir şey gösterir demek, mimari bir ışık heykelidir demekle aynı şeydir. Yani makine olmadan göremeyeceğimiz bir şeyi gösteren makineler. Diğer bir deyişle görünürlük, "makinesel süreç" olarak adlandırılması gereken bir tür süreçten ayrılamaz. İşte makinelerin veya makinesel süreçlerin bu betimlemeleri Raymond Roussel'de gördüğümüz birinci eser türünü tanımlar. İkinci eser türü nedir? Bu sefer bu kitaplar, bir gösteriyi gösteren makinelerin betimlemelerine değil, dilsel bir tekniğe dayanan kitaplardır. Bir sürece değil, bir tekniğe dayalı. Peki dilsel teknik nedir? Sözcesel bir rejimdir.

Süreç makineseldir, teknik ise sözceseldir.

Raymond Roussel'in ikinci tür eserleri sözcesel teknikle ilgilidir. İşte yeni bir çift: makinesel süreç/sözcesel teknik.

Şimdiye kadar söylediklerimizi özetlemeye çalışayım... Her şeyi kapsamaya çalışırken Foucault'ya ait olmayan terimler kullanıyorum... gördüğünüz gibi bir çeşit düalizmi, Foucault'nun bir kitabından diğerine değişen, nüanslar oluşturan, şu veya bu görünüme bürünen son derece tuhaf bir düalizmi takip ettik. Bir dilbilimcinin, yani Hjelmslev'in kullandığı terminolojiden yola çıkıyorum. Hjelmslev -kelimeleri olduğu gibi koruyorum, çünkü bize yardımları olabilir gibi geliyor- içerik formu [*forme de contenu*] ile ifade formundan [*forme d'expression*] bahseder. Bir içerik formları, bir de ifade formları vardır, der. Ama buradan itibaren Hjelmslev'i takip etmeyi bırakıyorum, çünkü onda (kendisi saf bir dilbilimcidir) "ifade formu" dilbilimcilerin gös-

teren dediği şeyi yeniden vaftiz etmenin bir biçimidir sadece (bu yeniden vaftizi istemeleri için sebepleri de vardır), “içerik formu” ise dilbilimcilerin gösterilen dediği şeyi yeniden vaftiz etmenin bir biçimidir. Bunun Hjelmslev’de böyle olduğunu biliyoruz. Hjelmslev’in kelimelerini ödünç alıyorum ama hemen şunu eklemek istiyorum: İçerik formunun gösterilenle, ifade formunun da gösterenle hiçbir ilgisi olmadığını farz edelim. Bir şekilde, Foucault’nun göstereceği şey de budur.

Verili bir tarihsel formasyonda ifade formu nedir? Sözceler rejimidir.

İçerik formu nedir? Örneğin, hapishanenin bir içerik formu olduğunu söyleyeceğim. Genel hastane bir içerik formudur.

Aslında *Gözetleme ve Cezalandırma*’da birçok defa tireli yazılan “hapishane-formu”yla [*forme-prison*] karşılaşıyoruz. “Hapishane-formu” bir içerik formudur, bir ifade formu değil; ifade formu ceza hukukudur. Ceza hukuku bir ifade formu, hapishane bir içerik formudur. Tıp, sözceleriyle birlikte bir ifade formudur, genel hastane ya da akıl hastanesi ise bir içerik formudur. Kısacası Foucault’da ifade formunun gösterenle, içerik formunun da gösterilenle hiçbir ilgisi yoktur; neden böyle olduğunu da göreceğiz. Neden? Çünkü görünürlükler gösterilene indirgenemeyeceği gibi, sözceler de gösterene indirgenemez.

Foucault şunu tekrarlamaktan hiç vazgeçmez: Söylemsellikler gösteren düzenine yerleştirildiklerinde kendilerini feshederler. Bununla birlikte, görünürlükler de gösterilen değildir. Neden? İşte bunu araştırmamız gerekir. Ama böylece ilerlemiş olduk. Görmek ve konuşmak etrafında oluşturduğum bu listenin tamamında anlaşılmamız gerek, ama en azından bir ifadeye, temel terim çiftiyle ilgili çok daha titiz bir formülasyona ulaşmış bulunuyoruz.

Görünürlükler alanı, sözceler rejimi. Dilerseniz, görünürlükler ve sözceler de diyebiliriz.

Foucault’nun son derece tuhaf olan düalizmi şunun üzerine kuruludur: bir formun diğerine indirgenemezliği. Görmek ve konuşmak. Foucault bir yerde, görmenin gözün ampirik bir kullanımından ibaret olmayıp, görünürlüklerin oluşturulması olduğunu söylemiştir. Görmek ya da göstermek. Sözcelemek de, dilin ampirik bir kullanımı olmayıp, sözcelerin oluşturulmasıdır. Ancak görünürlükler oluşturmak, sözceler oluştur-

mak hiç kolay değildir. Bunlar hazır olarak bulunmazlar, aksine dönemlere göre değişirler. Peki böyle bir sözce rejimi nasıl oluşturulur? Böyle bir görünürlük yeri nasıl kurulur?

Sanırım az da olsa ilerledik.

Birinci soru: Foucault'nun davranışlar ve zihniyetler tarihinin ötesine nasıl geçtiği daha açık hale geldi mi? Her şeyi yeniden gerekçelendirmemize gerek yok, ama şu formüller biraz daha açıklık kazandı mı?: Görünürlükler diğer şeyler gibi bir şey olmadıkları gibi, görmeler, aşıkârlıklar da diğer eylemler gibi bir eylem değildir. Görmek: Tüm eylemlerin, tüm tutkuların vs. ortaya çıkmasının bir koşuldur. Bir çağda yapılanlar ancak bir ışık altında ortaya çıkabilir. Bir çağda yapılanlar ve katlanılanlar bu çağın ışık rejimine bağlıdır. Aynı şekilde, "bir çağda düşünülen her şey, bir çağın tüm fikirleri onun sözce rejimini varsayar. Sözceler diğer fikirler gibi bir fikir değildir, fikirlerin arasındaki basit iletişim hiç değildir; sözceler bir çağda işleyen tüm fikir ağlarının yayılımının koşullarıdır. Görünürlükler yalnızca diğerleri gibi bir veri değildir; onlar bir çağda yapılanların ve katlanılanların ışığa çıkmasını mümkün kılan ışık koşullarıdır." Foucault bir zihniyetler ve davranışlar tarihi yapmaz; her çağın davranışları ve zihniyetleri mümkün kılan kendine özgü koşullarına doğru yükselir. Diğer bir deyişle, bir tarihçi gibi değil, bir filozof gibi çalışır. Görmek ve konuşmak, görmek görünürlükler alanına doğru ve konuşmak sözceler rejimlerine doğru uzandığı ölçüde, koşulları belirler.

[Bandın sonu]

Peki bu ne anlama geliyor? Felsefi bir tarzda konuşuyoruz anlamına geliyor. Diğer bir deyişle: Görmek ve konuşmak saf unsurlardır. Görmek ve konuşmak bir unsurlar analizinin parçasıdır. Yani görmek bir davranış değildir, konuşmak bir fikir değildir. Söz konusu olan, bir fikirler tarihi, bir davranışlar tarihi değildir. Bu gerçekten de koşulların düzeyine, yani görünürlükler ve sözcelerin düzeyine yükselmektir. Ancak henüz bitirmedik. Çünkü biraz önce söylediklerimiz bizi belli bir açıdan daha güçlü hale getirdi. Hangi açıdan? Foucault'yu yanlış yorumlamaktan değil, kötürüm bırakmaktan kaçınmak açısından artık daha güçlüyüz. Foucault'yu kötürüm bırakmak şu anlama gelecektir: Foucault'daki sözceler teorisinin gücü ve orijinalliği, sözceden ürettiği tümüyle yeni kavram dolayısıyla onu, görünür olanı

sözcelerin bir kalıntısına ya da sözcelerin yansıttığı ilüzyonlara indirgemek pahasına, yalnızca sözcelerle ilgilenen biri haline getirmek. Peki ama bu durumda Foucault neye indirgenmiş olur? Çok basitçe söylersek: Bir dil filozofuna veya daha kötüsü analitik bir filozofa. Yani: Anglo-Amerikan analitik felsefenin bir filozofuna. Foucault'yu bu yazarlarla, kimi zaman dilbilimciler kimi zaman analitik filozoflarla karşılaştırmak da gerekir, elbette, ama bir kez daha ısrarla vurgulamak istediğim şey şu: “çok tuhaf bir düalizm.” Görünürlük/sözce düalizmi.

Şüphesiz, aranızdan bazıları Foucault'yu yaşarken görme şansı buldu. Onu görenler bilir, iki şeyi bilmek için onu görmek yeterlidir diye düşünüyorum. Birincisi, Foucault'nun kendi söylediklerinden ziyade, söylendiğini duyduklarına dönük bir tutkusu vardı. Ama bir görme tutkusu da vardı. Foucault'da, sözce dehasından aşağı kalmayan bir tür görsel deha da vardı. Peki neden bunu söylüyorum, neden burada kişisel bir not düşünüyorum? Ressam Gréco üstüne yazılmış, onun uzatılmış formlarından, uzatılmış bedenlerinden bahsederken bunun onun astigmatıyla ilişkili olduğunu öne süren bir metni hatırlıyorum. Gréco'nun astigmatı vardı ve bu gerçekten bir problem ortaya koymaktadır. Bir resim tekniği olarak bedeninin uzatılması astigmatın bir sonucu mudur? Hayır, kesinlikle değil, ama bu ikisi arasında neden karmaşık bir ilişki olmasın? Ben de Foucault'nun miyopluğunu vurguluyorum. Şunu demek istiyorum: Foucault'nun görme tutkusunu bir şekilde, onun “görmek”ten anladığı şeyle ilişkilendirebilir miyiz, bunu yapmalı mıyız, bu meşru olur mu? Çünkü [Foucault] görünürlüklerden bahsederken... Daha önce dediğim gibi, görünürlükler şeyler ve nesneler değildir – ve bunu felsefi olarak da doğrulayabiliriz, görünürlük şey ve nesne olamaz, başka bir şeydir. Peki Foucault bunlardan bahsederken ne demektedir? Mütemadiyen geri dönen ifadeler vardır, yani: parıltı, ışıltı, ışık çakması. Işık çakması, parıltı, ışıltı onun tarzıdır, onun tarzı bir ışık tarzıdır. Tarzının maddeselliği olağanüstü derecede ışıklıdır; yani parıltılar, ışıltılar, ışık çakmaları vardır. Görünür olan, şey ya da nesne, hatta nitelik bile değildir.

Görünür ışıldayan, parıldayan, ışık saçandır.

Görünürlük budur. Neden böyle olduğunu ise araştırmak gerekir. Dediğim gibi, sözceler kelimelerden ve cümlelerden tümüyle başka bir şeydir. Peki, o halde şöyle diyorum: [Foucault'da]

sözceleme tutkusundan aşağı kalmayan bir görme tutkusu vardır. Tam da bu yüzden o, büyük bir tablo betimleyicisidir. İsterseniz çiftlerimin arasına son olarak şunu da ekleyebilirim: betimleme, sözceleme. Betimleme, daima bir tablonun betimlemesidir. Betimleme, sözceden tümüyle başka bir şeydir. Bu açıdan Foucault tüm eserlerinde tabloların, Velázquez'in bir tablosunun, Magritte'in bir tablosunun betimlemelerini sunar, ama hapisanenin betimlemeleri, akıl hastanelerinin betimlemeleri de vardır. Şu soruya buradan yanıt veriyorum: Bir görünürlükten nasıl bahsedebiliriz? Bir görünürlükten bahsetmek betimlemektir ve betimlemek sözcelemeyle aynı şey değildir. Foucault iki adım, iki ayak üzerinde gider, iki asimetrik ayak: betimlemeler ve sözceler. "Bir tablo nedir, Foucault'da betimlemeler teorisi nedir?" sorularını da düşünmemiz gerekir, yalnızca "sözceler teorisi nedir?" sorusunu değil. İkincisi, şunu söyler, ben tersini söylüyorum gibi görünüyor ama bunu söylemek gerekir. Sözcelemin bir "önceliği" olduğu konusunda şüphe duyulabileceğini sanmıyorum. Sözceler, görünürlüklere göre öncelik sahibidir. Ancak "öncelik sahibi olmak" ne demektir? Bunlar ileride ele alacağımız problemler. "Öncelik sahibi olmak" ne demektir? Sözcelerin görünürlüklere göre önceliği *Bilginin Arkeolojisi*'nde doruğa çıkar, ancak Foucault bu noktaya asla geri dönmeyecektir. Aslında *Bilginin Arkeolojisi*'nde çok ilginç bir ifade görürsünüz; Foucault bize şunu der: "Söylemsel olan, söylemsel olmayanla söylemsel ilişkilere sahiptir." Söylemselin önceliği daha iyi anlatılamazdı. Söylemsel olan, söylemsel olmayanla söylemsel ilişkiler içindedir, yani sözce sözce olmayanla, görünür olanla sözcisel ilişkilere sahiptir.

Sözcelerin önceliği? Buna evet demek gerekir. Sözcelerin bir önceliği var. Ancak şunun altını çizmek istiyorum ve sizden düşünmenizi talep ediyorum, çünkü bu nokta bizi daha sonra çok meşgul edecek; çok titizlik gerektiren, çok hassas bir nokta. Bu öncelik asla "indirgenebilirlik" anlamında değildir ve bu bana oldukça açık görünüyor. Foucault'da sözcenin görünür olana önceliğini, görünür olanın sözceye indirgenebilirliği olarak anlayan tüm yaklaşımlar, Foucault'nun düşüncesini kötüm bırakır. Dahası bir şeyin başka bir şeye, ancak bu başka şey başka bir doğaya sahip olduğu takdirde önceliği olabilir. Öncelikten indirgemeye, indirgemedenden de önceliğe varamazsı-

nız. Sözce görünür olana göre önceliğe sahiptir, ama “öncelik” ne demektir? Hiçbir durumda “öncelik” görünür olanın sözceye indirgenmesi anlamına gelmez. Geldiğimiz noktada tüm tezleri aynı anda ortaya koymamız gerekiyor. Dört tez. Görmek/konuşmak çiftleri konusunda bana katılıyorsanız elbette. Birinci tez... Ayrıca bu tezlerin tümünün Foucault’da bulunduğu inanıyorum.

Birinci tez: Görmek ile konuşmak, görünür olan ile söylenebilir olan arasında bir doğa farkı vardır.

Daha teknik bir terimle söylersek: İzomorfi yoktur. “İzomorfi” ne demektir? İzomorfizm [eşbiçimlilik] yoktur, Foucault bunu sürekli tekrarlamıştır, *Bu Bir Pipo Değildir ve Kliğinin Doğuşu*’nda bunu açıkça ifade eder, diğer kitaplarında da izomorfizm sürekli reddedilmektedir. Görmek ile konuşmak arasında, yani görünür olan ile söylenebilir olan arasında izomorfizm yoktur. Bu şu demektir: Aralarında bir uygunluk yoktur. “Uygunluk” ne demektir?: iki form arasında ortak bir biçim veya karşılıklık. İki form arasında iki-tekanlamlı karşılık gelme. Foucault görmek ile konuşmak arasında uygunluğu, karşılıklılığı, izomorfizmi reddeder. Diğer bir deyişle, konuştuğumuz asla görmeyiz ve gördüğümüzü asla konuşmayız.

Bunu söylüyor mu? Evet, bunu söylüyor ve söylemekten hiç vazgeçmiyor. İşte tam bu yüzden bunun birinci büyük tezi olduğunu söylüyorum. Özellikle *Kelimeler ve Şeyler*’in başlangıcında; bu metinlere daha sonra ayrıntılı olarak bakacağız, şimdilik Foucault’nun büyük metninden devam ediyorum: “Gördüğümüz asla söylediğimizde yatmaz.” Hatırladığım kadarıyla sayfa 21 [36]. Sonra şunu ekliyor: “Söylediğimiz, metaforlar, eğretilmeler vs. ile işlese de -burada uzun bir cümle vardır- asla gördüğümüzü görmemizi sağlamaz.” Ne demek istiyor? Konuşmak görmek değildir, görmek konuşmak değildir.

Görmek ile konuşmak arasında bir ayrılık vardır. Bir birleşme değil, bir “ayrılık” vardır. Bana şöyle diyebilirsiniz: Ama bu doğru değil ki, gördüklerim hakkında konuşabilirim ve konuştuğularımı görebilirim. Bana bunu dersiniz, dersi takip etmemişsiniz demektir. Elbette her zaman şu soruyu sorabilirsiniz: Bunun bir önemi var mı? Gördükleriniz hakkında konuştuğunuzda, bunları görmeyen birine anlatmanın bir önemi yok mu? Çünkü o kişi sizinle aynı şeyi gören biriye, gördüğünüz

şeyi anlatmanızın önemli olacağını sanmıyorum. Bir gemiyi görüyorsunuz diyelim... Hepsi bu kadardır! Veya başka bir şey... Anlıyor musunuz? O halde: görmek-konuşmak ayrılığı. Bu ne demektir? Neyi harekete geçirir? Bu açıdan Foucault açıkça, başka düşünürlerle belirli bir ilişkisi olan bir düşünceler dizisinin parçasıdır. Şu temel görmek-konuşmak ayrılığı teriminin ne olduğunu iyice anlamamız gerek. Yine ilk bakışta basmakalıp bir laf ya da tartışmalı bir şey gibi görünüyor, ama geldiğimiz noktada bunu artık belirli bir tarzda anlamamız gerektiğini unutmayın.

İlginç olan, konuşmak ile görmenin aynı şey olmaması değildir. Tekrar ediyorum, önemli olan konuşmak ve görmek değildir. [Önemli olan] konuşmanın neye gönderdiği, görmenin neye gönderdiği. Görmek ile konuşmak birlikte işleyebilir, oysa aslında birlikte işlemeyenler, görmenin gönderdiği şeyle konuşmanın gönderdiği şeydir. Foucault'ya göre: Görmek görünürlüklere gönderir, konuşmak ise sözcelere gönderir. Bu şu demektir: Sözceler ile görünürlükler arasında bir doğa farkı vardır, izomorfi yoktur. Peki [Foucault] *Deliliğin Tarihi*'nde bir kere daha neyi göstermiştir? Hastane ile tıp arasında izomorfi olmadığını, her birinin kendi formasyonu olduğunu göstermiştir. Hastane polisten gelir, akılsızlık tıptan gelir. Aynı şekilde hapisane disiplinden gelir, suçluluk hukuktan gelir. İzomorfi yoktur, ortak form yoktur. O halde şöyle diyorum: Bunun bizi başka yazarlar hakkında düşündürmesi gerekir... Öncelikle Blanchot hakkında... Foucault da Blanchot'yla tanışıklığını, ona olan borcunu çok kereler vurgulamıştır. Burada mesele [Foucault'yu] Blanchot'nun öğrencisi gibi düşünmek değildir; daha ziyade ikisi arasında bir karşılaşma olduğuna inanıyorum; Foucault ve Blanchot özellikle de "görmek konuşmak değildir" tezinden yola çıkarak bu temayı oldukça farklı şekillerde geliştireceklerdir.

Aslında "görmek konuşmak değildir" Blanchot'nun önemli bir metnidir, tüm eserlerini kateden bu temanın *L'entretien infini*¹⁵ [Sonsuz Söyleşi] içinde ele alındığı bölüm, kitabın en güzel sayfaları arasında yer alır. Konuşmak görmek değildir. Konuşmak görmek değildir. Blanchot'nun ardından şunu eklemeye dikkatinizi çekerim: "Görmek konuşmak değildir."

15 Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969.

Sanıyorum, görmek konuşmak değildir diyerek temayı tersine çeviren Foucault'dur. Hangi koşulda ve bu neyi gösteriyor, Blanchot'dan nasıl bir farkı var? Önemli değil çünkü bunu daha sonra göreceğiz. Blanchot ile ilişkileri bizim için de bir problem olacak. Aranızda geçen yıl da burada olanlar hatırlayacaktır, görmek ile konuşmak arasındaki bu ayrılık rejimiyle başka bir düzlemde, sinema düzleminde karşılaşmıştık. Sinemada söz üzerine çalışırken, bazı modern sinema yönetmenleri bize söz ve konuşmayı son derece özel bir şekilde kullanıyor gibi görünmüştü; öyle ki bu kullanım görsel imajdan "ayırıcı" bir kullanımdı ve söz ile görsel imaj arasında ayırıcı ilişkiler vardı. Bu kullanımın en başta üç büyük yönetmen tarafından ortaya konulduğunu ya da temsil edildiğini görmüştük: Straublar, Marguerite Duras ve Syberberg. Bu görmek-konuşmak ayrılığı nedir? Marguerite Duras'ın dediği gibi, sanki iki film vardır, yani aralarında izomorfi olmayan bir seslerin filmi ve bir görsel film. Sesler görmediğimiz bir olayı canlandırırken görsel imaj olaysız yerleri, boş yerleri veya dilsiz yerleri gösterir. Örneğin, görsel imajın bir tarafa, seslerin filminin başka bir tarafa gönderdiği "India Song" filmini düşünün.

Gördüğümüz asla söylediğimizde yatmaz. Söylediğimiz şey görmeyi sağlamaz. Bir görmek vardır, bir de söylemek, ama [ikisi] ayırıcı bir ilişki içindedir, yani bir ilişkisizlik. Bu tuhaf "ilişkisizlik" [*non-rapport*] ifadesi Blanchot'ya aittir. Blanchot şöyle der: "Görmek ile söylemek arasında, görmek ile konuşmak arasında, konuşmak ile görmek arasında bir ilişkisizlik vardır." Ardından ekler: "Belki de tüm ilişkilerden daha mutlak olan bir ilişkisizlik." Bu çok tuhaftır. Belki de daha mutlak olan bu ilişkisizlik... *Bu Bir Pipo Değildir*'i okursanız, Foucault'nun "ilişkisizlik" ifadesini yeniden ele aldığını görebilirsiniz; orada şöyle der: Resim ile başlığı arasında, yani görünür olan ile sözce arasında bir ilişkisizlik vardır. Yani: Bir ayrılık vardır. Demek bir ayrılık var? Pekâlâ, aynı zamanda şu nokta üzerine yeniden düşünelim: Bu ilişkisizlik belli bir tarzda bir ilişki olmalı, hatta tüm ilişkilerden daha derin bir ilişki olmalı. İki form birbirine indirgenemez: Görünür olanın formu ile söylenebilir olanın formu birbirlerine indirgenemezdir. Aralarında ne uygunluk ne karşılıklılık ne de izomorfi var. Bir ilişkisizlik, bir ayrılık var. Ve bu ilişkisizliğin, kökensel bir paradoks içeren tarzda bir

ilişki olması gerek; iki form arasındaki ilişki ya da uygunluk olmayacak bir ilişki. Neyin etrafında dolaştığımızı hissediyor musunuz? Foucault'nun ortaya koyduğu şekliyle bir hakikat probleminin içinde olduğumuz açık, çünkü hakikat daima “uygunluk” ile tanımlanmıştır, şey ile temsilin uygunluğu, söylemek ile görmenin uygunluğu.

O halde Foucault'nun birinci tezi şudur – ve buna bir daha geri dönmeyecektir: iki formun heterojenliği, doğa farkı; gördüğümüz söylediğimizde yatmaz, söylediğimiz de gördüğümüzde.

İkinci tez: Hangisi birincidir? Bu soru sorulmaz. Karşılıklı bir önvarsayma söz konusudur. Birbirlerini önvarsayıyorlar. Karşılıklı önvarsayma var.

Üçüncü tez: Sözce görünür olana nazaran daha az öncelikli değil. Problemimize geri geliyoruz. Bu öncelik nereden geliyor? Önceliğin hiçbir indirgemeyi ima etmediğini görüyorsunuz. Tamam, bu ikisi birbirine indirgenemez; tamam, birinin diğerine nazaran önceliği var. Ama öncelik bir indirgeme olmamasının ötesinde, indirgenemezliği varsayıyor. Ancak bana direnene göre, başka bir forma sahip olana göre önceliğim olabilir, ancak onun üzerinde güç uygulayabilirim.

Son olarak dördüncü tez: Bir anlamda karşılıklı kapma var, yani –bu kuşkusuz Foucault'daki en karmaşık şeydir– sözceler görünür olanı sürekli yakalar, kapar. Görünürlükler sözceleri sürekli yakalar, kapar. Peki ama bu iki heterojen form indirgenemez olduğuna göre bu nasıl mümkün oluyor? İşte bu çok güzel olacak. Bence Foucault'daki en güzel şeylerden biri, bu ikili kapma sistemidir. Görünürlükler sözceleri kapıyor, sözceler görününürlükleri kapıyor.

Foucault *Bu Bir Pipo Değildir* başlıklı küçük kitabında bunu daha da geliştirir. “Sözcelerin görünür olana kesik atması,” “görünür olanın sözceye akın etmesi”nden bahseder. Akın etme, kesik... Şöyle diyor: “Her biri” –hatırladığım kadarıyla alıntılıyorum, ezberimden söylüyorum– “her biri okunu diğerinin hedefine atıyor.” Ve ekliyor –bu sözcüğü kullandığından eminim– “bu bir savaş.” Bu bir savaş. Neden “bu bir savaş” diye eklediğini, görünürlükler ile sözcelerin ilişkisini neden bir savaş olarak gördüğünü anlıyorsunuz. Bunu zorunlu olarak bir savaş gibi görüyor, bunun bir savaş olması gerekiyor, çünkü aynı forma ait değil. Sözceler ile görünürlükler arasında uyum olamaz. Bunların bir

uyumu olamaz. Neden? Çünkü uyum, ya bir ortak formdur ya da bir formun diğerine karşılık gelmesidir. Oysa görünür olan ile söylenebilir olan arasında ne ortak bir form ne de karşılıklılık var. Kapma fenomenleri varsa eğer, demek ki bunlar bir uyum, bir uygunluk formu altında değil, bir kapma, şiddet içeren bir kapma, bir savaş formu altında meydana gelmektedir. Bana şöyle diyebilirsiniz: Bunlar sadece kelimeler. Evet, ama tam da bu kelimeler problemi tanımlamamızı sağlıyor.

Dolayısıyla şu dört temel tezle karşı karşıya kalıyorum:

İki formun doğa farkı veya heterojenliği, görünür olanın formu, söylenebilir olanın formu. Dolayısıyla ilişkisizlik.

Bu ikisinin birbirini karşılıklı önvarsayması, biri diğerini önvarsayıyor.

Üçüncüsü: Birinin diğerine göre önceliği, sözcenin görünürlüğe önceliği.

Dördüncüsü: Karşılıklı kapma, görünürlükler ile sözceler, bir savaştaki savaşçılar gibi birbirini yakalaması. Bu ne demektir? Bu aslında bize şimdiden bir program sunuyor. Bu dört tezle birlikte devam etmemiz gerekecek. Şimdilik varabileceğim tek sonuç şu: Arşiv nedir? Bu soruya nihai bir yanıt vereceğim, bu yanıt belki de hayal kırıklığı yaratan bir yanıt olacak, ama buraya varabilmek için geçtiğimiz tüm yolları göz önüne aldığınız oranda da böyle olmaktan çıktığını göreceksiniz. Şöyle söyleyeyim: Arşiv esasen görsel-işitseldir. Bu basmakalıp laf Foucault tarafından dönüştürülmüştür. Devam edelim: Arkeoloji nedir? Arkeoloji tarihsel formasyonların incelenmesidir. Tarihten başka bir şey olmasının sebebi nedir? Çünkü koşullara, yani görünür olan ve söylenebilir olanın düzeyine yükselmeyi içerir, oysa tarih asla sözceler ve saf görünürlükleri çıkaramaz. Bunlar saf unsurlardır: Felsefi bir analiz gerektirir. Peki tarihsel formasyon nedir? İşte şimdi söyleyebilirim:

Tarihsel formasyon görünür olan ile söylenebilir olanın bir düzenlemesidir [*agencement*], bir kombinasyondur, görünürlükler ile sözceler birleştirme tarzıdır. Bunlar birbirine indirgenemez, ancak gelişigüzel de birleşmezler. Herhangi bir şeyi dışlayan ya da herhangi bir şeyle uyuşan kombinasyonlar veya “kapmalar” vardır.

Bir çağın tutarlılığı, görünürlüklerinin kendilerine özgü formları sayesinde sözcelerle, yine bunların kendilerine özgü

biçimleri sayesinde birleştirilebilir olmasından kaynaklanır. Toplumsal formasyonlara göre çeşitlilik gösteren görünür olanlar ile söylenebilir olanların bu birbirine geçişini, birbirini sarmalayışını tanımlayan da budur. Hiçbir tarihsel formasyon başka bir tarihsel formasyonu görmez, yani onun görünürlüklerine ve söylenebilirliklerine sahip değildir. Onu tanımlayan da tam olarak budur... Sözce rejimi ve görünürlük alanlarında bir değişim olduğu andan itibaren başka bir tarihsel formasyona geçiyoruz, diyebilirsiniz.

O halde, Foucault arkeolojiye, tarihsel formasyonun kurucu unsurları olarak görünür olan ile sözcelenebilir olanın bu düzenlemesine kendi terminolojisinde “dispositif” adını verecektir. Bir dispositif.

Son olarak şu noktayla bitirelim: Görmek ile konuşmak, yani görünür olanlar ile söylenebilir olanlar, bu ikisi Foucault’nun “bilgi” [*un savoir*] dediği şeyi oluşturur. Bilgi daima görünür olan ile söylenebilir olan arasındaki ilişkisizliği gerçekleştirmektir, görünür olan ile söylenebilir olanı birleştirmektir, bu ikisinin karşılıklı kapmalarını harekete geçirmektedir.

Bir de hakikat problemi vardır. Arşiv, görsel-işitsel olan, tarihsel formasyon, görünür olan ile söylenebilir olanın kombinasyonu ile bilgiyi aynı şekilde tanımladığını belki fark ettiniz. Evet. Çünkü Foucault’ya göre bilginin altında hiçbir şey yoktur. Her şey bilgidir. Her şey bilmektir. Bilgiden önce deneyim yoktur: Foucault’nun fenomenolojiden ayrıldığı nokta tam burasıdır. Merleau-Ponty’nin dediği gibi “yaban bir deneyim” yoktur, yaşanmış deneyim yoktur ya da daha doğrusu, yaşanmış deneyim zaten bir bilgidir. Basit bir mantıkla bilginin tümü bir bilim değildir, ama bilginin altında hiçbir şey yoktur. Bir tarihsel formasyon nedir? Birbirinden son derece farklı ve bu sayede bir çağı oluşturan bilgi eşikleridir, bir eşik yığınıdır, farklı yönelimleri olan eşiklerin bir yığını. “Bilginin arkeolojisi” buna dayanmaktadır. Arkeolojinin nesnesi bilgidir, çünkü bilgi tam anlamıyla, görünür olan ile söylenebilir olanın birleştirilmesidir. Hangi anlamda? Şu anlamda – şimdi gelecek sefer üzerinde durmak istediğim bir konuya başlıyorum: Görünür olan bir sürece gönderme yapar, bunu gördük, söylenebilir olan ise bir tekniğe gönderme yapar. Bilgiyi birleştirmek, yani gö-

rünürlük süreciyle söylenebilirliğin tekniğini, sözceler yaratma tekniğini birleştirmek ne demektir?

Süreç artı teknik toplamda bir prosedüre karşılık gelir.

Bilgi prosedürdür.

Hakikat prosedürden bağımsız olarak var olmaz, prosedür ise, görünürün süreci ile sözcesel tekniğin birleşimidir.

İşte bütün bir kavram grubunu ortaya koymuş olduk. Kabaca, Foucault'nun birinci düşünce ekseninin etrafında dolandık. Gelecek sefer saat 9'da burada olacağım ve geri dönmemiz gereken bir şeyler varsa, birlikte gözden geçireceğiz. Ama tüm bu konuştuklarımız üzerine düşünmenizi isterim, çünkü sonraki oturumlarımızın bir programını da oluşturmuş olduk. Bunların kendisini hiç ilgilendirmediyiğini düşünenler varsa, onlar tekrar gelmesinler. İlgilendirdiyiğini düşünenlerse gelsinler, başlangıçta sorularınız varsa onları alacağım, sonra kaldığımız yerden devam edeceğiz.

2. DERS

29 EKİM 1985

Geçen sefer yaptıklarımız, bundan sonra yapacaklarımız konusunda ne düşünüyorsunuz? Buradaki çalışmamız sizin için, Foucault'yu okumamış bile olsanız, bir tür ortaklaşa çalışma gibi olmalı. Bu elbette bu çalışmanın sizde neler uyardığına, bildiğiniz şeylerden yola çıkarak kurabileceğiniz bağlantılara, bunun gibi şeyler görüp göremediğinize bağlıdır. [...] Pekâlâ, şimdi tekrar özetlemeye çalışayım. Bir önceki oturumumuz "Foucault'da arşiv nedir?" teması üzerineydi. Arkeoloji nedir?

Çok genel bir fikre ulaşmıştık, yani: Görmek ve konuşmak veya daha kesin bir şekilde söylersek... ama bu "daha kesin" lafı bile bize neredeyse şok edici geliyor, bunu anlamamanın ölçütüne sahip değiliz henüz, yalnızca sıradaki terimlerin "görmek ve konuşmak" terimlerinden daha fazla kesinlik içereceğini biliyoruz. Görmek ve konuşmak ya da daha kesin bir şekilde söylersek, görünür olan ve söylenebilir olan -ya da görünürlükler ve sözceler de diyebiliriz- her çağın iki istikrarlı formudur ve sonuçta Foucault'nun eserlerinin büyük bir kısmı, *Deliliğin Tarihi*'nden *Gözetleme ve Cezalandırma*'ya kadar, bu iki formun bir yeniden dağılımından ve statusünden oluşur. Foucault'nun

kitaplarının buna indirgenebileceğini söylemiyorum elbette, bunu içeriyorlar diyorum. Şu veya bu çağda şu iki formun dağılımı: görünürlük formu, söylenebilirlik formu. Şu noktayı da bir kez daha ısrarla vurgulayalım: Görünür olan kavramını bir sözce, söylenebilir olan veya dile getirilebilir olan kavramına feda eden Foucault yorumlarının Foucault'nun düşüncesini kötürüm bırakması kaçınılmazdır. O halde, görünür olan ve söylenebilir olan her çağın iki istikrarlı formunu oluşturuyor. Bunu tersine çevirmek de gerekir: Bir çağ, karmaşık bir görünürlükler alanı ile karmaşık bir sözceler rejimiyle tanımlanır.

Diğer bir deyişle, bir çağ gördüğü ve söylediğiyle tanımlanır. O halde “arkeoloji” ne anlama gelir? Arşivleri analiz eden bir disiplin anlamına gelir. Peki arşiv nedir? [Arşiv] bir çağın görsel-işitsel koleksiyonu, yani görünür olanlar ve söylenebilir olanların koleksiyonudur. O halde bir çağı görünür olan ve söylenebilir olanla tanımlayacağız veya artık ona bir “tarihsel formasyon” da diyebiliriz. Bir çağ gördüğü ve söylediğiyle tanımlanır. Bizim “tarihsel formasyon” olarak adlandıracığımız, Foucault'nun ise bazen “pozitivite” dediği şey de, bir çağda iki istikrarlı formun, görünen ile söylenenin, görünür olan ile söylenebilir olanın kesişimidir. Bu durumda Foucault, çalışmalarının büyük bir kısmını belirli tarihsel formasyonların bir analizi olarak düşünebilir. Tam da buna dayanarak, yakın zamanda yayımlanan kitabı *Hazların Kullanımı*'nin başında şöyle diyor: “Evet, kitaplarımın büyük bir kısmı tarih çalışmalarıdır.” Gördüğünüz üzere, tarihsel formasyon bir sözce rejimi ile bir görünürlük alanıyla tanımlanıyor. Bu da özellikle bir şeye işaret ediyor: Her çağ, her tarihsel formasyon aynı şeyi görmez, aynı şeyi söylemez. Görünürlükler ve sözceler her formasyonun değişkenleridir. Bir formasyondan diğerine değişirler. Son derece çarpıcı paralellikler sunan *Deliliğin Tarihi* ile *Gözetleme ve Cezalandırma* bağlamında bunu belli ölçüde detaylarıyla gördük. *Deliliğin Tarihi*'nde 17. yüzyılın genel hastanesi o çağda deliliğin görünürlüğüydü; hastane deliliği şu veya bu görsel biçim altında gösteriyordu. Foucault'nun dediği gibi, bir aşıkârlık söz konusuydu; aşıkârlığı görünürlük anlamında alırsak, genel hastanede ve genel hastanenin koşullarında, yani delilerin ser-seriler, işsizler, dilencilerle bir arada tutulmasında deliliğin bir aşıkârlığı vardı. Bu deliliğin bir görünürlüğüdür, delilik kendini

gösterir, kendini genel hastanenin çerçevesi içinde gösterir. 18. yüzyılın akıl hastanesi ve 19. yüzyıl boyunca, psikiyatrik akıl hastanesinin bir ön biçimini oluşturan yapı ise, tümüyle başka bir görünürlük sunar; bu, görmenin tümüyle başka bir tarzıdır. Buna paralel olarak, 17. yüzyılda genel hastanenin deliliği şu ya da bu şekilde gösterdiği sırada, deliliğin sözceleri, yani delilikle ilgili sözceler de aynı derecede orijinaldir ve Foucault bunların “söylemsel nesne” etrafında dönen sözceler olduğunu söyleyecektir; bu söylemsel nesne şudur: akılsızlık. Delilik akılsızlık olarak anlaşılmaktadır. Bunu söylemeye ne gerek var demeyin, çünkü söylem nesnesi olarak akılsızlık, şüphesiz ancak klasik çağda, ancak bu çağın ortaya koyduğu akıl anlayışına bağlı olarak ortaya çıkabilecek olan tümüyle orijinal bir temadır. Ancak daha sonra 18. yüzyılda, 18. yüzyıldan itibaren, delilik artık akılla ilişkili bir biçimde dile getirilmeyecektir. Tümüyle başka koordinatlara bağlı bir şekilde dile getirilecektir. 17. yüzyılda:

- Deliliği görme tarzı: genel hastane,
- Deliliği söyleme tarzı: akılsızlık.

Delilik açısından “klasik çağ” tarihsel formasyonunu ortaya çıkaran budur. Hapishanede de aynı şeyi gördük. 18. yüzyılda hapishane. 18. yüzyılda hapishane rejimi ne olarak beliriyor? Suçu “görme”nin yeni bir tarzı olarak. Aynı sırada ceza hukuku, daha önceki çağlara kıyasla bir evrim geçiriyor. Bu evrim nedir? Söylemsel nesnesi, sözcesel nesnesi suçluluk olan yeni bir sözce tipinin oluşumudur. Suçluluk sözcisi, suçun görünürlüğü olarak hapishane: Bu da bir tarihsel formasyonu tanımlıyor.

O halde bu birinci noktayı bir ölçüde verili olarak kabul edebilirim diye düşünüyorum; her tarihsel formasyon düzleminde görünür olan ile söylenebilir olan bu şekilde karşı karşıya geliyor.

Bir çağ neyi gösterir ve görür? Ki bu ikisi aynı şeydir... Neyi görür ve neyi gösterir? [Bir çağ] ne söyler ve neyi söyletir? Bu bence çok sıkı, çok orijinal bir yöntemdir. Neden “orijinal” olduğunu göreceğiz. Bu tam olarak neden orijinaldir? Foucault *Hazların Kullanımı*’nın başında neden bir kez daha “tarih çalışmaları yapıyorum ama bunlar bir tarihçinin çalışmaları değildir,” diyor? Neden bunlar bir filozofun çalışmaları? Annales Okulu olarak adlandırılan yeni tarih anlayışı bize bir davranışlar ta-

rihi ve bir zihniyetler tarihi sunuyor, demiştik. Hatta size “şu veya bu çağda Anjou’da nasıl ölünür?” örneğini vermiştim. “Şu veya bu çağda Anjou’da nasıl ölünür?”, tam anlamıyla bir davranış incelemesidir ve ölümü anlama tarzını, ölüm konusundaki fikirleri göz önünde bulundurduğu ölçüde de bir zihniyet incelemesidir.

Foucault kendini bu anlayıştan ayırıyor. Neden? Bu soruya yanıt vermek için gereken tüm unsurlara artık sahibiz. Çünkü o bir tarihçi gibi çalışmıyor. Tarihçilerin yanlış yaptığını söylemiyor; sadece kendi yaptığı şeyin bundan tamamen farklı olduğunu söylüyor. Peki neden? Benim yanıtlım basitti. “Ama neden böyle diyor ve bu ne anlama geliyor?” diye sorduğumda, benim yanıtlım “evet, elbette, çünkü...” oldu. Çünkü gördüğünüz gibi, Foucault görünür olan ve söylenebilir olanla -doğru ya da yanlış, fark etmez- koşulların bir belirlenimine doğru yükseliyor.

Görünür olan veya görünürlük bir davranış değildir; bir çağın tüm davranışlarının belirmesinin, ışığa çıkmasının genel koşuludur. Sözceler fikirler değildir...

... Çok önemli bir felsefe kavrayışı, felsefeyi daima koşulların araştırılması olarak tanımlamıştır. Bir şey hangi koşullarda olanaklıdır? Felsefi soru bu olmuştur. “Matematik nedir?” diye sorduğumda illaki felsefe yapmış olmam, oysa “Matematik hangi koşullarda olanaklıdır?” diye sorduğumda felsefe yapmış olurum. Bana kalırsa Foucault “ben bir tarihçi çalışması yapmıyorum” derken, kendisinin bir çağın davranışlarını ve bir çağın zihniyetlerini olanaklı kılan koşullara doğru yükseldiğini çok güzel bir şekilde dile getiriyor. Diğer bir deyişle, Foucault saf unsurları tespit ediyor gibi görünüyor. *Bilginin Arkeolojisi*’nde son derece tuhaf olan “apriori” kelimesini kullanması da bu sebepten kaynaklanıyor. Apriori, felsefede her zaman “deneyimden bağımsız” anlamına gelmiştir ya da deneyimin koşulları “apriori”dir, yani deneyimin koşulları deneyimin kendisinde verili değildir. Görünür olan ve söylenebilir olan “apriori”lerdir. Neyin apriorileri? Bir çağın “apriori”leri, bir tarihsel formasyonun “apriori”leri... Dolayısıyla Foucault’da şu tuhaf fikre rastlayabiliyoruz: “Apriori”ler tarihseldir. Örneğin Kant’ta “apriori” ve “tarihsel” birbirine karşıttır; burada ise tarihsel aprioriler var, bunlar bir çağın tanımlanmasını sağlayan görünürlük koşulları ve söylenebilirlik koşullarıdır. O halde görünür olan

ve söylenebilir olan iki saf unsurdur ve tarihsel formasyonu tanımlamak için, yani bu formasyonun koşullarını belirlemek üzere birleşirler.

Klasik çağ hangi koşullarda olanaklıdır? Yanıt: Şu görünür-lük formları, bu söylenebilirlik formlarının koşulları altında.

Gördüğünüz gibi, Foucault'nun girişimini bir tarihçinin çalışmasından ayıran (karşıtlığa düşüren, demiyorum), bu girişimin orijinalliğine işaret eden ve onu bir tarihçinin çalışmasına indirgemeyi imkânsız hale getiren şey tam da budur. Sonuç olarak, tarihsel formasyonların katmanlar, katmanlaşmalar olduğunu söyleyeceğim. Bu kelimeyi kullanmamın nedeni, bana kullanışlı görünmesi ve "arkeoloji" terimine gönderme yapması – arkeoloji katmanların incelenmesidir. Bu "katman" kelimesine çok çeşitli belirlenimler atfedebileceğimizi göreceğiz, ama benim burada böyle bir kelimeyi kullanmamı meşru kılan birinci belirlenim şudur:

Bir katman tam da görünür olan ile söylenebilir olanın bileşimidir, görünürlük ile sözcenin kesişimidir. Tarihsel formasyonlar katmanlardır, katmanlaşmalardır. Bu başlı başına bir eksenidir, Foucault'nun eserlerinin birinci eksenini bu oluşturur: katmanlaşmalar üzerine arkeolojik çalışmalar. Bu şu anlama gelir: Tarihsel formasyonlar ortaya koydukları görünür-lükler, telaffuz ettikleri söylenebilirliklerle tanımlanır.

"Birinci eksen" dedim. Başka eksenler de olacak mı? Bu problemi şimdiden ortaya koyabiliriz. Şüphesiz başka eksenler de olacak. Görmek ve konuşmak, görünür olan ve söylenebilir olan [...] bunlarla bitmiyor ama biraz beklemeliyiz, Foucault da çalışmasının başından itibaren bunun son derece farkındadır. Başka eksenler de varsa yine de şunu sormak gerekir: Bunların tarihsel formasyonlarla ilişkileri nelerdir? Başka eksenler de varsa, belki de bu başka eksenlerin katmanlaşmış olanla hiç ilgisi yoktur. Katmanlaşmış olan, iki istikrarlı formun bileşimiyle, kesişmesiyle tanımlanır: Görünür olan ve söylenebilir olan. Ama... Her şey gerçekten istikrarlı mı? Her şey tarihsel formasyon mudur? Her şey katman mıdır? Amerikalı romancı Hermann Melville'in olağanüstü bir metni vardır. O kadar güzel ki size de okumak istiyorum. Çünkü bunun Foucault'nun sonsuz bir zevk alacağı bir metin olduğunu düşünüyorum. Melville'in *Pierre ya da Belirsizlikler* isimli büyük romanı - okuyorum:

“Pierre’in bilmediği milyonlarca şey vardı. Eski mumyalar kat kat bezlere sarılıdır; bir Mısır kralını soyup ortaya çıkarmak zaman ister. Bakıyoruz ki yüzeyin hemen altını görmeye başladım diye Pierre budalaca, tüm katmanları geçip yeryüzünün özüne ulaştığını sanıyor. Ancak, ne kadar derinlere inerlerse insanlar, yerbilimciler dünyanın sadece üst üste yığılmış yüzeylerden oluştuğunu görmüşlerdir...” Tanıdınız mı? Bu arkeologdur. “...Eksenine kadar yerküre birbirinin üzerine eklenmiş yüzeylerden başka bir şey değildir. Binbir zahmetle toprağı kazıp piramitlerin içine giriyor, korkunç karanlıkta el yordamıyla merkezindeki odaya ulaşıyoruz; sevinç içinde lahdi görüyoruz ve kapağını kaldırıyoruz ki, içi bomboş! İnsan ruhunun büyüklüğü ölçüsünde korkunç bir boşluk!”¹

Burada biraz susalım, çünkü böyle bir metnin güzelliğine duyarlılık göstermek gerekir. [Bu metni] Foucault’ya çok yakın terimlere çevirerek okuyalım: Tüm tarihsel formasyonlar katmanlardır; peki Foucault’yu konuşturarak soruyorum, biz diğer arkeologlar ne yapıyoruz? Katmandan katmana, formasyondan formasyona gidiyoruz. Katmanlaşmamış bir töze varacağımızı sanmamak gerekir. Katmanlaşmamış bir töz var mıdır? Katmanlaşmamış bir töz varsa, o töz “görme” ve “konuşma”nın, görünür olan ve söylenebilir olanın ötesindedir. Çünkü görünür olan ve söylenebilir olan, katmanları oluşturmak, katmanları şu veya bu formüle göre oluşturmak üzere birleşir. Katmandan katmana gidiyoruz ama katmanlaşmamış töze ulaştık mı? Arkeologlar şimdiye kadar yeryüzünün daha da derinine indikleri her seferde, yalnızca katman üzerinde bir katmanla, tarihsel formasyon üzerinde bir tarihsel formasyonla karşılaştılar; çünkü dünya, eksenine varana kadar üst üste binmiş katmanlardan başka bir şey değildir. “Bin bir zahmetle toprağı kazıp piramitlerin içine giriyor, korkunç karanlıkta el yordamıyla merkezindeki odaya ulaşıyoruz.” Yani: Katmanlaşmamış olanı ararken formasyondan formasyona gidiyoruz, katmanlaşmamış töze ya da en azından katmanlaşmamış tözün yerine, piramidin merkezindeki odaya varıyoruz. Piramidin tüm yüzeyleri katmanlardan oluşuyor, ama tüm bu katmanlar piramidin merkez odasını kapatmak için var, orada

1 Herman Melville, *Pierre ya da Belirsizlikler*, çev. Necla Aytür ve Ünal Aytür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

katmanlaşmamış olan içten içe kaynıyor. Neden içten içe kaynıyor? Çünkü katmanlar katıysa, katmanlaşmamış olanı tuhaf bir şekilde sıvı, hatta daha da kötüsü gaz halindeki bir şey gibi hayal etmek gerekiyor. Piramidin merkezindeki odaya varıyoruz, lahiti bulduğumuza mutlu oluyoruz; işte katmanlaşmamış olan burada diyoruz; kapağı kaldırıyoruz ve... bakıyoruz, kimse yok. İnsan ruhu muazzam ve korkunç bir boşluk.

Belki de hissediyorsunuzdur, bu eksenı bitirdiğimizde (bunu baştan söylememiz gerekiyor) bunun yalnızca birinci eksen olduğunu anlayacağız. Foucault'nun düşüncesi katmanlar veya tarihsel formasyonlar, yani görünür olan ve söylenebilir olanın büyük bileşimlerinden ibaret değildir. Başka bir eksen daha olacak ve sonra belki yine başka bir eksen. Bu düşüncede eksenler olması gerekiyor; belki de Foucault'nun yeniliği yeni bir koordinatlar sistemi önermiş olmasıdır.

Ama burada birinci boyutu görüyoruz, koordinatlar sisteminin yalnızca birinci eksenı veya birinci boyutunu. N'inci defa tekrarlıyorum:

Her çağa özgü, yani her tarihsel formasyona göre, görme ile konuşmanın, görünür olan ile söylenebilir olanın bir katman olarak belirlenebilir olduğu bileşim. Görünürlükler ve sözceler tüm katmanlaşmaların saf unsurlarıdır. Öyleyse bir katmana veya bir tarihsel formasyona, tarihsel değil başından itibaren felsefi olan iki temel soru yöneltmem gerekiyor:

- Ne görüyorsun?
- Ve ne gösteriyorsun?
- Ne diyorsun? Başka bir deyişle, geçen sefer gördüğümüz daha teknik terimlerle:
- Senin aşıkârlıkların neler?
- Senin söylemselliklerin neler?

Geçen sefer bunlarla uğraştık. "Arşiv nedir? Arkeoloji nedir?" sorusundan farklı olan ikinci soruya, yani iki saf koşulun araştırılmasına neredeyse hiç gelememiştik –Foucault'nun kendini tarihten, bir tarihçiden ayırmak için neden arkeoloji gibi bir kelimeye başvurduğunu, başvurmak zorunda olduğunu görüyorsunuz: Arşiv tarih değildir, arşiv iki unsurun, yani görünürlük ve söylenebilirliğin koşullarının belirlenmesidir. İkinci bir temayı açmıştık: "Bilgi nedir?" Ve yine aynı şeyi söylemiştik: Bilgi, görmek ve söylemektir. Bunlar iyi bir zincirle-

me oluşturuyor; ilk bakışta sanki tarihsel formasyon, bilmenin bize öznel olarak söylediğini nesnel olarak söylüyormuş gibi görünüyor. Bilgi ve tarihsel formasyon... Bu şimdiden tuhaf görünüyor: Bilgi ve tarihsel formasyon tek bir şeye tekabül ediyor. Aslında bilgi, görmek ve söylemektir; yani bilmek görünür olan ile söylenebilir olanı birleştirmektir. Dolayısıyla tüm bilgi tarihseldir. Buna oldukça yaklaşmıştık. O halde tekrar soruyorum: Arşiv konusunda bu birinci noktada herhangi bir sorun var mı? Yeterince açık mı? Tamam, o zaman devam edelim.

Bu tür bir bilgi/tarihsel formasyon özdeşliğini nasıl anlayabiliriz? Bilgi ile tarihsel formasyonun özdeşliği arşivin kendisidir. Ama bunu somut olarak nasıl anlayabiliriz? Çünkü bilginin ne nesnesi ne öznesi var. Bilgi, Foucault'nun anladığı şekliyle, bir nesnenin bir özne tarafından tanınması değil. Bilginin ne nesnesi ne öznesi var, peki nesi var? şimdilik bunu böylece bırakmaktan başka yapacak bir şeyimiz yok. "Bilgi nedir?" sorusu düzleminde yeni zorluklarla karşılaştığımızı göreceğiz. Ama şimdilik "iniştelyiz"; bilgiyi nasıl tanımlayacağımızı biliyoruz: Bilginin ne nesnesi ne öznesi vardır, onun unsurları vardır. İki unsur var: görünür olan ve söylenebilir olan. Bana şöyle diyebilirsiniz: "O halde bilginin nesnesi görünür olan, öznesi de söylenebilir olandır." Ama bu doğru değil. Mutlak olarak indirgenemez olan iki saf unsuru var. Diğer bir deyişle, bilginin altında veya bilgiden önce hiçbir şey yok. Bilgiden önce veya bilginin altında hiçbir şey yok! Burada kelimelerimize dikkat etmemiz gerek, çünkü biraz önce tarihsel formasyon veya katmandan başka boyutlar olacağını söyledik – ama bilgi bu katmanlarla, tarihsel formasyonlarla birse, o halde tarihsel formasyona indirgenemeyen diğer boyutlar, diğer eksenler bilgiye de indirgenemez, öyle mi? Evet, bilgiye şüphesiz indirgenemezler, ama bilginin altında yatmadıkları gibi ondan önce de gelmezler. Bu diğer eksenlerin neler olabileceğini şimdiden tahayyül edebiliyor muyuz? Katmanın dışında veya katmanlar arasında olabilirler, ama katmanın "altında" ve katmandan "önce" değiller. Bu, Foucault'nun başından itibaren ısrarla vurguladığı bir şeyi de açıklıyor, yani fenomenolojiye neden karşı çıktığını. Ama hangi biçimde? Foucault'ya göre yaban veya kökensel denilebilecek bir deneyim yoktur. Yaban veya kökensel deneyim Merleau-Ponty'nin kullandığı terimlerdi ve Foucault,

fenomenolojiden ayrıldığı noktayı şu biçimde ifade etmişti: “Kökensel deneyim yoktur.” *Bilginin Arkeolojisi*’nde bize şöyle diyordu: *Deliliğin Tarihi*’nde hâlâ bir belirsizlik vardı, bazı sayfalar okuyanlara kökensel bir delilik deneyimi olduğunu düşündürebilirdi. Yani bazı sayfalar hâlâ delinin fenomenolojisinin bakış açısı içinde kalıyordu. Foucault bunu reddediyor, hayır diyor: “O sayfalar böyle söylüyormuş gibi görünebilir, ama aklımdaki hiçbir zaman bu değildi.” Peki fenomenolojinin yerine ne geçiyor? Foucault bunun kelimenin tam manasıyla bir epistemoloji olduğunu söylüyor. Çünkü bir bilgide yakalanmamış olan hiçbir deneyim yoktur. Diğer bir deyişle, bir katman üzerinde yalnızca bilgi vardır, her şey bilgidir. Bu neyi göstermektedir? Bilginin Foucault’da bilmekten tamamen başka bir anlamı olacağını göstermektedir. Bilgi... Evet?

[Deleuze ses kaydında işitilemeyen bir soruya yanıt veriyor]: “Bir şey biliyorum” demek olanaklıdır. Çünkü sözceler kendilerine özgü, kendilerine ait olan, kendileri dışında var olmayan nesnelere sahiptir. Bu nesneler söylemsel nesnelerdir. O halde “bir şey biliyorum” denebilir. Diğer taraftan görünür-lüklerin de kendilerine özgü nesneleri vardır. Bilgi, görmek ve söylemektir, görünür olan ile söylenebilir olanı birleştirmektir. Görünürlük nesneleri vardır; söylenebilirlik nesneleri, söylemsel nesneler vardır. O halde “bir şey söylüyorum” ya da “bir şey görüyorum” demek elbette mümkündür. Örneğin, “suçluluğu söylüyorum,” “hapisanede suçu görüyorum,” “genel hastanede deliliği görüyorum,” “akılsızlığı söylüyorum.” Şöyle demek istiyorum: Akılsızlık ve suçluluk tam anlamıyla söylemsel nesnelerdir; hapisane ve genel hastane ise görünürlük yerleridir. Elbette “bir şey görüyorum” diyebilirim, ama bu “bir şey” bilginin içindedir, bilgiden bağımsız veya bilgiden önce var olan bir nesne değildir.

O halde o “bir şey”in bilgiye içsel olduğunu, yani bilginin bir değişkeni olduğunu söyledikten sonra “bir şey biliyorum” diyebilirim. Pekâlâ... Bilgi [*savoir*] belirli bir bilgiye [*connaissance*] indirgenemez demek ne anlama gelir? Üstelik bilgi ile bilim arasında radikal bir fark vardır. Biraz önce önerdiğim “epistemoloji” kelimesini, tam anlamıyla, yani “bilimle ilgili” anlamında alırsak geri çekmemiz gerekir. Aslında Foucault’nun epistemolojisi bilgiyle ilgilidir ve özellikle bilimle ilgili değil-

dir. O halde “bilgi” zorunlu olarak bilimsel değildir ve belirli bir bilgiye indirgenemez. Bu ne demek? Şu demektir -belki de bu bizi ilerletecek- sözce eşikleri vardır. Sözce eşiği nedir? [Sözce eşiği] kendisinden itibaren sözcenin şöyle ya da böyle nitelendirilebileceği bir düzeydir. Diğer bir deyişle, örneğin bir bilimsellik eşiği vardır. Bilimsellik eşiği, sözcelerin “bilimsel” ya da “belirli bir bilginin sözceleri” olarak adlandırılmalarını mümkün kılan niteliklere göre -sözceler bu niteliklere sahip olduğu oranda- tanımlanmalıdır. Üstelik bu eşikleri analiz eden Foucault bilime göndermede bulunan birçok başka eşik tanımlar:

- “epistemolojikleştirme” eşiği diyeceği bir eşik,
- “bilimsellik” eşiği diyeceği bir eşik ve
- “formelleştirme” eşiği diyeceği bir eşik.

Örneğin matematik, bilimin üstün eşiğine sahiptir: formelleştirme eşiği. Diğer bilimler buna erişemez, bilimsellik eşiğinde kalırlar. Fakat bilimi bir bilgi kipi olarak tanımlarsak bilgi şu anlama gelecektir: görünürlüklerle birleşebilir olan tüm sözceler. Görmenin bilimsel hale gelmesini sağlayan görünürlük eşikleri vardır. Sözcenin bilimsel hale gelmesini sağlayan sözce eşikleri vardır. Ama bilimde takılmamak gerekir, çünkü sadece şunu demeye çalışıyorum: Bu Foucault’nun çok ilginç kavrayışlarından biridir. Bunun neden çok ilginç olduğunu göreceğiz; bu çok ilginçtir çünkü başka eşikleri açar:

- Bir sözce hangi eşikten itibaren politik hale gelir?
- Bir sözcenin politikleşme eşikleri nelerdir?

Çok basit olmakla birlikte, tarihsel formasyonların analizi açısından bana son derece önemli görünen bazı şeylere işaret edeceğim. Şu andan itibaren çok ama çok temkinli olmak gerekir. “Bu her zaman vardı” demek her zaman aptalcadır, hiçbir şey asla her zaman var olmamıştır. Bir örneği ele alalım: antisemitizm. Antisemitler her zaman vardı. Tamam ama bunu söylemenin pek de ilginç bir yanı yoktur. İlginç hale gelmeye nerede başlar? Şöyle sorulduğunda ilginç olmaya başlayabilir: Hangi tarihsel formasyonlarda antisemitizm politik sözcelerin doğmasına yol açmıştır? Bunun pek çok yanıtı olabilir: Şu çağda, bu çağda vs. Tersine, bir çağın politik sözceleri arasında yer almayan, bir çağın politik sözcelerine müdahale etmemiş ya da bu sözcelerde temel bir rol oynamamış olan, kanaat düzeyinde bir antisemitizm de söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle: Anti-

semitik sözceler politikleşme eşiğini ne zaman aşmıştır? Böylece soru iyi bir soru haline gelir. Bu hepsi için geçerlidir. Şunu demek istiyorum: Bir politikleşme eşiğinden bahsediyorum, bu ne anlama gelir? Şu anlama: Sözceler formasyon kuralları içerir. Bu fikrin bizi çok ileriye taşıyacak önemli bir fikir olduğunu göreceğiz. Tüm sözceler kendi formasyon kurallarına sahiptir. Bu formasyon kuralları sözcelerin kendisinde tükenmemekle birlikte, sözceyi şu veya bu eşiğe ait kılan eşiğin belirlenmesini sağlarlar.

- Bir sözcenin öyle formasyon kuralları vardır ki onlar olmadan politik olamaz.

- Bir sözcenin öyle formasyon kuralları vardır ki onlar olmadan diplomatik olamaz.

- Bir sözcenin öyle formasyon kuralları vardır ki onlar olmadan dini olamaz, vs.

O halde olanaklı sözceler açısından yalnızca bir bilimsellik eşiğinden bahsetmek yeterli değildir; aynı zamanda bir politikleşme eşiğinden, bir etikleşme eşiğinden de bahsetmek gerekir. Bir sözce hangi andan ve hangi eşikten itibaren ahlaki bir sözce olur? Bunların hiçbirisi kendinden açık değildir - bir etikleşme eşiği... Bu durumda, örneğin, “doğa ne zaman estetik bir değer alır?” türünde problemler söz konusu olduğunda, bu gerçekten ilginçtir; ya yanlış bir problemdir ya da çok ilginçtir, bilmiyoruz, bunu bize ancak analiz söyleyebilir. “Doğa hangi andan itibaren estetik bir değer alır?” sorusunu sormak “doğa hakkındaki sözceler ne zaman çağın estetik eşiğine gelir, onu aşar?” diye sormak anlamına gelir. O halde: Çağın estetik eşiğinin ne olduğunu, doğa hakkındaki sözcelerin bu eşiği nasıl aştıklarını görmek zorunludur. Görünürlükler için de aynı şey geçerlidir; görünürlüklerin de bir eşiği vardır. Her çağ görür. Görür ancak kanaat hakkında ne söylemek gerekir? Kanaat sözceleri: Onlar için de bir eşik vardır. Görüyorsunuz: Her formasyon... Bu, bana bir önceki arşiv kavramını zenginleştirme imkânı sağlıyor. Biraz önce şöyle diyordum ve bu birinci belirlenimdi: Arşiv bir katmanlaşmadır, tarihsel formasyon olarak bir katmandır; yani görünür olan ile söylenebilir olanın bir bileşimidir. Katmanın birinci belirlenimi buydu. Bu hâlihazırda katmanın belirli bir biçimde kalınlaşmasını sağlıyor. Şimdi ise, katmanın farklı yönlerle sahip eşiklerin yığılması olduğunu ekleyebilirim. Eşiklerin üst üste

yığılması. Bu “katman” kelimesini iyi açıklıyor. Ayrıca bunun arkeoloji kavramını zenginleştirdiğini de görüyorsunuz. Öyle ki ancak bu farklı yönleri olan eşiklerin üst üste yığılmasından sonra sözceler “şu formasyonun politik sözceleri”, “estetik sözceler”, “bilimsel sözceler” vs. olarak adlandırılabilir.

Tüm bunlar sözcce rejimi fikrini daha iyi açıklamamızı sağlayabilir. Sözcce rejimi neyi içerir? En azından üç şeyi içerir. Bir sözcce rejimi, üzerinde sözcelerin üretildiği katmanın belirlenimini, yani tarihsel formasyonun belirlenimini; sözcenin ait olduğu sözcce ailesinin belirlenimini ve eşığın belirlenimini içerir. Bu politik bir sözcce midir, yargı sözcce midir, estetik bir sözcce midir? vs. Gördüğünüz üzere, aynı aileden olan sözcce, farklı eşiklere ait olabileceği gibi, aynı eşığe ait olan sözcce de farklı ailelere ait olabilir. Örneğin, aynı tarihsel formasyon ve aynı bilim düzleminde, yani aynı eşik, biyoloji eşığı düzleminde, aynı formasyona ait olan, yani aynı rejime ait olan ancak aynı aileye ait olmayan evrimci sözcce ve anti-evrimci sözcce vardır. Aynı aileden değildirler, ama aynı eşığe sahiptirler. O halde formasyon, aile, eşik vs. katmanın ayırıcı nitelikleridir. Devam edelim.

Bilgi bilim değildir, bilim bir bilgi türüdür. Bu da Foucault’da tüm bilginin temelde bir pratik olduğu anlamına gelir. Bilgi aslında pratiklerden oluşur:

- görünürlük pratikleri,
- sözcce pratikleri.

İsterseniz şöyle de diyebiliriz:

- söylemsel pratikler (bunlar sözccelerdir),
- söylemsel olmayan pratikler (bunlar görünürlüklerdir).

Peki doğru [*le vrai*] nedir? Bir anlamı var mıdır? Elbette doğru –her zaman bu noktaya geri dönüyoruz– görünür olan ile söylenebilir olanın birleşimidir. Ancak hangi durumda bu birleşim hakikat [*la vérité*] sayılacaktır? Burada belki de bir problemle karşılaşacağız; Foucault her durumda bir “doğrunun tarihi”nden bahsedecektir. Doğrunun tarihi. Hakikatin tarihi. Foucault, belli bir açıdan, Nietzsche’nin programının temel noktalarından biri olan “hakikatin tarihi”ni en azından kısmen gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Ama neden hakikat tarihi diye bir şey var? Hakikat tarihi diye bir şey, tam da bilgi pratik bir mesele olduğu için var.

Bilgi bir pratik sorundur, doğru ise söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikler arasındaki ilişkidir. Diğer bir deyişle doğru ya da hakikat kendisini üreten pratiklerden ayırlamaz, hakikat bir prosedürden ayırlamaz. Geçen sefer muğlak bir biçimde de olsa şunu demiştik: İki pratik, yani sözcelerin söylemsel pratikleri ile görmenin, görünürlüğün söylemsel olmayan pratikleri arasındaki ilişkiye işaret edebilmek için “prosedür” terimini tutmamız gerekir.

O halde birincisi, prosedür kelimesini tutuyoruz; ikincisi doğru, kendisine yalnızca ulaşmamızı değil aynı zamanda onu üretmemizi sağlayan prosedürlerden ayırlamaz. Aslında hakikat kavramı da bir sözcüktür veya bir sözce görünümündedir: “Hakikati istiyorum.” Şunu sormamız gerekir: Bu bir sözce midir? Çünkü henüz temel problemi, Foucault’nun sözce dediği şeyin ne olduğu problemini çözmedik. Acaba sözce cümleyle aynı şey mi? Her durumda bir cümleden yola çıkıyoruz, en azından şimdilik, çünkü başka bir şey yapmanın araçlarına henüz sahip değiliz; analizlerimizde çok yavaş ilerliyoruz. “Hakikati istiyorum”: Bu ne demektir? Bu cümle nedir? Aslında belki de bu bir sözce değildir; aslında şimdiden sözcükler ile cümlelerin aynı şey olamayacaklarını hissediyoruz. Neden? Çünkü bu cümle bana pek de bir şey söylemiyor. Size “‘hakikati istiyorum’ cümlesini düşünün” desem, hemen “ama kim böyle bir şey söyleyebilir?” bilmek isteyeceksiniz. Birçok insan bunu söyleyebilir, ama bu insanlar son derece çeşitlidir. Fazla ilerledik, zaten hiç beklemyorken ilerleriz hep. “Hakikati istiyorum” cümlesinde bu cümleyi söyleyebilecek ne kadar insan varsa o kadar da sözce yok mu? Ama bir yandan da geri gidiyoruz, çünkü bu aynı zamanda sözcenin cümleyi söyleyene bağlı olduğu anlamına gelir. Belki öyledir, ama yalnızca bu da değil. O halde bunu bir kenara koyuyoruz, henüz gerekli araçlara sahip değiliz, ama sonunda onu geri alıyoruz. Daha sonra bu noktaya dönmemiz gerekiyor, çünkü özellikle şu soru açısından önemli olacak: Sözce nedir, bir cümle ile bir sözce arasında ne fark vardır? Geri geliyorum: “Hakikati istiyorum,” bunu kim der? Ve “hakikati istiyorum” derken neyi ister? Nesnesi nedir? Çünkü sorduğunuz sorudan sonra hangi anlamda bir nesneden, bir sözce nesnesinden, bir görünürlük nesnesinden bahsedebileceğimizi gördük. “Hakikati istiyorum.”

Descartes “hakikati istiyorum” dediğinde –bunu söyleyen Descartes’a– ne istediğini saklamıyor: O şeyin kendisini istiyor, mevcudiyeti istiyor. “Kanıt/aşıkârlık” istiyor. Basitçe kanıtı varmak mümkün değil. Şeyin kendisini fikirde istiyor. Kendinde, fikirde şey.

18. yüzyılda Hume “hakikati istiyorum” dediğinde ne istiyor? O göstergeler istiyor. Peki Descartes’ın çağdaşı olan Hobbes? O şeyin kendisini istemiyor, şeyin kendisi ona pek bir şey ifade etmiyor. O göstergeler istiyor. Hakikatikendilerinden çıkarsayabileceği göstergeler. Ama hakikat hiçbir zaman verili olmayacak. Her zaman kendisinden başka bir şeyden yola çıkılarak ona varılabilecek. Çıkarım ne kadar olasıysa o kadar kesin olacak. İşte hakikati isterken, tam da burada netleşmeye başlıyor: “Hakikati istiyorum” iki sözce ailesini ortaya çıkarıyor, çünkü...

[Bandın sonu]

Foucault’nun bu fikri çok inceliklidir. Aynı anda iki şeyi birden aklınızda tutmanız gerekir. Her çağ her şeyi söyler ve her şeyi gösterir. İşte size bir tez; şimdi maddelendirmeye çalışalım:

- 1. Tez: Her çağ, her tarihsel formasyon her şeyi söyler ve her şeyi gösterir.

- 2. Tez: Görünürlükler ve sözceler dolaysızca verili değildir, onları çekip çıkarmak gerekir. O halde bu iki husus üstüne düşünelim.

Birinci husus, yeterince hızlı gidiyor, yani: Sır yok, saklı olan hiçbir şey yok. Bu şu demek: Sözceleri göz önüne alırsanız – yalnızca parantez içinde: Bunu söylediğiniz anda karşınıza çıkacak olan problem... “Sözceleri göz önüne alırsanız,” evet, ama sözceleri nasıl bulacağım? Sözceleri göz önüne alırsanız her şeyin söylendiğini görürsünüz; görünürlükleri göz önüne alırsanız her şey gösteriliyordur, her şey verilidir elbette. Bir sözcenin veya bir görünürlüğün ne olduğunu bilmeden önce, hazır fikirlerden arınmak gerekir. Hazır fikirler söylemlerin, söylemsel olanın sakladığına inanmaktır [... kayıt kesiliyor ...]

Bunu böyle anlamak için çok da kötü niyetli olmaya gerek yoktur. Bir sözcenin politikleşmesini, yani politik doğasını belirleyen kurallara gelince, politikacıların asla yalan söylediklerini ve bir anlamda, radikal bir kinizmle, her şeyi söylediklerini görürsünüz. “Yalan söylüyorlar” demek aptalcadır.

Kesinlikle yalan söylemezler. Sağın seçim kampanyasını ele alalım: Sağ söyler, ama tam da seçimlerden sonra başımıza neler geleceğini söyler, bunu biliriz. Chirac hiç de bir yalancı değildir, bir gerçektir. Ne olursa olsun bizden bir şey saklamaya ihtiyaçları yoktur, başımıza neler geleceğini iyi biliriz, gayet iyi biliriz ve bunu bizden saklamazlar: Kimlik kontrolleri – bu kontrollerin özellikle genç ve biraz esmer tiplere yapılacağını biliriz; bize yalan söylediklerini söyleyemeyiz, aksine bize bunu bildirmişlerdir. Patronların çalışma bakanının müdahalesi olmadan işten çıkarmalar yapabileceğini bizden sakladıklarını söyleyemeyiz. Kesinlikle her şeyi söylerler, saklayacak hiçbir şeyleri yoktur politikacıların. Sakladıkları bir şey varsa, bunlar tümüyle kişisel şeylerdir: Yolsuzluk yaptıklarında, para çaldıklarında... ama asıl söylemek istediğimiz bu değil, önemli olan, gerçekten ciddi olan bu değildir.

Programlarına gelirsek, programlarına her zaman mutlak bir sadakat gösterirler. Biraz önce, daha hepiniz henüz gelmemiştiniz, başka bir örnekten bahsettik: Papanın söylemi. Bunun da yalan bir söylem olduğunu, önemsiz olduğunu ve hiçbir şey söylemediğini söylememek gerekir. Papa bize kutsal bakireden bahsettiğinde, demiştim ki burada da sözcelerın dınsellik eşığını hesaba katmak gerekir. Papa hiçbir şey söylememek için konuşmaz veya arkaizm yapmaz; dınsel sözce kurallarına göre her şeyi tam olarak söyler – şüphesiz bir sözcenin, olmasalardı dınsellik eşığını aşamayacağı dınsel sözce kurallarına uyar, papanın yapacağı en son şey sözcelerine dınsellik eşığını aştırmaktır, yoksa neler olurdu? Papa bize çok önemli bir şey söyler: Ekümenliğin, yani Hıristiyanlıkların, Katoliklik ile Protestanlığın dınsel siyasi birliğinin miadını doldurduğunu ve “evrenselliği” yeniden getirdiğini söyler; ekümenliğe karşı tam anlamıyla Katolik bir evrenselcilik. Aslında bakire probleminin, Katoliklik ile Reform arasındaki bir sürtüşme noktası olduğunu, bu sürtüşmenin bir parçası olduğunu düşünürsek, papanın bakireye duyduğu yoğun sevginin Reformistlere ve Protestanlara bir darbe anlamına geldiği kendiliğinden açıktır. O halde hiçbir şey söylememek için konuştuğunu söyleyemeyiz, aksine bir sözceyi dınsel hale getiren kurallara uyararak, tamı tamına her şeyi söyler. Tüm yeryüzünü kucakladığında, tüm dilleri konuştuğunda ve bir ülkeyi dolaşırken insanları o

ülkenin dilinde selamlama ihtiyacı hissettiğinde, bunu gösteri olsun diye yapmaz; amacı havarilerin hediyesi olan dillere sahip çıkmaktır ve bunun Katolik evrensellik içinde bir anlamı vardır, son derece belirli bir anlamı vardır. Bu şunu gösterir: Bu söylemek istediğini tam olarak söyleyen bir sözce türüdür.

Proust sevenler için onun bir metnini hatırlatayım: Proust *Kayıp Zamanın İzinde*'de² Monsieur de Norpois isimli bir elçi etrafında bir mizansen yaratır. Monsieur de Norpois'ya ayırdığı gerçekten harikulade iki sayfada, elçimiz diplomatik dilin bazı kuralları olduğunu açıklar. Foucault da şöyle diyecektir: Sözceler bir diplomatiklik eşiği vardır – diplomatik sözce- nin kuralları göz önüne alındığında, örneğin farklı ülkelerin bakanları arasında düzenlenen toplantıların tutanakları tüm “hakikati” tamı tamına söyler, gizli saklı hiçbir şey yoktur. Bu alandaki sözceler formasyon kurallarını biliyorsak eğer, bizden hiçbir şey saklanamaz. Neyi saklamalarını bekliyorsunuz? Reagan'ın, örneğin, daha az vergi alacağını ve bunun karşılığında sosyal yardım kurumlarını lağvedeceğini duyurduğunda yalan söylediğini veya bir şeyler sakladığını söyleyemezsiniz. Bu açıktır. Bu bir aşikârlıktır. Şunu demek istiyorum: Her zaman söylerler... Hitler'in ne olduğunu sakladığını söyleyemeyiz. Aslında Hitler'in ne olduğunu sakladığını düşünmek için Hitler'den tek bir satır bile okumamış olmak gerekir. Bunu sormak çok ilginçtir, bu Foucault için de bir problem olacak, ancak onunki biraz Jean-Pierre Faye'in ilgilendiği probleme yakındır: Tam manasıyla faşist olan sözceler nelerdir ve nasıl böyle söz- celerden bahsedebiliriz? Bunlar nasıl ortaya çıkar? Yeni türde sözceler olan faşist sözceler bir politik alan içinde nasıl ortaya çıkar? Faşizmin amaçlarını ve araçlarını saklamak şöyle dur- sun, Hitler ancak Nazi sözce-leri ve hatta faşist sözce-ler biçiminden hareketle tanıyabileceğimiz bir sözce rejiminin başla- tıcısı ve mucididir. Bu yüzden gazeteleri okumak aslında çok ilginçtir, çünkü bir anlamda her şey söylenmektedir, sır yoktur.

Foucault kitaplarında birçok defa, hem de son derece ilginç bir tarzda filantropistin söylemine geri döner. Filantropistin kesinlikle her şeyi kelimesi kelimesine söylediğini gösterir; bir çağın en belirsiz, en gizli görünen şeyini, yani filantropistin

2 Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*, c.2, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 14. baskı, 2009, s. 34-35.

söylemini kelimesi kelimesine anlamak yeterlidir. Filantropistin söylemi, en ham ve en kinik olanı içerir. Ama bunu daha sonra göreceğiz, bunu geliştirmeye şimdiden başlamak istememin sebebi ise Foucault'nun filantropistin söylemi hakkındaki eleştirisinin, aynı zamanda hümanizm eleştirisinin temellerinden birine kaynaklık etmesidir. Bununla birlikte eleştirmek hiç de sırrı ortaya çıkarmak değildir, bundan çok farklı bir işlemdir, belirli tipteki sözcelerin uyduğu kuralları ortaya çıkarmaktır; belirli tipteki sözcelerin uyduğu bu kurallar verili değildir, ama kesinlikle gizli saklı da değildir. Verili değildir çünkü bunlar kurallardır. Kurallar verili olmaz. Verili olanlar ürünlerdir, yani sözcelerin kendileridir ve onları kurallardan sonra bulsak bile bu böyledir.

Filantropistin söylemi... Filantropistin söyleminin, yani karşılık gelen sözce rejiminin, analize tabi tutulduğu ilk vaka, 18. yüzyılın sonu-19. yüzyılın başında delilerin serbest bırakılmasıdır. Amerika ve Fransa'da neredeyse aynı anda yaşanmıştır. Fransa'da bunun başını çeken Pinel'dir. O çağda, "büyük bir filantropist" olarak adlandırılan ve delileri zincirlerinden kurtaran Pinel. Delileri zincirlerinden kurtarmak. Gelmeden önce *Petit Larousse*'tan da kontrol ettim. "Pinel" girdisi orada da var, işte bu da bir sözcüktür, Pinel için şöyle deniyor: "Akıl hastanelerinde şiddetin yerini daha anlayışlı bir muamelenin almasını sağladı. Bu bakımdan o büyük bir filantropisttir." Foucault'nun kaynak vererek alıntılıdığı meşhur bir anekdot vardır: Çarpık çurpuk canavar ile büyük filantropist arasındaki muazzam karşılaşmayı anlatan Pinel'in oğlu. Felçli, kral katili -16. Louis'nin ölümü lehine oy vermişti- muhafazakâr Couthon. Couthon engelliydi, felçliydi, küçük arabasıyla dolaşıyordu [?]. Couthon akıl hastanesine Pinel'i görmeye gittiğinde ona şöyle diyor: "Dostum, sen gerçekten delisin, duyduğuma göre bu sefil yaratıkları serbest bırakmak istiyormuşsun." Pinel üstten üsten bakıp şöyle diyor ona: "Evet, yurttaş, ama başaracağım." Diğeri: "Sana iyi şanslar o zaman, ama dikkat et de kaçmasınlar!" Sonra canavar sandalyesiyle taşınıyor, hastaneden ayrılıyor. Onun ayrılmasıyla birlikte büyük filantropist başladığı işi bitiriyor ve delileri zincirlerinden kurtarıyor. Foucault buna karşı değil, "peki, tamam" diyor, ancak bu bizi biraz şuraya getirecek: Sözceleri nasıl bulduk? Şöyle der: Bu çok güzel

aile hikâyesinde takılıp kalmamak gerek. Pinel'in kendi sözlerine bakmak gerek, bunlar ne hakkındadır? Bu bizi şimdiden doğrudan ilgilendiriyor: Aslında Pinel'in kendi sözleri bile çok şey anlatıyor: "Delileri özgürleştirmek, zincirlerinden kurtarmak," bu bir doktrindir; bunu reddedemeyiz ve gerçekten de deliler artık zincirlenmeyecektir, en azından hemen zincirlenmeyecektir. Ama zincirlerin yerini ne alıyor? Pinel bunu saklamıyor, tüm yöntem buna dayanıyor: Delinin sürekli görülmesi gerekli, yani gözetlenmesi, sürekli görülmesi ve gözetlenmesi, sürekli yargılanması gerek. Pinel bizi sözcelere yönlendirecek iki büyük kelimeyi dillendiriyor: bakış ve yargı.

Diğer bir deyişle maddi zincirlerin yerini gözetmenin bakışı ve daimi yargı alıyor, gözetmenin daimi bakışı ve bakıcının daimi yargısı. Bunun üzerinde neden bu kadar duruyorum?

Bakış bizi görünürlüğe gönderiyor – delinin yirmi dört saat boyunca görünür olması gerekiyor.

Yargı ise bizi bir sözce tipine gönderiyor.

Deliliğin statüsü görünürlük ile sözce açısından tanımlanıyor. Daimi bakış, daimi yargı. Neden? Bir kâğıdı ikiye kesip, bir parçanın üzerine filantropi gibi görünen şeyi yerleştirebilirim.

Zincirleri kaldırın, bu birincisi.

İkincisi, Pinel'in güvenceleri sabittir: Deli olmak, delinin suçu değildir.

17. yüzyılda akılsızlık sözcelerinde deli belli bir anlamda, deli olduğu için suçluydu, tıpkı tutkulu bir kişinin tutkularının kendi suçu olması, aklın kılavuzluğunu izlememekten dolayı suçlu olması gibi. Akılsızlık kavramı delinin suçluluğunu güvence altına alıyordu: Deli olmak delinin suçudur. Pinel'in filantropi sözcesi ise şöyledir: Deli olmak delinin suçu değildir. Ancak Foucault'nun dediği gibi ve Pinel'in metinlerinde çok daha uzun uzadıya açıklandığı gibi, Pinel'in temel fikri şuydu: Deli olmak delinin suçu değildir, deli masumdur. Bu insanlık için büyük bir kazanımdır. Bununla birlikte bu masum delilikte, deli ahlaki ve toplumsal düzeni rahatsız edecek şeylerden hâlâ sorumludur. Deli artık deli olmaktan sorumlu değildir, ama kendisi masum olan bu delilikte ahlaki ve toplumsal düzeni rahatsız eden şeylerden yine de sorumludur. Diğer bir deyişle –bu muhteşemdir– Pinel muazzam bir işlem gerçekleştirmiştir: Deliliğin sözcelerinin eşik atlamasını sağlamış, ahlaki

eşiğin atlanmasını sağlamıştır. Delinin ahlaki düzene verdiği rahatsızlıktır önemli olan. Deli masumdur, ama bu masum delilik ahlaki ve toplumsal düzende rahatsızlık yaratır. Ahlaki ve toplumsal düzeni bozan şeylerden sorumludur, ama artık suçlu değildir. Delilik üzerine olan sözce ahlaki eşiği aşar, ama Foucault'nun çok incelikli bir şekilde ortaya koyduğu gibi -19. yüzyılın başı bakımından da tamamen haklıdır- epistemolojik eşiği, bilim eşiğini asla aşmaz. Öyle ki Pinel asla bir "delilik bilgisi [*connaissance*]" adına konuşmaz, ahlak adına konuşur. Bir delilik bilgisini gündeme getirecek olan psikiyatri çok daha sonra oluşacaktır, yalnızca o andan itibaren delilik hakkındaki sözceler "epistemoloji" denilen eşiği aşmış olacaktır.

Oysa Pinel'in yaptığı bambaşka bir şeydir: Delilik üzerine sözceleri ahlaki eşikten atlatmak. Bu ne demektir? Pinel'in konuşmasının metnini takip ederseniz, iki şey görürsünüz. Bir yanda, fiziksel zincirlerden daha sağlam zincirler vardır. Fiziksel zincirlerden daha sağlam olan bu zincirler nelerdir? Gözetmenin bakışı ve bakıcının yargısıdır. Bunlar ne anlamda zincirdir? Çünkü... Evet, ikinci noktaya geliyoruz: Tüm suçluluktan daha derin bir sorumluluk vardır. Deli olmanın suçluluğundan daha derin olan bu şey, delinin ahlaki ve toplumsal düzene verdiği rahatsızlığın sorumluluğudur.

Delilik hakkındaki sözcelerin ahlaki eşiği. Peki bu noktadan itibaren, 19. yüzyılda akıl hastanesinin işleyişi 17. yüzyıldakinden nasıl farklılaşır? Delilerin zincirlerini kırıyoruz ama onları neyin içine kapatacağız? Onları bir çeşit ailevi modelin içine kapatacağız. Foucault işte bunu çok güzel gösterecektir. Neticede psikanaliz şu açıdan gerçekten kusursuzdur: 19. yüzyılın psikiyatri girişimini mükemmele taşımayı başarır, ondan hiçbir şekilde kopmaz. Nitekim Pinel'de akıl hastanesinin nasıl bir örgütlenmesi olduğunu araştırdığınızda, deliyi ahlaki ve toplumsal düzende yarattığı sorunlardan sorumlu tutan bakışı ve yargıyı gördüğünüzde, bunun ailevi model içindeki çocuğun durumuyla aynı olduğunu da görürsünüz. Üstelik psikiyatri ailevi modeli asla terk etmeyecektir. Bakıcı bir bilge gibi değil, bir baba gibi görülür ve Pinel, delilere bu şekilde muamele etmenin ilk babasıdır.

O halde herhangi bir şeyin saklı olduğunu söyleyebilir miyiz? Hayır. Akıl hastanesi filantropistinin söyleminde hiçbir şey

gizli saklı değildir. Ayrıca deli ahlaki ve toplumsal düzeni bozmakta ısrar ederse, onu cezalandırmak gerekir. Böylece onlara zincirlerini tekrar mı takmış oluyoruz? Evet, çoğu zaman yenden zincirleniyorlar. Bununla birlikte Pinel meseleyi büyük bir ustalıkla açıklar ve aşağı yukarı şöyle der – Foucault’nun verdiği metinlerde belirsizlik yoktur, Foucault yorumlamaz, sadece devam ettirir: Delilikten artık korkmamak gerekir, aksine korkması gereken biri varsa o da delidir. 19. yüzyılın başında deliliğin tüm tedavilerinin temelinde yatan budur. Delinin korkması gerekir. Delileri zincirleyen 17. yüzyıl delilerin korkması gerektiğini asla öne sürmemiştir. Ama bu sefer de diğer uca savrulup 17. yüzyılda her şeyin harika olduğunu, çünkü delileri gördüklerini söylememek gerekir. “Delilerin korkması gerekir” denmiyordu, ama onlara hayvan gibi davranılıyordu. Onlardan korkuluyordu ve bu yüzden onlara hayvan gibi davranılıyordu. İşte Pinel’le birlikte her şey değişir: Delinin kendisinin korkması gerekir. Burada yorumlamaya yer yoktur. Bu aslında burjuvazinin delilik problemi karşısında kendisini güvence altına almasının belli bir tarzıdır: Korkmaları gerekenler onlar, biz değiliz! Delilerden korkması gereken biz normal olanlar değiliz, onlar korkmalı. Bu korku, hastanenin ahlaki ve toplumsal düzenini bozarlarsa başlarına geleceklerden duymaları gereken korkudur.

Tüm düzenlemeler, delilik üzerine tüm sözceler şuna dayanacaktır: bir yaptırımlar eşiği. Deli, tam da ahlaki ve toplumsal düzeni bozmaktan dolayı başına geleceklerden duyduğu korkuyla yaşamalıdır. Bu yaptırımlar eşiği, Pinel’in tedavi aracı değil korkutma aracı olarak sunduğu bir duştan ibarettir. Cezanın anidenliği! Cezanın aniden olması önemlidir ve burada sözceler her şeyi söyler. Örneğin, bakıcıların yanında gezerken yerden bir çakıl taşı alan bir deli vardır: gözetmen ve bakış – delinin her daim gözetlenmesi gerekir. Çakıl taşı alır ve bakıcı ona şöyle der: “Dur bakalım! Ne o elindeki? Bırak taşı...” Eğer taşı bırakmazsa... Korkması gerekir: Böylece bir sonraki defa çakıl taşı almayacaktır, çakıl taşı toplamamak gerektiğini anlamış olacaktır. Deli olduğu için suçlu değildir, tamam, ama dikkat! Tümüyle masumdur! Ama içinde bulunduğu kamusal düzendeki, yani ahlaki ve toplumsal düzendeki sorunlardan pekâlâ sorumludur. Bir çakıl taşı alır: Bu bir sorundur. Toplumsal düzeni bozar. O halde onu bırakmazsa... Cezanın anidenliği temel bir faktördür.

Gözetleme ve Cezalandırma'da, hapishane filantropistinin söyleminin uzun bir analizi yer alır. Bu çok ilginçtir, çünkü hapishaneyle birlikte ceza hukukunun, sözcelerin suçluluk üzerine sözceler olduğu bir hukuk haline geldiğini görmüştük. Suçluluk yeni bir kategoridir. Bir sözce nesnesidir, daha önce söylemsel nesne dediğim şeydir. Bu ceza hukukunda, tam anlamıyla bir yenilik söz konusudur. Her şeyden önce acıların yumuşatılması, yaptırımların yumuşatılması söz konusu gibidir. Filantropist, yaptırımları insanileştirmeyi başarır. İşkencelerin yavaş yavaş kaybolduğu görülür, işkencelerin yerini hapishane alır. Aslında hapishane yokken yaptırımlar işkence, sürgün, zorunlu çalıştırma biçimini alıyordu. Sürgün, kürek gemileri. Aslında bir yaptırımlar rejimi içinde hapishane gerekli değildir. Çünkü hapishanenin olmadığı hukuklar da var. Her halükârda hapishane hukuktan gelmiyor, Foucault bunu kesin bir biçimde göstermiştir, ceza rejimi hiç de hukuktan gelmiyor; daha da önemlisi hapishaneyi içermeyen çok çeşitli hukuklar veya ancak çok belirli durumlarda -ki bunlar nadiren suçlardır- içeren hukuklar vardır. Bir kere daha tekrarlırsak, 17. yüzyılda nasıl ceza veriliyordu? Kürek gemileri, sürgünler, işkenceler var... Bunlar hâlihazırda kutsal bir ceza kategorisi oluşturuyor. Kapatmayı içeren *Lettres de cachet*³ var, ki bu da Foucault'nun çok yakından incelediği bir durumdur – Fransız monarşisindeki bu çok tuhaf kuruma geri döneceğiz, ailenin talebi üzerine düzenlenen *lettres de cachet*... - *lettre de cachet*, bugün “gönüllü” olarak adlandırılan yerleştirmeye benziyor – ailenin talebi üzerine biri kapatılıyor. Bugün psikiyatride “gönüllü” denilen yerleştirme biçimi, bana kalırsa, doğrudan *lettre de cachet*'lerden devralınmıştır. Ama yaptırımlar tartışında hapishane illa gerekli değil. Hapishane oluşurken, aynı anda kendi hesabına, kendi bağımsız köşesinde dönüşümlerden geçen ceza hukuku var; cezaların sayısallaştırılması denilen bir şey var, insanlara işkence etmek yerine iki yıl, üç yıl hapis vs. veriliyor.

3 Fransa'da Ancien Régime (eski rejim) döneminde, özellikle bir kişinin tutuklanmasını sağlamak amacıyla kullanılan, kralla birlikte bir bakanın imzasının da bulunduğu kral buyruğu. 17. ve 18. yüzyıllarda yaygın biçimde kötüye kullanıldığından, 1789 États généraux'suna sunulan şikayet listesinde öne çıkan konular arasında yer almıştır.

Filantropistin söylemi. Ancak buna da daha yakından bakmak lazım, diyor Foucault. Aramaya çalışırken ne görüyoruz? Görmek kolay ve bu söyleniyor da. Çağın sözcelerinde suçluluğun değişmekte olduğu ısrarla vurgulanıyor. Wesley'nin sözcelerinden devam edelim, aynı tipteki sözcelerle karşılaşıyoruz, suçluluğun evrimi. Bu ne demektir? Şu demek: 17. ile 18. yüzyıllar arasında, çağdaş bir tarihçi olan Chaunu tarafından son derece iyi analiz edilmiş olan bir fenomen var. Chaunu çok ilginç bir tarih anlatıyor, 17. ile 18. yüzyıllar arasında kişilere karşı işlenen suçların gerilediğini, buna karşılık mülkiyete karşı işlenen suçların olağanüstü biçimde arttığını söylüyor. Bunun çok çeşitli sebepleri var. Neden? Kişilere karşı işlenen suçlar ne anlama geliyordu? 17. yüzyılın tüm bir rejimi kırsal suçlar, çeteler, şirketler, çiftçi/köylü ayaklanmaları, büyük çetelerle yakından ilişkiliydi. Bir yüzyıldan diğerine kentsel model çok gelişti, para dolaşımı çok gelişti, örneğin dolandırıcılık artmaya başladı. Çeteler kaybolma yolundaydı ve kırsal "büyük" çetelerin yerine "kentli küçük çeteler" fenomeni ortaya çıktı ve bunlar daha ziyade mülkiyete karşı suçlara eğilimliydi. Elbette her zaman adam öldürülüyor, ama bunun oranı çok değişmiştir. Ama adalet buna cevaben daha sertleşmiş filan değildir, aksine zamanın sözcelerinde şunu görüyoruz: Eski adalet bu yeni suçluluk için yeterince sert değildir. Aslına bakılırsa 17. yüzyılda küçük dolandırıcılıklar veya hırsızlıkların peşine düşülmüyordu bile. En geniş anlamda, suçluluğun ayrıntısını yakalamaya dönük yeni bir adalet söz konusuydu. Suçların doğası değiştikçe ve mülkiyete karşı suçların oranı arttıkça, adaletin de daha incelikli hale gelmesi gerekir, ağını sıkılaştırmalıdır. Suçları ve suçluluğu tümüyle başka bir biçimde değerlendirmelidir. Ege-men adalet, yani kraliyetin adalet modeli, tüm bir adalet mekanizması açısından eskisi gibi yakalayamaz hale gelmiştir... Yani bu yeni suçlar ve yeni suçluluk bağlamında, cezalandırma gücünün yeniden düzenlenmesi gerekmiştir.

Hukuk sözceleri başka bir şeye dönüşecektir, ama bu hümanizm gibi, davranışlarda yumuşama gibi bir şey olmayacaktır, hayır, bu başka bir şeydir. Bu zalimlik de değildir. Bu bir tür mutasyondur, yani yeni bir sözce rejimi, suçlulukla ilgili yeni bir sözce rejimi. İşte burada "suçluluk" bir söylemsel nesne olarak ortaya çıkacaktır. Bu, önceki sözcelerden kaçan tüm bir

“küçük” (tırnak içinde) suçluluk alanını adaletin ağırları içinde yakalamaktır. Peki ama bu ne demektir? Bu sefer Foucault’nun üçüncü bir kitabına başvuruyorum. Bunun anlamı şudur: Hukuk, sözceler, hukuk sözceleri ve sadece hukuk da değil, adli sözceler, politik sözceler ve hatta teknik sözceler bile garip bir biçimde doğalarını, rejimlerini değiştirecektir. Çok geniş bir biçimde tanımlamaya çalışırsam, ki tüm bu meselelere geri döneceğiz, 17. yüzyılın sonuna doğru Fransız mutlak monarşisinin koşulları altında Egemenin gücü nedir? Şöyle tanımlanacak: Bu bir kesinti hukukudur. Bunlar tasarruf [*prélèvement*] sözceleridir. Kralın payı. Senyörün payı. Üretimden, yaşamdan, zenginlikten yapılan kesintilerle efendinin eline geri verilen nedir? Senyörün neyi tasarruf hakkı var? Kralın, senyörlerinin senyörünün senyörler ve halk üzerinden neyi tasarruf etme hakkı var? Bu bir tasarruf hakkıdır, bu bir tasarruf işlemidir.

Diğer taraftan, bu neyin üzerinde bir tasarruf hakkıdır? Tasarruf edilenlerin en büyüğü nedir? Yaşam. Bu yüzden bu bir ölüm hukukudur. Bu bir öldürme hakkıdır. Egemen, tasarruf hakkına sahip olan ve nihayetinde ölüme karar verendir. Eski sözce rejimi budur. Egemen sözcesi tasarrufları dağıtır ve ölüm nihai olarak karar verir, yani şöyle sorar: “Yaşamasına izin mi vereyim, yoksa ölümüne mi karar vereyim?”

18. yüzyıla doğru ise bir dönüşüm başlıyor. Çok genel olarak özetliyorum: Bu dönüşüm politik, hukuki, düzenleyici, teknik vs. sözce rejimini tuhaf bir biçimde değiştirecek. Artık tasarruf etmek, üretimden, zenginlikten payını almak söz konusu olmayacak – artık “ürettirmek” söz konusu olacak. Diğer bir deyişle, yararlı bir etki ürettirmek ve bu yararlı etkiyi on katına çıkarmak ağırlık kazanacak. Bu artık bir tasarruf rejimi değil, bir organizasyon ve bölümlendirme [*quadrillage*] rejimidir. İktidar problemi, yaşam kuvvetlerinin tasarrufu olmaktan çıkmıştır. İktidar problemi artık şuna dönüşmüştür: Azami düzeyde üretmelerini sağlamak için yaşam kuvvetlerini nasıl düzenlemeli? Diğer bir deyişle, bu artık bir tasarruf problemi değil bir organizasyon ve bölümlendirme problemidir. Buna paralel olarak, egemenlik sözcelerinin yerine, Foucault’nun adlandırdığı şekliyle, “disiplinci sözceler”, “disiplin sözceleri” ortaya çıkıyor. “Disiplincilik” diğerleri arasında bir sözce rejimidir, tıpkı “egemenliğin” bir sözce rejimi olması gibi. Buna paralel olarak neler olu-

yor? İktidar artık bir yok etme hakkı olmadığı gibi bir tasarruf hakkı da değil; aksine bölümleme, organizasyon aracılığıyla düzenliyor, ürettiriyor, ürünü çoğaltıyor; iktidar kendi amacını artık öldürme kararını verme olarak tanımlamıyor – yaşamın yönetimi ve denetimini amaç ediniyor.

“Yaşamın yönetimi ve denetimi:” 18. yüzyılda başlayan, yaşamın istatistikleştirilmesini içeren tekniklerde bile bunu son derece somut olarak anlamak lazım. İstatistikler veya olasılıkların kullanımı. Olasılıklar hesabı zenginlikleri, nüfusları ve hatta kültürleri bile içerir – bizim modern dünyamız işte tam burada başlamaktadır.

Foucault’ya göre 17. yüzyılın sonuna doğru yok olmaya başlayan, hükümdarın öldürme konusunda nihai kararı vermesi açısından bir egemenlik ve öldürme dünyası olan dünyadan farklı olarak, bizim modern dünyamız disiplinci ve yönetseldir. Yaşamı yönetmek ve kontrol etmek; işte tam bu uğrakta, 18. yüzyılın başından itibaren, demografisiz bir ulus olamayacağı, tüm demografik yöntemlerin uygulanması gerektiği, bir ulusun gücünün demografinin güçlendirilmesi anlamına geldiği gibi temel bir fikir ortaya çıkıyor. Peki demografi hangi koşullarda güçlendirilmelidir? Bunlar bugün de devletin problemleri arasında yer alır: evlilikler, ölümler, doğumlar... Tüm bunların karşılaştırmalı istatistiği yönetim aygıtının parçası haline gelmiştir. Ama bu ne demektir?

Mesele artık öldürmek değil, en küçük detaylarına varana kadar yaşamı denetlemektir.

İşte bu tümüyle farklı bir iktidar tipidir. Foucault’nun *Bilme İstenci*’nin çok güzel bir sayfasında söylediği gibi... Ölüm cezasının kaldırılmasının, başından itibaren bu yeni sözce rejiminin bir eğilimi olduğu açıktır. Buna varasıya kadar elbette çok zaman geçecektir, ama ölüm cezasının bu yeni sözce rejiminde eski egemen iktidarın bir kalıntısı olduğu kendiliğinden açıktır. Neden? İktidarın gerçek nesnesi yaşamın yönetilmesi ve denetlenmesi olduğuna göre, bu tip rejimler açısından ölüm cezasının son derece şok edici bir yanı vardır. İşte tam da bu yüzden, 18. yüzyıldan itibaren bir yazardan diğerine, bir teknisyenden diğerine devam eden ve şu anda Fransa’da sonunda kaldırıldığında yeniden ortaya çıktığını gördüğümüz tüm argümanlarıyla birlikte, ölüm cezasının mutlak bir reddi söz

konusudur. Ölüm cezasının suç işlenmesini hiçbir zaman engellemediği gibi argümanları Victor Hugo'dan zaten biliyoruz, ama Victor Hugo'nun argümanları da 18. yüzyıldan bu yana biliniyor. Her şey zaten vardı. İktidarın en küçük ayrıntılarına kadar –örneğin, bir kadının üç çocuğa sahip olması gerektiği gibi– yaşamın yönetimi ve denetimi olarak tanımlanmasına ilişkin metinler, sözceler 18. yüzyıldan itibaren sürekli tekrar etmiştir. Doğum kontrolünün kısa zaman önce ortaya çıktığını düşünmemek gerekir: 18. yüzyılda bile bir doğum kontrolü tartışması, kırsal bölgelerde doğum kontrolü uygulaması tartışması söz konusudur. Çiftçilerin bu meselede geri kalmış olduğunu düşünmemek gerekir, aksine görünüşe bakılırsa 18. yüzyıldan itibaren kırsal bölgelerde doğum kontrolü çok güçlü uluslar açısından hep bir problem teşkil etmiştir. Yeni şeyler de vardır, ama sözceleri çekip çıkarmak için iyi bir yöntemle sahip olmadığımızda, yeniyi değerlendirirken bazen yanılabılıriz. Ne olursa olsun ölüm cezasının yeni iktidar anlayışının içeremediği bir şey olduğunu sezebiliyorsunuz. Ancak bu, Foucault'nun da dediği gibi, iktidar için ölümün önemli olmadığı anlamına da gelmez, sadece ölüm artık iktidarın yaşam hakkında verdiği kararın daima tersidir. Oysa Egemen açısından durum bu değildi. Şunu demek istiyorum: Modern ölüm, iktidarla ilişkisi bakımından düşünülürse, artık ölüm cezası değil soykırımdır, yani bütün grupların yok edilmesidir. Peki soykırım neden gerçekten modern bir şeydir, neden tam anlamıyla modern bir rezilliktir? Çok basit: Soykırımları Egemenin eski biçimine göre, “seni ölüme mahkûm ediyorum” biçiminde kavrayamayız.

Bir grubun, bir halkın, bir ulusun imha edilmesini, imha eden halkın sahip olduğu veya ona verilen yaşam koşullarıyla ilişki kurmadan anlayamazsınız. Bunun, soykırımların modern doğası konusunda son derece güçlü bir tespit olduğuna inanıyorum. Diğer bir deyişle, imha edilen halklar, imha eden halkın yaşamını tehdit eden mikroplara, enfekte edici maddelere indirgenmiştir. Yani bu, sapkın bir vitalizm, gerçekten delirmiş bir vitalizm adına yapılmaktadır. Yahudilerin Hitler tarafından yok edilmesini düşünelim. Yahudiler ne adına yok ediliyor? Yahudi, arı Alman ırkının sağlığını tehdit eden patolojik bir ajana, bir patojene indirgeniyor. Hitler bunu ne adına öne sürebiliyor? Yaşam ve yaşam alanı [*lebensraum*] adına. Hitler

yaşam adına, bir tür ırk vitalizmi, çarpıtılmış bir tür vitalizm adına bakteri olduklarına hükmedilen homoseksüelleri yok ederek devam ediyor.

... Nükleer silahlar, bu silahlardan yararlanan halkların yaşamlarını enfekte edici maddeler olarak görülen halkların bütünsel olarak imha edilmesi sorusunu gündeme getirirken, bir yandan da hayatta kalmanın bir koşulu olarak ortaya konuluyor – yaşam ve hayatta kalma teması. Alman ırkının hayatta kalması Hitler’in temel temasıdır ve tüm bu soykırım, nükleer silah temaları –iki çok farklı başlığı alıyorum– tümüyle bu yeni politika anlayışıyla bağlantılı olarak anlaşılıyor: yaşamın yönetimi ve denetimi. [Deleuze işitilemeyen bir soruya yanıt veriyor]: Amerika’nın sömürgeleştirilmesi... Size yanıt veremem, düşünmem lazım, bilmiyorum. Ama bu soruyu sorduğunuza göre yanıtla ilgili şimdiden bir fikriniz olmalı, lütfen siz yanıtlayın.

[Soruyu soranın yanıtı işitilmiyor.]

[Deleuze soruyu tekrarlıyor]: Daha o zamanlar yaşam alanı argümanı zaten var mıydı? Öyleyse buna gerçekten şaşıırım. Şu anda bana “Antik Yunan halk kolonilerinde de bir yaşam alanı var mıydı?” diye sorsanız, “kesinlikle hayır” yanıtını veririm. Çünkü nüfusu dışarıdan getirmeleri gerekmişti, vatandaş ithal etmeleri gerekiyordu, ancak bu kesinlikle bir yaşam alanı adına değildi. Yaşam alanı fikri 19. yüzyılda ortaya çıkıyor. Size yanıt veremem, ama bu araştırılmaya değer mükemmel bir örnek. Soruyu soranın yanıtlaması gerekir. Bir sonraki haftaya kadar düşünün ve bize siz anlatın.

Bu noktayı tamamlamak için, size *Bilme İstenci*’nden bir sayfa okumak istiyorum. Sayfanın temasını özetlemeye çalışırsam, modern toplumlarda bireysel ölüm cezasının ortadan kalkmaya başlamasıyla halkların soykırımlarının gelişmeye başlamasının sebeplerinin aynı olduğunu söylüyor. “Batı, klasik çağdan bu yana bu iktidar mekanizmalarında gerçekten derin bir dönüşüme tanık olur. Tasarruf hakkı, bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp [...] kışkırtma, güçlendirme, [...] işlevlerine sahip olan parçalar içinde bir parça haline [...] gelir” vs.⁴

[Deleuze araya giriyor]: Tasarruf hakkı vergiler alanında hâlâ mevcuttur.

4 M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 100.

“[...] üretmeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür. Ölüm hakkı; o andan itibaren, yaşamı yöneten bir iktidarın gerektirdiklerine doğru kaymaya ya da en azından bunlara dayanmaya ve bunların taleplerine uymaya yönelecektir. Hükümdarın kendini savunma ya da kendisinin savunulmasını talep etme hakkı üzerine kurulan bu ölüm, toplumsal bünye için yaşamını sağlama, ayakta tutma ya da geliştirme hakkının öbür yüzü olarak ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte savaşlar hiçbir zaman 19. yüzyıldan bu yana yapılanlar denli kanlı olmamış, hatta bütün oransal farkları dikkate aldığımız takdirde bile, bu zamana değin hiçbir rejim kendi nüfusu üzerinde böylesi soykırımlar uygulamamıştır. Ama bu harikulade ölüm hakkı, artık kendini, yaşam üzerinde olumlu biçimde etki gösteren [...] bir iktidarın tamamlayıcısı olarak sunar. Ona gücünün ve kendi sınırlarını böylesine ileri götürmesine yol açan kinizminin bir bölümünü sağlayan şey belki de budur.”

[Deleuze'un yorumu]: Egemenin ölüme karar verdiği durumda böyle bir şey söz konusu değildir. [Okumaya kaldığı yerden devam ediyor]:

“Savaşlar savunulması gereken hükümdar adına yapılmaz artık; herkesin var olması adına yapılır; halklar birbirlerini öldürmeye yaşamlarının gerekliliği adına hazır edilir. Katliamlar yaşamsal olmuştur. Onca rejim, yaşamın, yaşamı sürdürmenin, bedenlerin ve ırkın yöneticisi olma sıfatıyla onca insanı öldürterek onca savaşı sürdürebilmiştir ve çemberi kapatmamızı sağlayan bir dönüşle, savaş teknolojisi bu rejimleri, topyekûn yok etmeye ittikçe, savaşları başlatan ve bitiren kararlar da gittikçe yaşamı sürdürme sorununa göre düzenlenir olmuştur. Günümüzdeki nükleer durum bu sürecin varış noktasında yer alır: Bir halkı toptan ölüme mahkûm etme gücü, bir başka halkın varlığını sürdürmesini sağlama gücünün öbür yüzüdür. İlke şudur: Meydan savaşlarının dayandığı taktik olan ‘yaşayabilmek için öldürebilme’ fikri, devletlerarası bir strateji ilkesine dönüşmüştür; ama söz konusu olan, egemenliğin hukuksal varlığı değil, bir halkın biyolojik varlığıdır. Eğer soykırım modern iktidarların düşlediği şeyse, bu, eski öldürme hakkının günümüzde geri gelmesinden değil, iktidarın yaşam, tür, ırk ve kitlesel nüfus olayları düzeyinde yer alması ve

kendini orada göstermesidir. Bir başka düzlemde idam cezası örneğini ele alabilirim. İdam cezası da savaşla birlikte kutsal adaletin bir başka biçimi olmuştur; bu ceza, hükümdarın, istencine, yasasına, kişiliğine saldıranlara yanıtını oluşturuyordu. Darağacında ölenlerin sayısı, savaşlarda ölenlerin tersine gittikçe azaldı. Ama onların azalmasıyla öbürlerinin çoğalması aynı nedenlere dayanıyordu.”

[Deleuze’ün yorumu]: Ölüm cezasının kaldırılması ile soykırımların yaygınlaşması aynı sebeplere dayanır. [Okumaya kaldığı yerden devam ediyor]:

“İktidarın yaşamı yönlendirme işlevini edinmesinden sonra idam cezasının uygulanmasını gittikçe zorlaştıran şey, insani duyguların doğuşu değil, iktidarın varlık nedeni ve işleme mantığıydı. Asıl rolü yaşamı sağlama, destekleme, güçlendirme, çoğaltma ve düzenleme olan bir iktidar, en büyük üstünlüğünü nasıl öldürme alanında kullanabilir? Böylesi bir iktidar için ölüm cezası, aynı zamanda hem sınır, hem skandal hem çelişkidir.”⁵

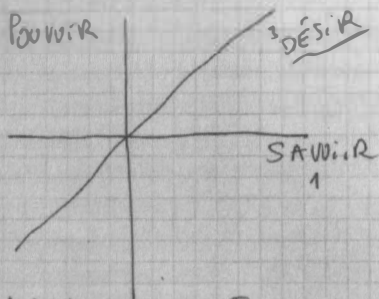
[Deleuze’ün yorumu]: Soykırım soykırım için değildir, imha eden halkın hayatta kalma koşuludur. Burada bitirelim istiyorum, şu birinci noktayla bitireyim: Hangi anlamda her şey her zaman söylenir? Hangi anlamda sözceler gizli saklı değildir, sır değildir, görünürlükler saklı değildir, çağınızda görülebilecek ve işitilebilecek her şeyi görebilir ve işitebilirsiniz? Politikacıların sizi aldattığı fikrini bir kenara bırakın, bu çok daha kötü bir fikirdir. Keşke yalnızca kandırıyor olsalardı! Oysa soykırım söz konusu olduğunda bile bunu gizlemezler. Bu sözde sırları çözmek için neleri okumak gerektiğini hemen sezebiliyorsunuzdur. Yakında göreceğiz. Her şey iyi gidiyor ve Foucault’nun yöntemi işte bu olacak. Günümüzde sağlık politikasının ne olduğunu görmek için bazen tıp dergilerini okumak gerekir. Tıp dergilerinde, kişisel olarak beni ürperten şu tip ifadeler rastlıyoruz: “Ne doktoru ne hastası olan bir tıbbı doğru gidiyoruz.” Bunun ne demek olduğunu çok iyi anlayabiliyoruz: Bir hastalık artık belirtilerle tanımlanmıyor, onun yerine tarıyıcı görüntüleriyle vs. tanımlanıyor. Bu şu demektir: Hasta olmadan önce tedavi edileceksiniz, hasta olmaya bile zamanınız olmayacak. Diğer bir deyişle, göstergelere dayalı bir tıp yerine

görüntülere dayalı bir tıp. Bu çok ilginç: Bunu sakladıklarını söyleyemeyiz, aksine bunu söylüyorlar. “Ne doktoru ne hastası olan bir tıp.” Aslında her şey algılama aygıtı aracılığıyla, görüntü ile görüntüyü taşıyan arasında geçiyor; bir bakıma içimiz ürperiyor ama bu söyleniyor, bize bunun gizli olduğunu söylemiyorlar! Şöyle diyebilirsiniz: “Bu söyleniyor ama yalnızca uzmanlık dergilerinde...” N’olmuş yani? Uzmanlık dergileri sır değil ki. Burada sözceyi oluşturan, konuşan ve hitap edilen olabilir. Ama bir sözcenin böyle bir konuşmacıyı ve hitap edileni içermesi, onun bir sır olduğu anlamına mı gelir? Hayır, kesinlikle gelmez.

Üzerinde durduğum bu son nokta şüphesiz bizi bir sonraki analizimize taşıyacak. Hatta ordu dergilerini okumak... bu da çok ilginçtir. Orada da bizden hiçbir şey saklamıyorlar; bir generalin yalancı olduğunu söyleyemeyiz. Hatta bir generalden daha dürüstü yoktur. Bu bir sözce yasasıdır. Politikacılar, diplomatlar vs. arasında en dürüstü generaldir! Aynı zamanda en dehşet verici olanı, ama en sadık olanı da. Bir general asla yalan söylemez. Askeri çalışmalar ve dergiler çok ilginçtir, orada da konuşmacılar ve hitap edilenler vardır. Tüm demek istediğim, Foucault’nun sürekli hatırlattığı temanın düzlemi budur; bu onun yönteminin bir kuralıdır: Zor olan, sözceleri her neredelerse orada bulmaktır, ama kesinlikle bir yerlerdedirler. Bulmak size kalmış. Asla gizli değildirler. O halde arşiv de şu anlama geliyor: Külliyyat [*corpus*] oluşturmak –Foucault’nun deyişiyle; Foucault dilbilimcilerin veya en azından bazı dilbilimcilerin sıkça kullandığı bir terimi kullanıyor– bir tarihsel formasyonun ayırıcı nitelikleri olan sözcelerin külliyyatını oluşturmak; bu, şimdiden ciddi düzeyde yaratıcılık içermektedir. Onları oldukları yerde bulmak lazım. “Onları oldukları yerde bulmak” şu demektir: Gizli saklı değildirler, ama onları bulmak da epey meşakkatlidir. Kendisinden yola çıkacağınız sözce külliyyatınızı oluşturmanız gerekir. Bir tarihsel çağ üzerine herhangi bir araştırma yaparken külliyyatınızı oluşturmanız şarttır. Böylece başka bir probleme geçiyoruz: Gizli değiller, ama verili de değildirler. O halde ne yapmak gerekir? Ve neden verili değildirler?

• Tous les CONCEPTS de Foucault se développent sur 3 AXES

② POUVOIR



C'est une Pensée dans
l'Espace

C'est pas une Pensée sur
un plan

- Il est vrai que Foucault commence par l'AXE du SAVOIR
- Puis atteint l'AXE du POUVOIR puis
- Explore l'AXE du DÉSIR
- On peut dire il y a évolution ou déplacement

3. DERS

5 KASIM 1985

Hiçbir sorunuz yoksa durum fena demektir. Ama sorularınız var da bunları kendinize saklıyorsanız, o zaman iyi! Geri dönmeye gerek yok, sanırım?

[Deleuze işitilemeyen bir soru üzerine yanıt veriyor]:
[...] Neden olmasın? Ama bunun Foucault'yla pek de bir ilgisi yok. Kolektif fenomenleri ne ölçüde hastalık olarak değerlendirebileceğimizi sorup sormamak size kalmış. Bilmiyorum, hiç bilmiyorum. Ama şu an bir problem yok, değil mi? Yani Foucault açısından baktığımızda bir problem yok, değil mi? [Soru işitilemiyor.]

[Deleuze'ün yanıtı]: Çok ilginç bir şey söylüyorsunuz. Kısaca Foucault'daki evrimi, değişimleri ya da adımlarının nasıl ilerlediğini yeterince açıklamadığımı söylüyorsunuz.

[Soruyu soran]: "Kayma" [demiştim]...

Deleuze: Kayma ... bu oldukça teknik bir terim. Ama kelimelere takılmayın. Mesele Foucault'nun bazı kavramlarını yorumlamaksa, bu iki farklı şekilde de yapılabilir: bir yandan, kavramların ve bunların ilişkilerinin yeniliğini göstermeye çalışmak; diğer yandan -ki ikisini aynı anda yapmak çok daha iyi olur- Foucault'nun bu noktaya varabilmek için nasıl bir evrim-

den geçtiğini göstermeye çalışmak. Ama doğrusunu söylemek gerekirse, evrime ilişkin sorular beni yeni bir kavramlar sisteminin tutarlılığına ilişkin sorular kadar ilgilendirmiyor. Bu sebeple yorumunuzda tamamen haklısınız. Yine de bu bana o kadar zor görünmüyor. Bir örnek vereyim: *Bilginin Arkeolojisi*'ne kadar Foucault'nun düşüncesine hâkim olan sorunun "bilgi nedir?" sorusu olduğunu söyleyebiliriz. Bilgi nedir? *Gözetleme ve Cezalandırma* ve paradoksal bir biçimde *Bilme İstenci* adını taşıyan kitapla birlikte, Foucault'nun yeni bir boyuta atladığını hemen algılayabiliyoruz. Bu yeni boyutun kesinlikle bilgiyle değil, iktidarla ilgili olduğunu da. Daha sonra, bu sefer Foucault'nun kendisi de bunu açıkça söylediği için, *Hazların Kullanımı ve Kendilik Kaygısı* kitaplarıyla birlikte onun daha da başka bir boyutu keşfettiğini algılamakta da hiç zorlanmıyoruz. Bu anlamda, sizin önerdiğiniz kelimeye dönersek, bir kaymalar dizisi söz konusu. Bunları kesinlikle vurgulamak gerekir.

Şu noktayı ısrarla vurguladığımı fark etmişsinizdir: "Bilgi nedir?" sorusuyla başladığımda, bu sorunun temel bir evrimi içerdiğine işaret etmem gerektiğini düşünmüyorum. Bununla birlikte bu soruya *Kliniğin Doğuşu* ve *Bilginin Arkeolojisi* kitaplarında aynı yanıt verilmiyor. "Bilgi nedir?" sorusunda bir kayma söz konusu ise bunun sebebi, bu sorunun bizzat bir tutarlılığının olması ve yanıtın öğelerinin *Gözetleme ve Cezalandırma*'ya kadar olan kitapların bütününde bulunabilmesidir. Bundan sonra bir kayma gerçekleşir: Soru "iktidar nedir?" sorusuna dönüşür. Göreceğimiz gibi, yeni bir boyut keşfedilmiştir, zaten "bilgi nedir?" konusunda söyleyeceğimiz her şeyi söylediğimizde "iktidar nedir?" sorusuna geçeceğiz. Bu soruya geldiğimizde, sizin dediğiniz gibi, bir kaymayı göstermeye çalışacağım. Ama beni daha çok ilgilendiren şey şu: Yeni bir boyut ortaya çıkmıştır, ama bilgi olarak nitelendirilen bir boyuttan iktidar olarak nitelendirilen başka bir boyuta bu geçiş tesadüf değildir. Şunu demek istiyorum: Bilgi boyutundaki bir şeyin onu başka bir boyuta geçmeye zorlamış olması gerekir. "Bilgi nedir?" sorusunun başka bir problemle, kendini tam da bilgi sorusunda gösteren başka bir problemle karşılaşmış olması gerekir. Dolayısıyla kaymaları açıklamak için başvurduğum tek yöntem şu olacak: Bir sözcede bizi bilginin alanını terk edip -Foucault'nun sözcce analizini olabildiğince ileriye taşıdığını düşünürsek- iktidarın

alanına yerleşmeye zorlayan şey nedir? Bizi bilginin alanını terk etmeye zorlayan bu şeyin bilginin kendi içinde bulunması gerek. O halde sözcenin kendisinde sözcenin yanıt veremediği bir şeyi keşfetmemiz gerekiyor. İşte tam da bu yüzden, Foucault'nun yarattığı yeni kavramlar bütününe nasıl bir tutarlılığı olduğu sorusu beni izlediği güzergâhın ne olduğundan çok daha fazla ilgilendiriyor. Beni ilgilendiren, Foucault'nun bilgi analizini iktidar analizinin takip etmesi değil. Beni ilgilendiren şu: Bilgi alanının içinde, bir iktidar problemine geçilmesini gerektiren bağlama noktaları nelerdir?

Bence bu *Deliliğin Tarihi*'nde bile görülebilir. *Deliliğin Tarihi*'nde olan şey, *Bilginin Arkeolojisi*'nde zaten tümüyle mevcut olan şey değildir, ancak daha sonra ortaya çıkacak olan bir iktidar analizi değil, daha ziyade, sözceyi başka bir boyut doğrultusunda aşma zorunluluğudur. Bu başka boyutun iktidar boyutu olduğunu ancak daha sonra anlıyoruz. Ama sözceyi başka bir boyut doğrultusunda aşma zorunluluğu *Bilginin Arkeolojisi*'nde tümüyle ortaya konulmuştur. Peki ama bu başka boyut nedir? Bunu henüz bilemeyiz. Dolayısıyla iktidar analizi aracılığıyla bu başka boyutun ne olduğunu kavradığımızda, *Bilginin Arkeolojisi*'nin bir boşluğu doldurulmuş gibi hissedeceğiz. Şüphesiz bir kitaptan diğerine geçişten bahsedebiliriz, ama bana kalırsa bunu ancak bu kaymaların her gerçekleştiklerinde bir önceki dönemin bir boşluğunu doldurduklarını eklemek koşuluyla söyleyebiliriz. Buna rağmen [Foucault'nun] “evrimi-ne” yeterince önem vermediğimi düşünenler haksız değildir, gerçekten beni en çok ilgilendiren şey bu değil. Beni en çok şu ilgilendiriyor: Bana göre Foucault'nun tüm yeni kavramları üç eksen etrafında gelişir, bu üç eksenli bir düşüncedir, yani uzamdaki bir düşüncedir; bir plan üzerinde değil, uzamda olan bir düşünce. Elimizde şunlar var: birinci eksen “bilgi”, ikinci eksen “iktidar”, üçüncü eksen “arzu.”

Bunlardan ikisi gerçektir. Foucault'nun bilgi ekseninden başladığı bir gerçek. Daha sonra iktidar eksenine ulaşıyor. Sonra da arzu eksenini araştırıyor. Bir eksenden diğerine bir evrimin veya her durumda bir kaymanın gerçekleştiğini söyleyeceğiz. Ne var ki kendi adıma, bu sene yapmak istediğim şey açısından, beni asıl ilgilendiren, bir eksenden diğerine nasıl geçildiğinden ziyade, bu üç eksenin bütünü ve yeni kavramla-

rın bir uzam oluşturan bu üç eksene göre nasıl açıldıklarıdır. “Ama [Foucault] bilgiyle başlıyor” fikrini her öne sürdüğümde ya da sürekli yeniden öne sürdüğümde, bunu düzeltmek artık o kadar zor olmasa gerek. Bunlar sizin bizzat yapacağınız ve bir sürü değişiklik gerektiren düzeltmeler olabilir; arzumuz sizin de tüm bunları benim gibi okumanız değil elbette. Benim önerdiğim okuma, sizin okumanıza yardımcı olmak amacını taşıyor yalnızca. Yani sizden istediğim tek şey, size önerdiğim okuma üzerine düşünmek istemeniz, yoksa asla bana hak vermeniz değil. Tam tersine kendi okumanızı, size ait olan okumayı oluşturunuz, yapmanız gerek.

Pekâlâ, geçen sefer ele aldığımız mesele, sorunun daha en başıydı ve bence bu Foucault’nun tüm eserlerinin en zor temasıdır: Sözce nedir? Şunu söylemiştik –hiç soru gelmediği için anlaşıldığını düşünüyorum– şunu gördük –çok yavaş ilerlememiz gerekiyor– Foucault’nun birinci temasını gördük: sözce, bir dönemin sözceleri – çünkü sözceler tarihsel formasyonlara gönderme yapıyordu, bunu daha en başta gördük. Bir dönemin sözceleri de asla gizli değildir... Bu ikisinin birlikte ele alınması gerekir. Ne var ki bunlar dolaysızca verili de değildir. İşte bu daha şimdiden karmaşık olan bir fikirdir. Sözceler asla gizli değildir. Gerçekten de bir dönemin söyleyebileceği her şeyi söylediğini gördük, her şey yolunda olduğu için buna geri dönmüyorum. Hiçbir şeyi saklamaz ya da en azından sakladığı şeyler tümüyle ikincil şeylerdir, şöyle ki tarih asla devlet sırlarından oluşmaz. Devlet sırrı, tarihin hareketi bakımından son derece küçük bir şeydir. Esasen bir dönem söyleyebileceği her şeyi söyler. Bunu gördük, epey geliştirdik, o yüzden bana ya da daha ziyade Foucault’ya katıldığınızı varsayıyorum. Ama [Foucault] şunu eklemeseydi bunun hiçbir anlamı olmazdı: Dikkatinizi çekerim, bu sözcelerin dolaysızca verili olduğu, dolaysızca okunabilir olduğu anlamına gelmiyor. İşte burada işler karışıyor. Hem sır ya da saklı olan hiçbir şey yok, hem de dolaysızca okunabilir veya görünür değil. Dolaysızca okunabilir değil. Ne demektir bu? Son derece bulanık bir biçimde de olsa, Foucault’nun bize şunu söylediğini anlıyoruz: Sözceler asla gizli değildir, ama dikkat! Bu sözcelere ancak onları çekip çıkarmanıza izin veren koşulların düzeyine yükseldiğinizde ulaşabilirsiniz. Bu da başka bir probleme yol açıyor: Onları nereden çekip çıkarıyoruz?

İşte tam da bu sebeple son derece yavaş ilerliyoruz. Şunu söylüyoruz: Sözceler asla gizli saklı değildirler, ama dolaysız olarak verili de değildirler, çünkü onları çekip çıkarmak gerekir.

Gerçekten de sözce, Foucault'nun oluşturduğu orijinal bir mefhumdur. Sözceleri çekip çıkarmak lazım, peki neyin içinden? Tüm dönemler söyleyebilecekleri her şeyi söylerler. Ama bir dönemin sözcesinin koşulları düzeyine kadar yükselemezseniz onları bulmanız mümkün değildir. Diğer bir deyişle: Yine okumayı bilmek gerekiyor. Peki Foucault için okumak nedir? Bir dönem hiçbir şeyi saklamaz... sözceleri okumasını bilen bir arkeolog açısından. Sözcenin okunması, yani bu durumda bir şeyden çekilip çıkarılması gerekir. Nereden çıkarılacak? Bu probleme iyice nüfuz etmeniz gerekir. Bu probleme katılıp katılmamanız çok da önemli değildir. Bizim sorumuz bu değil. Belirli bir anda buna katılıyor gibi yapmanız gerekir. Katılıp katılmadığınıza dönüp bakmaktan vazgeçin. Söylemek istediğim şeyi belki de hissediyorsunuzdur: Mesele tam da burada ilginç bir hal almaya başlıyor. Benim için zaten ilginç çünkü Foucault bize şöyle diyordu: Bir dönemin söyleyebileceği her şeyi söylediğini biliyorsunuz. Bu tarih çalışmasının bir ilkesidir, hem de çok ilginç bir tarih çalışmasının: Sır yoktur. Ama "sır yoktur" dediği anda şunu ekliyor: Sözceleri okumayı bilmiyorsanız onları asla bulamazsınız. Onları çekip çıkarmak gerekir. İşte arkeoloji de bu olacaktır: bir dönemin sözcelerinin çekip çıkarılması, bir tarihsel formasyonun asla dolaysızca verili ya da dolaysızca okunabilir olmayan sözcelerinin çekilip çıkarılması.

O halde, dolaysızca verili olan nedir? Şöyle sorarsak belki ilerleyebiliriz: Dolaysızca verili olan nedir? Foucault'nun yanıtı şu olacaktır: Dolaysızca verili olanlar kelimelerdir, cümlelerdir ve gerektiğinde -bu "gerektiğinde" mevzusunu birazdan açıklayacağım- önermelerdir. Ancak Foucault şöyle der: Dikkat, "sözce" dediğim şey, "sözce" deme ihtiyacı hissettiğim şey ne kelimelere ne cümlelere ne önermelere ne de söz edimlerine indirgenebilir. Aslında tam da bu anlamda, Foucault'daki sözce kavramının, onu tanımlayacak yeni bir kelimeyi gerektirecek kadar orijinal olduğunu hatırlatmak istiyorum. Çünkü Foucault "sözce" dediği şeyin, şimdiye kadar dilbilimcilerin veya mantıkçıların bahsettiği sözceyle hiçbir ilgisi olmadığını saklama gereği duymaz. Bize önerdiği sözce

kavramının radikal orijinalliğini böylece dile getirmiş olur. Foucault'nun genel tezi şu olacaktır: Sözce ne kelimelere ne cümlelere ne önermelere ne söz edimlerine indirgenebilir.

Yani? Madem son derece yavaş ilerliyoruz –çok ama çok yavaş gidelim istiyorum–burada biraz duralım. Bundan ne çıkarabiliriz? Bu bizi hiçbir yere götürmüyor. Güzel, o zaman tam da bundan istifade etmeye çalışalım. Bu açıkça şu demektir: Bir dönemde kullanılan kelimelerde, bir dönemde söylenen cümlelerde, bir dönemde yayılabilen önermelerde, bir dönemin söz edimlerinde kalırsak, sözceleri yakalayamayız, yakalamamız mümkün değildir. Üstelik sözcelerin gizli saklı olduğu izlenimine tam da burada kapılırız. Eğer kelimeler, cümleler, söz edimlerinde kalıyorsanız şunu dersiniz: Sözceler gizlidir. Oysa bunun nedeni sözcelerin gerçekten gizlenmiş olması değil, sözcelerin kelimelere, cümlelere veya söz edimlerine indirgenemez olmasıdır. Bir örnek vermeyi deneyelim. 19. yüzyılda cinsellik ile ilgili bir araştırma yapıyorum, diyelim. Bu örneğin Foucault'nun daha sonra geliştireceği bir tema olduğunu görüyorsunuz. Bu temayı *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilme İstenci*'nde geliştirecektir. *Bilme İstenci*'nin son derece güzel olan o başlangıcında, “Biz, Öteki Viktoryenler” başlıklı birinci bölümünde çok yerinde bir örneği ele alır. Viktoryen dönem. Viktoryen dönem üzerine neler söylenir, bu dönem bizi hangi yönlerden ilgilendirir? Bize genellikle bunun cinsellik üzerinde yoğun bir baskının uygulandığı bir dönem olduğu, özellikle de cinsellikten konuşmanın yasaklandığı söylenir. Üstelik bu önümüze çoktan yazılmış bir tarih koyar. 19. yüzyılda cinsellikten bahsedilmediği veya çok az bahsedildiği ve ardından Freud'un geldiği anlatılır. Böyle bir kavrayış her halükârda şaibeli. Freud geldi, peki ne oldu? Freud geldi ve cinsellikten konuşmaya başladık. Sonuçta cinsellikten bahseden Freud oldu. Ama burada bazı sorunlar ortaya çıkıyor. Bu önermeyi –bu bir sözce değildir– aldığımda, yani “Freud geldi ve bize çocuğun çok küçükken bile hâlihazırda bir cinselliği olduğunu öğretti” önermesini aldığımda, burada bizi rahatsız eden ne olabilir? Böyle bir önermede tüm dürüst ruhları rahatsız eden şey nedir? Belki bugün, büyük ölçüde Foucault sayesinde artık bunu savunmuyoruz. Ama bunu artık savunmuyor olmamız psika-

nalizin rehber kitaplarında bunun savunulduğu gerçeğini değiştirmiyor, çok uzun zaman önce her şey bize böyle sunuldu.

Bizi rahatsız eden nedir? Bizi rahatsız eden, konuşmaktan neredeyse utandığımız şeylerdir. Şöyle diyoruz: Ama o dönemde çocuk bakıcıları yok muydu? Küçük çocukların altını değiştiren kimse yok muydu? Bu ne demek? Çocuk cinselliğinin var olduğunu bilmiyorduk ya da bundan bahsetmiyorduk... Bir çocuk bakıcısı diğer bir çocuk bakıcısıyla karşılaştığında bebekteki çocuk cinselliği fenomenlerinden bahsetmiyor muydu? Çocuğun altını değiştirirken kendi kendine konuşmuyor muydu? Bu sizce de tuhaf değil mi? Bilmiyorum bu gerçekten son derece tuhaf. Peki ya onanizm¹ olguları? Onanizm de bilinmiyor muydu? Elbette biliniyordu. Biliniyordu ve bundan bahsedilmiyor muydu? Bunun en saf haliyle Foucault olduğunu sezebilirsiniz, ama ne anlamda? Foucault bize “çocuk bakıcısının sözcüsü benim için büyük bir psikiyatrin sözcüsünden daha önemlidir” dediğinde şaşırmamak gerekir – bunun genel olarak felsefe için önemini göreceğiz; burada Foucault’yu ben konuşturuyorum ama onda bunun bir karşılığını pekâlâ bulabiliyoruz. Diğer bir deyişle, üzerine eğileceğiniz sözcükleri seçmeniz gerekir. Peki tüm bunlar ne anlama geliyor? 19. yüzyılın sonunda çıkagelen, başlayan, dönemin büyük bir klasiği haline gelen, Freud ve psikanalizin etkisinden bağımsız biçimde ortaya çıkan bir kitap vardır. Her şeyin temelinde duran bu büyük kitap Krafft-Ebing’in kitabıdır. Krafft-Ebing *Psychopathia sexualis* kitabını yayımlar. Başlığın Latince olması çok ilginçtir. Alt başlığı ise şöyledir: “Hukukçular ve doktorlar için.” Kitabı incelediğinizde, büyük oranda 19. yüzyılın tamamına yayılan vaka incelemeleriyle birlikte, mevcut ve akla gelebilecek tüm cinsel sapıklıkların bir sınıflandırmasını içerdiğini görürsünüz. Dehşet verici bir sürü durum ortaya çıkıyor: kadavralarla seks, dışkılamayı seksin parçası haline getirme... vaka analizleriyle birlikte sunulan, her seferinde numaralandırılmış iğrençlikler. Vaka analizlerini gözden geçirirken zaman zaman bir şey gözümüze çarpıyor - kitap Almanca ama Fransızcaya Payot tarafından çevrilmiş: Her vaka analizinde en çarpıcı noktada cümle Latince veriliyor. Bu gerçekten bir saklama tarzı olabilir mi?

[Bandın sonu]

1 Cinsel organlarla oynayarak kendi kendine zevk alma, mastürbasyon.

Alt başlığın “hukukçular ve doktorlar için” olması ve kitabın sözcelerinin Latince kısımlar içermesi kesinlikle önemlidir. Bunu unutamayız, göz ardı edemeyiz. Bunun dışında her şey söyleniyor, her şey “sözce”dir. Bu kitap Viktoryen döneme ait bir kitap. Şunu anlamak gerek: Eğer kelimeler ve cümlelerde kalırsanız sadece bir şeylerin gizlendiği izlenimine kapılırsınız. Evet, yasak kelimeler var ve “Biz, Öteki Viktoryenler” bölümünün teması da bu. Yasak kelimeler var, eğretilenmiş cümleler var. Şundan ya da bundan ancak eğretilmelerle bahsedebilirsiniz. Bastırılmış önermeler var. Foucault bunları hiç tartışmıyor. Yalnızca, kelimeler, cümleler ve önermelerde kalırsanız şunu demek zorunda kalırsınız: Gizli saklı bir şeyler var. Çünkü gerçek sözcelere ulaşmayı başaramadınız. Dahası, Viktoryen çağ neyle tanımlanır? Cinsellik sözcelerinin gerçek bir “çoğalması” ile tanımlanır. Kelimelerin yasaklanmasının, cümlelerin eğretilenmesinin, önermelerin bastırılmasının tek amacı bu cinsellik sözcelerini çoğaltmaktır.

İşte Foucault bu sözceleri aramaya çıkıyor: Onları nerede aramalı? Nerede bulmalı? Şimdi listeyi çıkaralım:

Birinci bölümde, cinsellik sözcelerinin birinci odağını nerede buluyor? Kilisede, günah çıkarmada ve çocuk cinselliği de dahil, cinselliğin izini süren itiraf tekniklerinde. Hangi rahip çocuk cinselliği diye bir şeyin olduğunu bilmez? Ayrıca hangi rahip bu tezahürlerin çocukluğun en erken döneminden itibaren ilk günahın bir işareti olduğunu bilmez? Tüm rahipler bunu bilir. 19. yüzyıl rahipleri o dönemde çocuk cinselliği hakkında bilebilecekleri her şeyi biliyorlardı. Üstelik Foucault kilisenin uzun zamandan, Trente Konsili’nden beri cinsellik sözceleri üretmeye çalıştığını göstermekte hiç zorluk çekmeyecektir. Birinci sözce odağı budur.

19. yüzyılda ikinci odak: yönetim. Geçen sefer gördüğümüz gibi 19. yüzyıl boyunca ve hatta daha 18. yüzyılda devlet tam bir biyopolitikayı hayata geçiriyor, yani yerine getirdiği işlevler açısından, yaşamın tam bir yönetimine soyunuyor. Yaşamı yönetmek ve denetlemek. Devletin kentte ve kırdaki cinsellik olgusuyla, doğum kontrolü alışkanlıklarıyla, doğum oranının değişimiyle vs. ilgilenmemesini nasıl beklersiniz?

Üçüncü odak: okul. 19. yüzyılda okulda cinsellikten bahsedilmediğine inanmak için, gerçekten zorunlu sözcelere

başvurmamanız –Foucault’nun yöntemi kendini burada belli eder- sözcelere kör olmanız, okumayı bilmemeniz gerekir. Bir anlamda, aslında cinsellikten bahsetmekten başka bir şey yapılmamaktadır. Şüphesiz amaç buna “yaptırım getirmektir,” ama ne kadar çok yaptırım getirmek gerekirse o kadar çok konuşulacaktır. Çocukların gözetlenmesi ve okulların kurallarla düzenlenmesi, cinsellik sözcelerini sürekli çoğaltır. Örneğin 19. yüzyıldaki yatılı okulların koşullarını düşünelim, bu son derece açıktır. Öğrenciler tarafında olduğu gibi gözetmenler tarafında da durmak bilmez bir cinsellik sözcüsü üretimi olmadığına inanmak için aptal olmak gerekir.

Foucault özellikle, 19. yüzyılda pedagoji alanında Almanya’da dönemin büyük filantropisti Basedow etrafında oluşan reformist hareketler örneğini ele alır. 19. yüzyılda bu hareketler etrafında gelişen cinsellik eğitiminin başarısından bahseder: “Çocuklara verilen cinsel eğitimin başarısını göstermek için, Basedow, dönemin Almanya’sında ileri gelen kim varsa çağırır (Goethe çağrısı reddeden nadir insanlardan biri olur). Toplanan seyircilerin önünde, öğretmenlerden biri olan Wolke, öğrencilere cinsiyet, doğum ve üremenin gizleri üzerine seçme sorular sorar: Gebe bir kadını, bir çifti, bir beşiği betimleyen gravürlerin yorumunu yaptırır. Yanıtlar utanmasız sıkılmasız, açıktır. Hiçbir yersiz, yakışsız gülme bu yanıtların düzenini bozmaz - çocuklardan daha çocuk görünümündeki dinleyicilerden gelen ve Wolke’nin sert biçimde kınadığı kıkırdamalar hariç...”² 1960 yılındaki bir raporda, cinsellik eğitimi derslerinde ebeveynlerin rahatsız olup alaycı bir tavır takındıkları, çocukların ise dersleri ciddiyetle dinlediği yeterince anlatılır. Demek ki gerilere gitmek gerek, daha 19. yüzyılda her şey zaten böyle yaşanmış ve Foucault tam bu noktada tarzını göstermekten geri durmaz, şu tam da Foucault’nun imzası taşıyan bir cümledir: “Sonuçta, büyüklerin önünde söylemin ve cinselliğin ağlarını becerikli, yerinde bir bilgiyle ören bu tombul yanaklı oğlan çocukları alkışa tutulur.”³ Peki burada benim için önemli olan ne? Sözce üretiminin birbirinden bağımsız üç odağı: günah çıkarma kurumuyla birlikte kilise, devlet siyaseti ve okul. Ayrıca daha başkaları da var.

2 M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 29-30.

3 a.g.e.

Dolayısıyla –ancak uzun bir zamandan sonra bile olsa- bu noktaya geldiğimizde bizi daha az şaşırtacak olan şu fikir belki böyle mümkün oluyor, yani Foucault sorunu doğrudan ele aldığı anda ortaya çıkan onun şu temel tezi, şu büyük tezi kastediyorum: Hayır, iktidar bastırmıyor ya da yalnızca ikincil olarak bastırıyor. O halde, iktidar ne yapıyor? Çok daha derin ve kuşkusuz bastırmadan çok daha korkunç bir şey yapıyor, şekillendiriyor, oluşturmuyor; susturmuyor, daha kötüsünü yapıyor: Konuşturuyor. Disipline ediyor, normalleştiriyor. Bastırma, iktidarın olumlu işlemlerine göre tümüyle ikincil kalır. İktidar bastırmaz, disipline eder, yönetir, denetler, normalleştirir vs. Susturmaz, konuşturur. Eylemde bulunmayı engellemez, eyleme geçirir.

Diğer bir deyişle: Evet, cinsellik sırdır, ancak sır yalnızca ondan konuşulması için vardır, sır sadece belirli bir sözce tipini, belirli bir sözce ailesini ifade eder; sözce-olmayanı, söylenebilir-olmayanı göstermez, gösterdiği şey özel bir sözce tipidir. Sır, hakkında konuştuğumuz şeydir. Biraz önce atıfta bulunduğum bölümün son cümlesi şöyledir: “Modern toplumların özgüllüğü cinselliği gölgede kalmaya zorlamaları değil, onu tek, biricik giz olarak öne çıkarma yoluyla, kendilerini sürekli cinsellikten söz etmeye zorlamalarıdır.”⁴ Diğer bir deyişle, gördüğünüz gibi, yeterince önemli bir adım atmış bulunuyoruz. Kuşkusuz cinsellik örneği özellikle çarpıcı bir örnekti:

- Eğer kelimelerde kalırsanız, yasak kelimelerin olduğunu görürsünüz.
- Cümlelerde kalırsanız, yalnızca eğretilenleyle, eğretilenerek telaffuz edilebilen cümleler olduğunu görürsünüz.
- Önermelerde kalırsanız, bastırılmış önermeler olduğunu görürsünüz.

Elbette tüm bunlar ikincil sonuçlardır. Yalnızca şu sonuca varabilirsiniz: Sözceler kelimelere, cümlelere, önermelere indirgenemez. Elinizde aracınız varsa, sözceler düzeyine nasıl yükseleceğinizi biliyorsanız, o anda bir dönemin sözcelerinin çoğaldığını ve hiçbir şeyin gizli saklı olmadığını göreceksiniz. Sır yalnızca ihanet etmek için oradadır. İhanet edilmek için bile değil, kendi kendine ihanet etmek için. Aksi halde günah çıkarmada küçük bir çocukla yüz yüze olan rahibin yaptığı ne-

4 a.g.e., s. 34.

dir – burada bastırmanın söz konusu olmadığını çok iyi görürüz. Engizisyon uzun zaman önce bunu söylemiştir, onun ilkesi her zaman şu olmuştur: “Bastırmıyorum.” Ruhları bastırmam, onları yönetirim. Bu çok önemli çünkü bize bir adım attırıyor, şimdi sorunun üstesinden gelmeye çalışabiliriz. Olabildiğince somut bir biçimde kesinleştirilmesi gereken şu noktayı kesinleştirmeyi başardık: Sözce, eğer varsa –ki hâlâ bunun ne olduğunu bilmiyoruz– sözceler varsa, bunları cümlelerde, kelimelerde, önermelerde, söz edimlerinde bulmayı beklemeyin. Bunları nerede bulursunuz? İşte şimdi Foucault’nun yöntemini incelemeye veya araştırmaya başlayabiliriz.

O halde bugünün birinci fikri nedir? Üç fikirden bahsedeceğiz, belki hepsini bugün konuşamayız. Birinci fikir, Foucault’nun birinci büyük fikri: Sözceleri çekip çıkarmak için ne yapmak gerekir? Kendimi cümlelerin, kelimelerin, önermelerin önünde buluyorum. Bunlarla ne yapmam gerekir? Foucault, ortaya koyduğum probleme göre bir külliyat [*corpus*] oluşturmam gerektiğini söyler. Yalnız dikkat edin: Külliyat bir sözce külliyatı değildir, çünkü sözcenin ne olduğunu bilmiyoruz. Külliyat bir kelime külliyatıdır, yani bir kelime, cümle, önerme ve söz edimi bütünü. Külliyat adı verilen böylesi bir bütünden yola çıkmam gerekiyor. Gördüğünüz gibi birazcık ilerledik, artık sözceler bunlarla hiçbir şekilde karışmayan kelimeler, cümleler ve önermelerden çekilip çıkarılacak demiyorum, bundan epey farklı bir şey söylüyorum: Sözceler bir sözce, cümle ve önerme külliyatından çekilip çıkarılacak, çıkarılabilir, diyorum. Sorulması gereken şudur: “Külliyat” kelimesi nasıl bir katkı yaptı? Anladığınız izlenimine ne kadar çok kapılırsanız, meselenin o kadar uzağına düşmüşsünüz demektir, bu kadar yavaş ilerlemek bu sebeple çok önemlidir; biraz önce külliyat kavramını ortaya attık ve bunun ne olduğunu bilmiyoruz. Ama üzerine söylenebilecek çok şey olduğunu hissediyoruz, çünkü ne de olsa bir külliyat dendiğinde bundan neler bekleyebileceğimizi görebiliyoruz.

Bir dönemin sözcelerini ancak o dönemde etkin biçimde kullanılmış, söylenmiş, ifade edilmiş kelimelerin, cümlelerin ve önermelerin bir külliyatını oluşturmaya başarabilirseniz çekip çıkarabilirsiniz. Kuşkusuz, bunları zihninizden oluşturmalısınız, demek değildir bu. Bu cümlelerin o dönemde söylen-

miş veya yazılmış olması gerekir. Bu söz edimlerinin o dönemde ifade edilmiş olması gerekir. Böylece bir tarihçiye ve hatta arkeoloğa dönüşürsünüz.

Peki külliyat nedir? İşte burası çok ilginç, çünkü külliyat tamıma tamına bir tarihtir. Foucault'nun bu terimi kullanması tesadüf değildir. Tıpkı "sözce" terimini, bu kavrama verdiği anlamla birlikte icat ettiği gibi, "külliyat" terimini de icat eder, ancak bu dilbilimcilerden ödünç aldığı bir terimdir. Foucault bu terimi, benim bildiğim kadarıyla kendilerinden asla bahsetmediği dilbilimcilerden ödünç alır, ama en yakın olduğu kişiler de kuşkusuz yine bu dilbilimcilerdir. Bu çok ilginç, Saussure'ünkünden çok farklı olan, "dağılımcılık" olarak adlandırılan, Bloomfield ve Harris'in temsil ettiği bir ekoldür. Bloomfield ve Harris dil kavrayışlarını temellendirirken özet olarak şunu söylerler: Genel olarak dili [*langage*] veya herhangi bir dili [*langue*] asla analiz edemezsiniz, bu doğru değildir – ve tam olarak bu noktada büyük bir dilbilimsel etki yaratırlar. Genel olarak dil veya herhangi bir dil üzerinde nasıl çalışılır? Bloomfield, tüm dilbilimcilerin aslında daima böyle yaptıkları halde bunu hiç söylemediklerini çok güzel biçimde göstermiştir. Bunu söylemezler ama neden söylemezler? Açıkça yaptıkları ama söylemedikleri şey neyi saklar? Tüm dilbilimcilerin yaptığı şudur: verili bir külliyattan yola çıkmak, yani sınırsız olabileceği halde hükmen sonlu olan belirlenmiş bir bütünden, sonlu bir kelime, cümle ve önerme bütününden yola çıkmak. Bir dil üzerinde başka türlü çalışılamaz. Bu çok ilginç çünkü... O zamandan bu yana Bloomfield gibi dağılımcılar, benim bildiğim kadarıyla, bir külliyatı açıkça öne süren tek dilbilimciler olmuştur. Diğer bir deyişle: Hangisi olursa olsun bir dili [*langue*] incelemek için belirlenmiş veya belirlenebilir bir tarihsel külliyattan yola çıkmak gerekir. Peki buradan hareketle dilbilimsel nesne ne olacaktır? Bir külliyatın içinden –Foucault'yla ikinci karşılaşma– "düzenlilikler" olarak adlandırdıkları şeyleri çıkarmak. Külliyatın bileşenlerini ilgilendiren düzenlilikleri çıkarmak. Bu düzenlilikleri nasıl kavlıyorlardı? Bu tümüyle farklı bir problemdir. Ama Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde söyleyeceği gibi, belirlenmiş bir külliyattan, bir kelime, cümle, önerme ve söz edimi külliyatından yola çıkmıyorsak bir sözcenin ne olduğunu keşfetmek mümkün değildir ve ikincisi, bize sözcenin bir

düzenlilik olduğunu söyleyecektir, hatta “sözcesel düzenlilik”ten bahsedecektir; dolayısıyla Foucault ile dağılımcılık arasındaki bu iki karşılaşmayı dikkate almamız gerekir. Burada iki soru ortaya çıkar:

Foucault külliyyatı nasıl kavrar?

İkinci soru: Sözceyi tanımlayan düzenliliği hangi tarzda kavrar?

Hem Bloomfield hem de Foucault’nun kendilerine biçtikleri görev, bir külliyyattan düzenlilikleri çıkarmaktır. Ama bu görevi tanımlama biçimleri birbirinden tamamen farklıdır. “Külliyyet nasıl belirlenir?” ve “sözcesel düzenlilik nasıl tanımlanır?” sorularına Foucault’nun verdiği yanıtların, dağılımcı dilbilimcilerin verdiği yanıtlarla hiçbir ilgisi yoktur.

Bunu anlıyor musunuz? Buna sürekli geri dönüyoruz çünkü bu, genel olarak dilbilim açısından da ilginç olan bir şey. Herkes için! Bir dilbilimci belirlenmiş bir külliyyattan, yani sonlu bir kelime, cümle ve önerme bütününden başka neyden bahsedebilir ki? Yalnızca bunu söylemez veya bunu yapmıyormuş gibi yapar. Neden? Dilbilimcinin saptığı yer tam burasıdır. Bu hiç de iyi bir şey değildir! Hakkında konuştukları külliyyatı saklarlar. Neden? Çünkü belki biçimci iddiaları vardır. Önermelerin analizi kendini bir biçimselleştirme olarak sunar, indirgenemez bir maddilik olan külliyyatı saklamak onun çıkarıdır. Diğer bir deyişle, önermeler analizi her şeyden önce neyle ilgilenir? Sorudan bağımsız biçimde, olanaklı olan önermeleri üretmek: Söz edimlerine, etkin biçimde formüle edilmiş cümlelere yanıt verirler. Önermesel analiz olanaklı ile gerçek arasındaki farkları kavrayamaz. Dolayısıyla belirlenmiş gerçek bir külliyyattan yola çıktığı halde sanki buradan yola çıkmıyormuş gibi yapar. Dilbilimci ve onun dile [*langue*], dilin kendi fenomenlerine kadar yükselme iddiası, kendisinden yola çıktığı külliyyatın muğlaklaşmasına neden olur.

Psikanaliz de bir külliyyattan yola çıkar, buna analitik külliyyat diyeceğim, bu belirli bir hastanın etkin bir biçimde formüle ettiği kelimeler ve cümleler bütünüdür. Hastanın söylediği şeylerdir. Ama hasta bir cümle kurduğu anda analistin bunu başka bir cümleyle ikame ettiğini biliyoruz. Dahası, analizin bu amaçla “ikili kayıt” adı verilen bir teori geliştirdiğini de biliyoruz. Diğer bir deyişle, Bilinç-öncesi sistemde kayıtlı bir

cümle, yorumlama yasalarına göre bilinçdışı sisteminde kayıtlı başka bir cümleye karşılık gelir. Bu ünlü ikili kayıt teorisi, Freud'da "topik hipotez" adı verilen hipotezde yeniden ele alınır. İki farklı cümleye karşılık gelen iki kayıt. Dolayısıyla psikanalizin de belirli, sonlu bir külliyattan yola çıktığı halde bu külliyyatı saklamaktan asla vazgeçmemesi zorunludur, çünkü varmak istediği yer tümüyle başka tipte cümleler, yani başka bir kayıt düzeyidir.

Öyle ki Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde şunu diyebilmektedir: Tüm dilbilimciler her zaman belirlenmiş ve sonlu bir külliyattan yola çıkarlar ama bunu saklarlar. Ama öyle görünüyor ki Foucault'nun şu tezini düzeltmemiz de gerekiyor: Evet ama dağılımsalcılar hariç, ki bu pek bir şeyi değiştirmez, o halde tümü; bir külliyattan yola çıkmak ve bunu saklamamak gerekir; külliyyatın oluşumuna, ele alınan külliyyatın bileşimine dair kuralları tayin edemiyorsak eğer, sözceleri bulamayız.

Bu durumda bir problemle karşılaşırız – Foucault'nun size kendi çalışmalarınızda bir şekilde katkı sağlamasını istiyorsanız bu [problem] çok somut bir hal alacaktır. Foucault'nun size önereceği yöntem şudur: probleminize göre. Örneğin probleminiz "Tanrı nedir?" olabilir, daha küçük bir problem de olabilir, daha küçük bir problem aklıma gelmiyor, bunu kendiniz bulabilirsiniz. "Rahip nedir?", "bu nedir, şu nedir?" Eğer tarihsel külliyyatınızı oluşturmadıysanız ilerleyemezsiniz, hiçbir şey söyleyemezsiniz. Bu külliyatta kalmak gerektiğini söylemiyorum, tarihsel külliyyatınızı oluşturmanız gerek, diyorum. Foucault "imzası taşıyan" külliyyatlar, bu çok ilginçtir çünkü burada hissetmeniz gereken bir sürü şey vardır. Bu onun haklı olup olmadığını tartışmanın düzlemi değildir. Orijinalliğini hissetmeniz gerekir, bu orijinalliğin size uygun olup olmadığını bilmeniz gerekir, değilse başka yazarlar ararsınız. Çünkü bu külliyyatların bileşiminde Foucault'nun izi vardır ve tam da bu nedenle bunların Bloomfield'le hiçbir ilgisi yoktur. Hazır bir çözümüm yok ama söylemeye çalıştığım şey şu: Foucault her zaman sözceleri arar -hızlı gidiyorum- Foucault'nun bir öğrencisi olan François Ewald'ın dediği gibi "göndergesiz sözceleri" arar. Foucault'nun beğenisini açıklayabilirsek, terimin tamamen yerinde olduğunu görebileceğimizi düşünüyorum. Foucault'nun, çok az tanınan, hatta bazen anonim olduğu düşünülecek ka-

dar az bilinen yazarlara dönük ilk bakışta neredeyse ölçüsüz görünen beğenisi gerçekten çarpıcıdır. Bu anonimlik neredeyse “şu dönemde şöyle denirdi” biçimini alır. Şu dönemde şöyle denirdi. Kelimelerimi tartarak seçiyorum, çünkü ancak daha sonra çıkarım yapabileceğiz, ama acaba Foucault’nun daha sonra “ben” ve “sen”den sonsuzca daha derin olan “biri”nin [on]⁵ teorisini geliştirmesi ve bunu, ona göre tek gerçek kişi üçüncü şahıs olduğu için, bütün bir “dilbilimsel kişibilim”in, Benveniste’inki gibi bir kişibilimin karşısında konumlandırması tesadüf müdür?

Burada büyük bir adım atıyorum, gördüğünüz gibi çok hızlı gitmemek gerektiğini fark edebilmemiz gerekir, o anda söylediğimi geri alıyorum. Bunu söylemiş olmaktan dolayı memnunum ama hemen geri alıyorum. Sakinleşip geri dönüyorum. Sakinleşmek şu demektir: Tamam, bu külliyat, göndergesiz sözceler? Atıfsız sözceler? Bunlar ne demektir? Gerçekten de [Foucault] büyük filozoflardan çok az alıntı yapıyor. Bu yüzden çok eleştirildi. Onları bilmediğinden değil, aksine gıpta edilecek kadar iyi bilir. Ama onlardan alıntı yapmıyor, bu acaba kendini beğenmişlik midir? Onları biliyor, hatta büyük filozoflarla olan ilişkisinin, sözce kavramından başlayarak oluşturduğu yeni kavramları beslediğini düşünüyorum. Ama bu beslenme, bir külliyat oluştururken büyük metinlere atıfta bulunmamasını engellemiyor. Büyük adamların, büyük filozofların vs. metinlerine çok nadiren başvuruyor. Peki neden? Buradan devam edersek, bir çeşit araştırma yapıyor gibi her şeyi kullanmamız lazım... 19. yüzyılın sonunda Gabriel Tarde isimli bir sosyolog var. Tarde sonsuz küçüğün sosyolojisi adını verdiği bir mikro-sosyoloji yapıyor ve çalışmasını şu şekilde sunuyor: Beni ilgilendiren, hazır verili toplumsal yapılar değil, büyük insanların büyük fikirleri ise hiç değil. Beni ilgilendiren –burada onu harfiyen alıntılıyorum– “küçük insanların küçük fikirleridir.” Küçük insanların bu küçük fikirleri nelerdir? Bugün mikro-sosyoloji dediğimiz sonsuz küçüğün sosyolojisini yapmak için Tarde’dan ödünç alınan örnekleri ele alalım. Şöyle diyor: Beni ilgilendiren, yeni bir yerel geleneğin nasıl ve ne zaman başladığıdır. Ya da, on yıl sonra tüm bakan-

5 “On” zamiri Fransızcada “biz”, “onlar” anlamına geldiği gibi, anonim bir tekilliği ya da çoğulluğu da ifade edebilir.

lıkta uygulanacak olan hangi hizmeti bir gün bakanlıkta çalışan bir devlet memuru bir parafı imzalamıştı? Yeni bir tür icat etmiş oluyor... Hangi büro amiri yeni bir paraf türü icat etti? İşte bu mikro-sosyolojidir, der. Köylüler ne zaman, nerede toprak sahibini selamlamayı bıraktılar? Tarde bunu çok ilginç buluyor. *Gözetleme ve Cezalandırma*'da Foucault da küçük tuhaf icatlardan bahseder ve bunları büyük teknolojik icatlarla ilişkilendirmek gerektiğini söyler. Örneğin büyük bir teknolojik icat olan buharlı makineden önce, küçük tuhaf icatlar olan tutuklu nakil arabaları ortaya çıkıyor. Foucault'nun çok ilginç bir diğer metninin başlığı şudur: "Kötü şöhretli insanların hayatı." Bu aslında Foucault'nun tek bir sefer dışında geliştirmeye zaman bulamadığı bir projedir ve söylemek istediği şeyi çok güzel söylemiştir. Şöyle der: Kötü şöhretli insanlar büyük insanlar, kötülükleriyle şöhret kazanmış büyük insanlar değildir. Kötü şöhrete örnek olarak Gilles de Rais efsanesini –en azından efsanesinde öyle– veya Sade efsanesini verebiliriz. Kötü şöhretli insanlar, şeytanilikleriyle efsaneleşmiş insanlar değildir. Foucault, bu çok ilginç metinde "beni ilgilendiren, kötü şöhretli küçük insanlardır," der. Peki kötü şöhretli büyük insanla kötü şöhretli küçük insan arasındaki fark nedir? Kötü şöhretli küçük insan, suçlu ama bayağı bir varoluşa sahiptir, iktidarla çarpıştığından dolayı kısacık bir anlığına aydınlığa çıkmıştır. Örneğin, bir anlığına haber değeri kazanan bir mahalle sapığı. Kötü şöhretli insanların hayatı ne demektir? Bu kötü şöhretli küçük insanlar, iktidarla çatışmaya girdiklerinde, kısa bir dilekçe, bir nevi kısa bir itiraf yazma ihtiyacı duymuşlardır. Foucault, bunları külliyatımın içine alıyorum, der. Pekâlâ, bunları külliyatının içine alır. Gördüğünüz gibi, tüm bunlar neredeyse anonim bir mırıltıyı andırır. Foucault cinsellik problemleriyle ilgilenir, derhal vereceği tepki şudur: 19. yüzyılın sözcelerinden bir külliyat oluşturur. Bu külliyatı biraz önce gördük. Kime atıfta bulunacak? Dönemin büyük düşünürlerine mi? Hayır. Freud'u önceleyenler olup olmadığını mı araştırarak? Hayır. Kelimesi kelimesine "bakıcıların metinleri" diyebileceğimiz şeyleri araştırarak. İşte arşivci teması buradan çıkar. Bir çocuk bakıcısı kılavuzunu ele alacak. 19. yüzyılda cinselliğin ne olduğunu öğrenmek istiyorsanız bir çocuk bakıcısı kılavuzundan daha değerli bir kaynak bulamazsınız. Hatta Krafft-Ebing'i bile

ele almayacak, çünkü Krafft-Ebing'in yazdıkları ikinci elden-
 dir. Bunun yerine Foucault, Krafft-Ebing'in vakalarını seçip
 aldığı metinleri inceleyecek. Bunlar yargı kararları olabilir, tıp
 uzmanlarının raporları olabilir. Ama hiçbiri büyük düşünürle-
 re ait filan değildir. Uzman raporları, çocuk bakıcısı kılavuzla-
 rı, yargı kararları. Bazı şeyleri yine biraz erken söylemiş olaca-
 ğım ama, acaba uzmanın önerdiği sözcelerin yazarı olduğunu
 söyleyebilir miyiz? Hâkimin verdiği hükmün aynı zamanda
 yazarı olduğunu söyleyebilir miyiz? Hayır. Çünkü daha sonra
 Foucault bize şöyle diyecek: "Otorite-yazar" [auteur] çok görelî
 ve karmaşık bir mefhumdur, cümleleri bir yazarla ilişkilendir-
 memek gerekir. Foucault'nun ne demek istediğini belki şimdi-
 den anlamaya başladınız.

Yine şöyle diyecek: "Özne", bir önermenin öznesi, bir söz-
 celemin öznesi çok muğlak bir mefhumdur. Bir sözcenin bir
 özneye göndermede bulunmasının binlerce yolu vardır. Bir öz-
 neye gönderme yapmanın tekanlamlı bir yolu yoktur. Bin çeşit
 yolu vardır, her şey sözce tipinin ne olduğuna bağlıdır. Aynı
 şekilde, yargıya varan bir yargıcın bu yargısının otorite-yazarı
 olduğunu söyleyemezsiniz, bunun için başka bir kelime bulur-
 sunuz. Uzman raporunu yazan uzmanın raporun otorite-ya-
 zarı olduğunu söyleyemezsiniz, başka bir kelime bulursunuz.
 Ama bu kelimeler çok önemli olacak. Foucault "Yazar nedir?"
 başlıklı bir metninde şöyle diyecektir: Bir mektup yazdığınız-
 da mektubun yazarı siz değilsiniz. Peki nesiniz? Mektuptaki
 imza sahibisiniz. Kelimeleri seviyorsanız tüm bu kelimeleri
 yakalamanız gerekir. Peki ne zaman "mektubun yazarısınız"
 deriz? Eğer yargı karşısına çıkarsanız, bu anonim bir mek-
 tupsa ve eğer bu mektup bir ihlal olarak görülüyorsa, o andan
 itibaren şu anlamda yazar olursunuz: bir ihlalin yazarı. Yani
 "yazar" veya "özne" kelimeleri o kadar çok farklı anlama sahip
 olabilir ki... Her halükârda külliyyatınızı bu şekilde, göndergesiz
 sözcelerle oluşturuyorsunuz; yani bir yazara, belirli bir yazara
 göndermede bulunmayan ve illaki tekanlamlı bir özneye sahip
 olmayan sözcelerle. İşte tam da bu sebeple, iki çocuk bakıcısı-
 nın karşılaştıklarında, ilgilendikleri çocuklardan bahsederken
 kullandıkları cümleleri, metinleri ve söz edimlerini –Foucault
 bunlarla pek ilgilenmese de- kilit örnekler olarak alıyorum.
 Bana şöyle diyebilirsiniz: İyi güzel de ya sonra? Kendi [külliya-

tını] oluşturuyor... yani arşivlere başvuracağız, öyle mi? Tamam ama külliyyatı oluşturmak için bir sezgi gerekiyor mu? Şüphesiz epey sezgi gerekiyor. *Deliliğin Tarihi* bir bütün olarak, 17. yüzyılda delilik hakkındaki sözcelerden oluşan bir külliyyatın oluşturulmasıdır, peki ama bunlar nereden gelen sözcelerdir? Bunlar polisten gelen sözcelerdir, o dönemin tıbbından gelen sözcelerdir. Foucault'nun da dediği gibi –bu tür anlarda büyük bir sevince kapılır– dönemin tıbbına ait bu sözceler Descartes'a çok az şey borçludur. Bu Descartes'ın önemsiz olduğu anlamına gelmez, düşünürlerin önemini göreceğiz ama şu an için, külliyyat düzeyinde önemli değildir. Kant da değildir... Kant külliyyata belki girecektir ama hangi uğrakta? Kant, örneğin 19. yüzyılda evlilik külliyyatına pekâlâ girecektir. Nasıl? Tam o uğrakta, daha az bilinen eserleri aracılığıyla, yani “Hukuk Metafiziği” başlığını taşıyan bir eseri aracılığıyla girecektir. *Ahlakın Metafiziğinin Temelleri* değil, dönemin yaygın yargı sözcelerini ele aldığı “Hukuk Metafiziği” aracılığıyla.⁶ Kant'ın eseri işte o anda külliyyatın bir parçası haline gelecektir. Büyük hukuk uzmanlarını bile değil, hangi sözceleri ürettiklerini görmek için kimi gerekiyorsa onu araştıracağız: çocuk bakıcısını, uzmanı, mahalle yargıcını, hapishane gardiyanını. Şunu sorabilirsiniz: Peki bu tamamen sezgiye mi kalmış? Elbette hayır! Hayır, bunun küçük bir metodolojik noktası var. Bunu daha ileri götüremeyiz, ama gelecek açısından şunu sorabiliriz: Yöntem nedir? Cümleleri, önermeleri, kelimeleri içerecek olan külliyyatımı oluşturmak için, kelimeleri, cümleleri ve önermeleri varsaymayan ve başka bir boyuta atıfta bulunan bir kuralımın olması gerekir. Başka seçeneğim yok. Başka bir kural bulmadığınız sürece, ki bu da mümkündür, Foucault'dan derhal koparsınız. Foucault'nun fikri için zaman gerekecek... Foucault bu fikre baştan sahip miydi? Bunlar bana sonuçta çok da önemli görünmeyen problemlerdir... Bu fikre yarı yarıya sahipti, pek sahip değildi, birazına sahipti, çoğuna sahipti... nasıl isterseniz öyle olsun. Ama şu kesin ki bu fikri açıklığa kavuşturmayı ancak yavaş yavaş başaracak. Neden? Çocuk bakıcılarının cümleleri, uzmanların cümleleri, yargıçların cümleleri, öğrencilerin cüm-

6 Emmanuel Kant, *Principes métaphysiques du droit*, çev. J. Tissot, Landrage, Paris, 1837. Ayrıca *Ahlak Metafiziği*'nin birinci kısmı, “Hukuk Öğretisinin Temel Metafizik İlkeleri” başlığını taşımaktadır.

leleri, öğretmenlerin cümleleri vs. gibi son derece çeşitli olan cümleler, sözceler bütününün içinden, aradığımızın hangisi olduğunu bulmak için, 19. yüzyılda bir cinsellik külliyatı oluşturmak için elbette ne kelime ne cümle ne sözce ne başka bir şey olan bir şeye atıfta bulunmanız gerekir, çünkü aradığımız şey sözcenin ne olduğudur.

Foucault'nun cevabı –onun tam olarak sahip olduğu fikri kabalaştırarak söylersem– şu olacaktır: Böylesi cümlelerin üreticisi olan ve kelimelerin, cümlelerin, önermelerin etrafında düzenlendikleri iktidar odaklarını tespit edin. Gördüğünüz gibi son derece ilginç bir yanıt veriyor. Acaba bu yanıt başından itibaren verebilir miydi? Gerçek şu ki *Bilginin Arkeolojisi*'nde bu yanıtı açıkça vermiyor. *Bilginin Arkeolojisi*'nden bir izlenim ediniyoruz, bir kuşkuya kapılıyoruz; külliyat seçiminin sezgiye bırakıldığı izlenimine kapılıyoruz, ama hayır, onun bir yöntemi var, diyoruz. Foucault'nun hâlihazırda bir yöntemi var, ama bu yöntemden bahsetmiyor. Buna karşılık *Bilme İstenci*'nde yöntem açığa çıkıyor. Ayrıntısına girelim: 19. yüzyılda cinsellikle ilgili iktidar odaklarının neler olduğunu soruyor. Gördüğünüz gibi, burada önemli olan, bu soruda kelimelere, cümlelere, önermelere veya söz edimlerine hiç atıfta bulunulmamış olmasıdır. O halde bu soru iktidar odaklarıyla ilgili bir soru. Hemen şunu da ekleyelim, aksi halde bunun hiçbir anlamı olmaz, yöntem açıkça kötü bir yönetime dönüşür: iktidar ve direniş odakları. Cinsellikle ilgili iktidar ve iktidara direniş odakları nelerdir? Yanıtın eksiksiz bir yanıt olmadığını görüyoruz, belki başkaları da var, biz belli bir listeyle yetinelim:

- itiraf fonksiyonunu üstlenen kilise,
- bir nüfusun yaşamını yönetme fonksiyonunu üstlenen devlet...

İşte bu noktadan itibaren gerçek bir yöntemi kavramaya başlıyoruz. Bir soruyla ilgili iktidar odaklarını belirlediyseniz, buna karşılık gelen kelimeler, cümleler, önermeler ve söz edimleri külliyatını da oluşturabilirsiniz. Artık 19. yüzyılda okulda, yaşamın politik yönetiminde ve günah çıkarmada yaygın olan sözceleri yakalayabilirsiniz. Böylece büyük yazarları araştırmak değil, günah çıkarma kılavuzlarına hücum etmek zorunlu hale gelir; hatta özgül vakaları ahlak kuralları çerçevesinde inceleyen metinlere de bakmak gerekebilir, çünkü bu tür incelemeler itirafla ilişkisi bakımından cinsellik problemiyle yakından iliş-

kilidir: Tövbekârda ya da imanlıda cinselliğin izini sürmek için hangi sorular soruluyordu? İşte kelimeler, cümleler ve önermeler külliyyatınızı buradan başlayarak oluşturabilirsiniz. Ama probleminiz cinsellik değil de örneğin delilikse, yine bir temel külliyyat oluşturmanız gerekecektir. Külliyyatınızı oluşturmadıysanız ilerleyemezsiniz, Foucault bu durumda çalışmanızın bir ciddiyeti olmayacağını söyler. Bu tuhaf bir yöntemdir. Ama gördüğünüz gibi, gerçekten de Foucault'ya ait bir yöntemdir. Evrim sorusuna geri dönersek, Foucault'nun bilgi alanı üzerine incelemesinden iktidar alanı üzerine incelemesine geçişinin nedenlerinden biri de, bana kalırsa, daha bilgi ve "sözce nedir?" düzeyindeyken ihtiyaç duyduğu külliyyatı ancak iktidar ve iktidara direniş odaklarını belirleyerek oluşturabilecek olmasıydı. Bunlar, araştırması gereken alanların, belli bir dönemde kullanımda olan kelimeleri, cümleleri ve önermeleri araştırması gereken yerlerin göstergeleriydi. O halde, bu noktadan itibaren bir külliyyata, örneğin 19. yüzyılda cinsellik sözcelerinin bir külliyyatına ulaştı. Şöyle diyebiliriz: Krafft-Ebing'in *Psychopathia sexualis* kitabı tümüyle bir derlemedir, hâlihazırda bir alt-külliyyattır. Daha büyük bir külliyyata ait olan bir külliyyattır.

Bu noktada biraz durabiliriz. İki şey olabilir. Birincisi, şöyle diyebilirsiniz, ki benim eğilimim de tamamen bu yönde: Tamam, külliyyatını oluşturmanın araçlarına ulaştı, yani programını tamamladı ki bunun birinci aşaması şuydu: İçinden sözceleri çekip çıkarabileceğimiz bir külliyyatı nasıl oluşturabiliriz? Ya da şöyle tepki gösterebilirsiniz: Hayır, burada yolunda gitmeyen bir şeyler var, bu yöntem hâlâ yeterli değil. Birçok şey söyleyebilirsiniz. Şöyle diyebilirsiniz: Ben problemleri bir külliyyattan bağımsız olarak ortaya koyuyorum. Bu sizin hakkınız, bunu da deneyebilirsiniz ama o zaman size başka bir yöntem gerekecektir. Ya da şöyle dersiniz: Tamam, katılıyorum, bir problemi ortaya koymak için bir külliyyat gerekiyor, ama Foucault'nun kendi külliyyatlarını belirleme tarzının doğru olduğunu düşünmüyorum. Ama o zaman da, külliyyatı oluşturmaya dair, Foucault'nunkinden tümüyle farklı bir yöntem, örneğin Bloomfield'in yöntemi gibi bir yöntem önermeniz gerekir. Ya da, ki bu durumda gerçekten geri çekilirim, şöyle diyebilirsiniz: Hayır, hiç de böyle değil, Foucault'nun dediği bunlar değil! O zaman bu artık beni ilgilendirir, beni üzer, o zaman

dikkate almam. Tamam mı? Anlaşılır oldu mu? Şöyle de diyebiliriz: Tamam, Foucault'nun külliyatı konusunda anlaşıyoruz. Bir kere daha söyleyelim, bu bir sözce külliyatı değil. Çünkü büyük tez şudur: Bir külliyat oluşturduysanız, ondan sözceleri çıkarabilirsiniz. Külliyat dışında ele alınan cümleleri, önermeleri vs. çıkaramazsınız, sözce denmesi gereken örnekleri ancak külliyattan çıkarabilirsiniz. O halde sözce nedir? Belli bir dönemde etkin biçimde kullanılan kelimeler, cümleler, önermelerden oluşturduğunuz bir külliyatınız yoksa eğer, bu sorunun olanaklı bir yanıtı yoktur. [... kayıt kesiliyor ...]

Bu bir külliyatın nasıl oluşturulacağını tam olarak açıklamıyor. Hem evet hem hayır. Bir külliyat oluşturmayı önerdiğinizde, bunda başarısız olma ihtimaliniz hep vardır. Şunu demek istiyorum: Örneğin 19. yüzyılın cinsellik külliyatını – çok açık olduğu için sürekli aynı örneği veriyoruz- oluşturmak istiyorsunuz. Önce iktidar ve direniş odaklarını tespit ettiniz ve buradan külliyatın gittiği yönler ortaya çıktı. Bundan sonra meselenin çocuk bakıcıları tarafını, rahipler ve ahlak kılavuzlarını yazanlar tarafını, o dönemde nüfusu denetleyen devlet yöneticileri tarafını, okullar tarafını, okul reformu yapan filantropi hareketlerinin tarafını vs. araştıracaksınız. Burada ister yeni kelimelerin ortaya çıkışına olsun, ister hâlihazırdaki eski kelimelerin yeni kullanışlarına olsun hassasiyet göstermeniz gerektiğini söylemeye bile gerek yok. Bir örnek verelim: Bir külliyat oluşturuyorsunuz, 19. yüzyılda deliliğin bir külliyatını araştırıyorsunuz. “Paranoya” kelimesinin kullanıldığı bazı tıp metinlerine denk geliyorsunuz. “Monomani” kelimesini kullanan başka tıp metinlerine denk geliyorsunuz. Bu kelimenin ortaya çıkışının bir tarihi var, kuşkusuz bu tarih büyük bir yazara göndermede bulunuyor, örneğin “monomani” kelimesini ilk defa ayırt eden bir yazara, ki bu yazar Esquirol olacaktır. Ama burada sizi ilgilendiren, Esquirol'den ziyade, “monomani” kelimesinin 19. yüzyıldaki yaygın kullanımıdır. O halde bazı anahatar kelimeleriniz, işaretçi kelimeleriniz var, sonra da sözce tipleri var... daha “sözce” demeyelim, cümle tipleri var. Örneğin *Deliliğin Tarihi*'nde Foucault'nun bizzat kullandığı bir örneği ele alalım. İşte bir cümle, hatta bir slogan: “Deliler tımarhaneye.” Bu sloganın tezahürlerini kavrayabiliriz. Bu bir cümledir. Şunu tam olarak görebiliyoruz: Bu bir cümleyse, bir sözce değildir.

Bir fiili olmasa bile, bunun bir cümle olduğunu gösterebiliriz, önermesel analiz bunu kolayca ortaya koyar.

Deliler tımarhaneye. Bu cümle hangi anlamda bir külliyyatın parçasıdır? Bence bu en azından üç külliyyatın, hatta birbirinden tümüyle farklı üç külliyyatın parçasıdır. Birinci külliyyat: “Deliler tımarhaneye,” delilerle serserileri karıştırmamak gerektiği, çünkü serserilerin bunu hak etmediği anlamına gelir. Serseriler onları delilerden ayırt edecek özel bir muameleyi hak eder. Delilerle aynı yere konulmaları, serseriler için bir utançtır. Her şeyden önce bu onları korkutur, delilerin şiddete meylettikleri kriz anlarıyla karşı karşıya kalma ihtimalleri vardır vs. “Deliler tımarhaneye” cümlesi için, bu birinci sözce için bunları söyleyebilirim. Sözce şudur: Delilerle serserileri ayıralım, çünkü serserileri delilerle aynı yere koymak haksızlıktır. İşte birinci sözce.

Aynı cümle için ikinci sözce: “Deliler tımarhaneye” şimdi tam tersi anlama gelmektedir. Delilerle serserileri ayırmak gerekir, çünkü deliler özel bir bakımı hak eder. Delilerle serserilerin ayrılmasını bu sefer deliler adına isteriz. Bu da başka bir sözce.

Üçüncü durumda ise, ki bu tamamen benim tahminim, Foucault bunu öngörmemiştir ama bunun da bir önemi yok: cümlenin bugün de şahit olduğumuz tepkisel tezahürü. “Deliler tımarhaneye” bu durumda şu anlama gelmektedir: Eski tımarhaneleri reformdan geçirelim, mahalle terapilerini durduralım, eski tımarhaneleri yeniden kuralım. Delilikle ilişkilerin evrimine baktığımızda, bu tepkisel diyebileceğimiz bir önermedir, yani bölümlendirmeleri kaldıralım, eski tımarhanelere geri dönelim. Üçüncü sözce de budur. Ama biz ilk ikisi üzerinde duralım:

Birincisi: Delileri serserilerden ayıralım çünkü serseriler delilerle karıştırılmayı hak etmiyor; bu daha 18. yüzyılda oldukça yaygın bir şekilde söylenen bir şeydi. Diğer sözce: Serserilerle delileri ayıralım çünkü deliler özel bir bakımı hak ediyor; bu sefer ayırım delilerin yararına yapılıyor, bu ise ancak 19. yüzyılda ortaya çıkan bir sözce.

O zaman şöyle diyebiliriz: Bu ikisi aynı külliyyata ait değil. İkisi de bir delilik külliyyatına ait olsa da aynı sözce rejimine ait değil. Birincisi 18. yüzyıl külliyyatına, diğeri 19. yüzyıl külliyyatına ait. Gördüğünüz gibi bunu hep vurguluyorum; hangi anlam-

da “evet, elbette Foucault’nun bir evrimi var” dediğimi anlıyor olmalısınız. Tekrarlamamız gerekirse, Foucault’nun “iktidar ve direniş odakları” dediği şeyi anlamak için *Gözetleme ve Ceza-landırma* ile *Bilme İstenci*’ne bakmak gerekiyor. *Arkeoloji*’den itibaren, arkeolojiyi öne süren bir külliyatın belirlenmesi, ancak bu odakların müdahil olmasıyla mümkün olabilir. Şimdi bana şöyle diyeceksiniz: Ama Foucault daha *Arkeoloji*’de bunları işin içine sokuyordu, o zaman bunlara ne ad veriyordu? Evet, onlara ne ad veriyor? Eğer bunu bulursak, Foucault’nun dönüşümleri hakkında en azından bir hipoteze ulaşmış olacağız. *Arkeoloji*’deki ilk adlandırma daha sonra bir anlam taşıyacak mı? Bana göre taşıyacak. Onlara son derece özel bir ad veriyor –ki bunu ancak daha sonra anlayabiliriz– onlara “tekillikler” diyor.

Bir külliyat oluşturmak için öncelikle belirli bir sayıdaki tekillikleri belirlemek lazım. Bu tekillikler ancak daha sonra iktidar ve direniş odakları olarak yeniden keşfedilecek. Neden bunlara tekillikler adını veriyor? Burada kaybolabiliriz, o yüzden bunu şimdilik düşünmeyelim. Bunu ancak bir söz-cenin ne olduğunu anladıktan sonra görebiliriz. Yine de şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki mesele “uygulamak”la ilgili değildir, Foucault’nun kurallarını uygulayarak külliyatlara ulaşamazsınız, aksine icat etmek gerekir, bu bir icat yöntemidir, bunlar icat kurallarıdır. O halde Foucault’nun size önerdiği şey problemlerinizi oluşturmanızdır - problematik bir alan, peki bu ne olacaktır? Problematic bir alanın birinci belirlenimi ona karşılık gelen külliyatın oluşturulmasıdır. Böylece birinci noktayı tamamlamış oluruz. Artık bir dönemde söylenenlerin devasa toplamı, sonsuzluğu karşısında değilim, kendimi özelleşmiş külliyatların karşısında buluyorum. Son noktada, kendimi dönemin külliyatın karşısında buluyorum. Bu külliyat ne kadar büyük olursa olsun, teorik olarak, sınırlı sayıda kelime, cümle, önerme ve söz ediminden oluşacaktır.

Görevimizi tamamen yerine getirdiğimize göre, ikinci noktaya geliyoruz: Sözceleri nasıl çekip çıkaracağız? Şimdiye kadar tek öğrendiğimiz şu: Kelimeler, cümleler ve önermelerden yola çıkarak sözceleri çekip çıkarabilmemiz için, yine özel bir külliyatı oluşturmuş olmamız gerekiyor. Foucault’nun ikinci adımı: Bu özelleştirilmiş külliyat şunu yapmamı sağlıyor... Yalnızca üç adım var... ve ikinci adımı hemen söylüyorum, ki bunun son

derece aldatıcı görünmesi ilgimi daha da çok çekiyor. Hatta ne kadar çok aldatıcı bir havası olursa o kadar iyi. Üçüncü adım ise aydınlatıcı olacak.

Öyleyse, ikinci adım şudur: Foucault bize, sonuç olarak bir külliyatın bütün olarak dilin [*langage*] belirli bir varoluş tarzını ima ettiğini söylüyor. Yani bu şu yüzden aldatıcı görünüyor: Son derece özelleştirilmiş bir külliyat kavramını düşünüyorduk, oysa şimdi bir bütün olarak dil üstüne düşüncelere vardık ve külliyatın da bu düşünceleri oluşturmak için oluşturulduğundan bahsediyoruz. Foucault'nun ne demek istediğini de sormamız lazım. Foucault şöyle der: Evet, *Bilginin Arkeolojisi*'nde (s. 145-148 [143-147]) temel metinleri gruplandırıyorum; şunun farkında olmak lazım: Dil vardır, dilin “vardır”lığını [görmek gerekir] [*le “il y a” du langage*], dil bir “var”dır [*le langage est un “il y a”*]. Böyle derken ne demek istiyor? *Arkeoloji*'den önceki kitap olan *Kelimeler ve Şeyler*'de de aynı fikrin mevcut olduğunu düşünüyorum, ama başka bir ad altında: Dilin “vardır”lığı yerine bu sefer “dil varlığı”ndan [*l'être du langage*] bahseder. “Dil varlığı” tuhaf bir ifadedir. Şu sayfalara bakabilirsiniz: 57-59 [79-82], 316-318 [423-26], 395-397 [534-38]. Husserl'de ve Merleau-Ponty'de de tuhaf bir ifadeyle karşılaştığımızı nasıl unutabiliriz?: Bir dil-varlık (küçük tireyle), bir dil-varlık, dilin varlığı, dilin “vardır”lığı. Peki bu ne demektir? *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault çok değerli bir tespitte bulunur. Foucault'ya göre kendinden önce gelenler külliyatı nasıl ıskaladıysa -sanki bu ikisi sıkı sıkıya bağıntılıymış gibi- dilin de “vardır”lığını ıskaladılar. Dilin “vardır”lığını veya dilin varlığını nasıl ıskaladılar? Foucault'ya göre, kendisinden önce gelenler bu dil-varlığı veya dilin “vardır”lığını ıskaladı. Ama neden? Çünkü onlar dilin sunduğu yönlerle ilgileniyorlardı, [dilin] kendisinin hangi boyut içinde sunulduğuyla değil. Dilin sunduğu yönlerle ilgilenirken ve bunlardan birini izlerken, bir dilin kendisini, dilin “vardır”lığı ya da dil-varlık biçimi altında, yani hangi boyut içinde sunduğunu unuttuk ve ihmal ettik.

Peki dilin sunduğu yön nedir?

- Bu, bazen dilin “işaret etmesi” durumudur, işaret etme ilişkisidir.

- Bazen anlamlama [*signification*] ilişkisidir, dilin anlamlamasıdır.
- Bazen de dilin kendisinin gösteren [*signifiante*] denilen birimlerden oluşuyor olması durumudur.

Gördüğünüz gibi bu çok önemlidir, Foucault'ya göre gösteren dilin sunduğu yönlerin bir parçası ve yalnızca bir parçasıdır. Diğer bir deyişle, bazı dilbilimciler dili gösterenle tanımladıkları için, dilin kendini içinde sunduğu boyutu görmek yerine onu yönlerinden sadece biriyle tanımlamakla yetiniyorlar.

O halde şöyle diyebilirim: İşaret etme, gösterme, gösteren yalnızca dilin sunduğu yönlerdir, dilin kendini bir "vardır" veya bir dil-varlık biçimi altında açığa vurduğu boyut değildir.

Peki bu boyut nedir? Buradan da Foucault'nun dilbilimden ayrıldığı noktaları çoğalttığını görebilirsiniz. Foucault en genel anlamda, tüm bir dilbiliminin boyutu değil, yalnızca yönleri hesaba kattığını söyleyebilir. Peki dil kendini hangi boyutta bir "vardır" olarak ve bu biçim altında sunmaktadır? Fark ettiğiniz üzere, Foucault'nun metnini takip etmeye devam ediyorum. Sanırım, şunu demek istiyor: *Kelimeler ve Şeyler*'de son noktada "dil-in birleştirilmesi" [*un rassemblement du langage*] ifadesini kullanacaktır. Nadiren ortaya çıkan bu kelimeyi özellikle vurgulamamız gerekiyor, bu kesinlikle önemlidir, çünkü Foucault uzun süre "birleştiriciliğin" karşıtını savunmuş bir yazardır. Foucault, şeylerin ancak dağılmış, yayılmış bir durumda var olduklarını açıklamaktan hiç vazgeçmeyen bir yazardır. *Kelimeler ve Şeyler*'in metninde "birleştirme" kelimesini kullanıyorsa eğer, bunun kesinlikle önemli bir sebebi vardır. Dil-varlık bir dil birleşimidir. Bu ne demektir? Husserl veya Merleau-Ponty'de olanın tersine, dil-varlık ya da dilin varlığı yine tarihseldir, yani dil-varlık her zaman bir varlık kipi, dilin birleşmesinin bir tarzı, dili birleştirmenin belli bir döneme özgü, yani bir tarihsel formasyona özgü bir tarzıdır. Her şey sanki her tarihsel formasyon, dili bir "dil vardır" içinde birleştirme tarzına sahipmiş gibi olup bitmektedir. Bu son derece ilginçtir, çünkü böylece yeni bir karşılaştırmalı araştırmalar alanı açılmaktadır. Büyük tarihsel formasyonları, kendi başlarına değil ancak diğerleri arasından, dili birleştirme tarzlarına göre ayırt edebiliriz. Dil, "dil vardır", "dil-in 'vardır'lığı" şu veya bu tarihsel formasyon içinde büründüğü şu veya bu kipten asla ayrılamaz.

Hadi artık örneklere geelim, diyor olabilirsiniz. Tamam, neden olmasın? *Kelimeler ve Şeyler* dilin tarihsel varlığının, dil-varlığın 17. yüzyıldaki ve 19. yüzyılın sonu-20. yüzyılın başındaki iki kipini ele alır. Bunun bize şimdiden bir fikir vermesi gerekir, bir fikre ulaşmamız için bu kadarı bile yeterli olmalıdır. Peki Foucault bize ne der? Şu yanıtı bile veremeyiz: Evet, dilin varlık kipini tanımlayan şey dilbilimdir. Hayır, değildir çünkü dilbilimin yönlerle ilgilendiğini ve dilin kendini içinde sunduğu boyutla ilgilenmediğini gördük. Çok muğlak şeyler söylüyoruz – çünkü bu analizler bizi gerçekten içine çekecek ve “sözce nedir?” problemimizi kaybedeceğiz. Foucault’nun fikrinin hoşunuza gidip gitmediğine siz karar verin demeye çalışıyorum, ki bu fikir bana şuymuş gibi geliyor: Klasik çağda, yani 17. yüzyılın tarihsel formasyonunda dil belirli bir tarzda, belirli bir kipte birleşir. Dahası Foucault iki kip arasında, yani 17. yüzyılın klasik kipiyle 19. yüzyıl sonu-20. yüzyılın başının modern kipi arasında insanın yattığını söyler. Bu tema bu yüzden onun için çok önemlidir; bazıları Foucault’daki meşhur insanın ölümü temasını zaten biliyorsunuzdur, buna geri döneceğiz. İnsan varlığın bu iki kipi arasındaki bir varoluştur. Diğer bir deyişle, insan dilin bu iki varlık kipi arasında salınan, geçici bir varoluştur: 17. yüzyılın klasik varlık kipi ile 19. yüzyılın sonu-20. yüzyılın başının modern varlık kipi arasında. İnsan bu iki varlık kipi arasında var olmuştur. Foucault ne demek istiyor olabilir? Her zamanki gibi acelemiz yok ama şunu söylemeye çalışıyorum: Her çağın dili kendine özgü bir tarzda birleştirdiğini varsayarsak, 17. yüzyılın nasıl işlediğini söyleyebiliriz? Foucault şöyle diyecektir: 17. yüzyıl dili temsilin içinde birleştirir. Üzerinde durmaya vaktimiz yok, ama Foucault *Kelimeler ve Şeyler*’de şu fikri kesinleştirmek amacıyla 17. yüzyıldaki tüm bir dil teorisinin analizine girer: Dil 17. yüzyılda temsilin damar yapısı, bölümlenmesi olarak belirir. Öyle ki dil temsilin içinde birleşir ve dil-varlığını ya da “dil vardır”lığını açığa vurur. Dilin kendini içinde sunduğu boyut -artık yönlerinden biri değil- temsildir.

Bu o kadar doğrudur ki aslında işaret etme, gösterme vs. klasik düşüncede temsilin bağımlı olduğu öğeler haline gelecektir. Şimdilik bunların size bir şeyleri hissettirmesi bile yeterli. 19. yüzyılda neler oluyor? 19. yüzyılın sonu; *Kelimeler ve*

Şeyler'in biz "modernler" için neler olup bittiğinden bahsetmeye başladığı anda altına girdiği büyük işlerden biri bu haline gelir. Bu sayfalarda yeni bir dil-varlık için temel olan iki yazardan bahsedilir: Nietzsche ve Mallarmé. Bu çok ilginçtir çünkü bir kere Foucault bize büyük yazarlardan bahsetmektedir. Onlara Artaud'yu da ekler. Böylece büyük yazarlardan bir üçlü kurar. Peki Foucault bize ne der?: 19. yüzyılın dilbilimi dili parçalarına ayırdı, o halde dil-varlığı, yani dilin birleşmesini elbette dilbilimde aramayacağız. Dilbilim dili bir yanda indirgenemez diller veya indirgenemez büyük dil aileleri, diğer yanda dilin yönleri, yani işaret etmeler, anlamlamalar, gösterenler olarak parçaladı. Dolayısıyla hangi uğrakta olursa olsun, dilbilim bize yanıt veremez. 19. yüzyıldan itibaren dilin birleşimini hareket geçiren şey nedir? Foucault'nun yanıtı şudur: Bu artık temsil değil, tümüyle başka bir şey, yani edebiyattır. Bu edebiyatın fonksiyonudur. Böylece edebiyat daha önce hiç sahip olmadığı bir fonksiyonu üstlenir. Elbette daha önce de bir edebiyat vardı – gördüğünüz gibi, hemen bir itiraz geliyor, ama itirazlardan sakınmamız gerekir çünkü bunlar aptalcadır. 17. yüzyılda bir edebiyat var mıydı? Evet, bir edebiyat vardı ama ancak 19. yüzyılın sonunda kavuşacağı gücün özgüllüğüne kesinlikle sahip değildi. 19. yüzyılın sonuna doğru "edebiyat" anlam değiştirdi, "edebiyat" anlamı değişen bir kelime. Peki neden? Edebiyat tam da o andan itibaren dili olanaklı bütün temsillerin "dışarısı"ndan birleştirmenin tarzı haline geldi. Mallarmé'nin girişimi de buydu: Dili tüm temsillerin dışarısından birleştirmek. Mallarmé temsilin yokluğunu "sesli anlamsızlık" olarak tanımlar. Kelimenin varlığı, sesli anlamsızlık olarak yeniden keşfedilir; Mallarmé'yi biraz bilenler, onun daha da çoğalttığı, biriktirdiği aynı derecede harikulade ifadeleri ayırt edebilir... Ne olursa olsun bu en net ifadesine Mallarmé'yle birlikte kavuşur, o bütün temsillerin dışından bir dil birleşimi önerir; edebiyat tümüyle başka bir tarzda, dili 17. yüzyılda eşdeğeri olmayan bir dil-varlık içinde birleştiren temsildışı bir güç haline gelir, 17. yüzyılda dilin birleşmesi temsille işler. Bilenler bilir, burada Foucault ile Blanchot arasında yeni bir karşılaşma söz konusudur, çünkü Blanchot da modern edebiyatı tam olarak bu şekilde tanımlar: işaret etmeye, anlamlamaya vs. indirgenemeyen bir dil-varlığın keşfiyle. Mallarmé'yi de bunun

en büyük kışkırtıcılarından, öncülerinden biri olarak tanımlar. Edebiyat, temsile hiçbir şekilde indirgenemez olan opak bir dili birleştirmek ve onun gerçekten dilin bütünlüğü olarak etkin olmasını sağlamak için temsilin tüm gerekliliklerini terk eder. Tüm dili birleştirmek. Bizim için en önemli olan yazarları düşünürseniz, mesela Joyce'unki gibi bir girişimin ancak, edebiyatta, edebiyatın yeni fonksiyonu içinde dilin "vardır"lığını, bizim tarihsel formasyonumuzla bağlantılı bir dil birleşimini keşfeden Mallarmé'nin ufku içinde anlaşılabilceği kendiliğinden açıktır.

O halde şurada anlaşalım: Bu söylediklerim kesinlikle tanımlardan ibaret değildir, tamamen yeni bir tema söz konusu. Sizden yalnızca bu yeni temanın önemini değerlendirmenizi bekliyorum. Bence Foucault'da dilin birleştirilmesinin farklı biçimleri yalnızca genel hatlarıyla sunulmuştur, özellikle de şu iki örnekte: dili temsil içinde birleştiren 17. yüzyılın tarihsel formasyonu ile dili edebiyat içinde birleştiren 19. ve 20. yüzyılın tarihsel formasyonu. Yani bu büyük ölçüde daha araştırılması gereken bir konudur. Belki de bunu, özellikle de edebiyatın modern fonksiyonu açısından en çok zorlayan sadece Blanchot olmuştur. Beni ise sadece buradan dolaysız biçimde çıkan sonuç ilgilendiriyor. Hangi anlamda ilerlediğimizi artık anlayabilirsiniz, ama bir yandan da hâlâ aldatıcı bir yanı var gibi görünüyor. İlerliyoruz çünkü artık şunu diyebiliriz:

Şu ya da bu genişlikte ama her zaman sonlu bir külliyatı oluşturduğumuzda, bu külliyattan bir dil-varlığını, yani bu külliyata veya son noktada tüm bir tarihsel formasyona bağlı olarak, diğer bir deyişle böyle bir tarihsel formasyonun külliyatlar bütününe bağlı olarak dilin birleşme tarzını çıkarabiliriz.

Gördüğünüz gibi, bir yöntem olarak ortaya çıkan birinci adımımız şuydu: Kendinizi bir çağın cümleleri ve kelimeleri karşısında bulduğunuz anda, ortaya koyduğunuz probleme göre –mutlak külliyat yoktur, tüm külliyatlar görelidir– oluşturduğunuz bir külliyatınız yoksa, bu külliyatı oluşturmayı bilmiyorsanız eğer, elinizde hiçbir şey olmayacaktır.

İkinci aşama: Bu külliyata göre dilin bu külliyat içinde birleşme tarzını tanımlarsınız, yani dilin belli bir tarihsel formasyon içinde, belli bir çağdaki varlık kipini, birleşme tarzını. İşte bu da ikinci koşuldur.

Bir problem var: Anlamadığınızı hissediyorsanız kolay şeylerle devam edelim. Anlıyorsanız dikkatinizi vermeniz gereken bir şeyle devam edeceğim. Benim için fark etmez, çünkü zekânınızı ve zayıflıklarınızı öngörebiliyorum, ama bana söylemeniz gerek. Madem öyle, o halde zor olanla devam edelim... Aslında o kadar da zor değil. Yani Foucault'nun bu ikinci adımı, yani dil-varlık ya da dilin birleştirilmesi temasından çıkarcacağı sonuca gelem. Acaba tüm dilbilimsel yönleri aşan bir dil boyutu var mıdır? Tam olarak böyledir. Dilbilim bunu varsayar. Yalnızca külliyatı varsaymakla kalmaz, aynı zamanda dilin var olduğunu da varsayar. İşte dilbilimcinin ele alamadığı şey de budur: dilin "vardır"lığı veya dil-varlık. Peki madem öyle, madem dil var, madem hiçbir yöne indirgenemeyen bir boyut var, o zaman dilin başlatılamayacağı kendiliğinden açıktır. Dilin başlatılması söz konusu olamaz. Bana şöyle diyeceksiniz: Elbette, bu kendiliğinden açıktır. Hiç de değil! Bu hiç de kendiliğinden açık değildir. Foucault'yu dinlemeye devam ettikçe bu açıklık daha da azalır. Bu hiç de kendiliğinden açık değildir, çünkü dili sürekli başlatırız. Foucault ise dili başlatmamızı istemez. Foucault'nun dediği şey sadece şudur: "Her zaman bir dil-varlık, yani her tarihsel çağa özgü olarak dilin bir birleşme tarzı vardır." Diyebileceğimiz tek şey tarihsel olduğu için dil-varlığın değiştiğidir, ama asla başlamaz, başlangıcı yoktur. Foucault burada da yine tüm bir köken problemini reddeder. Bana şöyle diyeceksiniz: Bu zaten açık. Ben ise şöyle diyeceğim: Hayır, hiç de değil. "Dili başlatmayacağız." Kime karşı? Herkese karşı! Çünkü dili bildiğim kadarıyla üç farklı tarzda başlatmaya çalışıyoruz. Bu üç tarz şu üç meşhur formüle karşılık gelir:

Birinci formül: Ben konuşuyorum. "Konuşuyorum" ifadesinin bize önemli bir şeyler söylediğini düşündüğümüzde dili başlatmış oluruz.

Bunun kadar meşhur olan ikinci formül ise şudur: Bu konuşuyor [*ça parle*]. Kim böyle bir şey demiş olabilir? Ama sonuçta söylenmiştir. "Bu konuşuyor" da dili başlatmanın bir tarzıdır.

Son olarak, üçüncü bir tarz daha vardır –aslında bu üç tarzı müzik enstrümanlarıyla eşleştirmemiz gerek, çünkü onları duyuyorum– bu durumda üçüncüsü küçük flüttür: Dünya konuşuyor. Görünüşte ne kadar alçakgönüllü, ama gerçekte ne kadar da iddialı... Foucault'ya göre aynı derecede kötücül. "Dünya konuşuyor."

Foucault bunların hiçbirini istemez... Peki ne diyecek? “Dil vardır” veya dil-varlığa karşılık gelen formül nedir? Foucault benimsediği formülün bu üçünden hiçbirisiyle karışmadığını göstermeye girişir. Foucault “konuşuluyor” [*on parle*] veya “konuşuyorlar”a [*ils parlent*] “anonim mırıltı” adını verir. Anonim mırıltı. Anonim mırıltıyı savunmaktan hiç vazgeçmez, tek talebi kendisine anonim mırıltı içinde bir yer verilmesidir. Anonim mırıltının en büyük mucidi olan Beckett’i işin içine katar ve kendi söylemi Beckett’in karakterlerinin söylemi içinde kendine küçük bir yer bulabilirse bunun onun için çok güzel olacağını söyler. Herkesin bildiği gibi Beckett’in karakterlerinin söylemi “ben” değil, dünyalar değil, “bu” değildir. Peki farkı nedir? Bana şöyle diyeceksiniz: “Bu konuşuyor”, “konuşuluyor”, “dünya konuşuyor” vs. arasında pek bir fark yok... Doğru, felsefeyi sevmiyorsanız eğer, bunun bir önemi yoktur. Ama felsefe yapıyorsanız şöyle dersiniz: Belki de bu formüller arasında büyük farklar vardır. Bunu sözce gibi ele alalım. “Ben konuşuyorum,” ne demektir? Dil “ben” diyen kişiyle başlıyor, demektir. “Ben” kimdir? Bunu söyleyen kişidir. Bunu söyleyen “Ben”, “Ben” diyen “Ben”dir. Diğer bir deyişle, “Ben” bir kaydırıcıdır [*embrayeur*]. Dilbilimle hiç uğraşmamış olanlar umursamasınlar. Kendinizi kelimelere bırakın. Dilbilimle çok uğraşmış olmaya gerek yok, biraz uğraşmış olanlar içinse bu bir kaydırıcıdır. Yani [ben] diyen kişi “ben”dir dediğimde kaydırıcıların birincisini tanımlamış olurum. “Ben konuşuyorum” dilin kaydırıcısıdır. Dil neyle başlar? Dil bu kaydırıcılarla başlar; bu, dil olmasa bile en azından dil edimini veya söylemi iki dilbilimsel şahıstan yola çıkarak doğuran “dilbilimsel kişibilim”dir. Bu iki dilbilimsel gerçek şahıs “ben” ve “sen”dir. İşte Benveniste’in dilbilimsel kişibilimi tam budur. “Ben konuşuyorum.” Anlaşıldı mı? Benveniste’in Gallimard yayınevinden çıkan *Problèmes de linguistique générale* [Genel Dilbilimin Problemleri] kitabının kaydırıcılarla ilgili bölümüne bakın. Benveniste çok güzeldir. Peki. Anladınız, değil mi? Bu dili başlatmanın bir tarzıdır, kaydırıcılar teorisi çok ilginçtir. Jakobson’da da kaydırıcıların rolü hakkında uzun makaleler bulursunuz.

İkinci önerme: “Bu konuşuyor” nedir? Bu da yine dili başlatmanın bir tarzıdır, peki neden? Çünkü bu sefer dil tayin edilebilen bir andan itibaren başlar, artık “ben” diyen, ilk olarak “ben” diyen söz konusu değildir. Benveniste’te mesele ilk “ben”

diyen olmaktır, çünkü “ben” “ben” diyendir. Bunu sizden önce ben dersem o benimdir, bu durumda dinlemeniz gerekir çünkü hepimiz birden konuşamayız. O halde “Ben konuşuyorum,” dediğimizde çok hızlı konuşmakta fayda vardır, oysa “konuşuluyor” dendiğinde acele etmeye gerek yoktur.

[Bandın sonu]

...dil-varlığı temsilde birleştirmek (Bu Phaidros’tur, mesela [?]). Hayır, bu edebiyatın başka bir fonksiyonudur. Yine de bu bir gösteridir, evet, bize gerçekten de temsil dışı dil-varlığı sunar. Anonim mırıltı. Fantastik mırıltı. “Konuşuluyor.” Çok önemli değil, sonuçta “bu konuşuyor”, dili “ben konuşuyorum”dan farklı bir şekilde başlatmanın tarzıdır. Bu sefer dilin gösterenle başladığını söyleriz. “Bu konuşuyor” diyen kişinin söylemek istediği de gerçekten budur. Dil gösterenle başlar ve bilinç dışında gösteren bulunduğu ve bilinç dışı gösteren olduğu için, bilinç dışı bir dil gibi yapılanmıştır.

Sonra, “dünya konuşuyor” diyenler vardır, bu da dili başlatmanın üçüncü tarzıdır. Sanki dünya bir sessizlik halinde dilsiz bir anlam taşıyordur. Dünyanın dilsiz bir anlamı vardır ve bu anlamı ortaya çıkarmak, toplamak dilin görevidir. Logos toplayan dildir. Mesele artık dilin birleşmesi değildir. Mesele, dünyanın dilsiz anlamını toplayan olarak dildir. Dünyanın şeylerinin dilsiz anlamını toplayan olarak dil ya da logos. Bu temayı Husserl’de, onu son derece tuhaf bir biçimde geliştiren Heidegger’de ve ardından, son eserlerinde, özellikle de *Le visible et l’invisible*’de⁷ [Görünür Olan ve Görünmez Olan] son derece orijinal bir tarzda geliştiren Merleau-Ponty’de bulursunuz. Öyle ki dil, belli bir tarzda olmak üzere, şeylerde hâlihazırda bulunan dilsiz anlamı açığa çıkarmaktan başka bir şey yapmaz. Dil sırtını dünyanın dilsiz anlamına, anlamla dolu bir dilsizliğe dayar. Dili katederek konuşan şey dünya olduğu için, dil dünyanın anlamının gelişimi haline gelir. Dil dünyanın ve kelimelerin sınırında başlar. Bu fikir Merleau-Ponty’ye aittir. Bu üç tema, örneğin Foucault’nun *Söylemin Düzeni* başlıklı küçük metninde şiddetle reddedilecektir... Hayır, şiddetle değil, büyük bir kuvvetle. Ve Foucault bunların yerine şunu koyacaktır – işte şimdi bunun ne kadar farklı olduğunu anlamamız gerek. Foucault’ya tercüman olmam gerekirse,

7 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Gallimard, 1964.

- Birinci formül, yani “ben konuşuyorum” dili bir yöne, kaydırıcıların yönüne, yani konuşan özne yönüne indirger.
- İkincisi, yani “bu konuşuyor” dili yönlerinden birine, gösteren yönüne indirger.
- Üçüncüsü, yani “dünya konuşuyor” ise dili, onu katederek, yine yönlerinden birine, ama bu sefer dünyanın haline veya yönelinen, amaç edinilen dünyaya indirger.

Foucault kendi ilkesi adına üçünü de reddeder. Yönlerinden bağımsız olarak, dilin boyutuna, yani dilin birleşmesine veya dilin “vardır”lığına karşılık gelen formül nedir? Tekrar ediyorum, bu formül ancak “konuşuluyor” olabilir. Ama öncelikle şunu anlamak koşuluyla: Dilin başlangıcı olmayan “konuşuluyor”da, kim ve ne olursa olsun tüm öznelere, olanaklı ve düşünülebilir olan tüm “ben”ler yerlerini alacaktır. Tüm gösterenler zincirlerini oluşturacaktır. Dünya hakkında söylenebilecek her şey gelip buraya yerleşecektir. Ancak dilin “vardır”lığı bu yönlerden hiçbirisiyle tanımlanmayacaktır, o “konuşuluyor”un, anonim mırıltının kendine özgü boyutuyla tanımlanacaktır, yani sözceyle.

İki noktayı özetleyeyim. Bana “hiç ilerlemiyoruz, hızlı gitmiyoruz...” diyebilirsiniz. Ama böylesi daha iyi, hızlı gitmiyoruz çünkü soru şimdi ortaya çıkıyor, artık geri adım atamayız ve yanıt verebilecek durumdayız. Geri çekilemeyiz ve yanıt vermek için gerekli araçlara sahibiz! Yani,

- Birinci kural: Kelimeler, cümleler, önermelerle probleminize göre bir külliyat oluşturursunuz.
- İkinci kural: [Buradan] dilin bir “vardır”lığını, dilin birleşmesini, bir dil-varlığı çıkarırsınız.
- Üçüncü nokta: Artık yapmanız gereken tek şey devam edip sözceleri toplamaktır. Dil-varlığın külliyat üzerindeki eylemi size sözceleri verecektir.

Buradan itibaren problemimiz aslında şu olacak: Bir sözce nedir? Bunu bir defa söyledikten sonra şimdi soruyu yanıtlamak için gereken araçlara sahip olduğumuzu düşünebiliriz – ki bugünkü oturumumuzun amacı da buydu. Geçen sefer soruyu yanıtlamak için gereken araçlara sahip değildik, şimdiyse bu araçlara ulaştık. Yalnızca şunu söyleyebilirim... Sanki sözceleri keşfetmek için, kelimeler, cümleler ve önermelerde kalmak bir yana, onları “yarmak” gerekirmiş gibi hissediyoruz. Sözceleri

çıkarmak için kelimeleri açmak, cümleleri ve önermeleri yapmak gerekiyor. Tıpkı bir kabuğu yarararak açar gibi.

Artık bu noktaya geldik. Birden şöyle diyorum, hah, zamanı geldi... Sizi yakalamışken, çok kolay olacak, şimdi yapmamız gereken şey çok daha kolay. İyi gidiyor muyuz? Aslında hayır demenizi isterdim, ama buna cüret edemem de [?]. Başından beri hep söylediğim gibi, sözce, söylenebilir olan Foucault'da bilmemiz gereken şeylerin yalnızca yarısıdır. Diğer yarısı da var: "Görmek" var. Üstelik aranızda buna katılmayanların olduğunu da hissediyorum, bu beni kaygılandırıyor. Şöyle demek istiyorum: Bundan faydalanmaya çalışalım, çünkü eğer bilgi iki yarıdan oluşuyorsa, Foucault'da az önce sözceler hakkında söylediklerimizin görünürlükler için de bir karşılığı olması gerekir. Böyle bir karşılık yoksa, Foucault görmeye de söylemek kadar önem verir diyemem. Ama bu karşılık varsa ve onu gösterebilirsek, gizlice bir zafer kazanmış olurum. Çünkü böyle bir karşılık varsa bunun sebebi, bilginin yalnızca söylemek olmaması ve gerçekten de söylenebilir olan ile görünür olanın kombinasyonu olmasıdır. Peki –küçük bir parantez açalım– acaba Foucault görünür olan konusunda da bize benzer ve yine aynı güzellikte bir hikâye anlatabiliyor mu? Neden olmasın? Bu hikâye ne gibi bir katkıda bulunacaktır? Şöyle bir katkı:

Birinci önerme: Bildiğiniz gibi, görünürlükler asla gizli saklı değildir. Her çağ görebileceği her şeyi görür, gösterebileceği her şeyi gösterir. Ama şunu da gözden kaçırmamak gerekir, görünürlükler gizli olmasalar bile asla dolaysızca verili değildirler. Buraya kadar tamam, değil mi? Sanki gerçekten kopya ediyormuşuz gibi.

İkinci önerme: Şeylerde, hatta niteliklerde veya şey durumlarında kalırsanız görünürlüklere asla ulaşamazsınız. Bir çağın görünürlüklerine asla ulaşamazsınız. Nasıl ki sözceler kelimelere, cümlelere ve önermelere indirgenemiyorsa, görünürlükler de şeylere veya nesnelere, şey durumlarına ya da duyulur niteliklere indirgenemez.

Üçüncü önerme: Görünürlüklerden oluşan fiziksel bir külliyat çıkarmanız gerekir, yani görünürlükleri çıkarmak için şeyleri ve nesneleri yarmanız gerekir. Görünürlükler külliyatınızı hangi koşullar altında oluşturacaksınız?

Dördüncü önerme: Dilin hiçbir dilbilimsel yöne indirgenemez bir “vardır”lığı olması gibi, hiçbir duyulur, yani fenomenolojik yöne indirgenemeyen bir “vardır”lığın da olması gerekir.

Tamamen basit olan bu “vardır” nedir? Bu, Goethe’nin ölmeden önceki son sözlerindeki “var”dır: “Işık vardır.” Işık vardır ve her çağa ait bir ışık-varlık, ışığın bir varlık kipi vardır, ışık her çağda belirli bir kipte birleşir. Bir çağın görünürlüklerini tanımlayacak olan şey, “ışık var”dır, yani bir formasyondan diğerine değişen bir ışık-varlıktır. Peki Foucault baştan sona tüm eserlerinde tabloları betimleme gereğini neden duyar? Onun için bir tablo nedir? Tablo, onun açısından, çizgiler ve renklerden oluşan bir bütün olmadan önce bir ışık rejimidir. Bir tabloyu tanımlayan nedir? Bir ışık birleşimidir. Velásquez ile Manet birbirinden öncelikle –yalnızca demiyorum, öncelikle diyorum- hangi bakımdan ayrılır? Velásquez’in “Nedimeler” tablosundaki ışık rejimiyle Manet’nin “Le Bar des Folies Bergères” [Folies Bergères’de Bir Bar] tablosundaki ışık rejimi bakımından. Bir dil-varlık olduğu gibi bir ışık-varlık da olacaktır ve bu iki varlık heterojendir. Nasıl dilsel bir külliyat üzerinde işleyen dil-varlığın altından sözceleri çıkarıyorsak, görünürlükleri de ışık-varlığın görünür olan bir külliyatla karşılaştığı yerden çıkaracağız; örneğin, bir külliyatı veya bir külliyatın ögesini oluşturan bir tablodan. Peki görünürlük bu mu olacak?

Burada yine doğru yolu bulmamız lazım: Görünürlük herhangi bir şey, nitelik, şey durumu ya da nesne olamaz... Foucault’nun tarzının böyle olması bir tesadüf mü? Bunun Foucault’daki bir problem olduğunu söyleyemem, bu onun için kendiliğinden açık olan bir şeydir, bu onun bunu yaşama biçimidir, bu yüzden bundan konuşmaya hiç ihtiyaç duymuyor, ama bizim konuşmamız lazım: Bu onun tüm tarzına hayat veren şeydir. Peki ama bu tarz nedir? Görünür olanın düzeninde Foucault’yu ilgilendiren tek bir şey var: yüzeyler, parıltılar, ışıltılar, yansımalar, ışımlar. İşte onu ilgilendiren, şeyler değil, bunlar. Diğer bir deyişle görünürlükler ışıltılar, parıltılar, ışımlardır; yansımalar ya da yansımaların üzerinde olduğu şeyler değildir. Bana kalırsa Foucault bu açıdan, renkler teorisi bakımından son derece Goethecidir, çünkü Goethe de ışık etkilerini ele alır ve görünürlükler ışık etkileridir, tıpkı sözcelerin “dil vardır”ın etkilerinden ibaret olmaları gibi. Foucault bunu

açıkça söyleyecek mi? Evet, yakında göreceğimiz çok önemli bir metinde, *Raymond Roussel* kitabında Foucault bize şöyle der: İki ışık vardır –bana lazım olan da tam olarak bu– iki ışık vardır: Bir birinci ışık, gerçekten “birinci ışık” kelimelerini kullanır, bu birinci ışık “ışık var”dır, ışığın “vardır”lığıdır, ışığın birleşme tarzıdır. Bu birinci ışığın eylemi altında şeyler yoktur, şeylerin değerleri ışıltılarıyla, parıltılarıyla, yansımalarıyla belirlenir. Foucault, Raymond Roussel’i eserlerini birinci ışık ile parıltılar ya da ışıltılar arasında oluşturmuş olmasından dolayı kutlar.

O halde artık şunu diyebilirim: Görmek açıkça bilginin ikinci kutbudur çünkü görmek anlatır, görmek de kendi tarzında –sözceninkine indirgenemez bir tarzda– benzer bir hikâye anlatır. Tıpkı sözceleri çıkarmak için kelimeleri ve cümleleri yarmak gerekmesi gibi, görünürlükleri çıkarmak için de şeyleri ve nitelikleri yarmak gerekir. Nasıl ki bir külliyat ile bir dilin birleşmesi arasındaki karşılaşma noktasına, kavşağa, etkileşime ulaştığımızda sözceleri çıkarabiliyorsak, bir fiziksel külliyat ile bir ışık birleşiminin etkileşimine ulaştığımızda da ışımaları, parıltıları ve ışıltıları keşfedeceğiz. Şeyler yerlerini ışımalara ve parıltılara bırakmak üzere kaybolacak, tıpkı kelimeler ve cümlelerin yerlerini sözcelere bırakmak üzere kaybolmaları gibi. Foucault’ya göre Raymond Roussel’in görkemi iki tür eser yaratmış olmasından gelir; eserlerinin bir kısmı ışıltıları açığa çıkarmak için şeyleri yaran *La Vue* başlıklı metni gibi eserlerdir; diğer kısmı ise, sözceleri ortaya çıkarmak için kelimeleri ve cümleleri yaran *Impressions d’Afrique* metni gibi metinlerdir. Böylece Raymond Roussel şiirde bilginin iki kutbunu da katederek şiiri bilgi olarak kurmuştur.

Böylece kendimizi üçüncü nokta karşısında buluyoruz. Tüm bunları söyledikten sonra artık sözceleri çıkaracak araçlara sahibiz, tıpkı belki görünürlükleri de çıkaracak araçlara sahip olduğumuz gibi. Peki sözce nedir? Yanıtımızda sözcenin kelimeler, cümleler ve önermelerden farkını göz önüne almamız gerekiyor.

Şimdi buradayız. Ama o noktaya ulaştığımızda “bilgi nedir?” temasını da tamamlamış olacağız. “Bilgi nedir?” temasını böylece oldukça hızlı tamamlamış olacağız. Peki sorusu olan var mı? Herhangi bir şey var mı? Gelecek sefere tüm bunları düşünmüş olarak gelmenizi isterim. Bir şey yok mu?

[Deleuze işitilemeyen bir soruyu yanıtlıyor]: Oraya daha sonra geleceğiz. Şimdilik bu ikisi arasındaki doğa farkını iyice anlamış olmamız gerek, yani neden aralarında ortak bir form olmadığını. Hâlâ oraya gelmedik. Haklısınız, bu ikisini ilişki içine sokan bir şeyler olmalı. Peki, bana söyleyecek başka bir şeyiniz yoksa... evet?

[Deleuze işitilemeyen bir soru üzerine yanıt veriyor]: Anladım, tekrar et lütfen... Hepimiz yorulduk, değil mi? Dillerden neden bahsetmiyorum diye soruyorsunuz.

[Soru]: [??] bu madde dünyada gezegenler gibi beliriyor [??]

[Deleuze'ün yanıtı]: Anladım... evet?

[Soru]: Dilbilim açısından, tarihsel tezahürlerinden önce gelen bir dilbilimin neden olmadığını, metafizik bir madde olan bir dilin neden olmadığını anlamıyorum.

[Yanıt]: Ama Foucault'da ışık söz konusu olduğunda bu artık geçerli değil. Bir tarihsel formasyona göreli olmayan ışık yoktur.[...]

[Soru]: Ama ışık yine de fizikseldir?

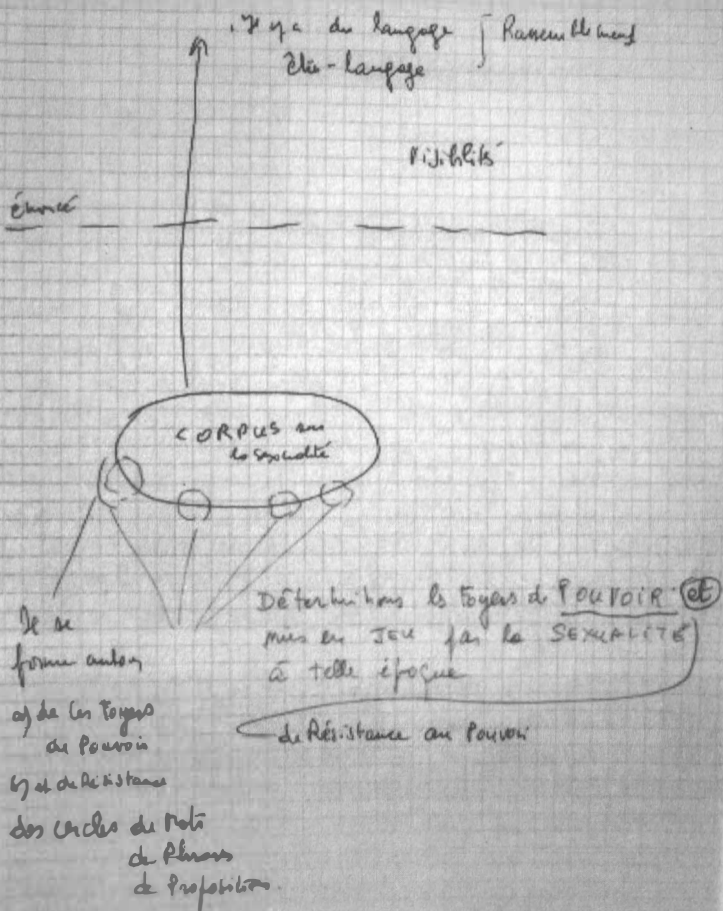
[Yanıt]: Hayır! Hayır, hayır! Foucault için değil. Goethe için de değil. Eğer "ama ışık fiziksel bir gerçekliktir" diyorsan, aynı zamanda "o bir şeydir" veya "bir şey durumudur" da diyebilirsin. Foucault ışığa fizikçi gibi yaklaşıyor! O zaman "ama buna hakkı yok!" diyeceksin... Bilmiyorum, şu an için senden şunu rica ediyorum: Goethe'yi oku. Goethe ışıktan fizikçi gibi bahsetmiyor. Orada çok şeyi açıklıyor, ışıktan bahsediyor ve şöyle diyor: Newton ışıktan bir fizikçi gibi bahsetti, ben ise ışığa başka bir dili taşıyorum. Bu başka dil nedir? Dikkatini çekerim... Goethe "fenomenoloji" kelimesini kullanacaktır. Işığın bir fenomenolojisini yapar. Her durumda ışık Foucault için kesinlikle tarihseldir, çünkü Newton veya Aristoteles tarafından tanımlandığı şekliyle, ışığın fiziksel varlığı dahi tümüyle tarihsel olan bir bilginin parçasıdır. "Ama insandan önce ışık vardı," dersin evet derim, ama katmanlar vardı, katmanlaşmalar vardı, bir arkeoloji vardı, insanlar yoktu ama bu her zaman bir tarihsel formasyona göreliydi. Evet, ne olursa olsun ışığın fiziğiyle uğraştığını söylemiyor. Evet?

[Yine işitilemeyen bir soru üzerine Deleuze]: Hayır, çünkü her zaman şunu söyler [... kayıt kesiliyor ...] ...harfiyen alıntılıyorum: Bu başlık ironik olarak okunmalı. Şunu da ek-

ler: Kelimelerin kelimeleri, şeylerin ise şeyleri işaret etmediği aşikârdır. Bundan daha iyi bir şekilde söylenemezdi: Sözceler kelimelerden başka şeylerdir, görünürlükler ise şeylerden başka şeylerdir. Peki neden bu kitaba *Kelimeler ve Şeyler* adını verdi? Bir sebebi olduğunu sanıyorum, çünkü bu başlığı harfiyen “kelimelerin tarafı ve şeylerin tarafı” olarak anlamak gerekir. Kelimelerin tarafında kelimelere indirgenemeyen sözceler vardır, şeylerin tarafında ise şeylere indirgenemeyen görünürlükler vardır.

12

4^e COURS: 12 NOV.



4. DERS

12 KASIM 1985

[...] Bu nokta bizi yine şu soruya getiriyor: Foucault'nun sözce dediği şey nedir? Bir yanıt vermeye çalışmak bana düşüyor, ama verdiğim yanıt açık ve somut olmazsa beni sıkıştırımlırsınız. O halde sorumuz şu: Kelimelerle, cümleyle, önermeyle karıştırılmaması gereken sözce nedir? Bu noktayı çok ciddiye almalısınız. Yanıt vermiyorsam, iyi gitmiyor demek gerekir. Ama kendime çok yavaş ilerleme, yani gerekli gördüğümde geri dönüşler yapma hakkı tanıyorum, çünkü -bir kere daha söylüyorum- bu benim için de karmaşık bir soru. *Bilginin Arkeolojisi* kesinlikle zor bir kitaptır. Bu yüzden aranızdan birinin sorusunu yanıtlarken, şimdiden kendime bazı dolambaçlar yapma hakkı tanıyorum. Bu soruyu yeniden düşünmeniz için tekrar okuyorum, bu gerçekten de sorulabilir: "Görünürlük olmadan da şeyler hakkında düşünebiliriz, bu ikisi birbirini içerimlemez (diyor soruyu soran kişi), oysa sözceler yokken kelimeleri düşünemeyiz (tüm bunlar bana pek de kesin gelmiyor); birinci kaynakları bir "biri/leri" ["on"] olsa da sözceler olmayan kelimeleri söyleyemeyiz, bu durumda sözcelerin nedeni sözcelerin kendileri olacaktır." Gördüğünüz gibi, soruyu en azından elde tutuyorum: Görünürlükten bağımsız olarak şeylerden konuşa-

biliriz ama sözcelerden bağımsız olarak kelimelerden konuşamayız. Bana göre bu böyle değildir. Ama bu meseleyi ele almaya çalışmak karmaşık bir iş. O halde temel sorumuz her zaman şu: “Bilgi ne demektir?”, bunun alt sorusu ise: “Sözce ne demektir?” Sözcenin kelime, cümle ya da önerme olmadığını ise yeterince biliyoruz. O halde şimdi neredeyiz?

Geçen sefer bir dolambaç yaparak başlama ihtiyacı hissetmiş ve sorunun diğer yarısının, diğer yanının, yani görünürlük meselesinin, temel sorumuz olan sözce konusunda bize ışık tutabileceğini söylemiştim. Geçen sefer aşağı yukarı buralardaydık. Şöyle diyordum: Geldiğimiz noktada, sözcenin tarihi-ne ilişkin olarak, Foucault’nun yöntemi bize şunu demektedir: Herhangi bir problemi ortaya koyduğunuzda bir külliyat oluşturun. Bir külliyattan yola çıkın. Ortaya koyduğunuz problem, yaptığınız araştırmaya uygun bir şekilde belirlenmiş bir külliyat. Bu aşamada sözce verilmiş değildir, bu çok can sıkıcı olacak, bir kısır döngü olacak; sözce verilmiyor, kelimeler, cümleler ve önermelerin bir külliyatı söz konusu, bunlar artık sadece kelimeler, cümleler ve önermeler de değil, çünkü bu kelimeler, cümleler ve önermeler bir külliyatı oluşturuyor olarak kavranıyor. İşte, Foucault’nun yöntemindeki birinci nokta hâlihazırda budur. Geçen sefer gördüğümüz gibi, altta yatan soru da bu sebeple şu olacaktır: Peki külliyat nasıl oluşturulur? Bu sorunun daha şimdiden çok karmaşık bir soru olduğunu görmeye çalışın. Çünkü bir bilginin ne olduğunu anlamak için bir külliyat oluşturmaya başlamam gerekiyorsa, külliyatı oluşturmak için kullanacağım araçların bilgiyle ilgili hiçbir şeyi önvarsaymaması gerekir. Aksi halde yöntem işe yaramayacaktır.

Aslında başından beri problemim şuydu: Bilgi nedir? Örneğin şöyle diyorum: Bilgi söylemektir. Peki sözceleri nasıl buluruz? Bir kelimeler, cümleler ve önermeler külliyatından yola çıkıyorum. Burada hemen bir itiraz geliyor: “Külliyatı nasıl oluşturuyorsun?” Külliyatı oluştururken bir bilgiyi önvarsayan herhangi bir şeye başvurursam bu hiçbir işe yaramayacaktır. Foucault’nun ilk kitaplarında, külliyatlarını oluştururken izlediği kuralları bulamazsınız. Hatta şunu diyecek kadar da ileri gider: Ben yalnızca kurguluyorum, benim külliyatlarım kurgudan başka bir şey değildir. Bu aslında şunu demektir: Ben bir nevi romancıyım. Çok da yanlış değil. Ama bunun doğru

olmadığını, Foucault'nun daha ilk kitaplarından itibaren, ancak daha sonra geliştireceği bir fikri olduğunu da biliyoruz. Peki nedir bu fikir? Sonraki kitaplarını göz önüne aldığımızda yanıt açıklığa kavuşuyor. Bu sene daha sonra doğrudan ele alacak olsa da, bu yanıt bizim için en azından şimdilik tatmin edici. Bu yanıtı, yani külliyyatı oluşturmanın ölçütlerini temel alırsak, mademki bu ölçütlerin bir bilgiden alınmaması gerekiyor, o zaman nereden alınacaklar? İktidardan alınacaklar. Yani verili bir problem için ona karşılık gelen külliyyatı, bu problemin içerdiği iktidar odaklarını belirleyebildiğim oranda oluşturabilirim. İşte Foucault'nun başından beri sahip olduğu halde ancak daha sonra açıkladığı fikri budur: İktidar kesinlikle bilgiye içkindir.

Peki bu somut olarak nasıl bir katkıda bulunuyor? Bunu da gördük. Örneğin, bir cinsellik külliyyatı, yani ele alınan döneme ait cinsellikle ilgili kelimelerin, cümlelerin ve önermelerin külliyyatını oluşturmak istiyor. Külliyyat nasıl oluşturulur? Yanıt oldukça basittir: O sırada, örneğin 19. yüzyılda cinselliğin içerdiği iktidar odaklarını belirleyelim. 19. yüzyılda cinselliğin içerdiği iktidar ve "iktidara karşı direniş" odaklarını. Foucault şunları sıralıyor:

- Kilisenin iktidarı, genel olarak değil özel olarak günah çıkarmaya bağlı iktidarı,
- Okulun iktidarı, genel olarak değil özel olarak yatılı okul düzenindeki iktidarı,
- Yargının iktidarı, uzmanlık düzeyinde, yine genel olarak değil sapıklıklar psikiyatrisi uzmanlığı düzeyindeki iktidarı.

Her durumda, etraflarında bir kelimeler, cümleler, önermeler çemberi olan belli sayıda iktidar odağı belirleyebilirim. Bir külliyyatı böyle oluştururum. Ama "bilgi nedir?" sorusuna daha yeni ele almaya başlamışken, bu bizim için başka sorular doğuruyor. Bunlar her şeyden önce nedir? Bunları şimdiden söyleyebiliriz, ama şimdilik bir kenara bırakmak koşuluyla, çünkü bu sorulara geçebilmek için "bilgi nedir?" sorusuyla işimizi bitirmiş olmamız gerekir. Bu sorular şunlardır:

Bu iktidar odakları nelerdir? Ve her şeyden önce, Foucault neden daha en baştan, sürekli "yaban deneyim yoktur, özgür deneyim yoktur," diyerek fenomenolojiyle yollarını ayırıyor? Çünkü deneyim daima iktidar ilişkileri tarafından koşullandı-

rılmış ve bölümlenmiş durumdadır. Son durumda, yaban deneyim, bizi çağıran iktidar odaklarının deneyimlenmesidir, dolaşısıyla yaban deneyimin ya da özgür deneyimin tam tersidir. Foucault “bana şöyle diyecekler,” der, işte Foucault’nun kuşkusunu, melankolisi burada yatar. Kendine itiraz etmeyi severdi, ki kendine itiraz etmek başkalarının itirazlarından daha iyidir. Şöyle diyordu: Ama bana şöyle diyecekler (yani “kendime itiraz ediyorum”): “Ama senin bu yaptığın doğru değil, çizgiyi geçmiyorsun. Her zaman iktidarın tarafında kalıyorsun.” Kesinlikle iktidarın tarafında kalmıyordu! Ama düşüncesinde iktidarın tarafından kalıyor olabilir mi? Külliyatları belirlemek için iktidar ilişkilerine, iktidar odaklarına başvurması anlamında evet. Geçen sefer size biraz bahsettiğim çok güzel bir metinde, “Kötü Şöhretli İnsanların Yaşamı”nda şöyle diyor: “Bana şöyle diyecekler [Deleuze gülüyor]: İşte yine her zamanki gibi, çizgiyi aşmak, diğer tarafa geçmek, başka bir yerden ya da aşağıdan gelen dili dinlemek ve duyurmaktan aciz bir halde, tercihinizi daima iktidardan yana, onun söylediklerinden veya söylediklerinden yana kullanıyorsunuz.”¹

Foucault’nun *Bilme İstenci* ile *Hazların Kullanımı* arasındaki uzun sessizliğin birçok sebebi arasında, sanırım, bir sebep de şu problemin onun için giderek daha yakıcı hale gelmesiydi: Diğer tarafa nasıl geçilir? Çizgi nasıl aşılır? İktidar çizgilerinin ötesinde başka bir şey yok mudur ve oraya nasıl varılır? Bu problemin Foucault tarafından nasıl ortaya konulduğunu ve çözüldüğünü göreceğiz, ama şimdilik şu birinci yanıtla pekâlâ yetinebiliriz. Henüz iktidar sorusunu sormuyoruz, çünkü hâlâ bilgi sorusunun içindeyiz, sadece şunu diyoruz: Tamam, Foucault’nun kelimeler, cümleler ve önermeler külliyatı, iddiasının koşullarını bilfiil karşılıyor; bu külliyatı asıl soru hakkında, yani “bilgi nedir?” sorusu hakkında hiçbir şeyi önvarsaymadan oluşturabiliyor, çünkü kelimeler, cümleler ve önermeler külliyatını, söz konusu probleme karşılık gelen ve işin içinde olan iktidar ve direniş merkezlerine göre oluşturuyor. Örneğin şöyle bir problem ortaya atıyorsunuz: 19. yüzyılda cinsellik konusunda neler olup bitiyor? Cinselliğin ilgilendiği ya da cinselliği ilgilendiren iktidar odakları etrafında dönen kelimeler,

1 “La vie des hommes infâmes,” *Les Cahiers du chemin*, sayı 29, 15 Ocak 1977, s. 12-29.

cümleler ve önermelerin neler olduğunu sorduğunuz oranda, külliyyatınızı kısırdöngüye düşmeden oluşturabiliyorsunuz. Burada anlaşılmayan bir şey yok, değil mi? Bu ilerde bizim için çok önemli olacak bir nokta, çünkü burada daha şimdiden belli bir ilişkiyi, bilginin iktidarı belli bir şekilde nasıl önvarsaydığını görebiliyoruz.

Peki külliyyatınızı oluşturduktan sonra ne yapacaksınız? Külliyyat son derece çeşitlidir ve birliğini şuradan alır: Bu bir cinsellik külliyyatıdır. Neler olup bitiyor? Bu külliyyattan nasıl çıkarım yapabilirsiniz? Geçen sefer, çeşitli isimlerle adlandırabileceğimiz bir şeyden bahsetmiştik:

- Bir “vardır”, bir “dil vardır”,
- ya da aynı anlama gelmek üzere, bir “konuşuluyor”,
- ya da yine aynı anlama gelmek üzere, bir dil-varlık, dilin varlığı.

Ama bu ne demektir? Bu boş bir genelliktir – “konuşuluyor,” “dil vardır,” bir dil-varlık– bunun külliyyatla nasıl bir bağlantısı var? Külliyyattan bunu nasıl çıkarırız? Bu hiç de karmaşık değildir, hatırlarsanız, geçen seferlerde ulaştığımız bir sonuç bu. Burada bir evrensel söz konusu değildir, çünkü dil-varlık ya da “konuşuluyor” şu ya da bu formasyonda büründüğü belirli bir tarihsel kipten asla ayrılamaz. Tarihsel kipliğinden ayrılamaz. Diğer bir deyişle, bu “konuşuluyor,” bu “dil vardır,” bu dil-varlık dilin şu veya bu formasyon üzerinde birleşme tarzıdır. “Şu veya bu formasyon üzerinde,” yani dilin birleşme tarzı... 19. yüzyılda diyebilir miyim? Evet, son kertede şunu diyebilirim: Dil 19. yüzyılda belirli bir tarzda birleşir. Ama bu büyük, çok büyük bir birleşimdir: 19. yüzyılın dil-varlığı ya da 19. yüzyılın “konuşuluyor”u. Bu gerçekten de muazzam bir birleşimdir. Bir kere şunu anlamamız gerekir: Her külliyyat için bir dil birleşimi vardır. Her külliyyat tüm dilin belirli bir birleşimini harekete geçirir. Örneğin, cinsellik külliyyatı tüm dilin cinsellik etrafında belirli bir birleşimini harekete geçirir. Her külliyyat bir birleşimi harekete geçirir ve bir dil-varlığa, bir “dil vardır”a gönderme yapar. Tarihsel formasyon bu külliyyatlarla, bu külliyyatlar bütünüyle ilişkili olarak tanımlandığı ölçüde, tüm bir tarihsel formasyona özgü bir “dil vardır”dan bahsedebilirim. Bu durumda dönemin veya formasyonun diline karşılık gelen büyük bir dil birleşimi olacaktır. Hâlâ iyi gidiyor muyuz? Yanlış giden bir şey varsa, beni durdurun.

Sözceler ... [tahtaya yazıyor – dersin başında yer alan şemayı çiziyor] sözceler (noktalı çizgi), sanki kelimeler, cümleler ve önermeler külliyatı ile külliyat üzerinde birleşen dilin kesişme noktasında yer alıyor. Raymond Roussel üzerine olan kitabında Foucault bize şöyle der: “Sözceleri bulmak için kelimeleri, cümleleri ve önermeleri yarmak, açmak gerekir.” Peki kelimeleri, cümleleri ve önermeleri ne açar? “Dil vardır,” açar. “Dil vardır,” yani dilin külliyat üzerinde birleşimi, külliyatı açılmaya ve diğer türlü kapalı tutacağı sözceleri serbest bırakmaya zorlar. Ama tüm bunlar sadece eğretileme, öyle mi? “Yarmak, açmak”... Pekâlâ, noktalı çizgimin üzerindeyim, elimde sözce şeması var, ama ikisinin arasını doldurmam gerekiyor. Sözce, dilin birleşimi ile üzerinde birleştiği külliyatın arasında ortaya çıkar. Bu hâlâ bize sözcenin ne olduğunu söylemiyor, ama bizi söylemeye zorlayacaktır. Burada yine dolambaçlı yoldan gitmemiz gerekiyor.

[Bandın sonu]

[...] Bilginin sözceler kadar temel olan diğer kutbu için, görünür olan düzeyinde de benzer bir sonuca ya da bütüne ulaşabilmem gerekiyor. Foucault sözce için doğrudan bir analiz yapmıştır, görünürlük içinse bu o kadar geçerli değildir. Yollar o kadar karmaşık ki kesinlikle zorunlu olan analizlere sanki bir türlü ilerleyemeyecekmişiz gibi görünüyor, oysa bu ilk kez olmuyor, hatta şimdi mesele bizim için biraz daha açıklık kazanıyor olmalı. Görünürlükler tarafında neler olmaktadır? Aynı şey olmaktadır. Aynı şey. Bir çağda görünür olanı bilmek istiyorsunuz. Bu temayı görmüştük. Bir çağda görülebilecek olan şeyler vardır ve görülebilecek olduklarında görülürler, görülebilecek olan başkaları da vardır.

17. yüzyıl delileri, serserileri, işsizleri aynı yere koyduysa, bunu farkı görmediği için yapmadı, başka çağlarda algılanabilir olmayacak bir benzerliği gördüğü için yaptı. Hangi benzerlik? Görünürlük işte bu olacaktır. Görünürlüğün ne olduğunu bilmek istiyorsanız yine bir külliyattan yola çıkmanız gerekir. Bu aynı külliyat olmayacaktır. Bu sefer kelimeler, cümleler ve önermelerin külliyatı olmayacaktır, peki ama ne olacaktır? Bu seferki nesnelerin, şeylerin, şey durumlarının ve duyulur niteliklerin bir külliyatıdır. Belki işin içinde ne olduğunu hemen anladınız, tıpkı sözcelerde olduğu gibi bunların da ne olduğunu hem biliyoruz hem bilmiyoruz.

Bildiğimiz bir şey var: Sözceler kelimelere, cümlelere ya da önermelere asla indirgenemezler, bunlar aynı şey değildirler. Görünürlüklerin ne olduğunu bilmiyoruz, ama şunu biliyoruz: Böyle şeyler varsa eğer, bunlar da şeylere, nesnelere, şey durumlarına ya da duyulur niteliklere indirgenemez olacaktır.

Bir nesneler, şeyler vs. külliyyatından bahsederken, ulaşılması gereken şeye, yani “görünürlük nedir?” sorusuna dair hiçbir şeyi önvarsaymıyorum. Bir çağa ait şeylerin, şey durumlarının, duyulur niteliklerinin bir külliyyatından yola çıkıyorum. Bu bir mimari külliyyatı olabilir. Külliyyatımın içinde her zaman mimariler olacaktır. Ya da resimle ilgileniyorsam, şu, şu tablolarından oluşan bir külliyyattan yola çıkarım. Nasıl ki bir dilbiliminin genel olarak dilden bahsetmesi yanlışsa ve daima belirli bir külliyyattan yola çıkıyorsa, bir sanat eleştirisi de 17. yüzyılda genel olarak resimden bahsedemez. Belirli bir külliyyattan, yani tablolardan oluşan belirli bir bütünden yola çıkar. Başka bir külliyyat ele alındığında sonuçlar kuşkusuz aynı olmayacaktır. Her durumda az önceki problem yine karşımıza çıkar: Tamam ama bu külliyyatı nasıl oluşturmam? Foucault’nun buna yanıtı, yani örtük yanıtı, bana göre, cümlelerden oluşan külliyyat için verdiği yanıtın aynısı olacaktır: “Ele aldığım problemin içerdiği iktidar ve direniş odaklarını ortaya koyuyorum.” Peki 17. yüzyılda resim düzleminde bunun nasıl bir anlamı olabilir? Foucault’yu bu şekilde okumam doğruysa, bunun bir anlamının olması gerekir. Örneğin 17. yüzyılda en azından, belki “portre” olarak tanımlayabileceğimiz bir resim külliyyatı görüyorum – devasalıklardan, aşıkârlıklardan bahsediyorum. Portre. Şöyle diyebilirim: 19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Van Gogh ve Gauguin’le birlikte portreye bir geri dönüş olacaktır. Van Gogh ve Gauguin’de portrenin 17. yüzyıl ressamlarındaki portreyle aynı külliyyata ait olmadığını bilmek için resim hakkında çok şey bilmenize gerek yoktur, çünkü genel olarak portre, portre resmi kendi başına bir külliyyat oluşturmaz, aynı anda pek çok külliyyat içinde yer alır. “17. yüzyılda portre” külliyyatında söz konusu olan nedir? Başka şeylerin yanında -dikkat ederseniz, yalnızca demiyorum- derhal iktidar ilişkilerini görürüz. Hangi iktidar ilişkileri? Ressam ile modeli arasındaki iktidar ilişkileri. Ressam ile modeli arasında bir iktidar ilişkisi vardır. 17.

yüzyılda model nedir? Her şeyden önce bu model efendidir ya da daha doğrusu kraldır. Foucault'nun meşhur yorumunda ele aldığı üzere, Valásquez'in "Nedimeler" tablosunda neler olup bitmektedir? Bu tablo, görmediğimiz bir şeye ya da birine bakan bir kraliyet ailesinin yüzünü ve ressamı göstermektedir. Ressamın bakışını ve herkesin baktığı şeyi tabloda ancak arka planda, aynadaki bir yansıma biçiminde görürüz. Herkesin baktığı şey, aynada görülen, kendisine bakanlara bakmakta olan kraldır. Diğer bir deyişle: Bakışlar karşılıklı olarak değiş tokuş edilmektedir, ama bu değiş tokuş iktidarlar arası bir ilişki temelinde gerçekleşmektedir, yani ressamın iktidarı ile kralın iktidarı arasında. Bu noktada Foucault'nun analizleri bence şunu söylemektedir: Oluşturacağım külliyyat, ortaya konulan problemin, örneğin "17. yüzyılda portre nedir?" probleminin içerdiği iktidar odaklarına göre kesin biçimde belirlenmiştir. Demek ki mimari, resimsel veya nasıl isterseniz öyle adlandırabileceğimiz bir külliyyatım var. Buraya kadar iki dizi arasındaki, yani sözce ile görünürlük arasındaki paralellik kendini doğruluyor. Peki külliyyatımı oluşturduktan sonra ne yapmam gerekir? Külliyyatım tek bir tablo olamaz. On tablo olabilir. Bir mimari-tablo bütünü olabilir. Son noktada, yüzyılın veya tarihsel formasyonun külliyyatı olabilir. Külliyyatımı oluşturduktan sonra yine aynı şeyi yaparım, dikey çizgimi çizip şu soruyu sorarım: Külliyyatın içinde, külliyyatın üzerinde neler birleşiyor? Biraz önce buna kolayca yanıt verebilmiştik: Kelimeler, cümleler ve önermeler külliyyatının üzerinde birleşen şey, şu veya bu kipin üzerindeki veya altındaki dil-varlıktır. Ama şimdi şeylerin, şey durumlarının, niteliklerin vs. fiziksel külliyyatı üzerinde birleşen nedir? Bana göre Foucault'nun yanıtı şuydu: "Işık vardır" veya -bunu anlamak kolay olmayacak- "görülüyor" [*on voit*] veya "ışık varlık", yani külliyyat üzerinde bütün bir ışık birleşimi. Ama bu ne demektir? Bir tablonun nihayetinde bir ışık figürü olması demektir. Birinci olan şey ışıktır. Mesele bu fikrin doğru olup olmadığını bilmek değildir, asıl mesele bu fikrin hangi noktaya kadar önemli ve ilginç olduğunu bilmektir. Kötü bir fikir ilginç olmayan bir fikirdir; iyi bir fikirse önemli, ilginç olan bir fikirdir.

Peki, bunun ne demek olduğunu anlıyorum: Evet, bir tablo belirli bir kipte, kendi kipine göre dünyanın tüm ışığını birleş-

tirir -ışığı bölmez, ışık bölünemezdir- dünyanın tüm ışığını şu veya bu kipe göre birleştirir. Tıpkı kelime, cümle ve önerme külliyyatının dünyanın tüm dilini kendi kipine göre birleştirmesi gibi. “Birinci olan şey ışıktır,” ne demektir? Şu demektir: Işığın fiziksel bir ortam olduğunu düşünmeyin. Işık artık fiziksel bir ortam değildir, yani ışık Newtoncu anlamıyla ışık değildir. Işık artık fiziksel bir ortam değildir, gerçi aynı zamanda fiziksel bir ortamdır, ama örneğin fiziksel ortam olarak ışığa “ikinci ışık” diyeceğiz. Işık bundan daha fazla bir şeydir. Nedir? Işık, Newton’un değil Goethe’nin olmasını istediği şeydir, yani bölünemez bir şeydir, bir koşuldur, deneyimin ve ortamın bir koşuludur. Bölünemez bir koşuldur. Filozofların apriori dedikleri şeydir. Ortamlar ışık içinde ortaya çıkar veya yayılırlar. Işık bir ortam değildir. Işık apriori bir koşuldur, yani -bu Newton’a karşı Goetheci bir anlayıştır- ikinci ışığı bölebiliriz. Birinci ışık bir bölünemezdir. Şeyler, şey durumları ve nitelikler külliyyatının üzerine düşer; tıpkı dilin bütününün, dil-varlığın kelimeler, cümleler ve önermeler külliyyatının üzerine düşmesi gibi... Işık bölünmez, düşer ve düşerken üzerine düştüğü şeyi kapar. Resimde birincil olan, çizgilere veya renklere göre birincil olan ışıktır. Renkler ve çizgiler ışıktan çıkarak yayılır, yoksa ışık renkler ve çizgilerden değil. Bir tablo öncelikle bir ışık planıdır.

Şöyle diyebilirsiniz: “Ama neden böyle diyor?” Böyle diyor. Bunun size uyup uymadığına karar verecek olan sizsiniz. Size uymuyorsa, o zaman bunların hiçbir önemi yoktur. Bu doğru mu değil mi diye sormanın nasıl bir budalalık olacağını anlıyor olmalısınız. Bu soru anlamsızdır, çünkü Foucault koşullandırılmış olan bir şeyden yola çıkarak bir koşula vardığı bir analiz öneriyor. Örneğin bir tablo önünde, ışığın çizgiler ve renklere göre bir koşul rolünü oynadığını hissediyor. Acaba ışığın renk olduğu aynı derecede ilginç bir teori geliştirebilir miyiz? Aptalca bir soru, çünkü bunu önce yapmak gerekir. Yapmak gerekir, bunu da göreceğiz. İyi ama o zaman bu bir zevk meselesi midir? Hayır, kesinlikle değil. Aramızdan bazılarının kendilerini şunu söylemekten alamaması tesadüf değildir: “Hayır, birincil olan ışık değil.” Her şeyin bir değeri var mı? Hayır, hiç de öyle değil, her şeyin bir değeri yok, bunu yapmak gerekir. Peki geldiğimiz noktada bizi ne ilgilendiriyor? Foucault açısından bir tablonun hangi anlamda her şeyden önce bir ışık planı oldu-

ğunu görebiliyoruz. Bunlar kesintisiz çizgiler değildir, resimde ise çizgi kesintisiz bir çizgidir. Kesintisiz çizgilerin ötesinde ya da daha doğrusu onların koşulu olan, ışık çizgileri vardır. Işık çizgileri, mesela sarıya boyanmış kesintisiz çizgiler değildir. Örneğin, Foucault Valásquez'in tablosunun ışık açısından bir betimlemesini sunar. "Işığın döküldüğü daracık boğaz..." İşte ışığın figürü, Foucault şöyle diyor: "Bu helezonik kabuk temsili eksiksiz döngüsünü sunuyor: Bakış... [Deleuze araya giriyor: Ressamın tuval üzerindeki bakışı], palet ve fırça, ancak tersini gördüğümüz tuval, tablolar, yansımalar... vs. vs. Artık çerçevelerden başka bir şey görmüyoruz, bir de dışarıdan gelip tabloları yıkayan, ama tabloların da sanki başka bir yerden gelip koyu renkli ahşap çerçevelerinden geçiyormuş gibi yeniden oluşturmak zorunda oldukları ışıktan başka. Nitekim tablonun üstünde de, çerçevenin aralığından fışkırıyormuş gibi duran bu ışığı görürüz ve buradan bir eliyle paletini, öbürüyle fırçasını tutan ressamın alınına, şakaklarına, gözlerine, bakışına... vuruyor. Kıvrım işte böyle kapanıyor, daha doğrusu açılıyor."² Gördüğümüz gibi, ışık çizgileri ressamın çizdiği kesintisiz çizgiler değil. Bu gerçekten tabloyu bir alan olarak oluşturan koşuldur, ama neyin alanı? Görünürlük alanı. Diğer bir deyişle, tıpkı "dil vardır"ın bir apriori olması gibi -belirli bir külliyata veya belirli bir tarihsel formasyona göreli bir koşul olduğu için tarihsel bir apriori- "ışık vardır" da tarihsel bir aprioridir. 17. yüzyılda ışık şu demektir: ister 17. yüzyıl resminde, ister 17. yüzyıl portrelerinde, ister Velásquez'in "Nedimeler" tablosunda olduğu gibi tek bir örnekte dünyanın tüm ışığının birleşme tarzı. Sözce-ler için söylediğimiz şeyi görünürlükler için de söyleyebiliriz. Açılacak olan şey noktalı çizgidir; görünürlükleri bulmak için şeyleri yarmak gerekir, nitelikleri açmak gerekir.

Görünürlükler şeyler veya nitelikler değildir. Peki o zaman nedir? Şeyler ve niteliklerden oluşan külliyatın ışık-varlıkla karşılaşmasında ortaya çıkan şeydir.

Görünürlükler ışık çizgileridir.

O halde, diğer bir deyişle, görünürlükler öncelikle bir öznenin edimleri veya bir görme organının verileri olarak tanım-

2 M. Foucault, "Nedimeler: Las Meninas Üstüne", çev. Savaş Kılıç, <http://www.e-skop.com/skopbulten/nedimeler-las-meninas-ustune/1451> (erişim tarihi: 3 Eylül 2018).

lanamazlar. Kesinlikle böyle değildir. Görünürlük ne bir nite-
liktir, ne bir şey durumudur, ne de bir görmedir. “Görülüyor”
[on voit] bir görme değildir, “görülüyor” ışıktır. Buradaki “biri”
[on] ışıktır, tıpkı “konuşuluyor”daki “biri”nin de dil olması gibi.

Ama o zaman neden bunlar görünürlükler olarak adlan-
dırılıyor? “Işık”tan dolayı. Çünkü bunlar ışık tarafından veri-
lirler. Bölünemez bir şey olan ışık tarafından. Işık tarafından
verilmiş olmaları itibarıyla de görünürlükler görmeye ilişki-
lidirler, ama sadece ışık tarafından verildikleri için görmeye
ilişkilidirler. Hatta tam da ışık sayesinde görmeye ilişkilidir-
ler. Yani ancak ikincil olarak görmeye ilişkilidirler. Görünür-
lükler görmeye ancak ikincil olarak ilişkilidirler, çünkü ışık
tarafından görmeye ilişkilendirilirler. Bundan sonra artık du-
ramayız. Bu bir akındır, çünkü görünürlükler görmeye ancak
ikincil olarak ilişkiliyse, aynı zamanda diğer duyarlarla ilişki-
lendirilmeden görmeye de ilişkilendirilemezler. Duymayla,
dokunmayla vs. Görme organı tarafından verilmiyorlarsa,
görünürlükler nasıl şeylerdir? Bunlar görsel, işitsel, dokunsal,
çok-duyulu komplekslerdir... O zaman onlara neden “görünür-
lükler” diyoruz? Aslında bunlar eylemler ve tepkilerden oluşan
komplekslerdir, eylemler ve tepkiler, eylemler ve tutkulardan
oluşan çok-duyulu kompleksler. Neden “görünürlük” olarak ad-
landırılıyorlar?

Bu kompleksler ancak ışığa çıktıkları ölçüde var oldukları
için görünürlüklerdir. Işık onları kendine çekmediği, gelmele-
rini sağlamadığı sürece var olamazlar.

İyi ama Foucault bunu söylüyor mu? Tamam ama bunu
söylüyor mu? Anlıyor musunuz? Görünürlüklere görünürlük
denir, çünkü koşullarını ışıktaki, bölünemez bir unsur olan
ışıkta bulurlar – Newtoncu ışık değil, Goetheci ışık. Bundan
dolayı görünürlükler görmeye ancak ikincil olarak ilişkilidir-
ler ve ışık tarafından görünürlükle ilişkilendirildikleri ölçüde
de diğer duyarlarla ilişkilidirler. Foucault bunu söylüyor mu?
Evet, söylüyor. Evet, evet. *Kliniğin Doğuşu*’nda estetik ya da
sanatsal değil de epistemolojik bir örneği ele aldığı son dere-
ce ilginç bir pasajda bunu söylüyor. Patolojik anatomide olan
bitenle ilgili bu pasajı okuyalım... Mevzu, Laennec’in ortaya
koyduğu yeni yöntemlerdir, Laennec tıba, teşhis bilimine
dokunsal ve işitsel verileri dahil etmesiyle bilinir. Bir hasta-

lık perküsyonu ve bir hastalık işitimi. İşte Foucault'nun yorumu: "Corvisart [Deleuze araya giriyor: O da aynı dönemde bir doktor] iyi çalışmayan bir kalbi duyduğunda [Deleuze araya giriyor: Demek ki işitsel], Laennec titreyen tiz bir sesi duyduğunda, işittiklerini gizlice takip eden ve bunları canlandıran bir bakışla gördükleri şey, aşırı bir büyüme, bir sıvı toplanmasıdır..." "İşittiklerini gizlice takip eden.." Yani: Bu bakış, bu "görülüyor" aslında bir bakış değildir; bu yalnızca görüleni değil, işitileni ve dokunulana da ışığa çeken ışık-varlıktır. Bu "ışığa çıkmak" meselesi bir uzam meselesi değildir. Corvisart iyi çalışmayan bir kalbi dinlediğinde ışığa çıkan bir şey vardır, nedir bu? Aşırı büyüme. "İşittiklerini gizlice takip eden ve bunları canlandıran bir bakışla..." ve Foucault şöyle devam ediyor: "Dolayısıyla patolojik anatominin keşfiyle birlikte tıbbi bakış ikiye bölünür: Lokal ve sınırlandırılmış bir bakış vardır." Bu "görüyorum"dur, gözümle görüyorum, "lokal ve sınırlandırılmış bir bakış vardır, dokunma ile işitme arasında kalmış olan bir bakış." "Görüyorum"un bakışı aslında gözümün gördüğü şeydir, ki bu da hissettiğim, işittiğim şeyin komşusudur: "Dokunma ile işitmenin sınırındaki, duyu alanlarından yalnızca birini kapsayan bir bakış." Diğer duyu alanlarından yalnızca birini kapsayan bir bakış: Görsel alan var, ama işitsel alan da var, dokusal alan da var vs. Diğerleri arasından yalnızca biri. Foucault bize şöyle diyor: Bu yalnızca birinci bakıştır, daha doğrusu şöyle demek gerekir: Bu yalnızca ikinci bakıştır, çünkü bu ikinci bakış bir birinci bakış tarafından koşullandırılmıştır – ama diğer duyu alanları için de öyledir. Birinci bakış, bu ikinci bakışı diğer duyu alanlarını da koşullandırmadan koşullandırmaz; yani ikinci bakışı diğer alanlarla ilişki içinde koşullandırır. Nitekim Foucault bize şunu der: "Ama bir de mutlak bakış vardır." Bu aslında bir bakış değil, ışık-varlıktır... "Mutlak bakış vardır, kesinlikle entegre eden, bütün algısal deneyimlere hâkim olan ve onları temellendiren [mutlak bakış]. Gözün, kulağın ve dokunuşun çok daha alt bir düzeyinde ortaya çıkanı egemen bir birlik haline getiren bu bakıştır."³ "Mutlak bakış" ifadesi çok da uygun düşmüyor... başka bir yerde çok uygun düşebilir, ama burada onun yerine ışık-varlığı koymak gerekir. Bu aynı şeydir:

3 Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s. 210 [çeviri değiştirilmiştir].

Mutlak bakış ışıktır.

Önceki yıllarda burada olanlar, Bergson'da da buna çok benzer bir tema olduğunu belki hatırlar: Işık şeylerin içindedir, bakış şeylerin içindedir. "Bütün algısal deneyimlere hâkim olan ve onları temellendiren mutlak bir bakış -yani bir ışık-varlık- vardır." Bu aynı zamanda Heidegger'e de çok yakındır, bu *Lichtung*'dur. Heidegger'de Goethe'yle doğrudan bir bağlantı vardır, ama Foucault'da da bölünemez koşul olarak ışık temasında Goethe'yle doğrudan bir bağlantı olduğunu düşünüyorum. Foucault şöyle devam ediyor: "Hekim tüm duyuları açık olarak gözlem yaparken, bir başka göz...", hekim gözleriyle gözlem yaparken ama aynı zamanda parmaklarıyla dokunurken, kulaklarıyla dinlerken... "Hekim tüm duyuları açık olarak gözlem yaparken, bir başka göz şeylerin temel görünürlüğüne çevrilir." "Şeylerin temel görünürlüğü" ne demektir? Şeyler artık orada şeyler olarak bulunmadıklarında, yarılıp açıldıklarında, saf görünürlükler serbest bırakıldığında, demektir.

Peki saf görünürlükler nedir? Şeylerin, şey durumlarının ve niteliklerin bölünemez koşul olarak birinci ışıkla olan ilişkileridir. Bu durumda görünürlükler ortaya çıkar. Birinci ışık şeylerin üzerine düştüğünde bu şeyler yarılar, içleri açılır, açılırlar. Neyi açığa çıkarmak için açılırlar? Işığa çıkan saf görünürlüğü. Bu saf görünürlük kuşkusuz gözle ilişkilenecektir, ama diğer duyularla ilişkilenemeden gözle de ilişkilenemeyecektir. İyi gidiyoruz. Her şey çok iyi gidiyor!

Bu ne demektir? Başka birini ele alalım, bu sefer kendisi de bir ressam olan başka bir yazarı. Daha önceki yıllarda ondan bahsetmiştim: Delaunay. Delaunay hangi anlamda Goethe'ye yakındır? Çok basit. Delaunay "görmemizi sağlayan şey nedir?" diye sormaz. Onun bir fikri vardır, bir ressam fikri. Delaunay'ın ressam fikri çok basittir, bunu resimde yapmak zordur ama söylemesi çok kolaydır: Figürler öncelikle katı halde değildir, birincil olan ışık figürleridir. Diğer bir deyişle, görünürlük ışıkla ilişkilenen figürdür. Bu durumda artık katı bir figür değildir. Işık ise bölünemez bir koşuldur, nedir bu bölünemez koşul? Işıklı figürlerin üretimi. Işık kendisine ait figürler üretir. Gördüğünüz gibi ışık artık Newton'da olduğu gibi oluşturulan bir şey değildir, Newtoncularla Goetheciler arasındaki temel ayrılık budur. Işık bölünemez bir koşuldur ve dolayısıyla üretkendir, yalnızca

kendine ait figürler üretir. Diğer bir deyişle ışık harekettir, ışık üretimdir. Ama bu noktadan itibaren, hareket eden şeyleri ışığın hareketleriyle de karıştırmamak gerekir. Şeylerin çizgilerini de ışığın çizgileriyle karıştırmamak gerekir. Şeyin ışıkla karşılaştığı andaki figürünü, ışığın şeylerin yüzeyinde oluşturduğu kendi figürleriyle ise hiç karıştırmamak gerekir. Delaunay'e göre ressamın görevi nedir? Saf ışık figürlerini açığa çıkarmak için şeyleri yarmak, şey durumlarını açmak. Peki bu açığa çıkarma nasıl bir şey olacaktır? Delaunay'ın ünlü figürleri vardır: daireler, yarım daireler, helezonlar... ancak büyük bir ayrımla birlikte: Bir ay figürleri, bir de güneş figürleri vardır. Ay güneşten daha az ışık değildir, sonuçta o da bölünmüş bir koşuldur, ışık bölünemez koşuldur. Doğru, ama en azından iki yüzü vardır: güneş ve ay. Delaunay'ın ışıklı helezonları, daireleri, yarım daireleri kesintisiz çizgilere ve renklere üstünlüklerini kanıtlayacaktır. Renkler ışıktan "çıkır", çizgiler ışıktan "çıkır." Birincil olan şey görünür-lüktür, yani ışık figürüdür. Delaunay'ın ne yapmaya çalıştığını çok iyi anlatan hayranlık uyandırıcı bir ifadesi vardır, nükteli bir sözü. Kübizmle, kübistlerle olan ilişkisini ortaya koyarken şöyle diyordu: Cézanne'ın resme katkısı nedir? Delaunay çok zekiydi, bunu çok iyi görmüştü, Cézanne'ın resme temel katkısının kaseyi kırmak olduğunu söylüyordu. Çünkü kaseyi kırmak, şeyleri kırmak demektir. Cézanne 19. yüzyılda şeyleri kırmıştı. Kuşkusuz bunu izlenimciler hazırlamıştı ama hayır, şeyleri maddilikleri bakımından kırmamışlardı, yansımalarıyla oynamışlardı, bu çok özel bir ışık rejimiydi: Şeylerin üzerindeki yansımalarla oynamışlardı. Oysa Cézanne kâseyi kırar, yani şeyi maddiliği bakımından kırar, parçalar. Delaunay ise şöyle diyecektir: Kaseyi yeniden yapıştırmaya çalışmak gereksizdir; Kübistler ise -[??] ki bir anlamda doğrudur- kaseyi yeniden birleştirmeye çalışan ama bunda sürekli yanılan tiplerdir, uymayan bir parçayı, başka bir parçaya uymayan bir parçayla birleştiriyorlar ve kaseyi yeniden birleştirdiklerini düşünüyorlar. Gerçekten birleştirirler de. Ama Cézanne'ın kırdığını yeniden yapıştırmamak gerekiyordu. Aksine Cézanne'ın gittiği yönde ilerlemek gerekiyordu, başka bir deyişle Cézanne'ın olanaklı kıldığı yeni figürleri, yani saf görünürlükleri açığa çıkarmak gerekiyordu.

Elbette, Foucault'yu geliştirmediği noktalara doğru taşımaya filan çalışmıyorum, yalnızca şunu diyorum: Görünür-

lükler düzeyinde kalıyoruz. [...] Tıpkı sözcelerde olduğu gibi. Nasıl sözceler dili içerimliyorsa, tüm şeyler de görünürlükleri içerimler: Onları kırmak yeterlidir. Ama onları kırmak da gerekir. Külliyat yalnızca görünürlüklerin ortaya çıkması için vardır, görünürlükler ise görmenin verileri değildir. Görünürlükler görmeyle ilişkilendirilirler, üstelik size okuduğum metinde Foucault çok tuhaf bir kelime kullanır: “Her halükârda algısal keşfin mutlak sınırı ve zemini, daima en azından virtüel olan bir görünürlüğün açık planı tarafından çizilir.”⁴ Neden “virtüel görünürlük”? Çünkü görünürlük ancak ışığın aracılığıyla gerçekten, edimsel olarak görmeyle ilişkilendirir ve ışık onu ancak diğer duyularla da ilişkilendirerek görmeyle ilişkilendirir.

Görüyorsunuz. Peki neyi görüyorsunuz? Şöyle diyelim: Bu nasıl bir yöntem olabilir? Bu bence çok zengin bir yöntem, çünkü bu görünürlükler yöntemi, bütün bir estetik analiz alanını temellendirebilir. Üstelik şunu da gördük: Mimari için de aynı şey geçerli. Bir mimariyi anlamak için de onu parçalamak gerekir, şunu görmek, anlamak gerekir: Mimari bir ışık dağılımı rejimidir. Tıpkı sözcere rejimleri gibi ışık rejimleri, görünürlük rejimleri de vardır. Bir hapisane nedir? Bir görünürlük rejimidir. Bir akıl hastanesi, bir hastane nedir? Bir görünürlük rejimidir. Bu korkunç bir şeydir ve bu açıdan iktidarla derinden bağlantılıdır, Foucault da bunun son derece farkındadır: İktidar, bizi gören ve konuşan şeydir. İktidar bizimle konuşur ve bizi görür. Hastanede olduğunuzu ne zaman anlarsınız? Hastanede olduğunuzu, sıradan bir oda kapısı yerine, dışarıdan görölmenizi sağlayan o tedirgin edici kapıyı gördüğünüzde anlarsınız; oradaki üç küçük parmaklığı bilirsiniz, dahası kapının kapalı olmadığını da bilirsiniz, yani okullarda olduğu gibi hastanelerde de gözetmen denilen görevlilerin her an içeri girebileceğini bilirsiniz. Ne kadar korkunç, korkunç! Hapishanelerden bahsetmiyorum. Onları gördük, bu amaçla yapılıyorlar, yani tüm taş mimarileri bir fonksiyonu yerine getirmek için, mahkûmların görmeden görülebilmeleri ve onları görenlerin de görülmeme-leri için yapılıyor. Bana şöyle diyeceksiniz: Bu tip bir denklem kuruyorsanız, ben de şöyle derim: Bu bir görünürlük denklemi. Peki bu denklemi nasıl çözebiliriz? Taşlarla, yani şeyler ve şey durumlarıyla. Ama taşlarla cisimleştireceğiniz şey denklemi-

4 a.g.e., s. 210 [çeviri değiştirilmiştir].

nizdir, yani saf görünürlüktür. Şöyle diyorum: Mahkûmlar görmeden görülmeli, gardiyanlar görülmeden görmeli. Virtüel görünürlük dediğim şey budur, görmenin ve görülenin belli bir dağılımı. Bu virtüel görünürlüğü ne edimselleştirir, ne gerçekleştirebilir? Yanıt çok basittir: Bunlar taşlardır, bir taş düzenlemesidir [*disposition*]. Bir madde düzenlemesi... Dokunabileceğiniz, hissedebileceğiniz, dinleyebileceğiniz, duyabileceğiniz, çıkarıldığı gürültüyü duyabileceğiniz vs. maddelerin bir düzenlemesi. Tüm bunlar nedir? Bu sadece ışık figürünün edimselleşmesidir. Gördüğünüz üzere, Foucault “önceliği olan bir duyu var”ın ötesinde bir şey söylüyor, hiç de görmenin diğer duyulara nazaran önceliği olduğunu söylemiyor. Bundan çok daha derin bir şey söylüyor: Görmenin koşulu olarak ışık, görünür olanı diğer duyularla ilişkilendirmeden görmeyle ilişkilendirmez. Işığın önceliği işte budur, yoksa bir duyunun diğerine önceliği değil. Bu bakımdan tümüyle Goetheci bir şeydir bu.

O halde şöyle diyorum: Buradan bir estetik analiz yöntemi çıkarabilirsiniz. Bilimsel sözceler üzerine bilimsel analiz yöntemi çıkarabilirsiniz. Ama burada meseleyi karmaşıklaştıran bir şey var; gerçi buna ancak daha sonra gelebiliriz, tam da şimdi bunun bir problem teşkil ettiğini gördüğümüz için, ileride bu probleme geri dönmemiz gerekecek: Bu iki analiz aynı biçime sahip değildir; tamamen paralel olabilirler, ama görünürlükler ile sözceler arasında mutlak bir doğa farkı vardır. Bu probleme ancak daha sonra gelebiliriz. Yine de şunu hatırlatmadan geçmeyelim: Aralarında mutlak bir doğa farkı olması, birinin diğerini sürekli kapmasını engellemez. Şimdiden söylüyorum, bunu ancak daha sonra ele alabiliriz: Görünürlük rejimleri sözceleri, sözcere rejimleri görünürlükleri kapar.

[Bandın sonu]

Edebiyat yalnızca sözcelerden oluşmaz, aynı zamanda sözcelerin kaptığı görünürlüklerden oluşur. Dilde sözceler ile kapılan görünürlükler arasındaki bu farkı nasıl tespit edebiliriz? Dilde sözceler ile betimlemeler arasında bir doğa farkı olduğunu düşünüyorum. Betimlemeler sözceler değildir, bunlar görünürlüklerdir. Bence bazı büyük mantıkçılar var; örneğin modern mantığın kurucularından, *Matematiğin İlkeleri* başlıklı kitabında önermeler ile betimlemeler arasındaki doğa farkına işaret eden Russell. Belli bir anlamda modern edebiyat da, Rus-

sell'inkinden tümüyle başka bir tarzda olmakla birlikte, bunlar arasındaki doğa farkını epey geliştirmiştir... örneğin Yeni Roman, bana kalırsa, bir bütün olarak sözceler ile betimlemeler arasında belirli bir ikilik üzerine kurulmuştur. Foucault'da da sözceler, felsefi sözceler vardır, ama onun eserlerinde çeşitli yerlere serpiştirilmiş betimlemelere –gerek tabloların, gerekse Foucault'nun tablo gibi ele aldığı şeylerin betimlemelerine- neden rastlıyoruz? Örneğin hapishaneyi bir tabloyu betimler gibi betimler. Foucault'da betimlemenin sözceye indirgenemeyen bir fonksiyonu vardır. Bence edebiyatımızın büyük dâhileri arasında da bunu yaptığını düşünebileceğimiz büyük bir yazar var, hatta ona en büyük ışıkçı diyebiliriz; nasıl resimde ışıkçılar varsa, örneğin Delaunay gibi büyük ışıkçılar -Delaunay renkçi değil, çizer değil, ışıkçıdır- edebiyatta da büyük ışıkçılar vardır. Faulkner'in modern edebiyatın en büyük ışıkçısı olduğuna inanıyorum. Faulkner'i biraz önce çizdiğimiz şemaya yerleştirmeye çalışırsam bu bize nasıl bir katkı sağlar? Bir yöntemin çok yere uygulanabilmesi, üretkenliğinin olması gerekir. Peki Faulkner'de olan nedir? Öncelikle onda olağanüstü bir şey vardır, yani tüm duyular uyarılır, en aşağılık olanlar dahil tüm duyular... Bunlar ne tarafından uyarılır? Işık tarafından, saatlere ve mevsimlere göre değişen ışık tarafından. Faulkner'in betimlemeleri... “Betimlemenin temel nesnesi nedir?” diye sorulsa... Ki bu “yalnızca betimlenebilecek olan şey nedir?” diye sormakla aynı şeydir. Herhangi bir şey betimlenebilir, ama bu şey yalnızca betimlenmek zorunda değildir, o halde yalnızca betimlenebilecek olan şey nedir? Işıktır, ışığın halleridir. Tam da yalnızca betimlenebilecekleri için, onları betimlemek son derece zordur. Faulkner'i tanıyanlar bilir, benim bildiğim kadarıyla, dünya edebiyat tarihinde onun gibi, şeylerin bir bütünü üzerine düşen bir ışık nüansını sayfalarca betimleyebilen başka bir yazar daha yoktur. Şeyler görülür. Ama görünürlük görülen şeyler değildir. Çünkü görülen şeyler aynı zamanda işitilir, koklanır vs. Faulkner'de tüm duyular açıkça uyarılır. Şeyler görülür, koklanır, ellenir vs. Tüm duyular bir şiddetle çalışır... ama hepsi birlikte çok daha büyük bir şiddetle ışığa çekilirler. Ağustos ışığına çekilirler. Akşamın beşinin ışığına çekilirler. Böylece şeyler açılır ve görünürlük açığa çıkar. Faulkner gibi bir ışık yazarı daha yoktur. Belki de bunun ABD'nin güneyiyle bir

ilgisi vardır, çünkü Faulkner'in yeri orasıdır – Faulkner'i tanımayanlar için söylüyorum: Belki de bunun bir güney eyaletinde ağustos ayının ışığıyla ilgisi vardır. Evet, belki... Onun böyle bir ışık dehasına sahip olmasının nedeni nedir? Faulkner ne yapar? Faulkner gerçekten de çok-duyulu şeyleri ortaya çıkarır, görmenin, yani bir duyunun önceliğini değil, saf görünürlüğü. Görünürlüğü tüm vahşiliği, hamlığı içinde ortaya çıkarır. Faulkner'in her romanında toplandığını gördüğümüz işte bu ışık-varlıktır, öyle ki Faulknerci külliyyat, Faulkner'in romanlarının bütününe veya belirli bir romanın veya romanın belirli bir sayfasının üstüne düşen “ışık vardır” olacaktır. Buna paralel biçimde Faulknerci sözceler de vardır. Bu Faulknerci sözcelerin ne zaman ortaya çıktığını biliyorsunuz değil mi? Faulkner, dehasının ikinci bir kutbu olarak, cümleleri, önermeleri ve kelimeleri onları karacak olan tüm bir dile göndererek kırar. Peki sözceler ne olacaktır? Faulknerci sözceler, aynı ismin iki farklı kişiye gönderme yaptığı veya aynı kişinin iki farklı isme sahip olduğu noktada hissedilecektir. Bunlar Faulkner'in güneyli ailelerinin soybilimidir. Daha tutarlı kılmak için –gerçi buna ihtiyaç da yoktur– şunu ekleyebilirim: Peki cümleler külliyyatı ile fiziksel külliyyat arasında neler olup bitmektedir? Faulknerci sözcelerin düzeyinde, Faulknerci görünürlükler düzeyinde olduğu gibi neler olmaktadır? Yanıt çok basittir: Tüm bu olup bitenler sefil iktidar ilişkileridir, diğer bir deyişle güneyin çöküşü, eskiden beri güçlü olan bu ailelerin dejenerasyonunu –Faulkner'i okuyan herkes bunu bilir– aynı anda hem yıpratır hem yıpranan iktidar odakları. Peki tüm bunlar, kendi içlerinde kıvrınmakta olan bu iktidar odaklarına gönderen bu sözceler bütünü bize ne verir? İşte bu Faulkner'in en bilinen yanısıdır: Bir budalanın anlattığı, gürültü patırtıyla, öfkeyle dolu ünlü bir tarih. Bir budalanın anlattığı tarih “konuşuluyor”dur; şunu da eklemek gerekir: Yalnızca bir budala tarafından anlatılmakla kalmaz, aynı zamanda ahmak biri tarafından görülür. “Bir ahmak tarafından görülen” şey görünürlüktür, “bir budala tarafından anlatılan”ın söylenebilirlik olması gibi. Sözcenin bir budaladan başka öznesi asla yoktur, yani “konuşuluyor”un [on parle] “biri”si [on] içindeki bir konumdur bu. Görünürlüğün “görülüyor”daki [on voit] “biri”nden [on], yani ışık-varlık içindeki bir yerden başka bir öznesi asla yoktur.

Peki o zaman? Paralellikten çıkarabileceğimiz her şeyi çıkardığımızda artık hemfikiriz. Şimdi geri dönmemiz gerekiyor. Şimdi bir görünürlük ile görülen bir şey arasındaki ayrıma dair muğlak bir fikrimiz var. İşte geri dönmek için bir sebep daha: Bir sözce nedir? Bir sözce hangi anlamda bir kelime, cümle veya önerme değildir? Bunu denememiz gerekir. Şunu demek istiyorum: Gerçekten de muğlak bir fikrimiz var. Geldiğimiz noktada muğlak bir fikrimiz var. Sözceler gerçekten de cümle veya önerme vs. değildir... peki ama hangi anlamda? Hangi anlamda? Hangi anlamda? Bunun peşini bırakmamak gerekir. Olası bir yanıtı ulaşınca kadar peşini bırakmamak gerekir. O halde araştıracağız. İyi gidiyor muyuz?

[Deleuze gülüyor, öğrencilerle konuşuyor. Bir soru üzerine]: Ah evet, Heidegger'le olan paralelliğe daha sonra geleceğiz.

Başka soru yoksa ilerleyelim. Pekâlâ. Şuna inanıyorum – çünkü bu “inanıyorum”un alanıdır, bunu çözmeyi size bırakıyorum– bir tarafta sözceler, diğer tarafta “kelimeler, cümleler, önermeler” grubu arasındaki farkı dört düzeyde belirlemeyi deneyebiliriz. Bu dördünü gördükten sonra başka bir şey yapamayacağız – ama bunları bugün görmeyeceğiz. Dört düzey. Bu kadar, işte bitti! [gülüşmeler]

Öyleyse birinci düzey. Önermelerle yalnızca mantık ilgilenmez. Bir anlamda dilbilim de önermelerle ilgilenir. Dilbilimsel anlamda önerme nedir? Dilbilimin önermeleri cümlelerden hareket ederek çekip çıkardığını söyleyeceğim. Peki ne demek istiyorum? Aslında çok basit bir şeyi söylemeye çalışıyorum: Cümle dilbilimcilerin söz olarak adlandırdıkları şeydir. Sözlü veya yazılı söz. Dilbilimdeki klasik dil/söz [*langue/parole*] ayırımına gönderme yaptığımı fark ettiniz. Söz, her zaman bir olgular karışımıdır, bir çorbadır, çok şeydir. Peki ama olgular karışımı ne demektir? Yani neyi karıştırır? Çok farklı sistemleri karıştırır. Konuşurken çok farklı sistemleri karıştırırsınız. Sistem ne demektir? Dilbilimciler –kendilerinin birinci bilimsel görevinin bu olduğunu söylerler– söz içindeki dil sistemlerini ayırt etmeye çalışırlar. Sistem nasıl tanımlanır? İki şekilde: Bütünün homojenliğiyle, yani oluşum kurallarının homojenliğiyle ve belirli unsurların sürekliliğiyle [*constance*]. Sabit [*constant*] unsurlar ve bütünün homojenliği. Bu soyuttur. Konuşmadığım için daha da güvenle verebildiğim bir örnek:

konuşulan Amerikan İngilizcesi. Bu İngilizce çok sayıda dilsel sisteme karşılık gelir. İki tanesini alalım. Bu söylediğimi, dilbilimciler de sürekli söyler, ama daha da kesinleştirmemiz gerekirse, bunu Chomsky savunur. Saussure'den Chomsky'ye kadar dilbilimciler bize şunu söyler: Bir dil üstüne bilimsel çalışma, bilimsel çalışmanın nesnesini oluşturacak homojen ve tutarlı sistemlerin hâlihazırda çıkarılmış olduğunu varsayar. Bilimsel olarak araştırılabilecek şey söz değildir veya en azından dolaysızca araştırılamaz, ancak daha sonra araştırılabilir. Öncelikli olan, homojen ve tutarlı sistemlerin belirlenmesidir. Örneğin, konuşulan Amerikan İngilizcesindeki iki sistemi alalım. Birine "standart Amerikan İngilizcesi" diyeceğiz, diğerine "siyahi İngilizce", yani siyahi Amerikalıların dili diyeceğiz. Örtüşmelerin ya da taşmaların olması bizi ilgilendirmiyor. İki sistem tanımlayabiliriz. Örneğin, geçmiş zaman sıfat-fiil kuralları aynı değil. Dilbilimci cümlelerden yola çıkar ve önermeleri çekip çıkarır, dediğimde şunu demek istiyorum: Bir olgu karışımından –sözden– yola çıkar ve her biri homojen ve tutarlı olan sistemleri çıkarır. Yalnızca iki sistemi ele almak için, bir "standart Amerikan İngilizcesi" sistemi, bir de "siyahi İngilizce" sistemi diyoruz. Bunlar sistemlerdir ve bilimsel bir araştırmanın nesnesi olabilecek tek şey bu sistemlerdir. Sabitlerin ve homojenlik kurallarının araştırılması. Yeterince açık mı? Tamam. Benim için önemli olan birinci şey bu. Şöyle diyorum: Dilbilimsel anlamda bir önerme, sistemlerden biri veya diğerinin parçasıdır. Dilbilimsel önermenin cümleyle tam olarak aynı şey olmadığını görüyorsunuz. Cümle sistemleri birbirine karıştırır, dilbilimsel önerme ise kurallarının homojenliği ve unsurlarının sabitliğiyle tanımlanabilen bir sisteme aittir.

Tamam. Şimdilik bu kadar yeterli. Hâlâ birinci noktadayım. Bu şimdilik bana yetiyor. Tümünüyle başka bir şey düşünüyorum gibi görünüyor. Hatırlarsanız, size şunu diyordum: Cinsellik sözceleri konusundaki temel kitaplardan biri, Krafft-Ebing'in büyük klasığı *Psychopathia sexualis*'tir. Okumayanların okumasını tavsiye ederim, çünkü bu kitaptan tüm sapıklıkların sırrını öğrenebilirsiniz, buna bir ara metroda büyük sükse yapan ama şimdilerde unutulmuş saç örgüsü kesme sapıklığı da dahildir. Bunlar, güzel saç örgülerine sahip genç kızların arkalarına geçip bu örgüleri kesen sefil insanlardı. Bundan bahset-

memin nedeni ise şu: Krafft-Ebing'i coşkuyla ve aynı zamanda tam bir ahlaki dehşete kapılarak okuduğumda, onun her şeyi görmesi, her şeyi bilmesi karşısında nasıl hayrete düştüğümü hâlâ hatırlıyorum. Bir bilirkşi olan Krafft-Ebing, sizi titreten sadizm vakaları veya bu vakalardaki mazoşistler gibi en iğrenç şeyler karşısında bile soğukkanlılığını korur... tüm bunlar o kadar dayanılmazdır ki okuyamazsınız bile, kadavraları kazıp çıkaran insanlar, iğrençlikler, dehşetler, dehşetler... Yani her şeyi görmüştür ve sonra patladığı bir an gelir. Bu an olağanüstüdür. Psikiyatri yıkılır. Asla "her şeyi kaldırabilirim" diyemeyiz. Krafft-Ebing karın deşmeler, iç organ çıkarmalar vs. tüm bu dehşetleri kaldırabilmiştir, bunların hepsi geçmiştir, gayet iyidir, öyle ki insan önemsiz şeylerden bahsettiği hissine kapılır, bunlar onun için normaldir. Sonra bir anda kontrolünü kaybeder. Saç örgüsü kesenlerden bahseder, ne olduğunu hiç anlamayız, bir anda şöyle demeye başlar: Bu insanlar -alıntılıyorum, bunu asla unutamam- bu insanlar o kadar tehlikelidir ki ne pahasına olursa olsun onlardan kurtulmak ve özgürlüklerini ellerinden almak gerekir. İnsan öldüren sadistler ya da kadavraları kazıp çıkaran çavuş Bertrand üzerine yalnızca bir biliminsanın soğuk kelimeleriyle konuşur. Küçük kızlar ve saç örgülerine geldiğinde yıkılır. Şöyle der: Bu iğrenç bir şey. Çok ilginç değil mi? Çok çok ilginç. İşte bu insanların eşiğidir. İnsanların daima eşikleri vardır. Korkunç bir sadist görürsünüz, hemen ardından bir mazoşist, ama sonra küçük bir tırnak batmasıyla dağılırsınız. Bir gün önce kendini korkunç biçimde yaktırıyordu, ama şunu kaldıramıyor. Tanıdığım biri var -ve bunu çok iyi anlıyorum- mesleği gereği ölümlere, ölüm sahnelerine, çok üzücü ve korkunç koşullar altında gerçekleşmiş ölümlere tahammül edebiliyor, ama tahammül edemediği bir şey var, o da batan bir geminin görüntüsü. Hiç batan bir gemi görüntüsüne rastladınız mı bilmiyorum, bunu sinemada sık sık görürüz ve anladığımızı düşünürüz, orada son derece zavallı bir şey vardır, tahammül sınırlarında olan bir şey. Bir geminin batışı sanki tüm insan ölümlerinden çok daha korkunç bir ölümdür, bu bir çeşit yıkılıştır, ama öyle bir yıkılış ki... işte bahsettiğim o kişi bunun karşısında yıkılıyor. Büyük Krafft-Ebing de genç bir kızın saç örgüsünün kesilebilmesi fikri karşısında yıkılıyordu. Oysa bu çok da zarar veren bir şey de-

gil... Neyse, burada konumuzdan sapmış oldum. Pekâlâ, büyük Krafft-Ebing'de sözce nedir, size bunu daha önce söylemiştim, bu çok ilginçtir, bu iki dile sıkı sıkıya bağlı bir sözcüktür. Krafft-Ebing Almanca yazar, Almanca bir cümlede sıra utandırıcı bir söze geldiği anda cümleye Latince devam eder, italik olarak yazar. Öyle ki biraz Latince bilmiyorsanız Krafft-Ebing'i okuyamazsınız, en azından bazı şeyleri kaçırsınız. Krafft-Ebing'in sözceleri tipik bir biçimde -ve burada kelimelerimi çok dikkatli seçiyorum- aynı anda iki sisteme bağlıdır. Krafft-Ebing'in bazen Almanca bazen Latince konuştuğunu söylemiyorum, bir olgular karışımından bahsetmiyorum, yasal bir düzenlemeden bahsediyorum. Krafft-Ebing'in sözceleri durmadan Almanca sisteminden Latince sistemine, Latince sisteminden Almanca sistemine geçer. Şöyle diyebilirsiniz: Bu biraz özel bir vaka; ama biz devam edelim.

Foucault'nun, sosyo-dilbilim olarak adlandırdığı alanın uzmanı olan Labov isimli Amerikalı bir dilbilimciye oldukça yakın olduğunu düşünüyorum, ama Foucault'nun bu yazarı tanıyıp tanımadığından bile emin değilim. Labov son derece ilginç çalışmalar yapıyor, bana neden Foucault'ya yakınmış gibi geldiğini anlayacaksınız. Örneğin, küçük bir siyahi Amerikalı çocuğun herhangi bir şeyi, örneğin Harlem'de siyahi çocuklar arasında oynanan çok karmaşık bir oyunu kısacık bir sürede, örneğin iki dakika içinde açıklarken kaç defa siyahi İngilizce-den standart Amerikan İngilizcesine geçtiğini ve bunun tersinin de kaç kere gerçekleştiğini araştırıyor. Labov'un dediği gibi -bana bu çok ilginç geliyor- bunu büyük ayırt edilemezlik aralıklarıyla, yani standart Amerikan İngilizcesine olduğu kadar siyahi İngilizceye de gönderilebilecek cümle parçalarıyla yapıyor. Bazen öyle, bazen böyle olabilecek bir şey bu. Bunları bazen siyahi İngilizceye bazen de standart Amerikan İngilizcesine atfediyoruz. Diğer bir deyişle küçük siyahi çocuk sürekli olarak kayıyor, yani bir sistemden diğerine geçiyor, sistemler arasında çaprazlamasına hareket ediyor. Çocuğun sözceleri sistemler arasında bir çaprazsallık çiziyor. Bir heterojen sistemden diğerine geçip duruyor.

Beni takip edebildiyerseniz burada bir şey yakaladığımızı hissetmiş olmalısınız. İki örnek, Krafft-Ebing ve Labov örneklerini aldık. Birbirinden çok farklı iki örnek. Ama düşünün: Konuştu-

ğunuzda ne yapıyorsunuz? Sistemler arasında çaprazsallıklar çizip duruyorsunuz. Yani bu yüzden dilbilim, pragmatik olmadan bir hiçtir. Şunu demek istiyorum, sefil örneğimi ele alıyorum, kısa geçiyorum, sıkılıyorum, saç örgüleri hikâyesini anlatmaya başlıyorum... bu daha önce bahsettiğim şeyle aynı sistem değil... bir çaprazsallık çiziyorum, bir zaman kazanma biçimi. Ya da hayır! Ya da büyük bir pedagojik kaygım var ve şöyle diyorum: Yordular, artık takip edemiyorlar, o yüzden esprili olmaya çalışıyorum... hiç de değil! Bu benim için engel değil. Biraz önce felsefi bir homojen sistem iddiasında bulunurken, şimdi bir kurnazlık sistemi içine düştüm, ne olursa olsun... bir çapraz geçiş yaptım... Neyse. Yaşamda durmak yoktur. Durmuyoruz.

Chomsky bize ne der? Şunu der: “Evet, ama herkes bunu bilir. Bu bir olgu durumudur, ama bir bilim asla olgu üzerine kurulamaz, bilim olgulardan sistemlerini kesip çıkarmalıdır. Bilim ancak böyle başlar... Konuşurken sistemleri karıştırırsınız, ama bilim ancak sistemlerin birini diğerinden ayırarak bilim olabilir.” Anlıyor musunuz? Fizikte nasılsa burada da biraz öyledir, doğal olarak algı çeşitli sistemleri birbirine karıştırır, ama fizik ancak homojen sistemler oluşturmak için heterojen sistemleri ayırdığında kendini bilim olarak kurabilir. Anlıyor musunuz? İşte Chomsky’nin konumu budur.

Foucault-Labov’un konumu ise şunu der: Chomsky hiçbir şey anlamamıştır. Problem “olgu” problemi değildir. Elbette olgularda her şey birbirine karıştırılır. Bu bir yasa problemidir, yani meşru homojen sistemler var mıdır? Homojen sistemler var mıdır? Dilbilimde “homojen sistem” bir anlama gelir mi? Örneğin yasa itibarıyla [en droit] yalnızca geçişlerin, değişikliklerin, sistemler arasında çaprazsallıkların olduğunu varsayarsak ne olur? O anda her şey değişir. Diğer bir deyişle, yasa değeri olan şey artık her biri tutarlı ve sabit, homojen ve sabit bir sistem içine yerleştirilmiş önermeler olmayacaktır, peki ne olacaktır?

Önemli olan sözcendir. Peki sözce, önermeyle arasındaki fark üzerinden nasıl tanımlanır? Şu veya bu sisteme ait olan önermelerin aksine tüm sözceler bir sistemden diğerine “fiili” [en acte] bir geçiştir.

Krafft-Ebing’in sözceleri, aynı cümle içinde Almanca bir parçadan Latince bir parçaya sürekli olarak geçmesine sebep

olan kuralların bütünüdür. Harlemlı siyah çocuğun sözceleri, standart İngilizce bir parçadan siyahi İngilizce bir parçaya ve tersine sürekli geçişine sebep olan kuralların bütünüdür. Diğer bir deyişle, bir sözcenin kuralları değişkenlik kurallarıdır. Sözce, değişkenlikleri, yani bir sistemden diğerine geçişleri anlayan dilbilimsel boyuttur. Dolayısıyla sözce, önermeyle karşıttır. Heterojen bir sistemden diğerine geçiş yoksa sözce de olmayacaktır. Bu şunu demeye gelir – işte burada Foucault’yu göreceksiniz: Sözce bir yapı değil, bir çokluktur.

Yapı dediğimiz şey sabitleriyle ilişkili olarak homojen bir sistemin belirlenmesidir.

Çokluk dediğimiz şey ise, heterojen bir sistemden diğerine geçişlerin bütünü ve kurallarıdır. Homojen sistem yoktur, yalnızca heterojen sistemler arasındaki geçişler vardır.

O halde, bir cümleye karşılık gelen sözceyi çekip çıkarmak istiyorsanız –bu son derece somuttur– yapmanız gereken şudur: Cümleye karşılık gelen dilbilimsel önermeleri araştırmanız değil, bunun yerine tümüyle başka bir şey yapmanız, yani cümlelerin bir sistemden diğerine iki anlamda da hangi geçişi mümkün kıldığını ve bunu kaç kere yaptığını belirlemeniz gerekir. Böylece bir sözce elde edersiniz. Sözceler yalnızca çoklukla hareket etmekle kalmaz, aynı zamanda her sözcenin kendisi de bir çokluktur. Yapı yoktur, yalnızca çokluklar vardır. Birinci düzey üzerine bu kadar bahsetmemiz yeterli. İsterseniz daha fazlasını söylemeye çalışırım, ama şimdiden son derece pratik bir şeye ulaştığımızı düşünüyorum: Foucault’nun sözce dediği şeyin hangi noktada dilbilimcilerin üstüne çalıştığı önermelerin düzeyine karşılık gelmediğini artık görebiliyoruz. Dilbilimsel bir önerme doğası gereği sabitlerle tanımlanan homojen bir sisteme aitliğiyle tanımlanır. Sözce ise bunun tam tersidir. O halde hepimiz Krafft-Ebing’iz, çünkü ne Almanca, ne Latince konuşuyoruz, çünkü sürekli geçişler yapıp duruyoruz... Bana şöyle diyebilirsiniz: Ama Krafft-Ebing örneğinde mesele çok basit, asıl sebep erdemlilik taslamak, yani dille hiçbir ilgisi yok. Bir dilbilimci de böyle söyleyecektir ama bu budalacadır. Tamamen budalaca. Çünkü erdemlilik taslamakla ilgili sebepleri elbette dilin dışına atfedebilirsiniz, oysa bunlar da dilin değişkenleridir. Krafft-Ebing konuşurken ve sözceleri üretirken bunları Almanca ve Latince olarak oluşturur. Dolayısıyla

onun örneği hepimizin örneğidir, biz de daima aynı anda çok sayıda dil üzerindeyiz. Gerçekten de öyledir: Hepimiz iki dilliyiz. Hatta çok dilliyiz, sadece bunun farkında değiliz. Bana dili meşru olmayan bir anlamda kullandığımı söyleyebilirsiniz. Hiç de değil, aksine onu en katı anlamıyla kullanıyorum: sabitlerle tanımlanan homojen sistem. İşte birinci nokta budur, son derece açık. Soru var mı? Yok mu?

İkinci düzey. Burada yapılması gereken bir seçimin olduğu aşikârdır, yani ikisini de aynı anda savunamazsınız, “belirli bir düzlemde dilbilimciler haklı, başka bir düzlemde çokluk var,” diyemezsiniz. Hayır, bunu yapamazsınız. İki konumu birden savunamazsınız. Çokluklara inanıyorsanız ancak tek bir şey söyleyebilirsiniz, o da şudur: Söylediklerinizin her parçası, ne kadar küçük olursa olsun her dilsel parça heterojen sistemler arasında bir geçiştir. Yalnızca tek bir sisteme ait bir parça asla bulamazsınız. Bu sebeple çokluklar teorisi, bana kalırsa, bu bakımdan yapısalcılıkla radikal bir karşıtlık içindedir. Foucault daha *Bilginin Arkeolojisi*’nden itibaren yapısalcı olmadığını söylemekte tümüyle haklıdır. Bence Foucault da aslında bir çokluklar öğretisine, bir çokluklar teorisine inananlardan biridir, çoklukların yapılarla hiçbir alakası yoktur. Başka şeylerdir. Neden? Çünkü çokluklar, heterojen sistemler arasında geçiş kurallarıdır, homojen sistemlerin oluşum kuralları değil. Bana şöyle diyebilirsiniz: “Heterojen sistemler arasında geçişlerin olabilmesi için, her biri homojen olan sistemler olması gerekmez mi?” Hayır, bu doğru değildir. Var olan tek şey heterojen sistemler arasındaki geçişlerse, bu homojen sistem fikrinin tam da kendisinin bir soyutlama olduğu anlamına gelir, hatta yalnızca bir soyutlama da değil, gayrimeşru bir soyutlama. Yalnızca geçiş önemlidir. İşte böylece ikinci düzeye geliyoruz. İkinci düzeyde bu sefer cümleyi ele alıyorum. Cümle bir özneye gönderir, ama gönderdiği bu özne, tuhaf bir adı olan, sözcelem öznesidir. Bir cümle, sözcenin öznesiyle karıştırılmaması gereken bir sözcelem öznesine sahiptir. “Gök mavidir,” dediğimde sözcenin öznesi “gök”tür, ama sözcelemin öznesi bu değildir.

Cümlelerin sözcelem öznesi nedir? Dilbilgisel bir kişiye gönderen cümle olarak... Dilbilgisel kişi nedir? Dilbilgisel kişi “ben”dir. “Ben” cümlelerin sözcelem öznesidir. Herhangi bir ben mi? Hayır. Yalnızca görünüşte dilbilgisel kişi olan “ben”ler

vardır. “Dolaşıyorum,” dediğimde “dolaşıyorum,” cümlesiyle “dolaşiyor,” cümlesi arasında doğa farkı yoktur. Bir durumda sözcenin öznesi “o”dur, diğerinde sözcenin öznesi “ben”dir. O halde “dolaşıyorum,” cümlesinde “ben” sözcelemin öznesi değildir, “o” ile değiştirilebilecek olan sözcenin öznesidir. Buna karşılık “yemin ederim,” dediğimde bu seferki “ben”, “dolaşıyorum,” cümlesindekiyle aynı türden değildir. Neden? Çünkü “dolaşıyorum,” diyerek dolaşmam. Dolaşabilirim ve “dolaşıyorum,” diyebilirim ama bu aynı şey değildir. Oysa “yemin ederim,” dediğimde “yemin ederim,” diyerek yemin etmiş olurum, işte sözcelemin öznesi budur, gerçek dilbilimsel kişi. Bu gerçek dilsel kişidir, birinci şahıstır.

Bu “ben”, bu gerçek dilbilimsel şahıs nedir? Bu şahıs, dil bilimcilerin “öz”gönderimsel [*suis*] *référentiel*] veya tercihen, kaydırıcı olarak adlandırdıkları şeydir. Dedığımız gibi: Konuşmayı başlatan odur. Hangi özelliği çok tuhaftır? Bu “ben”, yani sözcelemin öznesi ne bir kişiye ne de bir kavrama işaret eder. Herhangi bir şeye veya bir kavrama işaret etmez. Neye işaret eder? Yalnızca kendisini söyleyene işaret eder. “Ben” “ben” diyen kişidir. “‘Ben’ ‘ben’ diyendir,” özgönderimselin formülüdür. Konuşmayı başlatır. Diğer bir deyişle cümle, sayesinde ya da kendisine göndermede bulunduğu sözcelem öznesini birinci şahısta bulur. Bu sözcelem öznesi, üçüncü şahsa indirgenemez olan birinci şahıs olarak “ben”dir. Üçüncü şahsa indirgenemez, oysa “dolaşıyorum,” cümlesinin “ben”i üçüncü şahsa pekâlâ indirgenebilir. Son derece basitçe özetlediğim bu teori, en azından Fransa’da, her yerde rastlayabildiğiniz meşhur bir teoridir; burada teoriyi özellikle Benveniste’in *Problèmes de linguistique générale* [Genel Dilbilimsel Problemler]’deki bakış açısından özetledim; aranızda dilbilimle ilgilenmiş olanlar bu anlattıklarımın İngilizler ve Amerikalıların söz edimleri olarak adlandırdığı şeye çok yakın bir tema olduğunu fark etmişlerdir.

[Bandın sonu]

[İtiraz]: Birinci şahıssız diller yok mudur? Mükemmel bir dilbilimci olan Benveniste şöyle der: Birinci şahıs görünmese bile yeri oradadır. Japonca örneğini verir.

[Deleuze]: Kesin mi? Çok iyi! Bir cümlede sözcelemin öznesi olan bu “ben”in örtük olabileceğini söylemeye bile gerek yoktur. “Yemin ederim,” tipinden olmayan cümleleri alıntılanmaya

gerek yoktur, çünkü bunlardan çok sayıda olduğu aşikârdır. Örtük olması hiçbir şeyi değiştirmez. Cümle örtük veya açık bir sözcelem öznesine gönderir. Diğer bir deyişle, bu sözcelem öznesi içsel bir süreklilik, içsel bir sabittir. Bu dilbilimsel “ben”in yerine herhangi birinin geçebileceğini görüyorsunuz. “Ben” onu söyleyen kişidir. Gerçekten de ben “ben” diyorum, ama sen de biraz sonra “ben” diyeceksin. Ya da aynı anda “ben” dersin. “Ben” onu söyleyen kişidir. O halde cümlelerin formülü şudur: içsel sabit, dışsal değişken. İçsel sabit sözcelem öznesidir, “öz”gönderimsel olandır, kaydırıcıdır. Dışsal değişkenler ise, “ben” diyebilecek sonsuz sayıda bireydir. Oldu mu? O halde cümleyi içsel sabitiyle tanımlıyorum, çünkü değişkenler zorunlu olarak dışsaldır. Bu da dilbilimdeki “ben” formudur.

Cümleler için bu geçerli olabilir, ama tüm bunlar cümlelerin çok da ilginç olmadıklarını gösteriyor. Çünkü -burada Foucault’ya yeniden bağlanıyorum - sözceler düzeyinde tamamen başka bir şey göreceksiniz. Bir sözce de bir özneye gönderir, bu hiç sorun değildir. Bir özneye gönderir. Ama burada işler karışmaya başlar, çünkü yalnızca bir özneye göndermekle kalmaz, aynı zamanda çok sayıda özneye gönderme riski taşır, çok öznesi vardır. Daha şimdiden, “ben”in, sözcenin öznesini ifade etmeye uygun olmadığını hissetmiş olmalısınız. Sözcenin çok öznesi vardır. Çünkü bir sözceden diğerine öznenin doğasının değişmesi ihtimali son derece yüksektir.

İkinci nokta: Aynı sözcenin çok sayıda özneye sahip olması riski vardır, doğal olarak bunlar bir “biz”e indirgenemezler, bunlar çok sayıda heterojen öznelerdir. Şimdi başlayabiliriz. Çok sayıda... Sözcelere göre özne çok farklıdır. Evet. Bir konferansta sunduğu “Yazar Nedir?” başlıklı tuhaf metinde Foucault şöyle der: Bir sözcenin bir yazarı olmak zorunda mıdır? Şöyle devam eder: Hayır, bir sözcenin bir yazarı olabilir, bir yazarı olan belli sözceler vardır, örneğin edebi sözceler. Bana bir şey dediklerinde “bu kim?” diye sorarım, “bu Victor Hugo” yanıtını verirler. Bir yazar vardır. O halde bazı sözcelerin özne olarak, sözcelem öznesi olarak bir yazarı vardır.

Bununla birlikte, yazarı olmayan sözceler de vardır. Örneğin, yazdığım bir mektup. Mektubun yazarı benim diyebilir miyim? Evet, bazen. Anonim bir suç mektubuysa “mektubun yazarı benim,” derim. Bu durumda “yazar” artık “edebi yazar”

anlamına gelmez, “kabahatin yazarı” anlamına gelir. Anonim bir mektubun bir yazarı vardır: *auctor delictis*! Gördüğünüz gibi, Krafft-Ebing gibi yaptım, bir sözce ürettim. Foucault’nun da dediği gibi sözceleri üretmek zor değildir [Deleuze gülüyor], onlar sürekli üretilir, ama yine de nadirdirler, bu ikisi son derece tutarlıdır... her neyse, o kadar önemli değil. Aksi durumda ise, bir mektubun yazarı yoktur! Bir yazarı değil, bir imzacısı vardır. Peki “yazar”ın fonksiyonu “imzacı”nın fonksiyonuyla aynı mıdır? Hayır. Bir arkadaşına “randevuya gelemeyeceğim, selamlar,” diye yazdığımda mektubun yazarı olduğumu söyleyemem, mektubun imzacısıyım. Ama ya ben Madame de Sévigné isem? İşte burada işler karışır. Mektubu yazdığım çok sevdiğim kızım açısından düşünürsen imza sahibiyimdir, ama aynı zamanda yazarımdır da, çünkü kızım “annemin bana yolladığı mektubu gördünüz mü? Ne kadar güzel!” diyerek mektubumun edebi ortamlarda dolaşmasını sağlamıştır, biz de Madame de Sévigné’nin mektubu üzerine konferanslar yapıyoruz, o yazardır. İşte iki öznesi olan tek bir sözce: Yazar olarak Madame de Sévigné, imzacı olarak Madame de Sévigné, bu ikisi aynı şey değildir. Foucault’nun verdiği Proust örneğini alalım. *Kayıp Zamanın İzinde*’nin ilk cümlesi: “Uzun zaman, geceleri erkenden yattım.” Foucault çok basit bir soru sorar, bunu anlamak için gereken her şey artık elimizde diye düşünüyorum: Bu bir cümle midir? Burada kalır. Bu aynı sözce midir? Bir gün tesadüfen bir arkadaşına, bunun Proust’ta olduğunu hiç bilmeden, “uzun zaman, geceleri erken yattım,” diyen bensem, o zaman bu çok karmaşık bir cümle değildir... Ben yazar değilim, o cümlelerin konuşucusuyum. Ama Proust bunu *Kayıp Zamanın İzinde*’nin ilk cümlesi olarak yazdığında o cümlelerin yazarıdır. Cümle yalnızca bir yazara mı göndermektedir? Hayır, yazar olmayan bir anlatıcıya göndermektedir. Cümlelerin iki özne konumu vardır: yazar ve anlatıcı. Bir mektubun bir imzacısı vardır, ama zorunlu olarak bir yazarı yoktur. Foucault şöyle devam eder: Bir sözleşmenin bir kefilisi vardır. Gerçekten de teknik terim budur, yazarı yoktur. Sokakta, duvarın üzerinde okuduğumuz bir yazının bir redaktörü vardır, bu yazarla aynı şey değildir. Gördüğünüz gibi bir sürü şey var: yazar, redaktör, anlatıcı, imzacı... aslında listenin ucu açıktır, başka terimler de icat edebilirsiniz. Verdiğim örneklerin şuna da uzandığı konu-

sunda ısrarcıyım: çok sayıda özne tipine gönderen tek bir sözce. Madame de Sévigné'nin sözcesi, bir yazardan ve bir anlatıcıdan geçen Proust'un sözcesi, veya -geçen yıllarda burada olanlar bilir, bu konu üzerinde epey durmuştuk- serbest dolaylı anlatım örneği. Serbest dolaylı anlatımda mutlak olarak farklı konumdaki iki özne arasında bir kısa devre vardır. O zaman burada olmayanların da anlayabilmesi için tekrarlayalım, çünkü bu noktada aydınlatıcı olacak.

Serbest dolaylı anlatımın sözcesi çok ilginçtir, aynı sözcelem öznesine dayanmayan bir sözcelemine içine koyduğunuz bir sözcedir bu: "Ona bu yolculuğa çıkmamasını söyledim. Tüm önlemleri alacaktı ve benden öğüt almaya ihtiyacı yoktu." Gördüğünüz gibi romanda çok sık karşılaştığınız bu biçim serbest dolaylı anlatımdır, çünkü dolaylı anlatım şöyledir: "Ona bu yolculuğa çıkmamasını söyledim, bana tüm önlemleri alacağı ve benden öğüt almaya ihtiyacı olmadığı yanıtını verdi." Burada bir çeşit kırılma vardır. "Ona bu yolculuğa çıkmamasını söyledim"... burada "bana... yanıtını verdi" yok, "tüm önlemleri alacaktı vs." var. Benim öznesi olduğum sözcelemine içine kayan sözcelem öznesi "o" dur. Bir sözcelem öznesinin başka bir sözcelem öznesinin içine kaymasına benzeyen bir durum vardır. Serbest dolaylı anlatım çok güzel bir örnektir. Dilbilimciler, serbest dolaylı anlatımı açıklayabilmek için bazen çok ihtiraslı teoriler üretirler. Bu çok güzel bir problemdir. Aptallarsa şunu derler: "Serbest dolaylı anlatım dolaysız ve dolaylı anlatımın bir karışımıdır." Ama bu budalacadır, hiçbir anlamı yoktur, dahası bu doğru da değildir, dilbilgisel açıdan doğru değildir çünkü ikisinin de zamanlarına karşılık gelmeyen dilbilgisel dolaylı anlatım zamanları vardır, demek ki serbest dolaylı anlatımın bir orijinalliği var. Gördüğünüz gibi, işin içine bir özne karışıyor, serbest dolaylı anlatım vampir gibidir, yani bir sözcelem öznesi bir diğerinin kanını emer. Çok güzel bir durum. Burada iki sözcelem öznesine gönderen bir sözce var. Peki ama bu ne demektir? Tüm bu özne konumları arasında, Krafft-Ebing'e geri dönüyorum... onda da başka bir şey vardır, Foucault'nun listesinden devam edebiliriz. Krafft-Ebing'in sözceleri bir yazara göndermez, neye gönderir? Edebiyatta son derece özel olan bir şeye, derleme dediğimiz şeye, bir derleyene. Derleyen çok eski bir şeydir. İyi ki vardılar. Bence bu, Yunanlar ve Latinlerle

ortaya çıkan bir şey. İyi ki vardılar, çünkü elimizde çok fazla Yunanca ve Latince metin yok ve bu olanların büyük kısmı da derleyenler sayesinde bize ulaşabildi. Örneğin Aulu-Gelle, Romalıların bu çok ünlü derleyeni, her şey konusunda çok faydalı bir kaynaktır. Aulu-Gelle, trajik şairin hangi koşullarda ne yazdığı üzerine küçük bölümlerden oluşan bir kitap yazmıştır. Orada kayıp bir trajedinin beş dizesini alıntılar. Gördüğümüz gibi, bu bir çeşit derlemedir. Montaigne'de de, yalnızca bir derleyen olmamasına rağmen, fiilen derleme gibi bir yan görürüz. Derleyenler çok önemlidir, çünkü onlar sayesinde şeyleri tanırız. Krafft-Ebing'in de bir derleyen olduğunu söyleyeceğim. Krafft-Ebing'in sözceleri derleyici olan bir özne konumuna gönderme yapar.

Tüm bunlar ne demektir? Bu ikinci noktayı hızlıca kapatacağım. Şöyle diyorum: Formel bir sabite, birinci şahsa, birinci şahıs olarak "ben"e veya sözcelemin öznesine gönderen cümlelerin aksine, sözce öznenin değişken konumlarına, bazen tek bir tanesi için çok sayıda özneye gönderir ve -her şeyi anlayacaksınız- tüm bu özne konumları bir "konuşuluyor" kalabalığı, korteji içinde düzenlenir.

"Biri"nin [on] figürleri tüm "ben"lerden daha derindir. Foucault tam burada Blanchot'yla yeniden buluşur, ki bildiğim kadarıyla bu meseleyi en ileriye taşımış olan Blanchot'dur: Daha derin olan bir "o" veya "biri" adına, dilbilimsel kişibilimi bertaraf etmek, dilbilgisel şahısları feshetmek; yani bu anti-Benveniste bir girişimdir. Benveniste üçüncü şahsı sahte bir şahıs olduğu için fesheder, Blanchot ise "biri"ni kişisizin ifadesi olarak önerir ve sözcenin gerçek öznesi de bu kişisizdir. Öyle ki tüm özne konumları, az önce gördüğümüz tüm bu değişken konumlar sırayla gelip, "biri"nin figürlerini, bu "biri"nin anonimliğini bozmadan işaretler. *Söylemin Düzeni*'nde "anonim bir mırıltı içinde yerimi almak" derken Foucault'nun hayalini kurduğu da budur. Bu ise, özel ismin "konuşuluyor"un bir figüründen ibaret olduğu anlamına gelir. Krafft-Ebing, Madame de Sévigné... bunların tümü, hepsi, tüm özne konumları bir "konuşuluyor"un değişkenleri olarak hizalanır. Anlıyor musunuz? Bu ne demektir? Az önce gördüğümüz gibi, cümle içsel bir sabit ve dışsal değişkenlerle tanımlanıyordu:

- İçsel sabit, sözcelemin öznesi olarak "ben"di.

- Dışsal değişkenler, “ben” diyebilecek tüm bireylerdi. Sözce işe, aksine, bir içsel değişkenler bütünüyle tanımlanır. Bu bir içsel değişken mefhumudur ve birinci düzeye sıkıca bağlıdır.

Birinci düzeyim şunu diyordu: Sözce heterojen sistemler arasındaki geçiş kurallarıyla tanımlanır. İkinci düzeyim ise şunu diyor: Sözce içsel değişkenlerle, yani gönderdiği ve dolayısıyla her biri bir “biri” figürüne denk düşen özne konumlarının bütünüyle tanımlanır. Bu mutlak bir anti-kişiciliktir. Ne içsel sabit vardır, ne de dışsal değişken; yalnızca sözcenin içsel değişkenleri vardır. Bu bakış açısı Labov’a çok yakındır. Labov da dilin içsel değişkenlerinin bir teorisini üretmiştir.

Güzel, iyi çalıştık. Şimdi üçüncü düzeydeyiz. Bunu tahmin ediyorsunuzdur: Bu üçüncü düzey nedir? Üzerine düşünebilirsiniz diye söylüyorum: Bu sefer önermeye geri dönüyoruz. Önermenin bir gönderen olduğu söylenir, bu bir şey durumuna gönderdiği anlamına gelir. Bu şey durumu göndermeyi karşılayabilir de karşılamayabilir de. “Gök mavidir,” derim. Önerme bir şey durumuna gönderir: “Mavi gök.” Ama gök karanlık olabilir, önermenin göndermesi o anda karşılanmaz, gerçekleşmemiştir. Ama bu, önermenin bir göndermesi olduğu gerçeğini değiştirmez. Bir önerme durumunda,

- Bir şey durumuna bir gönderme vardır, sabit olan budur, içsel sabit budur.

- Şey durumu göndermeyi karşılamak, gerçekleştirmek için ya oradadır ya da değildir, bu da dışsal değişkendir. Güzel.

Ama bir sözce için hiç de böyle olmayacaktır. Sözce söz konusu olduğunda her şey değişecektir.

5. DERS

19 KASIM 1985

Hatırlarsanız, en son en hassas noktaya, bir sözce somut olarak nedir?, diye sorma noktasına gelmiştik. Sözcenin kelimeler, cümleler ya da önermelerle karıştırılmaması gerektiğini biliyoruz. Peki onu nasıl ayırt edebiliriz? Bu niçin en hassas nokta? Foucault'nun çok az sözce örneği vermiş olması gerçekten tuhaftır. Üstelik verdiği bu örnekler bize düş gördüren örneklerdir. Sözce örneği olarak şunu verir – ve sanıyorum ki geliştirdiği tek örnek de budur: “azert.” Gördüğünüz gibi, okuyucu şaşkınlığa uğrayıp şöyle diyecektir: Öyle mi? Sözce bu mu? Azert. Peki “azert” nedir? Ne olursa olsun şunu iyi anlamamız gerekiyor: Foucault'nun metninde azert ancak belirli koşullar altında bir sözcüktür. Foucault'nun tüm mizah anlayışını bu örneğe aktardığı izlenimine kapılıyoruz. Azert nedir? Azert, Fransızca bir klavyenin ilk tuşları üzerinde okunan harflerdir. A Z E R T ve böyle devam eder. Peki bu bir sözce midir? Kafa karışıklığımız şimdi ikiye katlanıyor. Foucault neden bu örnek üzerinde, *Arkeoloji*'de ona birçok defa geri dönecek kadar ısrarla duruyor? Şöyle diyor bize: “Ama dikkat, Fransızca klavyenin üzerinde bulunan A Z E R T bir sözce değildir.” Demek öyle! Klavye tuşları şeklinde dağıtılmış A Z E R T bir sözce değildir. Buna karşılık, bunları bir kâğıda geçirir-

sem, o zaman bir sözce olur. İşte örnek budur. Bunları bir kâğıda geçirirsem bir sözce oluştururlar. Bu neyin sözcesidir? Fransızca klayve üzerinde yer alan harf düzeninin sözcesidir. Peki. Bu konu üstüne düşünmek için çok zamanımız olacak. Ama bu bir anlamda bizi örneklerle şımartmadığı anlamına gelir, peki ama neden? Hipotezler ortaya atabiliriz. Belki de Foucault yalnızca sözceleri göz önüne almakta haklıdır, önceki kitaplarında bunları üretmek hiç vazgeçmemiştir. Ama bu bizi ilerletmiyor. Neden örnek vermek istemiyor? Belki de bunun sebebi tüm örneklerin kelimeler, cümleler ve önermelerden geçiyor olmasıdır. Şunu söylemeye bile gerek yok: Sözce kelimeler, cümleler veya önermelerle karıştırılmaz, ama bu sözcenin kelimesiz, cümlesiz ve önermesiz olduğu anlamına gelmez. Sözce bunların hepsinden farklıdır, ama yine de bunlardan ayrılamaz.

İşte tam da bu yüzden somut olarak, aynı anda hem kelimeler, cümleler ve önermelerden farkı hem de bunlarla ayrılamaz ilişkisi içinde, sözcenin harflerini bulmaya yöneliyoruz. Bu noktada kalmıştık, ama buna geri dönmek istiyorum çünkü bu temel bir noktadır, bizim için son derece açık olması gerekir. Şuna geri dönmek istiyorum: Birinci bir büyük fark vardır. Bu birinci büyük fark nedir? Önermeler doğaları gereği homojen bir sisteme aittirler ve bir mantıkçı, hatta bir dilbilimci tarafından, ancak parçası oldukları, unsuru oldukları homojen sistem belirlenebildiği ölçüde ortaya çıkarılabilirler. Bu anlamda mantıkçı ve dilbilimcinin nasıl da aynı tarzda ilerlediklerini görebiliyoruz demiştik. İkisi de kendisinde belirli bir soyutlama hakkı görür, yani verili bir dil içinde bu dilin bilimsel bir nesne olarak oluşturulabileceği koşullar öne sürer. Bu koşullar çok basittir: dil içinde homojen sistemler oluşturmak. Örneğin, konuşulan İngilizce içinde “standart İngilizce” biçiminde homojen bir sistem oluşturulur. Daha önce de söylediğim gibi, Chomsky gibi bir dilbilimci bu koşul üzerinde ısrarla durup şöyle der: “Bu şekilde ilerlemeyen, homojen sistemler oluşturmayan bilim yoktur.” Bu ne anlama gelir? Şu anlama: Dil ve dilin içindeki önermeler üstünde ancak bu homojen sistem belirlendiği ölçüde çalışılabilir, peki bu sistem neye göre belirlenir? Bunun yolu sabitler bulmaktır, tüm düzenin sabitleri, içsel sabitler. Homojen sistemi bir içsel sabitler bütünüyle tanımlayacağız.

“İçsel sabitler” ne demektir? Bir sistemi tanımlayan fonolojik sabitler, ama yalnızca fonolojik de değil: Dilbilgisel sabitler, semantik sabitler. Çok sayıda içsel sabit düzeyi vardır. Bu dahili, içsel sabitleri özellikle, Chomsky gibi evrensellerden bahseden tüm dilbilimcilerde bulursunuz. Evrenseller tüm dillerde gerçekleşmiş olarak bulunan şeyler değildirler, bunlar homojen bir sistemi belirleyen içsel sabitlerdir. Dilbilimciler bize, bir sisteme bakıldığında fonolojik evrenseller, sözdizimsel evrenseller, semantik evrenseller görülecektir, der. “Standart İngilizce” gibi homojen bir sistem belirlediğinizde, bu sistem içsel sabitler, örneğin sistem içinde bulunan fonolojik özelliklerle tanımlanır. Bunun üstüne dışsal değişkenlerin ekleneceğini de söyleyebilirsiniz.

Dışsal değişkenler nelerdir? Bunlar, bilimsel çalışmanızı geliştirirken soyutlama yapabileceğiniz şeylerdir. Dışsal değişkenler dilbilimcilerin örneğin “bağıntısız” özellikler adını verdiği şeylerdir. Örneğin, telaffuz değişkenleri. Diğer bir deyişle, bunlar homojen sistemin dışındaki değişkenliklerdir, ele alınan sistemle bağıntısız değişkenliklerdir, bunlar dışsal belirlenimlere gönderme yapar, örneğin belirli bir dili konuşan kişinin aksanı. Aksanın sistemle bağıntısız olduğu düşünülecektir. Bana şöyle diyeceksiniz: “Ama aksanın bağıntılı olduğu durumlar da vardır.” Bu kesinlikle hiçbir şeyi değiştirmez, çünkü aksanı bağıntılı bir karakter olarak düşündüğünüzde onu artık dışsal bir değişken olarak değil, homojen bir alt sistemi tanımlamanızı sağlayan bir sabit olarak ele alırsınız, örneğin Picardie’de konuşulan Fransızca; burada aksan bağıntılı bir özelliğe dönüşür. Kendisi de homojen olan bir alt sistemi tanımlamanızı sağlayan bir içsel sabite dönüşerek bağıntılı bir özellik haline gelir. Peki, değişken ne olacaktır? Dışsal değişken? Bu zorunlu olarak sistemle bağıntılı bir özellik olmayacaktır, başka bir şey olabilir, birinci sistemle etkileşen başka bir sistemden gelen bir özellik olabilir; bu noktada bu özelliği, bu değişkeni bilimsel olarak değerlendirebilmek için, etkileşim içindeki diğer sistemi yeniden tesis etmek gerekir, o andan itibaren söz konusu özellik bu diğer sistemin bir sabiti haline gelir.

Şunu anlamanızı istiyorum: Önergelerin dilbilimi için olduğu kadar önergelerin mantığı için de geçerli olan bilimsel yaklaşımlar, içsel sabitler/dışsal değişkenlerin belli bir dağılımı içinde çalışır. Homojen bir sistemin belirlenimi olarak içsel sa-

bit. Ama hepimizin bildiği gibi, gerçekte, konuşurken asla homojen bir sistemin içinde kalmayıp, bir sistemden diğerine geçeriz. Ama biliminsanı olarak dilbilimci şöyle diyecektir: “Bu bir olgudur, yalnızca bir olgudur.” Bir cümlenin her zaman birçok sisteme ait olduğu doğrudur. Evet, bir cümle her zaman birçok sisteme aittir. Verili bir cümleyi, bir cümlenin bir ögesini alıp, cümlenin şu kısmı şu sisteme, örneğin “standart İngilizce”ye aittir, şu kısmı başka bir sisteme, örneğin “siyah İngilizcesi”ne aittir, diyebilirsiniz. Herhangi bir cümlenin analizini yeterince ileriye taşırsanız, cümlenin her zaman aynı anda farklı sistemlerde bulunduğunu görürsünüz. Ama bize şöyle diyorlar: Bu bir olgudur ve bir olgudan başka bir şey de değildir. Üstelik bu, dilbilimin kendini, ancak her biri kendi başına homojen olan sistemleri ayrabildiği oranda bir bilim olarak oluşturabilmesine engel değildir. Aynı anda birçok sisteme ait olan bir cümleyi alalım. Proust’un çok, çok güzel bir metni, en komik bulduğum metinlerinden biri aklıma geliyor, [bu metinde] Guermantes’larda büyük bir davet veriliyor, davette Rusya’nın büyük bir dükü ağırlanıyor. Bu büyük dük Fransa’yı iyi tanımıyor, Fransa’daki kullanımları çok iyi bilmiyor, daha ziyade, yalnızca biraz tuhaf yerleri, dansçıların çıktığı yerleri, kabareleri biliyor, ama Saint-Germain dünyasını tanımıyor. Davete geliyor,... büyük dük çok önemli bir şahıs, tüm Fransız asilzadeleri, aristokrasisi büyük düke saygılarını sunuyor, fazlasıyla zorlama, aristokratik bir nezaket dili var. Bir de bir Fransız düşesi ve avludaki su fıskiyesi var, büyük düke takdim edilmek isteyen Fransız düşesi fıskiyeinin yanından geçiyor, tam o sırada bir rüzgâr çıkıyor ve düşes su içinde kalıyor. Şimdiden içkiyi biraz fazla kaçırmış olan büyük dük, böyle ıslandığı için çok utanmış olan düşesi görüyor, düşes güzelim elbisesi tamamen ıslandığı için çok rahatsız, bunu belli de ediyor, ayrıca çok öfkeli, oysa büyük dük düşesin bunu kendisini güldürmek için yaptığını sanıyor, Fransız geleneklerini bilmiyor, “şuna bak,” diyor, durumu doğru anladığından gayet emin bir şekilde alkışlamaya başlıyor, “bravo ihtiyar!” diye bağırıyor. Proust’un cümlesi çok uzun bir Proust cümlesi, bu görkemli cümlenin akışında, büyük dükün araya girip “bravo ihtiyar!” diye bağırıldığını öğreniyoruz. Bir sistemden diğerine geçtiğim tipik bir cümledir bu. “Kibar sınıf sözcüğü” sisteminden (“büyük dük, size düşesi takdim etmeme izin verin”) tümüyle

başka bir şeye, yani ayaktakımı dili sistemine geçiyorum: “Bravo ihtiyar!” Bir dilbilimci buna ne diyecektir? Şöyle diyecektir: Bunun hiçbir önemi yok, bunlar dışsal değişkenlerdir. Bu dışsal değişkenlere gelince: Elbette bir sistemden diğerine geçiş bir söz konusudur, ama bu, iki sistemin de homojen olmasını engellemez, dilbilimsel incelemesini yapabileceğiniz bir ayaktakımı dili sistemi, dilbilimsel incelemesini yapabileceğiniz bir de kibar sınıf sistemi var. Yani her biri kendi sabitleriyle tanımlanacaktır. Bana öyle geliyor ki –ve bu, tüm dilbilim için geçerlidir– sözdebilimlerin bu gereklilikleri bizi daima sınırlandırıyor... Hayır, geri alıyorum, aslında bu bilimsel gereklilik bizi daima sınırlıyor: ya içsel sabitler ya dışsal değişkenler.

Bu noktada bir sözce nedir? Sözce ne önermedir ne cümledir. Çünkü cümle, gördüğümüz gibi, her biri homojen bir sisteme ait olan parçalardan oluşuyor. Önermeyse tümüyle homojen bir sistem içindedir. “Foucaultcu” tarzda bir sözce ne cümledir ne önerme. Neden? Çünkü onu tanımlayan şey, bir sistemden diğerine geçmesini, bir sistemden diğerine doğası gereği geçişini sağlayan içsel değişkenliktir. Peki ama bu ne anlama geliyor? Bir sözcenin bir vektörler alanından ayrılamaz olduğu anlamına geliyor. Sözce bir vektörler alanından ayrılamazdır, bu vektörler sözcenin bir sistemden diğerine, bu diğer sistemden bir üçüncüsüne sürekli olarak geçmesini veya birinciye geri dönmesini sağlayan yönsel oklardır, öyle ki bu okları izlemezseniz biz sözceyi çizemezsiniz. Dilbilimci “ama bunlar dışsal sebeplerden kaynaklanır,” derse bu doğru değildir, çünkü dil bunları içsel değişkenlerle ifade eder. Diğer bir açıdan, yok, hayır, aynı açıdan, sözce, bir sistemden diğerine, üstelik de durmaksızın geçmemi sağlayan içkin değişkenlik, içsel değişkenliktir.

Yani homojen sözce yoktur. Sözcenin kuralı heterojenliktir. Sözcenin kuralı neden budur? Kendini yer değiştirmeye bırakmak dışında yapacağı bir şey yoktur, sözcenin kuralı budur. Sözcenin bir düzenliliği olduğu için hiçbir homojenliği yoktur. Sözcenin düzenliliği onun geçiş kuralıdır. Sözcenin kuralları önermesel kuralların zıddıdır. Önermesel kurallar, bir önermenin içsel sabitlere göre ve homojen olarak tanımlanmış şu veya bu sisteme ait olmasını sağlayan kurallardır. Sözcenin ise, aksine, yalnızca geçiş kuralları, değişkenlik kuralları vardır, düzenliliğini tanımlayan da bunlardır. Diğer bir deyişle sözcenin kuralları,

bizzat kendileri de değişken olan değişkenlik kurallarıdır. İşte dilbilimci Labov’la yakınlık kurduğum nokta da tam burası; bana göre Labov çok temel bir şeyi, yani dilde homojen bir sistemin olmadığını görmüş olan tek kişidir ve Labov-Chomsky polemiki tüm polemikler gibi bir sağlırlar polemikidir. Çünkü Chomsky Labov’a aşağı yukarı şöyle karşılık verir: “Evet, elbette, ama söylediğiniz şeyin hiçbir önemi yok, tüm dilbilimciler gerçekte bir dilin çok sayıda sistemi birbirine karıştırdığını bilir, ama bunun hiçbir önemi yoktur, çünkü dilin bilimsel incelemesi ancak homojen sistemleri soyutlama yoluyla ayırt ettiğimiz andan itibaren başlar.” Labov ise şöyle der: “Mesele bu değil.” Labov, bir dil içinde homojen sistemleri ayırmanın meşru olmadığını öne sürer, çünkü yalnızca bir sistemden diğerine geçişler vardır ve dilin tüm öğeleri de böyle geçişlerden oluşur, yani bir sistemden diğerine geçilmesini sağlayan bir vektörden ayrılamazlar. Öyle ki sözce, bu içkin değişkenlik çizgilerinden kesinlikle ayrılamaz.

Dolayısıyla Foucault bir sözce ailesinden bahsettiğinde, kaçınmamız gereken belli bir yanlış yorum vardır. “Aile” kelimesinin yol açabileceği bu yanlış yorum, bir sözce ailesinin benzer veya bir biçimde homojen olan bir sözce grubu olduğuna inanmak olacaktır. Umarım şimdiden, bunun ne kadar büyük bir hata olduğunu tahmin edebiliyorsunuz. Foucault’nun sözce ailesi adını verdiği şey bunun tamamen tersidir. Çünkü homojen sözce yoktur. Sözce dediğimiz şey, homojen bir sistemden başka bir homojen sisteme geçişin kuralıdır, dile içsel olan kuraldır. Dolayısıyla, her sözcenin kendi içinde heterojen olması gibi basit bir sebepten ötürü, sözce ailesi de heterojen sözcelerden oluşur. Sözce heterojenliktir, hâlihazırda bir sistemden bir başkasına niteliksel olarak farklılaşan bir geçiş olmayan hiçbir sözce veya sözce parçası yoktur. Sadece sözceyi bulmak yeterlidir, bu da sözceyi çalıştıran tüm içkin değişkenlik çizgilerini bulmak demek olacaktır. O halde yalnızca heterojen sözcelerin gruplandırılması vardır, çünkü her sözce hâlihazırda kendi içinde heterojendir. Böylece biz sözce ailesi, aralarında geçiş kuralı bulunan sözce grubu olacaktır yalnızca. Bir parantez açmak gerekirse, tüm bunları anlıyorsanız, Foucault’nun neden “asla yapısalcı olmadım” dediğini de anlayabilirsiniz. Çünkü yapı nedir? Tanımı gereği yapı –daha önce bu kelimeyi çok karmaşık olmasın diye kullanmadım, ama şimdi basitleşti- içsel sabitlerine göre homo-

jen olarak belirlenmiş bir sistemdir. Sabitleri ilişkiler bile olsa, bu hiçbir şeyi değiştirmez. Bu son derece açıktır. Sabitlerin illa-ki terimler olması gerektiğini söylemiyorum, fonolojide sabitler fonolojik ilişkilerdir. Böylece Foucault'nun seçtiği terminoloji içinde biraz ilerleyebilirsek, örneğin *Bilginin Arkeolojisi*'nde "sözce ailesi" terimini gördüğünüzde, bunun homojen sözcelerle ilgili olduğunu kesinlikle düşünmemelisiniz.

[Bandın sonu]

... Bir dağılma alanıdır. Sözce ailesi, heterojen sözcelerin içinde yayıldıkları, dağıldıkları bir alandır. Dolayısıyla, sözcenin kurucusu olan vektör alanı -vektör alanı, sözce düzeyinde bir sistemden diğerine geçiş kuralları demektir- veya geçiş kuralları, Foucault'nun sözcenin ilişkili veya bitişik uzamı diye adlandıracağı şeyi tanımlayacaktır. Sözce ilişkili veya bitişik uzamıyla tanımlanacaktır. İlişkili veya bitişik uzam nedir? Bu vektörler alanı değil midir? Vektörler alanıdır. Bu çok önemlidir, çünkü Foucault daha sonra "eğri bir sözcüdür" dediğinde, buna belki daha az şaşırabilirsiniz...

Eğri bir sözcüdür, her durumda sözce kendisiyle ilişkili vektörler alanıyla tanımlanır. Krafft-Ebing'le ilgili verdiğim örneği tekrar ele alalım, umarım daha iyi açıklayabilirim. Krafft-Ebing aynı cümle içinde standart Almanca sisteminden başka bir sisteme, Latince sistemine geçer. Bir dilbilimci buna ne diyecektir? Şöyle diyecektir: "Gördüğünüz gibi iki homojen sistem var: Almanca sistemi ve Latince sistemi." Şunu da ekleyecektir: "Tamam, Krafft-Ebing aynı cümle içinde, her biri kendi sabitleri tarafından tanımlanmış olan Almanca sisteminden Latince sistemine geçer, ama bunun bizim için hiçbir önemi yoktur." Neden? Çünkü bu dışsal sebeplerle gerçekleşir. Ne tür dışsal sebepler? Tevazu veya sansür. Söyleyeceği şey çok kaba olduğunda Latince söyler. Bence Foucault şöyle diyecektir: Hiç de değil! Evet, bu dışsal sebeplerden kaynaklanır, evet, bir anda Latince konuşmaya başlar, ama bu sözce düzeyinde içsel geçiş kuralları olduğu gerçeğini değiştirmez, içkin bir değişkenlik çizgisi vardır ve Krafft-Ebing'in sözcüsü şöyle tanımlanabilir: Almanca sisteminden Latince sistemine geçişi belirleyen bir vektörler alanı. Diğer bir deyişle: Tevazu ve sansür sadece dışsal değişkenler olarak değerlendirilemez, bunlar aynı zamanda içsel bir şekilde sözcede bulunan geçiş kurallarıdır. Herhangi bir sözceyi ele alır-

sanız, bunun bir karşılığı olduğunu görürsünüz. Tüm sistemler ve tüm sözceler çok sayıda dil arasındadır ve bir dilden diğerine geçer. Herhangi bir bilimsel sözceyi ele alın, durmaksızın geçiş yaptığını görürsünüz..., bu noktada Foucault *Arkeoloji*'de çok iyi bir örnek verir. 19. yüzyılda bir klinik sözcesi örneğini ele alır; galiba bu bir klinik tıp sözcesi değil, bir patolojik anatomi sözcesi, ama çok da önemli değil. Bichat veya Laennec türünden bir sözce. Şöyle der: "Böyle bir sözce içinde birlik varsa bunun ilkesi, sözcelerin belirlenmiş bir biçimi değildir," yani ilke homojen bir sistem değildir. "Bu daha ziyade [aşağıda sayacaklarımızı] aynı anda veya sırasıyla olanaklı kılan kuralların bütünü olacaktır [Deleuze araya giriyor: Numaraları ben ekliyorum]:

- birinci olarak, saf algısal betimlemeler, yani betimleme sözceleri,
- ama aynı zamanda ikinci olarak, araçlarla dolayımlanan gözlemler, yani araçsal sözceler,
- üçüncü olarak, laboratuvar deneyimleri protokolleri, son derece farklı olan protokol sözceleri,
- istatistik hesaplamaları –bu da yine farklı bir sözce tipidir–
- kurumsal düzenlemeler,
- tedavi reçeteleri.”¹

19. yüzyılda bir patolojik anatomi sözcesi –aynı şeyi herhangi bir sözce için de söyleyebiliriz– aynı anda bir homojen sistemler topluluğu üzerinde bulunur, asla tek bir sisteme indirgenemez, sürekli olarak bir sistemden diğerine geçmemizi sağlayan bir vektörler alanından oluşur ve bu durumda, denge halindeki homojen bir sistemi asla ama asla bulamazsınız. Acaba bu bilimin bir düşü müdür? Hayır, bu belki sözde-bilimin bir düşüdü, çünkü bilim ilerledikçe kendi denge sistemlerini yıkar, fiziğe, kimyaya bakın mesela. Hiçbir şey dengede olarak tanımlanamaz. İşte söylemek istediğim şey buydu. İşte birinci nokta. Bu birinci nokta, sözceyi ilkel fonksiyon olarak tanımlamamı sağlıyor -uygun düştüğü için böyle söylüyorum, ama Foucault bu kelimeyi kullanmıyor- matematikte “ilkel fonksiyon” ile “türev fonksiyonlar” arasındaki ayırma göndermeyle, ilkel fonksiyon diyorum... İlkel olan ve türev olanlar. Yani şunu diyorum: İlkel fonksiyon olarak sözce, sözceyle ilişkili vektörler alanıdır, yani [sözcenin] kendisinden daha genel olmayan geçiş kuralıdır. Bunlar, dilbilim ve yapılar içinde olup bitenin aksine, sözceden daha genel olmayan kurallardır. Yani,

1 Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 50.

hangi düzeyde alırsanız alın ve ele aldığınız öge ne kadar küçük olursa olsun, her zaman bir sistemden diğerine geçiş kuralı olarak sözce... Öyle ki doğası gereği sözce, diğer sözcelerle ilişkisinden ayrılamaz. Çünkü kuralı heterojenliktir. İşte sözce ailesi fikri veya Foucault'nun kimi zaman "bir çokluk" olarak adlandıracağı şey tam budur ve Foucault yapının karşısına çokluğu koyacaktır. Bu birinci nokta. İlkel fonksiyon, bağlantılı vektörler alanıdır. Açık olmasını istediğim nokta buydu. Şimdi açığa kavuşmuş olmalı. Sorun var mı? Soru yok sanırım... İşte. Buradan meselenin başka bir yönüne geçmiştım. İkinci büyük farka.

Bu ikinci büyük fark ise şununla ilgilidir: Artık mesele, biraz önce gördüğümüz gibi, sözcelerin bir aile oluşturduğu diğer sözcelerle geçiş kurallarına göre ilişkisi olmayacaktır. Artık konu içsel değişkenlik kuralları, sözcelerin diğer sözcelerle ilişkisi olmayacaktır. Peki ne olacaktır? Sözcenin kendisine özne, nesne ve kavramı sağlayan şeyle ilişkisi olacaktır.

Foucault'nun büyük teması şudur: Sözcenin öznesi, sözcenin nesnesi ve sözcenin kavramı sözcenin kendisinden türeyen fonksiyonlardır. Sözceyi ikinci olarak ilkel fonksiyon biçiminde değil, türev fonksiyonlarıyla ilişkisi üzerinden tanımlayabiliriz; onu türev fonksiyonlarına göre, yani öznenin yeri, nesnenin yeri ve kavramın yerine göre tanımlayabiliriz. Peki bu ne anlama gelmektedir? Şimdiden neye dikkat edilmesi gerektiğini biliyoruz: Sözcenin öznesi cümle veya önermenin öznesiyle aynı şey olmayacaktır, sözcenin nesnesi önermenin nesnesiyle aynı şey olmayacaktır ve sözcenin kavramı kelimenin anlamıyla aynı şey olmayacaktır. Demek ki bu ikinci alan düzeyinde de aynı sonuçları bulacağız, ama farklı bir açıdan. Bu sefer sözcenin türev fonksiyonları Foucault'nun terminolojisinde ilişkili veya bitişik bir uzamda ortaya çıkan ilkel fonksiyon gibi görünmez, türev fonksiyonlar -yani sözcenin öznesi, sözcenin nesnesi, sözcenin kavramları- sözcenin "bağlaşık" uzamında ortaya çıkar. Öyle ki sözce aynı anda hem ilişkili uzamı, vektörler alanı hem de henüz tanımlamadığımız, ama yalnızca sözcenin öznesi, sözcenin nesnesi ve sözcenin kavramını "açığa çıkardığını" bildiğimiz bağlaşık uzamı tarafından tanımlanacaktır.

İşte benim için şimdi tamamlanmış oldu. Şimdi tamamlandı, hepsi bu. Birinci nokta da sorun yok değil mi? Bu nokta benim için gerçekten önemli. [... Kayıt kesiliyor ...]

O halde türev fonksiyonlarını belirlemeye çalışalım, çünkü sözceyi ilkel fonksiyonuyla tanımlayabileceğimiz gibi –bunu yaptık, bu konuda soracağınız bir soru olmadığına göre bunu tamamlamış olduk- türev fonksiyonlarıyla da tanımlayabiliriz. Geçen sefer görmüştük ama bu o kadar hassas bir konu ki yeniden ele almak istiyorum. Sözcenin birinci yönü, birinci türevi şudur: Sözcenin öznesi nedir? Foucault, sözcenin öznesinin cümlelerin sözcelem öznesi olmadığını söyler. Dilbilimcinin, cümlelerin sözcelem öznesini söylem düzeyinde kaydırıcı veya özgönderimsel bir form altında nasıl tayin ettiğini görmüştük. Tipik bir örnek olarak Benveniste’in dilbilimsel yaklaşımını ele almıştım. Birinci şahıs olarak “ben” ama gerçek birinci şahıs olarak, yani özgönderimsel olarak. “Dolaşıyorum” gerçek bir “ben” değildir. Neden? Çünkü bu, kesinlikle bir “o”ya benzetilebilen bir “ben”dir. Şu iki önerme arasında bir doğa farkı yoktur: “Dolaşıyorum” ve “dolaşıyor.” “Dolaşıyorum” dediğinizde, bununla “Pierre dolaşıyor” arasında bir doğa farkı yoktur. Buna karşılık “yemin ederim” dediğinizde bununla “yemin eder” arasında bir doğa farkı vardır. Peki neden? Çünkü “yemin ederim” dediğinizde “dolaşıyor” veya “dolaşıyorum” dediğinizde olduğu gibi betimleme yapmazsınız, yemin edersiniz, yani bu eylemi gerçekleştirirsiniz. “Dolaşıyorum” dediğinizde onu gerçekleştirmiş olmazsınız. “Yemin ederim” dediğinizde yemin edersiniz. Diğer bir deyişle birinci şahıs olarak “ben” burada bir üçüncü şahsa (“o”) benzetilebilir değildir, çünkü “yemin eder” dediğinizde hiçbir şey yapmazsınız, betimlersiniz, ama “yemin ederim” dediğinizde bu başka bir şey olur. Burada bir engel vardır, “ben”in bir “o”ya indirgenemezliğinde takılır kalırsınız, yani saf birinci şahıs olarak, bir kaydırıcı veya bir özgönderimsel olarak “ben”in indirgenemezliği. Evet, bu doğru olabilir. Foucault, bu, cümlelerin sözcelem öznesi için doğru olabilir der, ama acaba sözce için de doğru mudur? Hayır. Neden? Çünkü cümlelerin bir sözcelem öznesinden türediği doğrudur. Cümle bir sözcelem öznesinden türer: onu telaffuz eden öznenen. Oysa sözce öznesinden türemez, tam tersi olur. Öznenin yeri sözceden türer. Dolayısıyla tamı tamına şunu diyorum: Öznenin yeri sözceden türeyen bir fonksiyondur. Her şey sözceye bağlıdır. Verili bir sözce, doğası bakımından çok değişken olan bir özne konumuna gönderme yapar. Pekâlâ, ama şunu hissediyorsunuzdur: Tam olarak az

önce söylediğimiz şeye vardık. Bu hiç de şaşırtıcı değildir. Biraz önce şöyle diyordum: Mantıksal veya dilbilimsel yaklaşımlar içsel sabitler/dışsal değişkenlerle işler. Sözce ise bize tümüyle başka bir veri sunar, içkin veya içsel değişkenlik çizgileri.

Şimdi Benveniste'teki cümlelerin sözcelem öznesi mefhumuna geri dönersem, bunun aynı şey olduğunu söyleyeceğim. O da içsel sabitler ve dışsal değişkenlerle işler. Aslında içsel sabit nedir? Cümlelerin hangi cümle olursa olsun türeyeceği birinci şahıs formudur, içsel sabit olarak kaydırıcıdır. Tüm cümleler bir sözcelem öznesinden, yani edimde bulunan, sözcenin değil sözcelemin öznesi olan bir "ben" birinci şahsından türer. Şöyle diyelim: Kaydırıcı bir içsel sabittir. Peki "ben" kimdir? Dilbilimsel açıdan herhangi biridir, yani "ben" onu diyen kişidir. "Ben" "ben" diyen kişidir. Bu, dilbilimsel olarak "ben" in nasıl da Benveniste'in söylem olarak adlandırdığı şeyin içsel sabiti olduğunu gösterir. Bu düşünme biçimi içsel sabitler ve dışsal değişkenlerle işler. Dışsal değişken kimdir? Nedir? "Ben" diyen kişidir. Yani herhangi biri olabilir. "Ben" onu söyleyen kişidir. "Ben" "ben" diyen kişidir formülünde, bir içsel sabitin konumuyla dışsal değişkenlerin oyununu birleştirmiş olursunuz, bu siz olabilirsiniz, ben olabilirim. Sözce düzeyinde her şeyin değişmesine şaşırmamak gerekir. Sözce, bir yere, bir konuma, temel olarak değişken bir özne konumuna gönderme yapar. Bu içsel bir değişkendir. Sözcenin sabit bir özne konumundan türemesini bir kenara bırakın, sözceden onun doğasına bağlı olan göreceli bir özne konumu türeyecektir. Yani Foucault'nun dediği gibi -aslında bunu söylemiyor, ama bu bir şeyi değiştirmez, bunu düşünüyor- sözcenin öznesi içsel bir değişkendir, sözcenin öznesinin konumu sözcenin kendisinden çıkan içsel bir değişkendir. Geçen sefer, Foucault'nun kendisinden alıp verdiğim örneklerle geri dönersek: Edebi bir metnin bir yazarı vardır, yani bir özne konumu, ama mektubun bir yazarı yoktur, bir imzacısı vardır, sözleşmenin bir kefilidir, bir derlemenin derleyeni vardır vs. Tüm bunlar özne konumlarıdır ve bunları bir "ben" formuna indirgeyemezsiniz. Bunlar sözceden türeyen fonksiyonlardır, sözcenin içsel değişkenleridir. Dahası size tek bir sözcenin çok sayıda özne konumuna sahip olabileceğini hatırlatmıştım. Geçen sefer de söylediğim gibi Madame de Sévigné'nin bir mektubu, kızına hitap ettiği oranda açıkça bir imzacıya sahiptir, ama 17. yüzyılın edebi çevrelerinde

dolaşıma girdiği oranda da bir yazara gönderme yapar. O anda Madame de Sévigné bir yazardır. Proust'a geri dönelim. *Kayıp Zamanın İzinde* metni Proust'a bir yazar olarak gönderme yapar, öznenin konumu budur, ama bu metin aynı zamanda, yazarla kesinlikle aynı şey olmayıp, yine bir özne konumu demek olan bir anlatıcıdan da geçmektedir. Yazarla anlatıcı arasında nasıl bir ilişki olduğu, örneğin Genette veya Barthes gibi çok derin eleştirmenlerin çok yakından incelediği bir problemdir. Geçen sefer, beni özellikle ilgilendiren ve aynı anda, birbirinin içine girmiş çok sayıda özneye gönderme yapan çok güzel bir sözce örneği olan serbest dolaylı anlatımdan bahsetmiştik. Bu, çok sayıda özne konumu içeren bir sözcedir. O halde özne sözcenin içsel bir değişkenidir diyorum. [Özne] sözceden türer, tersi söz konusu değildir. O halde aynı sözce için çoklu özne konumları olabilir –Foucault'da her zaman çokluk temasını görüyorsunuz– bütün sözcelerin sözcelemin öznesi, yani “ben” olacak ortak bir özne konumuna sahip olmasını bırakın, sözcenin konumu bir sözceden diğerine değiştiği gibi, aynı sözce çok sayıda özne konumuna sahiptir. O halde bu özne konumları nelerdir? Bunların neyin -kelimenin düzanlamıyla- modülasyonları olduğunu söylemek gerekir? Üçüncü şahsın modülasyonları, yani üçüncü şahsın, tüm “ben”lerden sonsuzca daha derin olan bir “o”nun içsel değişkenlikleri. Bu “o” nedir? Biraz önce Benveniste'in “ben”inin herhangi bir “ben” olmadığına, sözcelemin “ben”i olduğuna dikkatinizi çekmiştim, yani “dolaşıyorum”un “ben”i değil, “yemin ederim”in “ben”i.

Aynı şekilde –ama her şeyi tersine çevirecek biçimde– Blanchot'nun veya Foucault'nun “o”sunun da herhangi bir üçüncü şahıs olmadığını söyleyeceğim, ikisi de şemayı tümüyle tersine çeviriyorlar. Hatta şöyle diyecekler: Evet, “dolaşıyor” cümlesinin “o”su, “Pierre dolaşıyor” anlamında, bir “ben”e indirgenebilir. Ters indirgemeler yapacaklar. Peki Blanchot ve Foucault'ya göre gerçek “o” nedir? “Biri” [on]. “Biri.” Tayin edilemez “biri.” Blanchot'yu bilenler onun “ölünür” konusundaki son derece güzel sayfalarını hatırlayacaktır, “ölürüm”den sonsuzca daha derin olan bir fikir ve ifade olarak “ölünür.” “Acı çekilir”. Üçüncü şahıs budur. Herhangi bir şeyi, bir ifadeyi bu “on” zamirinin kuvvetine yükseltin. Blanchot'nun “biri”yi böylesine değerli kılması, Blanchot açısından neyi gösterir? Çok basit bir şeyi: Tüm

özne konumları anonim bir “biri”nin modülasyonundan ibarettir Kişisiz bir “biri.” Ve bu, adeta tümüyle tersine çevrilmiş bir Benveniste’tir. Sözcenin sırrı kişisizin tarafındadır, “o”ndan “biri”ni ayıklayıp çıkardığımızda buna artık üçüncü şahıs bile diyemeyiz. Artık kişisizin alanındayız, özne konumları da artık kişisizin içsel değişkenleridir, “biri”nin içsel değişkenleri. “Konuşuluyor.” Her ne olursa olsunlar özneler, sözcenin özneleri olarak “konuşuluyor”un içsel değişkenleridir. Bana şöyle diyebilirsiniz: “Konuşuluyor” ne demek? Bu konuda özellikle çarpıcı olduğunu düşündüğüm, Kafka’dan bahseden bir Blanchot metni var. Metni okuyacağım, yorumlamak bile istemiyorum çünkü asıl mesele metnin size bir şey söyleyip söylememesidir... Kafka hakkındaki bu metin *Le part du feu* (Ateşin Payı) içinde yer alıyor, sayfa 29: “‘Ben mutsuzum’ diye yazmak bana yetmiyor.” Bu Blanchot’nun dilbilimciler ve kaydırıcı teorisini örtük olarak –çünkü hiçbir şey söylemez- ele aldığı en net metindir, sanıyorum. “‘Ben mutsuzum’ diye yazmak bana yetmiyor. Başka hiçbir şey yazmadığım sürece, bu mutsuzluğun dil biçiminde gerçekten benim olabilmesi için, kendime, mutsuzluğuma fazla yakınım: Yine de gerçekten mutsuz değilim. Ne zaman ki şu tuhaf ikameye varıyorum, ‘O mutsuz’, işte o andan itibaren dil benim için mutsuz bir dil olarak biçimlenmeye, ‘o’nda ortaya çıkan mutsuzluk dünyasının taslağını çizmeye ve yavaşça yansıtmaya başlıyor. Böylece belki de kendimi dahil olmuş hissedeceğim, kederim ise eksik olduğu bu dünya tarafından, kederimin de, onunla birlikte benim de kaybolduğum, kederimin ne teselli bulabildiği, ne dindiği, ne keyiflendiği, kendine bile yabancı bir halde, ne kaldığı ne de kaybolup gittiği, sürme imkânı olmaksızın sürüp gittiği bu dünya tarafından hissedilecek. Şiir kurtuluştur, ama bu kurtuluş artık kurtarılacak bir şeyin kalmadığı, artık kendimi kendisinde bulamadığım bir başkaya dahil olduğum anlamına gelir.” Evet. “Biri.” Özne konumları bir “konuşuluyor”un içsel değişkenleridir.

Foucault Blanchot’nun bu temasını yeniden ele aldığı anda onu son derece derinlemesine bir biçimde yeniler. Neden? Çünkü -bu noktaya geri dönmek istemiyorum, yalnızca aradaki bağlantıya işaret ediyorum- Foucault’da sözce teorisinin hangi noktada bir “konuşuluyor”a ihtiyaç duyduğunu görmüştük, Foucault’da “konuşuluyor”un statüsü nedir? Bir “konuşuluyor”a ihtiyaç var-

dı derken hâlâ Foucault ile Blanchot arasında bir fark yoktur, hatta Foucault'nun ilhamını Blanchot'dan aldığını söylemek gerekir, ki bu doğrudur. Blanchot'dan kopmamakla birlikte, kendi adına bu "konuşuluyor'un doğasını belirlemeye çalışırken artık Blanchot'nun olmayan bir yöne doğru gider. Foucault'da tüm özne konumlarının bu "konuşuluyor"un değişkenleri olduğunu görmüştük, işte buna dil-varlık diyecektir. *Kelimeler ve Şeyler*'de buna dil-varlık der, yani belirli bir anda dilin birleşme tarzı ve bu son derece değişken bir tarzıdır. Tekrarlamamız gerekirse, dilin klasik çağda, 17. yüzyıldaki birleşme tarzıyla 19. yüzyıldaki birleşme tarzı aynı değildir, dolayısıyla dilin varlığı daima tarihsel bir varlıktır ve belirli bir anda "konuşuluyor" figürünü oluşturan da bu olacaktır. Ayrıca *Bilginin Arkeolojisi*'nde, *Kelimeler ve Şeyler*'de olduğu gibi, "dil varlığı" olarak değil de bunun eşdeğeri olarak "dil vardır" dediği şey de budur. Dilin "vardır"lığı da tarihsel bir "vardır"lıktır çünkü çağlara göre değişiklik gösterir. Ama bir kere dilin varlığını kabul ettiğinizde, dilin varlığını veya dilin "vardır"lığını, yani "konuşuluyor"u belirlediğinizde, karşılık gelen çağın sözcelerinin tüm özne konumları bu "biri"nin içsel değişkenleri haline gelir. Bu çok ilginçtir; ben kendi adıma, dilbilimsel kişibilim dahil olmak üzere tüm kişibilimle savaşıyor bu kavrayışları çok önemsiyorum. Kişibilimin, kaydırıcılar teorisi sayesinde dilbilim içinde kendine bir sığınak bulabilmiş olması çok ilginçtir. İşte bu yüzden bazı yazarlarda "biri" ve üçüncü şahsın bu şekilde itibarlı kılınması bana çok önemli geliyor. Hatta büyük bir Amerikalı yazar olan Ferlinghetti'nin *Quatrième personne du singulier* [Dördüncü Tekil Şahıs] adını verdiği romanını da kayda geçmek gerekir, bu da çok önemli bir metindir... Sıradan "o"ya indirgenemez olan "o" veya "biri", işte bu "biri" dilin koşulu olarak gerçekten de bir tür dördüncü şahıstır.

Foucault'nun en etkileyici metinleri arasında, kendi ihtiyatlı tarzıyla, kişisel olarak bundan başka bir şey ummadığını söylediği yerler vardır; kendi adına, kendi çağının "konuşuluyor"unun bir içsel değişkeni olarak yerini almaktan başka bir şey ummaz. Örneğin, Foucault'nun çok etkili bir şekilde dile getirdiği bir söylem olarak, *Söylemin Düzeni*'nin başında şu metni bulursunuz: "Arkamda bir sesin şöyle demesini isterdim: "Sürdürmek gerek, ben sürdüremiyorum, sürdürmek gerek, sözcükler olduğu sürece onları söylemek gerek, onlar beni buluncaya, beni

söyleyinceye dek onları söylemek gerek – tuhaf çaba, tuhaf hata, sürdürmek gerek, belki de çoktan oldu, belki de beni çoktan söylediler, beni öykümün eşiğine dek, öyküme açılan kapının eşiğine dek belki çoktan taşıdılar, kapı açılrsa şaşarım.”² Komik olan cümlede, “öykümün kapısı açılırsa şaşarım,” bu metnin yazarını hemen tanırırsınız, bu Beckett’tir, “konuşuluyor”un, büyük mırıltının büyük yazarlarından biri olan Beckett. “Konuşuluyor”un içsel değişkeni olarak yerini almak. Blanchot’nun, Foucault’nun, Beckett’in bir yeri olacaktır, ne de olsa bu yeri sevmeyenler oraya gelmeyeceklerdir. Mesela kişibilimciler başka yerlerde olacaktır, ama sözcelerin dünyası olmayan bir dünyada. Yine daha önce alıntılıdığım başka bir metin, “Yazar Nedir?” başlıklı konferans şöyle biter: “Söylemlerin fonksiyon-yazar asla belirmeden dolaşıma girebileceği ve alımlanabileceği bir kültür hayal edilebilir.” Gerçekten de yazar diğerleri gibi bir özne konumuysa, bu türevi içermeyen, sözceleri türev fonksiyonlarıyla üreten ama yazar fonksiyonunu barındırmayan bir uygarlık düşünebiliriz. O halde “Söylemlerin fonksiyon-yazar asla belirmeden dolaşıma girebileceği ve alımlanabileceği bir kültür hayal edilebilir. Bütün söylemler, statüleri, biçimleri, değerleri ne olursa olsun ve ne tür muameleye maruz bırakılırsa bırakılsın, mırıldanmanın anonimliği içinde cereyan eder. Bunca uzun süre yinelenmiş sorular artık işitilmez: ‘Gerçekten kim konuştu? O mu, başkası değil mi? Hangi sahicilikle ya da hangi özgünlükle? Ve söyleminde kendisinin en derinliklerinden neyi ifade etmiştir?’ Ama şöyle başka sorular sorulur: ‘Bu söylemin varoluş kipleri nelerdir?’” Yani hangi sözce ailesiyle ilişkilidir? “Bu söylemin varoluş kipleri nelerdir? Söylem nerede yapılmıştır, nasıl dolaşıma girebilir ve onu kim sahiplenebilir? Olanaklı özneler için burada düzenlenen yerler nelerdir?” Sözcenin öznesi meselesi budur. “Olanaklı özneler için burada düzenlenen yerler nelerdir? Öznenin bu çeşitli fonksiyonlarını kim yerine getirebilir? Ve tüm bu soruların arkasında bir farksızlığın gürültüsünden başka bir şey işitilmez: Kimin konuştuğunun ne önemi var.”³

En azından artık ikinci sorumuza verebileceğimiz bir yanıtımız var:

2 Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, s. 21-22.

3 Michel Foucault, “Yazar Nedir?”, *Sonsuza Giden Dil Seçme Yazılar 6* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 248-49.

Sözcenin bağlaşıklık uzamı nedir? Şöyle diyorum: Sözcenin bağlaşıklık uzamı, bir “konuşuluyor”un kalınlığı içinde olanaklı özneler için ayrılan yerlerin düzenidir. Bunlar sözceden türeyen fonksiyonlardır. Gördüğünüz gibi, sözceyi artık biraz önce olduğu gibi bir vektörler alanı olarak tanımlamıyorum; onu “konuşuluyor” içinde, “dil vardır” içinde bir yerler düzeni olarak tanımlıyorum. Bununla şunu demek istiyorum: Sözcenin öznesinin, sözcenin kendisinden türeyen fonksiyonun, bir cümlelerin sözcelem öznesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Ve sözcenin öznesinin yerini [Foucault’nun] dediği gibi “anonim mırıltı” içinde bir yer olarak belirlemezseniz sözceyi bulamazsınız. Tümüyle farklı bir fonksiyon olan özel isim artık bir “ben” figürü, bir kaydırıcı figürü değil, “biri”nin içsel bir değişkenidir. Özel ismim altında daha az “ben” imdir. Gerçekten de özel isminiz bir kişiliği ifade etmez, tümüyle farklı bir şeyi, bir tekilliği söyler, yani “konuşuluyor” içindeki yerinizi. Sözcenin nesnesi ve kavramları için de aynı şeyi yapmak gerekir. Ve eğer bunu başarabildiysek, sözce meselesinin bu çok hassas noktasını tamamladığımızı söyleyebiliriz.

Şöyle diyordum: Dilbilim yalnızca önermeler düzeyinde değil, özne düzeyinde de içsel sabitler/dışsal değişkenlerle işler. İçsel sabitler: kaydırıcı. Dışsal değişken: Yeri işgal edecek olan, “ben” diyen kişi. Önermenin nesnesini ele alalım. Sözcenin değil önermenin nesnesi düzeyinde de aynı şeyi bulacağız, öyle ki bu monoton bir hal alacak, ama ne kadar monoton olursa belki de o kadar açık olur. Önermelerin mantığı bize ne der? Bir önermenin bir göndergesi olduğunu söyler. Veya gönderge yerine yönelimsellik diyebiliriz. Diğer bir deyişle, önerme bir şeye yönelmiştir; önerme teorisyenlerinin, adeta doğal bir biçimde, yönelimsellik hakkında fenomenolojik bir sözdağarcığı bulmuş olması tesadüf değildir. Örneğin Searle’e bakabilirsiniz, ama pek de önemli değil. Daha büyük şeylerde kalalım. Gönderme önermenin içsel sabitidir, tüm önermeler bir şeye yönelir. Tüm önermeler, bir şey durumu olarak adlandıracağımız bir şeye yönelir; bu onun “işaret etme” yönüdür. Gönderme, önermenin içsel sabitidir. Gerçekten bir şey durumunun olup olmamasıysa dışsal değişkendir. “Masa yeşildir” dediğimde bu, bir şey durumuna yönelen bir önermedir. Masanın beyaz olduğu görülürse, demek ki burada ve şimdi benim yönelimimi, önermesel yönelimimi karşılayan bir şey durumu yoktur. Yani şey durumunun kendisi

önermeye dışsal olan bir değişkendir, bu açıktır; oysa önermenin bir şey durumuna yönelmiş olması bu önermenin içsel sabitidir, hiç de karışık değil. Çeşitli basamaklar da oluşturabiliriz. Yani, “masa yeşildir” önermesi, bu yönelimi karşılayan bir şey durumu olmadığında bile, yani beyaz bir masanın önünde olduğumda dahi tüm anlamını korur, olanaklı bir şey durumu söz konusudur. Olanaklı bir şey durumuna yönelir. Masanın yeşil olması olanaklıdır, olanaklı olacaktır. Başka bir örnek: “Tek boynuzlu bir atla karşılaştım.” Tek boynuzlu atların var olmadığını, en azından var olmadıklarına inanıldığını bilirsiniz. “Bir periyle karşılaştım,” perilerin var olmadığını bilirsiniz. “Bir vampirle karşılaştım,” vampirlerin var olmadığı söylenir. Bu daha az kesindir ama varsayalım ki vampirler yoktur. “Bir vampirle karşılaştım.” Önermem hâlâ bir göndermeye sahiptir, bu içsel bir sabittir. Sadece bu yönelim bu sefer biraz önceki “masa yeşildir” önermesindeki gibi değildir, bu yönelim karşılanamaz. Neden? Çünkü fiziksel dünyanın gerçekliği dünyada vampirlerin olması olanağını dışlar. Yani bir vampirle karşılaşmış olamam. Önermemin göndermesinin boş kaldığını söylerim. Boş kalır: Buna kurgusal önerme diyeceğiz, “tek boynuzlu bir atla karşılaştım” türünden bir önerme. O halde bu sefer karşılanamayacak bir yönelime sahibim. Biraz önce karşılanabilecek veya karşılanmayabilecek bir yönelimim vardı, burada ise karşılanamayacak bir yönelimim var; buna ikinci bir yönelim diyebilirim, hatta şöyle dersem üçüncül bir yönelimi bile düşünebilirim: “Daire karedir.”

[Bandın sonu]

Diğerleri çelişkilidir. Ama her durumda, herhangi bir şeye yapılan gönderme önermenin sabitidir. Bu göndermenin gerçekleşmiş olup olmaması dışsal bir değişkendir. O halde içsel sabit ve dışsal değişkende kalıyoruz.

Sözceye geçelim. Foucault’nun bunun üzerine metinleri son derece zordur. *Arkeoloji*’de şöyle der: Peki neler oluyor? Geldiğimiz noktada, bunları anlayabilmek için ihtiyacımız duyacağımız her şeye sahip olduğumuzu düşünüyorum. Çünkü nihayetinde, önermenin göndermesi anlayışında, daima ortak bir dünya verilidir. Önermenin gönderdiği şey durumu, önermelerin homojen sistemi için ortak olan bir dünya içinde bulunur. Örnek: “Masa yeşildir.” Önermesel gönderme, fiziksel olarak tanımlanabilen gerçek dünyadaki bir nesne tarafından gerçekleştirilecektir veya

gerçekleştirilebilir. Fiziksel olarak tanımlanabilen, gerçek denilen dünya. “Bir vampirle karşılaştım.” Bu boş bir yönelimdir çünkü fiziksel olarak tanımlanabilen gerçek dünyada buna karşılık gelen bir şey durumu yoktur. Ama ikinci olarak, kurgusal bir dünya düşünebilirim. Ve şöyle derim: Vampirler kurgu dünyasında vardılar. O halde her zaman, belirli bir homojen önerme sistemiyle ilişki içinde olan homojen bir dünya tanımlıyorum. Kare daire için de aynı şey geçerlidir, anlamsız veya absürd bir dünya tanımlarım. Anlamsızlıklar olarak adlandırılan tüm bir önermeler bütünü için ortak olan bir dünya. İşte Foucault’nun istemediği tam da budur.

*Bilginin Arkeolojisi’*nde şu örneği verir: “Altın dağ Kaliforniya’dadır.” “Altın dağ Kaliforniya’dadır.” Şöyle der: Bu ne açıdan bir sözcüktür? Onun söylediklerini kabaca tekrarlıyorum, başta bu gizemli görünebilir. Şöyle diyor: İşte bu bir sözcüktür, çünkü genel olarak kurguyu işin içine katmak yetmez. Bu bir sözcüktür çünkü genel olarak kurguyu katmak yetmez, bu belirli kurgunun (Kaliforniya’daki altın dağ) jeolojik ve coğrafi kurgu olarak hangi belirli kurallara uyduğunu da söylemek gerekir. İlk bakışta, tamam ama tam olarak ne demek istiyor?, diyebiliriz. Bana daha çarpıcı görünen başka bir örneği alalım. Aynı türden başka bir örnek. “Ritz kadar büyük bir elmas.” Ritz kadar büyük bir elmas, aranızda okumuş olanlar için bunun bir şeyler çağrıştırmış olması gerek, Fitzgerald’ın çok güzel bir romanıdır bu. “Ritz kadar büyük bir elmas.” Bunu okuyorum ve -Fitzgerald’ı biraz bilenler için konuşuyorum- bunda Fitzgerald’ın imzası vardır, yani sözce özne konumunu içinde barındırır. Neden? Şöyle diyelim (Bunu bir bilmece gibi de sorabilirim): Tüm kurgu gücü, zengin ve modern yaşama ait, zengin bir moderniteye ait bir temadan geçen yazar kimdir? Ve işte kurgunun temalarını bu hareketli, göçebe, zengin, müthiş yaşam macerası doğuracaktır. “Ritz kadar büyük bir elmas.” Bu noktada Foucault böyle bir sözcüde meselenin genel olarak kurgunun yasalarını işin içine sokmakla ilgili olmadığını söylemekte haklıdır; bu kimyasal ve coğrafi fantaziye hangi yasaların, hangi belirli kuralların izin verdiğini söylemek gerekir: “Ritz kadar büyük bir elmas?” Şöyle yanıtlayalım: Genel olarak kurguyu işin içine katmamak gerekir, bu açıktır. Bir kurgu yazarını ele alırsam, örneğin Perrault’yu, Perrault’nun masallarını ele aldığımda, Ritz kadar büyük el-

maslar bulamayacağım bellidir. Bana şöyle diyeceksiniz: “Evet ama bunun bir anlamı yok, o zaman Ritz yoktu. Tabii bulamazsın. Ama şato gibi elmaslar bulursun.” Hayır, şato gibi elmaslar bulmam. Bu bir gerçektir... ama elbette zorlarsam bulabilirim. Bulabilirim: Sihirli çakıl taşları varsa neden sihirli elmaslar da olmasın? Evet, tamam ama şato gibi elmas çok özel bir şey! Işın içine şato-elmasın belirli kurallarını sokmak gerekir. Şato-elmasın belirli kuralları –kesinlik katmak istiyorsak– kozmopolit otelin veya kozmopolit otel-elmasın belirli kurallarıyla aynı şey değildir. Kurgu, kozmopolit bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkıyorsa, işte bu Fitzgerald imzasını taşır; başka insanların da imzasını taşıyabilir ama bu belli bir özne konumudur ve öte yandan, yansımasını nesnede bulur.

Bu ne demek? Tümüyle başka bir şeye atlıyorum... bunu anlayabilmek için Foucault’nun bir teması etrafında dönüyoruz. Sartre’ın benim çok ilgimi çeken bir metni var. Bu metinde şöyle denir: Rüya çok hassas bir şeydir, çünkü iki başka şey “arasında” düşünülmelidir. Bu iki başka şey nedir? Birincisi algı dünyası. Algı dünyası –Sartre bu temayı *L’imaginaire* kitabında,⁴ rüya üstüne bölümde geliştirir– ortak bir dünyadır, homojen dünya da diyebiliriz, ortak bir dünyadır, açık bir özne çokluğu için ortak olan bir dünya. Hepimiz dünyanın içindeyiz. Hiç karmaşık değil, öyle değil mi? Sonra şöyle der: Başka bir şey daha var. Bilirsiniz uyurken, uykuya henüz dalmak üzereyken, ama gerçekten uykuya dalmadan ve rüya görmeye başlamadan önce hipnagogik görüntüler veya preonirik, yani uykudan önceye ait görüntüler diye adlandırılan çok özel türde görüntüler görebiliriz -veya gözün üstüne bastırarak bunları yapay olarak da üretebiliriz- veya bunlara -tümüyle aynı şey değildirler ama bunun bir önemi yok- entoptik, yani kaynağı gözün içi olan ışık çakmaları da denilebilir. Gözünüzün üstüne bastırarak bu ışık çakmalarını elde edebilirsiniz.

Sartre bu görüntülerin, bu tür preonirik görüntülerin çok tuhaf olduğunu söyler, bunlar tümüyle kendileri için vardırlar, dünyaları yoktur, tüm dünyadan ayırırlar. Şöyle der: Gözümün üstüne bastırarak bir şeyler görebilirim, örneğin üzerinde beyaz lekeler olan yeşil bir yüzey gibi bir şey üretiyorum ve bir bilardo masası ve beyaz toplar görüyorum... Bu elbette olmayacak, birta-

4 Jean Paul Sartre, *L’imaginaire*, Gallimard, 1986 (1940).

kım kırmızı şeyler ortaya çıkacak... Görüyorsunuz. Yeşil bir halının üstünde beyaz toplanlarla bir bilyardo masası görüyorum. Ya da, belki burada biraz abartıyor olabilir, Ağa Han'ın yüzünü tanımasını sağlayan bir entoptik ışık çakması gördüğünü söyler. Ve şöyle devam eder: Ağa Han'ın yüzü bana görünüyorsa ve ben de bunun Ağa Han'ın yüzünün görüntüsü olduğunu düşünüyorsam, bu hipnagogik bir görüştür. Aslında entoptik ışık çakması veya hipnagogik görüntü sanki havadadır. Bir bilyardo masası görüyorum ama bu boşluktaki bir bilyardo masasıdır, dünya içindeki bir bilyardo masası değil. Gördüğünüz gibi, birincisi, algıladığım ve "kim bilyardo oynamak ister?" türünden önermelerle yöneldiğim, dünyanın içindeki bilyardo masası var; ikincisi, boşlukta olan, dünyanın içinde olmayan entoptik, preonirik bilyardo masam var. Sartre şunu der: Rüya işte bu ikisi arasındadır. Çünkü rüya bir dünyayı kuşatır. Bu metin çok ilginçtir, ilgilenenler sayfa 323-324'e bakabilirler. Rüyaya özgü olan şey, bir dünyayı kuşatmaktır, ancak bir rüyanın kuşattığı dünya asla bir başka rüyanın kuşattığı dünyayla aynı dünya değildir. Başka bir rüyanınkiyle aynı değildir. Öyle ki soyutlama düzeyi dışında, bir rüya dünyasından asla bahsedemeyiz. Her rüya bir dünyayı kuşatır. Bu açıdan hem hipnagogik ışık çakmalarından hem de algı dünyasından farklıdır. Dahası, der Sartre, her rüya, ne kadar komşu olursa olsunlar diğer tüm rüyalarınkinden farklı olan bir dünyayı kuşatmakla kalmaz, rüyanın her görüntüsü de bir dünyayı kuşatır.

Bu nokta, Foucault ile Sartre arasındaki tüm benzerliklerden bağımsız olarak, bana önemli geliyor, çünkü Foucault'nun sözünün nesnesi konusunda söylemek istediği şeyin kesinlikle bu olduğunu sanıyorum. Yani bir şey durumuna yönelen, yani içsel bir sabit olarak bir gönderme taşıyan ve aynı homojen sisteme ait önermelerin ortak dünyası içinde bir şey durumuna yönelen önermenin aksine, her önerme –ki bu sebeple göndergeseldir, bu sebeple karşılanabilen ya da karşılanamayan bir göndermeye sahiptir– aynı homojen sisteme ait tüm önermeleri için geçerli ortak bir dünyayı ima eder, böyle bir dünyaya gönderir. Buradan itibaren anlamaya başlarsınız: Foucault'nun nesne düzeyinde söylemek istediği şey, özne düzeyinde söylediğiyle tamamen aynıdır. Oysa burada her sözce bir dünyayı kuşatır. Her sözce söylemsel nesnesine sahiptir, söylemsel nesne ise önermenin gönderdiği nesne değildir.

Söylemsel nesne, tüm diğer sözcelerden farkı içinde, belirli bir sözcenin kuşattığı dünyadır.

Dolayısıyla yapılabilecek tek şey bunları birbirine bağlamaktır: Sözcenin nesnesi, biraz önce gördüğümüz gibi, içsel değişkenlik sınırıdır. Sözcenin nesnesi, geçiş kuralı olarak sözceye karşılık gelen nesnedir. “Ritz kadar büyük bir elmas” nedir? Bu sözce, kozmpolit otelden, bu otelin, bu oteldeki yaşam tarzının, yaşam biçiminin doğurduğu kurguya geçen Fitzgeraldcı sözcedir. Öyle ki sözce nesnesi, birebir anlamda, sözceyi çalıştıran değişkenlik çizgilerinin sınırıdır veya şöyle de denebilir: sözceye karşılık gelen vektörler alanına karşılık gelen son derece belirli nesne. O halde Foucault’nun ne demek istediğini anlıyoruz: Hayır, örneğin genel bir kurgu dünyasını işin içine sokamazsınız. Sözcenin nesnesi asla sözceden daha genel değildir, sözceyle aynı düzeydedir. Dahası, bu nesne sözceden türer, bu ikinci türevdir, sözceden türeyen ikinci fonksiyondur, birincisi öznenin yeridir. Sözcenin nesnesinin yeri ikinci boyuttur. Nesne, birebir anlamda, vektörler alanının sınırındadır. Bu özne hikâyesinden daha karmaşık gibi görünse de, aslında tam olarak aynıdır. Bu noktayı tamamlayabilmek için çok hızlı gidiyorum. .. Peki kavram? Burada da aynı şey vardır, burada da aynı hikâye vardır, Foucault’da sözce teorisi tam da bu yüzden nihai olarak son derece tutarlıdır. Kavram nedir? Bu noktada da çok derin analizler yapmayı düşünmüyorum. Birinci belirlenimde bu gösterilendir, bir kelimenin gösterileni. Ancak işaret edilenle veya göndergeyle aynı şey değildir. Bir kelimenin gösterilenidir. Klasik önerme kavrayışında kavramın içsel sabitlere, yani gösteren veya gösterenlere gönderen dışsal değişken olduğunu söyleyebiliriz. İçsel sabit ise gösterendir.

Foucault burada da tümüyle farklı bir kavrayış oluşturur. Söylemsel kavram ne olacaktır? Şunları gördük:

- Sözcenin türevi olan bir söylemsel özne vardır,
- sözcenin türevi olan bir söylemsel nesne vardır,
- sözcenin üçüncü türevi ise söylemsel kavramdır; ki Foucault bunu kimi zaman, örneğin *Bilginin Arkeolojisi*’nde “kavram-öncesi şema” olarak adlandırır. Aslında bu nihayetinde tuhaf değildir, çünkü sözcenin öznesini de kişi-öncesi bir özne olarak adlandırabilir. Peki, kendisi de sözcenin kendisinden daha genel olmaması gereken bu sözce kavramı nedir? Daha önceki analiz-

lerimiz sayesinde, bu soruya hazır bir yanıtımız olduğunu düşünüyorum. Bu sefer nesne hakkında söylediklerimi söyleyeceğim:

Sözcenin nesnesi, vektörler alanının sınırı veya sözceye karşılık gelen değişkenlik çizgisidir. Şöyle diyelim... Anlayacağınızı düşünüyorum, aydınlatıcı olacak.

Sözcenin kavramı, söylemsel kavram, sözceye özgü kavram tam olarak, her biri homojen olan, ancak kendi aralarında heterojen olan sistemlerin kesişiminde yer alır -bu kesişmenin kendisinden oluşur- sözcenin geçtiği heterojen sistemlerin kesişiminde yer alır. Belirli bir sözcenin geçtiği tüm heterojen sistemlerin kesişme noktasında. Örneğin, Krafft-Ebing'in bir kavramı, sözcelerin geçtiği ikili sistemin kesişme noktasında olacaktır, onun kavram-öncesi şeması budur. Bir örneği ele alalım. Foucault'nun özellikle üzerinde çalıştığı alanlara ait bir örnek olsun. 19. yüzyılda tuhaf bir hastalık hakkında sözceler ortaya çıkar: monomani. İşte bu söylemsel bir kavramdır: monomani. Neden 19. yüzyılda ortaya çıkar? Neler olmaktadır? Bu kavram nedir? Bu, psikiyatrinin çok tuhaf bir hezeyan tanımını keşfetmiş olduğuna işaret eder: Bir eylem hezeyanı. Bu örnek üzerinde duruyorum çünkü Foucault özellikle çarpıcı olan bir monomani vakasıyla, 19. yüzyılda Pierre Rivière vakasındaki suç oluşturan monomaniyle ilgilenenecektir. Peki ama eylem hezeyanı ne demektir? Hezeyan içindeki karakterin bir fikir değil, bir eylem içinde olması demektir. Bir adam bir anda babasını, annesini, küçük kız kardeşlerini, hepsini öldürür. Veya bir adam bir anda bir ormanı veya samanlıkları ateşe verir. 19. yüzyılda bu yalıtılarak ele alınır. İlginç! Daha önce böyle bir şey yok muydu? "Daha önce monomanyak yok muydu?" sorusu ebedi sorudur! Hep denildiği gibi: Daha önce AIDS yok muydu? Bu kilit bir sorudur. Bu sorunun hangi anlamda anlamsız olduğunu gösterebilmek gerekir. Elbette daha önce de AIDS vardı, yalnızca başka şekilde dağıtılmış, başka şekilde paylaştırılmıştı. Bazı belirtiler belirli bir hastalığa götürüyordu, diğer belirtiler başka bir hastalığa.

Hastalıkların tarihi heyecan verici bir konudur. Hastalıkların tarihi size şunu gösterir... Çünkü çok sayıda oluşun çizgisindedir. Ortaya çıktıktan sonra kaybolan hastalıkların olduğu doğrudur. Bu doğrudur. Ama başka bir şey, daha önemli demiyorum ama tümüyle başka bir oluş daha vardır; tıbbın kendisi tüm hastalıkları şu veya bu dönemde aynı biçimde gruplamaz

veya ayırmaz. Burada Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde özellikle incelediği örnekleri ele alıyorum; maniye ele alırsanız, kitabın pek çok bölümünde 17. yüzyıl tıbbi içinde, 17. yüzyıl semptomatolojisi hakkında uzun betimlemeler bulabilirsiniz. Örneğin, 17. yüzyılın "mani" diye adlandırdığı şeyin büyük bir klinik tablosu vardır. 17. yüzyılın "mani" dediği şeyin bizim bugün "mani" olarak adlandırdığımız şeyle elbette bir ilişkisi vardır, ancak aradaki farklar da çok önemlidir. Bence belirtilerin gruplandırılmasına göre bir tıp tarihi yapmak çok heyecan verici olurdu. Elbette tıbbın belirli bir anda belirtileri belirli bir biçimde gruplandırmasının sebepleri vardır. Ama tıbbın, dış sebepler ne olursa olsun, bağımsız bir eylemi de söz konusudur; tıbbın gerçek bir icat olabilecek, sözceler ve sözcelerin oluşturulması problemine dokunan içsel bir eylemi de vardır, böylece tıpta bir sözce türü, bir anda belirtileri yeni bir tarzda ayıran veya gruplandıran sözceler ortaya çıkar. Örneğin AIDS her şeyden önce, o ana kadar birbirleriyle bağlantısız bulunan belirtilerin gruplandırılmasıdır. Demek ki mesele şu değildir...yani sorun fazlasıyla karmaşıktır..."bu hastalık daha önceden var mıydı yok muydu?" sorusunu sorarken şunu sormak gerekir: Bu soruyu hangi koşulda soruyoruz? Bu iki anlama gelebilir. Veya şu anlama gelir: Belki de bu virüsün Avrupa'da olmadığı bir zaman vardı? Bu bir anlamı olan bir sorudur. Veya şu anlama gelir: Bu virüs aslında hep vardı, ama diğerlerinden ayrılmamıştı, yani belirtileri gruplandırılmamıştı, belirtiler dört ya da beş hastalık arasında dağılmış bir haldeydi, ama sonra semptomatolojinin yeni bir dağılımını gerektiren bazı faktörler ortaya çıktı ve o noktada yeni bir hastalık olarak diğerlerinden ayrıldı. Monomaniye geri dönüyorum. 19. yüzyılda bir belirtiler bütününün yalıtılıp "eylem hezeyanı" adı altında gruplandırılmasına sebep olan nedir? Belki dış sebeplerden kaynaklanmıştı, yani belki bir çeşit ödül vardı, bu da kriminoloji veya daha ziyade hukuk devletini çok ilginç biçimde işin içine katıyordu. Suç türleri de bir çağdan diğerine farklılık gösterir ve belki de, 19. yüzyılda büyük bir artış gösteren mülkiyete karşı suçlar, monomaninin kavram olarak ortaya çıkışının sebeplerinden biridir. Olabilir. Eylem hezeyanları... Monomaninin "şikâyetçilik" denilen ünlü bir türü vardır. Şikâyetçilik dava açmakla ilgili bir manidir, bunlar dava üstüne dava açan insanlardır. Ancak aynı anda iki dava açmaları nadir

görülen bir durumdur, birbirini izleyen parçalar halinde, birbirini takip eden davalarla, davanın kendi bölümlerinin art arda gelişiyile ayırt edilir, şikâyetçilik bu bakımdan çok ilginçtir... Peki neden o da 19. yüzyılda diğer şeylerden ayırt edilmiştir? Bu çok ilginçtir. Çünkü 17. yüzyılda, klasik çağda da şikâyetçiler vardı, Racine'in "Les Plaideurs" [Davacılar] isimli bir komedi yazdığını unutmayın. Yine de şikâyetçiliğin 19. yüzyılda tümüyle farklı, tümüyle yeni bir özellik kazandığına inanmak gerekir. Bu hangi özelliktir? Birçok sistemin kesişiminde bulunan bu tür gruplamaların söz konusu olduğu her durumda, bir söylemsel kavram atayabilirsiniz. Bir hastalık kavramını ele aldığınızda temel olan şey nedir? Temel olan nedir? Bir hastalık aynı adı koruyabilir, ama sonra tümüyle değişebilir. Temel belirtisi tümüyle değişebilir. Önemli olan nedir?

İzninizle, tam bu noktada, beni çok ilgilendiren bir konuya değineyim: Mazoşizmin tarihinden çok etkilenmiştim. Bu tarihte beni etkileyen de şey şuydu: Mazoşizm de her zaman var olmuştu, bu sapıklık için Masoch'u beklemedik, her zaman vardı, ama çok uzun zaman boyunca mazoşizmin temel faktörü acı çekme teknikleri, acının dayatımı olarak tanımlanmıştı. Dikkat edin: Semptomatoloji, bunun ne tür bir acı olduğuna kesinlik kazandırabileceğimiz kadar incelikliydi. Mazoşist türden acılar açık ki derisel acılardır, yani yüzeysel acılar. Daha az korkunç değildirler elbette, mazoşist kendisine gerçekten kötü şeyler yapabilir veya yaptırabilir, ancak bu acılar penetrasyondan ziyade kesi türündedir. Bunlar şiddetli acılardır ama yüzeyseldirler, ve sanıyorum, öyle ki gerçekten de içsel acıların içsel fenomenlerinin görüldüğü bir mazoşizm vakası saf bir mazoşizm olmayacaktır, işin içine başka neyin girdiğini araştırmak gerekir. Bu noktada 19. yüzyılda Masoch ile birlikte ortaya çıkan nedir? Mazoşistin semptomatolojisinde giderek önem kazanan şey artık acı çekme teknikleri değil, acı dağılımının artık bir sözleşmeden geçmesidir. Öyle ki burada artık bir sözce yakalayabilirim: Mazoşizm iki taraf arasında yapılan bir sözleşmeden ayrılamaz, yani çoğu zaman acı veren kadın ile acı çeken adam arasındaki bir sözleşme. Durum her zaman budur demiyorum, ama çoğunlukla böyledir. Gördüğünüz gibi, birincil belirti artık acı tekniği değil, sözleşme rejimidir. Söylemsel kavram değişmiştir. Neden 19. yüzyılda değişmiştir? Bunun için daha fazla araştırma yap-

mak gerekir ama her durumda tıbbi sözcelerin içinde söylemsel kavram bulunur ve bunu tüm diğer sözceler için de yapabilirsiniz, karşılık gelen sözcenin geçtiği tüm sistemlerin kesişiminde son derece belirli bir söylemsel kavram bulunur. Sözcenin nesnesiyse, sözcenin değişkenlik çizgisinin sınırında bulunur. Kesişimlerin tablosunu çıkarmanız gerekir. Sistemlerin kesiştiği yeri, sözcenin kavramının yeri olarak işaretleyebilirsiniz.

Pekâlâ... Sonuca bağlayalım. Bir tarafta sözceler, diğer tarafta kelimeler, cümleler ve önermeler arasındaki ikinci büyük fark düzeyinde ne söyleyebilirim? Bu sefer meselenin ilişkili uzamla değil, bağlaşıklık uzamla veya sözceden türeyen fonksiyonlarla ilgili olduğunu söyleyebilirim.

- Türev fonksiyon olarak sözcenin öznesi,
- İkinci türev fonksiyon olarak söylemsel nesne ve
- Üçüncü türev fonksiyon olarak söylemsel kavram, cümlenin sözcelem öznesiyle, önermenin gönderge nesnesiyle ve kelimenin gösterilen kavramıyla karıştırılamaz ve bunlara indirgenemez.
- Sözceden türeyen üç fonksiyon olarak söylemsel nesne, söylemsel kavram ve söylemsel özne sözcenin kendisinin içsel değişkenleridir.

Öyle ki Foucault sözce teorisinin başından sonuna kadar, mantık ve dilbilimin bizi altına girmeye zorladığı, bize içsel sabitler veya dışsal değişkenler arasında seçime zorlamaktan başka bir anlamı olmayan boyunduruğu kırıp atmaktan hiç vazgeçmemiştir. Birinci düzeyde bize şöyle diyecektir: Hayır, tanıımı gereği ne dışsal değişken ne de içsel sabit olan içsel değişkenlik çizgileri vardır. İkinci düzeyde ise şöyle diyecektir: İçsel değişkenler vardır ve bunlar sözceyi tüm düzeylerinde tanımlayan içsel değişkenlik çizgileri ve içsel değişkenleridir. Şimdi bir mola verin. On dakika düşünün, daha fazla değil. Sonra, sorularınız varsa sorun, çünkü bu nokta geri kalan kısım için de çok önemli. Sorunuz yoksa, bu bahsi burada bitireyim...

Foucault'nun özgün sözce kavrayışının açıklığa kavuşmuş olması gerek. Yalnız dikkatinizi çekerim, sözceyle işimiz bitmedi, yalnızca şu soruyla işimiz bitti:

Sözce hangi açıdan içlerinden geçtiği kelimeler, cümleler ve önermelerle karıştırılamaz? İşte. Bu nokta açık değilse baştan başlayabilirim. Yeterince açık mı? Tamam, o halde her şey

iyi gidiyor demektir. Her şey iyi gidiyor. Her şey çok iyi gidiyor. Böylece, fark etmedik bile, ama yılın başından bu yana iki büyük temayı bitirdik. Bu iki büyük temayı hızlı bir şekilde özetliyorum, çünkü üçüncü bir temaya başlayacağız.

Birinci sorum şuydu: Arşiv nedir? Çıkış noktamızı da bu oluşturmuştu. Yanıt ise son derece basitti: Arşiv görsel-işitseldir. Ama görsel-işitsel ne demektir? Görsel-işitselin ne demek olduğunu, biri daha geniş, biri de daha kesinlik kazandırılmış olmak üzere iki şekilde ifade edebiliriz, ki ilk oturumlarda üzerinde durduğumuz temel konu buydu. Daha geniş bir ifadeyle: Arşiv bir bundan, bir şundan oluşur. Yani görmek ve konuşmaktan, içerik ve ifadeden, aşıkârlık ve söylemsellikten, görünürlük ve sözceden, görünür olan ve söylenebilir olandan oluşur. Foucault'da bu kelimelerin kullanılma sıklığından yola çıkmıştık. Kesin bir anlamda bir arşiv neden oluşur? Bir yanda bu, diğ er yanda şu. "Bir yanda ve diğ er yanda" şu demektir: bir yanda görme, bir yanda konuşma; bir yanda görünür olan, bir yanda söylenebilir olan.

Birinci soru: Söylenebilir olan açısından, arşiv neden oluşur? Üç şeyden. Üç unsurdan. Bir kelime, cümle ve önerme külliyyatı. Ortaya koyduğunuz probleme göre iyi seçilmiş bir külliyyat. Bunu gördük. Bu noktaya geri dönmüyorum. Bu noktalara geri dönmemiz gerekiyorsa, bana bunu şimdi söylemelisiniz çünkü sonra çok geç olabilir. Bir kelimeler, cümleler ve önermeler külliyyatı dedik. İyi seçilmiş bir külliyyatı. Bana, nasıl iyi seçilir?, diye sorarsanız, bunun yanıtını vermiş olsam da, bu yanıt hâlâ ilerlememizi, yani iktidar teorisini ele almamızı gerektiriyor.

İkinci unsur: Külliyyattan yola çıkarak bir çeşit köşegen oluşturuyoruz, "konuşuluyor", yani belirli bir çağda dilin bu külliyyat üzerinde nasıl birleştiğini soruyoruz. "Konuşuluyor" veya "dil vardır" veya "dilin varlığı." Dil külliyyatın üzerine düşer ve belirli bir tarzda düşer.

Üçüncü unsur: Sözceler dilin varlığıyla ele alınan külliyyatın kesişiminde yer alır. Böylece, ele aldığınız probleme göre bir külliyyat oluşturmakla iş e başladıysanız eğer, kelimeler, cümleler ve önermelerden yola çıkarak sözceleri çekip çıkarabilirsiniz. Örneğin 20. yüzyıldaki cinsellikle ilgileniyorsanız belirli bir toplumda, belirli bir formasyonda cinsellikle ilgili kelimeler, cümleler ve önermelerin külliyyatını oluşturmanız gerekir. Bu külliyyatın

dili nasıl harekete geçirdiğini, yani dilin bu külliyat üstüne nasıl belirli bir tarihsel biçimde düştüğünü görebilir, sözceleri ortaya çıkarabilirsiniz. Görünür olan açısından da aynı süreç işleyecektir, bunu da gördük.

Kendinize bir görünürlükler külliyatı oluşturuyorsunuz... oh, hayır! Saçmaladım! Hayır, hayır, hayır! Kesinlikle hayır, kesinlikle hayır, çünkü bu saf haliyle bir kısır döngü olurdu. Kendinize nesneler, şeyler, şey durumları ve duyulur niteliklerden bir külliyat oluşturuyorsunuz. Külliyatı oluştururken bunu ortaya koyduğunuz probleme göre değişen kurallara bağlı kalarak yaparsınız. Bu şeyler, şey durumları ve duyulur nitelikler külliyatından yola çıkarak bir köşegen, yani ışığın bu külliyat üzerine düşme biçimini çizersiniz. Ama bu, fiziksel bir ortam olarak ışık değil. Şu veya bu çağda bölünemez bir varlık olarak ışık. Nasıl dilin birleşmesi şu veya bu formasyon içinde aynı biçimde gerçekleşmiyorsa, ışık da şeyler, şey durumları ve duyulur nitelikler külliyatının üzerine aynı biçimde düşmez. Bir formasyon, dilin birleşme biçimiyle olduğu kadar ışığın düşme biçimiyle de tanımlanacaktır. "Newtoncu" değil, "Goetheci" ışık anlayışı diyordum. Görünürlükleri, düşen ışıkla üzerine düştüğü külliyatın kesişme noktasında ortaya çıkarırsınız, ki bu görünürlükler şeyler, şey durumları ya da duyulur nitelikler değil, Foucault'nun "ikinci ışık" dediği ışığın etkileridir. İkinci ışık ışıltılar, parıltılar, yansımalarıdır.

Belirli bir formasyonda parıltıların, ışıltıların, yansımaların vs. kipi nedir, nasıl dağılırlar... bu bize bakanın ve bakılanın dağılımını verecektir. Bu da çok özel bir tarihsel anlama işaret eder. 17. yüzyılın ışığı 18. yüzyılınkiyle aynı değildir. Dahası, Foucault çağların onları dolduracak olanlardan önce var olduklarını hiçbir zaman düşünmemiştir, bu budalaca olurdu. Bir çağ ancak oluşturduğu sözceler ve yaydığı görünürlüklere göre tanımlanabilir ve tarihi ancak bunlara belirlenebilir. Bir çağ boş bir form değildir. Klasik çağ diye bir şeyden bahsediyorsam, bunun sebebi, şu veya bu problem açısından -bu çok çeşitlidir- aynı çağın belirli bir alan veya belirli bir külliyata göre oluşabilirken başka birine göre oluşamamasıdır. Klasik çağ dediğimde bu, belli bir sayıda probleme göre, 17. yüzyılı belli bir sayıda sözceyle ve belli bir sayıda görünürlükle ayırt edebildiğim anlamına gelir. Yani bir dil varlığıyla ve bir ışık varlığıyla. 17. yüzyılın ışığı 19.

yüzyılın ışığı gibi düşmez. Foucault'nun incelemiş olduğu iki örneği alırsak, ışık Valásquez'in tablosunda Manet'nin tablosundaki gibi düşmez.

Bu noktada, hızlı bir şekilde okuyacağım, bana çok önemli gelen sorular soruyorlar; aslında Foucault üzerine yaptığımız bu araştırma çerçevesinde, Foucault'nun kendisinin de araştırmış olduğu dönemlerden yola çıkarak denemeler yapabiliriz. Örneğin, geçen sefer, resim sanatı içinde mümkün olabilecek bir tarihe -ve böyle bir tarihi yapılmıştır da- bir portre tarihine gönderme yapmıştım ve şöyle demiştim: 19. yüzyılı ele alırsanız, resimde gerçekten yenilik olarak sayılan şeyler arasında, portre artık büyük bir tema, resmin büyük bir araştırma alanı olarak görülmez olmuştur. Bu eğilim, resmin büyük temasının portre değil de natürmort olduğunu düşünen, portre yaptığı zamanlarda bile portreyi bir şekilde dışlayan Cézanne'la doruğa çıkar. Bununla beraber, Cézanne'dan sonra, iki büyük mirasçısı Van Gogh ve Gauguin'le birlikte portreye bir geri dönüş olacaktır. Van Gogh'un mektuplarında, portre çağının geri geldiğini nasıl bir şaşkınlıkla keşfettiğini görürsünüz. Van Gogh eserlerini en azından bazı anlarda böyle yaşıyordu; örneğin ünlü postacı portrelerini hatırlayın, Van Gogh burada çok önemli bir şey görüyordu, çünkü Cézanne...

[Bandın sonu]

... Görünürlük rejiminde değişim vardır. Bu noktada sorabileceğiniz soru şudur: 19. yüzyıl portresinde, 17. yüzyıl portresinde görmediğimiz, onda gördüğümüzle aynı şey olmayan neyi görürüz? Anlıyoruz ki bu problemlere tekrar döndüğümüzde, çünkü görünür olanla işimizi henüz bitirmedik, şu gerekiyor... aslında soru bana resimle modelin ilişkilerini sorarak devam ediyor. Tüm bu soruların şu çerçevede kavranabileceğini düşünüyorum: Foucault haklıysa -ve mesele haklı olup olmaması değildir- Foucault bir tabloyu, tabloları her şeyden önce ışık rejimleri olarak görüyorsa ve dolayısıyla çizgi ve rengi ışığa tabi kılıyorsa, yani çizgiler ve renkler ışıktayayılıyorsa, ışıktayayırılıyorsa ve ışıktayayeniden birleşiyorsa, temel olan şeyin ışık rejimi olduğu açıktır, geri kalan her şeyi koşullandıran şey ışık rejimidir.

Gerçekten de Van Gogh'a ait bir ışığın olduğu aşikârdır. Van Gogh rengi fethetmeyi ne zaman başaracaktır? Çok uzun zaman boyunca renk karşısında mistik bir korku duyar. "Renk

benim için çok güçlü,” bu “renge layık değilim,” demektir ve Van Gogh rengi ancak böyle işkencelerden sonra fethedecektir! Elbette ona rengi veren ışıktır, ama hangi ışık sınavından geçmiş-tir? Van Gogh’un geçmesi gereken ışık sınavı, Velásquez’inkiyle aynı değildir. Resmin esasında yatan, kesinlikle temel olan bir tür ışık sınavından bahsetmek gerekir. Meselenin özüne ilişkin olduğu için, bunu da göreceğiz.

Diğer soru... bu metinde bulduğum...bana sorulan sorular önemlidir diyorum, çünkü belki tekrar sorulmayacaktır, ama şu an bu sorulara eğilmeyi pek de istiyor değilim: Foucault ile felsefi ilişkim nedir? Aramızdaki benzerlikleri, farklılıkları vs. ortaya koyabiliyor muyum? Bilmiyorum, bu sizin ne istediğinize bağlı, ama ne olursa olsun şu diğer soru, yani görünürlükler sorusu bizim projemizin de bir parçası. O halde şimdilik burada kalalım diyorum. Gördüğünüz gibi, geriye hâlâ iki şey kalıyor, yani sözcelerin açısı, meselenin sözceler yanı... “Arşiv nedir?” sorusunu yanıtladık. Ama sözceler açısından bakıldığında, her şey külliyat seçimine bağlıysa eğer, külliyatı seçmemi sağlayan sebepler gerçekten nelerdir? Ve ikinci yan: Dilin varlığı nedir? “Konuşuluyor” nedir? Bu konuya biraz başladık sayılır. Aynı biçimde diğer açıdan, şeyleri, şey durumlarını, nitelikleri seçmemi sağlayan külliyat nedir? Tıbbi olarak Laennec külliyatının var olduğunu düşünelim. Laennec külliyatı, örneğin kulağı ve perküsyonu içerir. İşitme ve perküsyon. Tıbbi, tıbbi sözcelere yeni bir biçimde giren –mutlak bir giriş değil ama– nüfuz eden işitme ve perküsyon... Tıbbi bir ışık rejimi de vardır. Tıbbi bir görünürlük nedir? Daha önce görünür olmayan bir şey görünür hale gelir. Patolojik anatomi bir sürü şeyi görünür kılar. Örneğin dokuları görünür kılar. Bu ne demek? Daha önce dokular görülmüyor muydu? Hayır, çünkü doku söylemsel bir kavramdır. Dokular görülmüyordu. Dokuları görmek için doku kavramının, tıbbi sözceleri ima eden söylemsel kavramın oluşmuş olması gerekir. Daha önce dokular başka bir şekilde dağıtılıyordu. Bu durumda, bize yapacak ne kaldığını görebiliyorsunuz. Ama şu saf ve basit “arşiv nedir?” sorusunun yanıtını vermiş olduğumuzu kabul edebilirim.

İkinci büyük tamamımız şuydu: Bilgi nedir? Her şey burada birbirine bağlanıyor. “Bilgi nedir?” üzerinde çok uzun durduk. Şunu söylemeye çalışıyorum sadece: Foucault’da bilgi hiçbir şey önceden var değil. Yani bilgi ne önkoşul olarak bir nesneyi ne de

önceden var olan bir özneyi varsayar. Neden? Bilgi bir bağlama-
dır [*conjonction*]. Görmek ile konuşmanın bağlanmasıdır. Görünür olanın oluşumunun kuralları ve söylenebilir olanın oluşumunun kurallarına uyan tüm görme ile konuşma kombinasyonları bir bilgiyi oluşturur. İkinci büyük temanın özeti budur. İşte tam olarak bu noktadayız. Soru var mı? Bilginin altında hiçbir şey yoktur, bilgiden önce hiçbir şey yoktur. Neden? Çünkü tüm bilgiler birer pratiktir. Dahası, tüm bilgiler en azından iki pratikten oluşur: görme pratiği ve sözce pratiği. Şey durumları değil, görünürlükler görülür. Kelimeler ve cümleler değil, sözceler konuşulur. Bu ikisinin bağlanması ise bilgiyi oluşturur.

Dolayısıyla, ilerleyebilmek için üçüncü bir büyük temaya başlamak zorunluluğu ortaya çıkıyor. Bu üçüncü büyük temayı siz de tahmin edebilirsiniz. Görmek ile konuşmak arasında hangi ilişkiler vardır? Söylenebilir olan ile görünür olan arasında ne gibi ilişkiler var? Bundan sonraki birkaç oturum boyunca bizi meşgul edecek olan üçüncü tema bu. Son bir kez daha soruyorum: Sorunuz var mı? En başından buraya kadar ele aldıklarımızla ilgili herhangi bir noktaya geri dönmemiz gerekiyor mu? Gerekmiyor mu? O halde devam ediyoruz. Üçüncü tema: Aslında bu temayı zaten hazırladık, çünkü ilk iki temayı ele alırken bununla da karşılaştık. Şu anda karşımızda çok karmaşık bir problem var. Foucault, bu noktada, bize birbirleriyle hiç bağdaşmıyor gibi görünen üç tür metin öneriyor. Bazen bize şöyle der: Görmek ile konuşmak doğaları itibarıyla farklıdır ve aralarında ortak hiçbir şey yoktur. Bazense, görmekle konuşmak arasında bir açıklık veya yarıklık vardır, der. Bazen de bir görmek-konuşmak, görünür olan-söylenebilir olan ayrışmasından bahseder. Bize kesin bir biçimde, izomorfi yoktur der. Bu iki anlama gelir: - Görünür olan ile söylenebilir olanın ortak bir formu yoktur, - ve formlar arasında bir karşılıklık da yoktur. Ortak bir form olamaz, ama iki biçim arasında iki-tekanlamlı bir ilişki olacaktır. Yani ne biri ne diğeri. Görmek ile konuşmak arasında ortak bir form yoktur ve iki form arasında bir karşılıklık da yoktur. Ne uygunluk ne de karşılıklık vardır. Aralarında öyle bir açıklık, öyle bir ayrışma vardır ki Foucault'nun düşüncesi bu düzeyde saf ve basit bir düalizm olarak ortaya çıkar.

Konuşmak görmek değildir, görmek konuşmak değildir. Foucault'nun Blanchot ile karşılaştığı noktalardan biri budur.

Konuşmak görmek değildir, Blanchot için değerli bir temadır. Blanchot için değerli olan bir diğer tema olarak, “konuşuluyor,” yani üçüncü şahıs veya kişisizin değerli kılınması meselesinde yaptığımız gibi, bu temada da Foucault ile Blanchot arasındaki farkların neler olduğunu sormalıyız. Ama kabaca, Foucault’nun, ilk bakışta, Blanchot’nun tezini olduğu gibi aldığını söylememiz gerekir, öyle ki bizzat Blanchot’nun kelimeleriyle şunu söyleyecektir: “Görmekle konuşmak arasında bir ilişki değil, bir ilişkisizlik vardır.” Bir birlik unsuruyla birlikte. Bir ilişkisizlik. Görmekle konuşmak arasındaki ilişkisizlik radikal bir ayrım demektir. Foucault *Kelimeler ve Şeyler* içinde çok bilinen, son derece güzel bir metinde şöyle der: “Gördüğümüz asla söylediğimizde yatmaz.” (s. 25 [21]) Sözce analizimizi takip edebiliyorsanız eğer, tam da bir detaydan yola çıkarak, görmek ile konuşmak arasında neden böyle bir heterojenliğin olduğunu anlamaya çok daha elverişli bir konumdasınız demektir. Bu zorunludur, özellikle de sözcenin dünya içindeki bir şey durumuna atıfta bulunmadığını hatırlarsanız. Sözce dünya içindeki bir şey durumuyla değil, kendine özgü bir nesneyle, sözcenin kendisinden türeyen bir fonksiyon olan bir nesneyle ilişkilidir. Sözce bir şey durumuyla değil de sözcenin kendisinden türeyen bir fonksiyon olan söylemsel nesneyle ilişkiliyse, sözce ile dışsal nesne, yani dünya içindeki şey durumu arasında bir ilişkisizlik olduğu açıktır. Ortak form yoktur. Diğer bir deyişle, dil-varlık ile ışık-varlıkta mutlak bir heterojenlik vardır. Bu can sıkıcıdır, çünkü bu noktada bir soru ortaya çıkar... “Bilgi nedir?” sorusuna yanıt verdiğimizizi sanmıştık, ama yanıtlar yanıtlamaz her şey yeniden sorgulanır hale geldi.

Bilginin iki kutbu arasında mutlak bir heterojenlik varsa bu iki kutup bilgiyi nasıl oluştururlar? Bilgi, formu içinde ortaya koyulduğu anda, bu form ayrılır, iki kutup arasında dağılır. İşte Foucault’nun birinci türden metni budur. Blanchot’dan alınan ilişkisizlik kelimesinin kullanımıyla veya *Kelimeler ve Şeyler*’deki metinle birlikte doruğa çıkar: “Gördüğümüz asla söylediğimizde yatmaz” ve bunun tersi de doğrudur.

Foucault’nun ikinci tür metinlerindeyse sözcenin görünür olan karşısında önceliği vardır. Ama “önceliği olmak” ne demektir? Bu açık değildir. Bu ikinci tür metinler nerede bulunur? *Bilginin Arkeolojisi*’nin başından kadar bunu görebilirsiniz, ki *Bilgi-*

*nin Arkeolojisi'*nde mesele bir anlamda sadece sözcelerdir. *Bilginin Arkeolojisi* adını taşıyan bir kitap nasıl yalnızca sözcelerle ilgili olabilir? Çünkü yalnızca sözceler belirleyicidir, aslında daha yakından bakınca *Bilginin Arkeolojisi'*nin yalnızca sözcelerle ilgili olmadığını, Foucault'nun –ve az önceki düalizmi burada yeniden buluruz– söylemsel oluşumlar, yani sözce aileleri ile söylemsel olmayan oluşumlar adını verdiği şey arasında bir ayrım yaptığını ve burada görünürlüklere karşılık gelen şeyi –üstelik bunu göstermek zor olmayacaktır– yalnızca olumsuz biçimde tanımladığını görürüz. Ama bunlar görünürlüklere karşılık geliyorsa *Arkeoloji'*de bunları neden olumsuz biçimde tanımlar? Az önce söylediğim sebepten, yani: Yalnızca sözceler belirleyicidir, bu yüzden görünürlükler söylemsel olmayan oluşumlar olarak yalnızca olumsuz biçimde ele alınmıştır. Dahası, bunlar üçüncü bir sözce uzamı oluştururlar. Hatırlayacağınız üzere:

- Sözce aileleri birinci uzamı, bitişik veya ilişkili uzamı oluşturuyordu,
- “Nesne, özne, kavram” türev fonksiyonları ikinci bir uzam, bağlaşık uzamı oluşturuyordu;
- Söylemsel olmayan ise üçüncü uzamı, Foucault'nun sözcenin tamamlayıcı uzamı olarak adlandırdığı uzamı oluşturur. Yani görünürlükler sözcenin tamamlayıcılarıdır veya en azından söylemsel olmayandır. Sözcenin önceliği vardır ne demektir? Foucault'nun *Arkeoloji'*de bir formülle özetlediği gibi, “söylemsel olan, söylemsel olmayanla söylemsel ilişkilere sahiptir.”

Bu da can sıkıcıdır, çünkü sözcenin önceliğe sahip olmasını engellemez ama –daha önce söylediğim şeyi burada tekrarlıyorum, çünkü analizimiz bu sayede ilerleyecek– önceliği indirgemeyle karıştırmamalısınız. A'nın B'ye göre önceliği olduğunu söylemek, B'nin A'ya indirgenebileceği anlamına gelmez asla, tam aksi geçerlidir. A, B'ye göre, ancak B, A ile aynı forma sahip değilse, öncelikli olabilir. Gerçekten de B, A ile aynı forma sahip olsaydı bu bir öncelik değil bir indirgeme olurdu. Herhangi bir şeye göre önceliği olan şey, zorunlu olarak, karşısında öncelikli olduğu bu şeyin formundan başka bir forma sahiptir. Diğer bir deyişle, “karşısında önceliğe sahip olmak” karşısında önceliğe sahip olunan şeyin indirgenemezliğine işaret eder. Yani sözce, ancak görünürlük sözceye indirgenemez olduğu için, görünürlük karşısında bir önceliğe sahip olabilir. *Bilginin Arkeolojisi'*nin

farkında olduğu şey şudur: Mesele söylemsel olmayanı söylemsel olandan çıkarsamak değildir. Söylemsel olmayanın bir formu olması gerekir ve daha önceki analizlerimiz sayesinde şunu söylemeye hakkımız var: Söylemsel olmayanın formu, ışık-varlık, “ışık vardır” olarak görünürlüktür. Işığı asla dilden çıkarsayamazsınız. Ne mutlu ki böyle. Dilden görünürlüğün en ufak bir parçasını bile çıkarsayamazsınız. Dil hiçbir şeyi göstermez. Gördüğünüz, söylediğinizde yatmaz. Şimdiden burada bir problem görüyor olmalısınız. Acaba şunları aynı anda nasıl söyleyebilirim?: Mutlak bir doğa farkı var, yine de birinin diğerine önceliği var ve öncelik doğa farkını ortadan kaldırmaz. Bu nasıl mümkün olabilir? Öncelik, doğa farkına rağmen ve bu farkın sürmesine izin verdiği halde hâlâ nasıl var olabilir? Birinci problem budur.

Sonunda üçüncü bakış açısına geldik. Foucault bize yalnızca “görünür olan ile söylenebilir olan arasında bir doğa farkı, bir aralık, bir yarıklık, bir ayrışma var ve sözcenin görünür olana göre önceliği var,” demez; üçüncü bir nokta olarak, “birinden diğerine ve sürekli olarak ele geçirmeler, yakalamalar, kavramalar, kapmalar vardır,” da der; görünür olanın sözceyi kaptığını görürüz, sözcenin de görünür olanı kopardığını görürüz, bunlar birbirleriyle kapışan güreşçiler gibidir. Aralarında sevgi dolu bir uyum değil, korkunç bir kavga vardır. Her birinin diğerinin uzuvlarını kopardığı bir kavga söz konusudur. Sözce görünür olanın bir ucunu kısıkcıyla kavrar -sözcenin bir kısıacı olduğunu görmüştük, çünkü her zaman heterojendir- ve görünür olan da sözcenin bir ucunu, dilin bir ucunu kısıkcıyla kavrar. Görme ile konuşmanın korkunç savaşı! Ve biz zavallı insanlar burada, kendi sıradan yaşamımızda kaldığımızı hiçbir şey anlamayız, çünkü kavganın tozu dumanı içinde yaşarız ve bu toz dumanın görme ile konuşmanın uyumunu gösterdiğini söyleriz, oysa hiç de böyle değildir. Bizim bir uzlaşma işareti olarak aldığımız şey, onların kavgasının tozu dumanıdır, birbirlerini yakalayıp kavramalarıdır. Foucault metinlerinde bunu her zaman söyler, ama özellikle de, Magritte’i yorumladığı, size daha önce içinden pasajlar okuduğum *Bu Bir Pipo Değildir*’de... Foucault *Bu Bir Pipo Değildir*’de bu kavganın ne tür bir kavga olduğunu çok kereler dile getirir, hatta çok güzel bir metin içinde şunu bile der: “Her biri diğerinin hedefini vurur.” Bunlar sevgi dolu kucaklaşmalar değil, kavgadaki kucaklaşmalardır. Her biri diğerinin hedefini

vurur. Yani sözce oklarıyla görünür olanı hedef alırken, görünürlükler ya da ışık da oklarıyla dili hedef alır. Üçüncü metnimiz bu üç şeyi birbirinden ayırıp çözmek olacak. Bir arada iyi gitmiyorlar. Şunları aynı anda nasıl söyleyebilirim?: Birincisi, A ile B arasında bir doğa farkı vardır, öyle ki aralarında ortak bir form yoktur; ikincisi, A'nın B'ye göre önceliği vardır –peki aralarında ortak hiçbir şey yoksa bu öncelik nasıl işleyebilir?– ve üçüncüsü, aralarında karşılıklı bir önvarsayma ve birbirini kavrama söz konusudur – ama ortak bir form yoksa nasıl karşılaşabilirler? Her biri bir hayaletle savaşıyor. Bu nasıl düzenlenebilir?

Sonuç olarak, Foucault'da görmek ile konuşmak ilişkisi üzerine üç tür metin bulabiliyoruz, diyorum: Bunlardan birincisi radikal heterojenliği olumlar, ikincisi sözcenin görünür olana önceliğini olumlar ve üçüncüsü ise, görünür olan ile söylenebilir olan arasındaki karşılıklı önvarsayımları ve karşılıklı kapmaları olumlar. Şimdi karşımıza bir problem çıkıyor. Bunu şu şekilde ortaya koyabilirim:

Bir ilişkisizliğin tüm ilişkilerden daha derin olması nasıl mümkün olabilir? Yani bir ilişkisizlik, aralarına bir ilişkisizlik olarak yerleştiği formlardan birini diğerine nasıl bağlar? Ne problem ama!

İşte. Felsefeyle az çok uğraştıysanız, aynı anda doğa farkı, birinin diğerine önceliği, karşılıklı yakalamadan oluşan tüm bu hikâyenin size derhal bir anlam ifade etmesi gerekir. Şöyle diyebilirsiniz: “Ama bu bana bir şeyi hatırlatıyor!” İşte bu üçüncü temada bu sorudan başlamak istiyorum –böylece biraz dinleneceğiz, ama bu soru bizi dinlendirirken önümüze başka zorluklar da getirecek– sonuç olarak, evet, bu bize bir şeyler ifade ediyor, öyle olması da gerekir. Bu o kadar açıktır ki, Foucault, sadece birkaç yer dışında, buna açıkça işaret etme gereği bile duymaz; bu bir anlamda Kantçı bir esinlenmeye çok da uzak olmayan bir şeydir. Hatta Kant'ın Foucault'nun en çok okuduğu filozoflardan biri olduğunu söyleyecek kadar ileri gidebilirim, belki Kant üstüne çok az şey yayımlamamıştır, ama Kant'ın *Antropolojisi*'ni çevirmiş ve bunun üstüne son derece uzun bir şerh yazmıştır, özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'de Kant'a yapılan atıf... O halde soru... bu bana şunu söylüyor... şunu söylüyorum... Foucault'da, tüm eserlerinde olmasa bile, belirli bir düzeyde bir tür neo-Kantçılık vardır, ancak çok özel bir neo-Kantçılık. Çok sayıda

neo-Kantçı okul vardır, Foucault'nun bu okullardan birine dahil olduğunu söylemiyorum. Söylemek istediğim, Foucault'nun düşüncesinin çok özel bir neo-Kantçılık sunduğu ve icat ettiği. O halde Kant içinde küçük bir gezinti yapacağız, çünkü belki orada Foucault için çok önemli olan bir şeyler bulabiliriz. Size Kant'la birlikte neyin geldiğini anlatmak istiyorum, ama bunu, bizi ilgilendiren bir bakış açısından yapacağız. Kant'la birlikte yeni bir tuhaf hakikat ortaya çıktı: İnsan iki heterojen yetiden oluşuyordu. Dolayısıyla insan doğası gereği orantısızdı, sakattı. İnsan doğaları itibarıyla farklı iki yetiden oluşuyordu. Ah! Ne kadar ilginç! Bunun için Kant'ı beklemek mi gerekti? Tüm bu hikâye nedir? Evet, gerçek şu ki şunu diyebilmek için Kant'ı beklemek gerekmiştir: İnsan veya insan aklı doğaları farklı olan iki yetiden oluşur. Neden Kant'ı beklemek gerekmiştir? İşte iyi bir felsefi soru. Neden bunu Descartes söyleyemedi? Söyleyemezdi. Bu onları hatası değil, yapamazlardı, bunun bir anlamı olmazdı. Demek ki bütün olarak felsefe açısından bir şeyler yakaladık.

Felsefe için problem nedir? Filozofların birbirleriyle çeliştiklerine inanmak aptallıktır. Eğer bunu anlayabilirsek, felsefe içindeki pek çok şeyi anlayabiliriz. O halde çok yavaş ilerlememiz gerek. Kant bize mutlak biçimde heterojen olan iki yetiden oluştuğumuzu söyler, peki Kant'ta nedir bu yetiler? Kendimizi zorlamamıza gerek yok; Foucault'da bunların kabaca ne olduğunu gördük: görünür olanın yetisi ve söylenebilir olanın yetisi. Kant'ta bunlar değildir. Kant onlara bir isim, hatta pek çok isim verir: alımlayıcılık ve kendiliğindenlik, ya da sezgi ve anlama yetisi, ya da -bu üçü zorunludur- uzay-zaman ve kavram. Form olarak uzay-zaman. Peki Kant ne demek ister? Bunlar iki formdur. Alımlayıcılık formu, kendiliğindenlik formu. Sezgi veya alımlayıcılık dediği şey, şeylerin bize hangi form altında verili olduğunu gösterir. Alımlayıcılık formu, ne olursa olsun herhangi bir verili olanı alımlamamızın formudur. Örneğin masaya bakarken beyazı duyumsuyorum, burada bana verili olan beyazdır, bir beyaz algısı, bir beyaz duyumdur. Beyazın bana altında verildiği formu alımlama yetisi olarak adlandırıyorum. Ama beyazın bana altında verildiği form ile kırmızının veya kokuların vs. bana altında verildiği formla aynıdır. Tamam. Kant, çok güzel analizlerinden sonra, bu formu, uzay ve zaman formu olarak tanımlar. Verilebilir olan her şeyin bana altında verildiği

veya bana verilen her şeyin altında verilebilir olduğu bu uzay ve zaman formu, yani genel olarak verilebilir olanın bu formu, uzay-zamandır, Kant işte buna sezgi diyecektir.

Kant'ta sezgi kehanetle ilgili bir şey değildir, alıcı olarak verili olanı alımlamamı sağlayan yeti anlamına gelir. İyi takip etmeniz gerek, çünkü bunun ne kadar da olağanüstü bir şey olduğunu göreceksiniz. Olağanüstü biçimde zekicedir bu ve çok da güzeldir. Kendiliğindenlik formu nedir peki? Kendiliğindenlik nedir? Bu artık, verili olanı hangi form altında alımladığımı göstermez. Bu bir şeyi hangi form altında bildiğimi gösterir. Bilmek aslında etkin olmaktır ve Kant'a göre kuşkusuz insanın gerçek etkinliği veya gerçek etkinliklerinden biridir. Bir şeyi bilmem bana verili olduğu anlamına gelmez, bundan daha fazlası vardır. Gerçekten de bilmek nedir? Bilmek, kavramları düzenlemektir. Kavramları birbirleriyle ilişki içine sokmaktır. Ama kavram aklım sayesinde oluşturduğum bir şeydir, bana verili olan bir şey değildir. Bir aslan bana verilidir. Bir anda arkamdan koşan bir aslan görürüm. Aslan verilidir, sezgi içinde verilmiştir, yani uzayın ve zamanın içinde. Dururum ve aslan kavramını oluştururum. Aslan kavramı etkinliği ifade eder. Ne olarak? Düşünen varlık olarak. Aslan kavramını oluştururum. O halde anlama yetisinin kavramlar yetisi olduğunu söyleyeceğim. Bana verilen her şeyin altında verili olduğu koşul, uzay ve zamandır. Oluşturduğum tüm kavramların altında olduğu koşul nedir? Oluşturabilir tüm kavramların altında olduğu veya oluşturulmuş olan tüm kavramların altında oluşturulabilir olduğu koşul, "düşünüyorum"dur. Ancak düşünen bir varlık kavramlar oluşturabilir. Bir aslan beni kovalarken verili olan vardır ve ben alıcı bir varlığım. Verili olanı alımlarım. Aslan kavramını oluştururken kendiliğinden bir varlığım, yani düşünüyordumdur ve kavramlar oluştururum. Kavram düşüncenin kendiliğindenliğidir. Aslında "düşünüyorum"un tüm kavramların koşulu olduğunu görmek hiç de zor değildir. Tüm kavramların formu özdeşliktir: A, A'dır. Özdeşlik, yani A, A'dır, verili olanı değil, kavramı gerektirir. Aslan aslandır, "aslan" kavramının sözcüğü budur. Ama hangi koşulda "A, A'dır" diyebilirim? "A, A'dır" diyebilmemin, yani herhangi bir kavramı oluşturabilmemin koşulunun belirlenmesi, Kantçı felsefenin en ilginç yönlerinden biri olacaktır. Çünkü en derin anlamıyla "ben = ben" diyebilirim, yani "ben =

ben" tüm "A, A'dır"ların temelidir. Bu felsefe tarihi için son derece belirleyici olacaktır, ama bu o kadar önemli değil.

O halde, verili olanın bana altında verilmiş olduğu koşul uzay-zamandır. Verili olan her şey bana uzay ve zaman içinde verilir. Gördüğünüz gibi, karmaşık değil. Kant hiç de zor değildir, okuması çok zahmetli olsa da belli bir açıklığı vardır. Kantçı ışık olağanüstü bir şeydir, sadece aynı cümleyi on defa okumak gerekir, ama böyle olmayan hiçbir filozof yoktur. Bu sadece bir okuma rejimi meselesidir. İnsanların filozofların zor olduğunu söylemelerinin sebebi, aynı cümleyi on defa okumak istememeleri veya metni nereden keseceklerini bilmemeleridir. Aynı cümleyi on defa okumak için, bir noktaya takılıp kalmamak gerektiği açıktır, daha ziyade neyin bir önerme grubu oluşturduğuna dair belli belirsiz bir hisse sahip olmak gerekir; o andan itibaren tekrar tekrar on defa okumak yeterlidir, her şey açıklığa kavuşur. Felsefe gerçekten de saf ışıktır, felsefeden daha apaçığını bulamazsınız... Pekâlâ... Ne diyordum... Gördüğünüz gibi, bana verili olan her şey, uzay ve zaman koşulu altında verilir, dolaşısıyla uzay ve zaman alımlayıcılığının formunu oluştururlar. Bu sezgidir. "Düşünüyorum" ise tüm kavramların koşuludur. "Ben = ben" olduğu için tüm A'lar A'dır. Bu da şu demektir: Düşündüğüm için kavramları düşünürüm, bundan dolayı "düşünüyorum" kendiliğindenlik formuna sahiptir.

- Uzay-zaman alımlayıcılığının formudur,
- "Düşünüyorum" kendiliğindenliğimin formudur. Sezgi ve anlama yetisi.

Bu ikisi arasında bir açıklık vardır. Kant, insanı veya insan aklını onu boydan boya kateden bir açıklık açısından tanımlayan ilk filozoftur. Gördüğünüz gibi, felsefede dâhiyane bir şeyden bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur, daha ziyade filozoflara felsefeye ne getirdiklerini sormak gerekir. Bu hiç de karmaşık değildir, insanların edebiyata, felsefeye vs. getirdikleri şeyler vs. Kesinlikle hiçbir katkıda bulunmamış olanların, büyük filozofların getirmiş olduklarını saklamalarını dert etmemek gerekir, onlara göre böyle bir şey getirmiş olmalarının hiçbir önemi yoktur, çünkü bu o kadar açıktır ki, böyle bir şeyin daha önce söylenmemiş olması imkânsızdır, insanda hep gördüğümüz bir dengesizlik... O halde, kendi temama geri dönüyorum: Bu daha önce söylenemezdi. Bunun sebebi diğerlerinin yeterince

zeki olmaması değildir. Hayır, diğerleri de Kant kadar zekiydi, Kant kadar dâhiydi, ama kendi açılarından öyle başka şeyler buluyorlardı ki belki de bu buldukları onları fazlasıyla meşgul ediyordu... Herkes aynı şeyi bulmaz. Ama gerçek şu ki Kant'ın bulduğu veya icat ettiği şeyi onlar icat edemezlerdi. Neden? Çok basit bir sebepten. Sizden kendinizi bir an için Tanrı'nın yerine koymanızı istiyorum. Tanrı olduğunuzu düşünün. Ben de dene-dim bunu... Kolay değildir, hiç kolay değil! Size çok basit bir şey söyleyeyim: Tanrı olarak benim için verili bir şey yoktur. Ama karıştırmamak gerekir: Verili olanlar, yalnızca zavallı yaratıklar için vardır, hatta yaratığın tanımı budur. Kendisi için, verili olan bir şeyin olduğu varlığa yaratık denir. Oysa yaratıcı olan Tanrı olarak, veren de vermeyen de benimdir, o anda benim dışımda, benim yaratmadığım hiçbir şey olmayacaktır. Ben yaratırım, yani benim için verili olan bir şey yoktur. Yaratığa başka tür bir yaratık veririm, yani dünyayı yaparım. Verili olan bir şey yoktur. Bu çok basit bir anlama gelir: Sonsuzun bakış açısından, verili olan hiçbir şey yoktur.

Diğer bir deyişle, Tanrı'nın bakış açısından her şey kavramdır ve verili olan kavrama indirgenir, verili olan kavramla bir olur ve ikisi birbirinden ancak insanın sefil bakış açısından ayırt edilebilir. Yani verili olan ile kavram, yalnızca yaratığın bakış açısından iki eder. Oysa yaratıcının bakış açısından, yani sonsuzun bakış açısından, verili olan kavramda içselleşir. Anlıyor musunuz? Bu çok önemli. Tanrı'nın bakış açısından verili bir şeyin olmadığı açıktır, Tanrı'nın dünyayı şu veya bu maddeden yaratmaması işte bu yüzden çok önemlidir, Tanrı dünyayı hiçten yaratır, yani bu *ex nihilo* bir yaratımdır. Hristiyan teolojisini tanımlayan da, tüm sapkınlıklara kanıt oluşturan da bu olacaktır. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın dünyayı hiçten yarattığı fikrini harfiyen almadığınız andan itibaren sapkın olursunuz, çünkü aksi halde sonsuzun bakış açısı tümüyle altüst olur. Bu çok basittir, belki kolayca anlayabilirsiniz. Bir örnek verelim: Leibniz, 17. yüzyılın sonu- 18. yüzyılın başında yaşamış bir filozof. Leibniz çağının en büyük matematikçilerinden biriydi ve dahası çok büyük bir filozoftu. Leibniz'in tutkuyla ortaya koyduğu problem şudur: Mutlak olarak benzer iki su damlası, iki ağaç dalı, iki el vs. olabilir mi, öyle ki birinin her noktasına diğerinin bir noktası karşılık gelecek ve aralarında fark olmayacak? Peki ama ne

farkı? Kavram farkı. Mutlak olarak özdeş iki su damlası, mutlak olarak özdeş iki ağaç dalı, mutlak olarak özdeş iki el olabilir mi? Leibniz şöyle der: Biz buna inanırız, ama biz sefil yaratıklarız. Aklımız sonu olduğu için buna inanırız. Aklımız sonlulukla sınırlı olduğu ve sonsuza gidemediğimiz için kavramlarımızı belirlemekten fazlasıyla çabuk vazgeçeriz. Dolayısıyla çok sayıda su damlasına uygun düşen bir su damlası kavramı oluştururuz, ama Tanrı için böyle değildir, der Leibniz. Tanrı, olanaklı olan tüm kavramları içeren sonsuz bir anlama yetisine sahiptir ve kavramları sonsuza gider, yani Tanrı'nın anlayışında kavramın belirlenmesi sonsuzdur. Öyle ki Tanrı'nın anlayışında iki su damlası varsa zorunlu olarak iki kavram vardır. Bunlar aynı kavrama sahip olmayacaklardır. Başka bir deyişle, analizi yeterince ilerletirsek, iki su damlasını birbirinden ayırt eden, bir su damlasının yanındaki su damlasıyla aynı olmamasını sağlayan içsel bir özelliğe ulaşırız her zaman. Leibniz'in, tüm farklar kavramın içindedir, diyerek özetlediği şey budur. Bu şöyle de söylenebilir: Verili olan yoktur ya da en azından, verili olan kavrama indirgenir. Elbette Tanrı'nın gibi sonsuz bir anlama yetisi varsa... Kant ise Leibniz'e karşı çıkar. Bu noktada yalnızca embesiller "Kant Leibniz'le çelişir" veya "filozoflar birbirleriyle çelişirler" diyecektir. Kant şunu der: Bunu kanıtlamaya çalışalım; iki eli, iki elinizi, iki eli ya da kendinizinkileri düşünün, bunlar sizin kendi uzuvlarınızdır, bunları kesiyorsunuz, dikkatinizi çekerim: Bir eli kesmekte zorluk çekmiyorsunuz, oysa diğeri daha zor, diğeri için bir komşunun yardımını gerekiyor ama görüyorsunuz, iş yine de yürüyor. İki elinizi alıyorsunuz, nasıl yapıyorsunuz bilmiyoruz, ama onları kesiyorsunuz, sonra onlara bakıyorsunuz. Bunları -nasıl verili olduklarını sorgulamıyorum- mutlak biçimde özdeş olarak düşünebilirsiniz, yani özellikleri arasında hiçbir fark yok. Aslında Leibniz haklı, herkes bilir ki birbirine benzer iki yaprak yoktur, sağ ile sol el olmak üzere, aralarında hiçbir fark olmayan iki el yoktur. Ama Kant şöyle der: Mesele bu değil, mutlak olarak özdeş iki el düşünebilirsiniz, yine de bu onların iki tane olmasını engellemez. Üstelik tümüyle özdeş olsalar bile, onları üst üste çakıştırıramazsınız, üst üste konulduklarında asla çakışmazlar, bir sağ bir de sol el vardır. Delice bir paradoks. Ne kadar benzer olurlarsa olsunlar iki eli üst üste koyup çakıştırılmazsanız, bu imkânsızdır! Bu paradoks esasen anlaşılmaz değil-

dir: Başka bir boyut ekleyerek üst üste çakıştırabilirsiniz. Karşıt tepe noktalarına sahip benzer iki üçyüzlüyü üst üste çakıştıramazsınız. Neden? Çünkü iki üçyüzlü bir hacim oluşturur ve ancak bunları dördüncü boyutta hareket ettirmeyi başarabilirseniz üst üste bindirebilirsiniz. Deneyimlenen dünyada dördüncü boyut olmadığı sürece bunları üst üste bindiremezsiniz.

[Bandın sonu]

Kant ise bize şöyle der: Kavramın belirlenmesini istediğiniz kadar ileriye taşıyın, verili olanı asla kavramsal olana indirgeyemezsiniz. Verili olanda, kavrama indirgenemez olan bir şey vardır, bu şey de uzay içindeki konumdur, yani sağ ve sol, yukarı ve aşağı vs. Bunlar, hiçbir kavramsal belirlenime indirgenemez olan uzamsal belirlenimlerdir. Böylece Kant'ın fikrine geri geliriz:

- bir tarafta uzay-zaman arasındaki heterojenlik,
- diğer tarafta kavram.

Soruma geri dönüyorum: Neden? Bunu neden Kant keşfedebilmiştir? Leibniz neden keşfedemezdi? Yanıt elimizde: Şu bir gerçek ki 17. yüzyıl felsefesi -bundan ibaret olduğunu söylemiyorum elbette- dinle ilişkisi ne olursa olsun -ki bu tümüyle başka bir şeydir- kendini sonsuzun bakış açısına göre oluşturmuş, bu bakış açısından düşünen bir felsefedir. O zaman, biz de Foucault'nun yaptığını yapabilir ve şöyle diyebiliriz: 17. yüzyılın, yani klasik çağın felsefesinin temel sözcüğü -hiçbir filozof bunu sorgulamayacaktır, sorgulayanlar da vardır ama bunlar biraz marjinal filozoflardır- Descartes'in sözcüğüdür. Sonsuz, sonluya göre önceliklidir. Merleau-Ponty çok güzel bir metninde 17. yüzyıl felsefesini tanımlamaya çalışırken şöyle demiştir: 17. yüzyıl ancak sonsuzu düşünmenin masum bir tarzı olarak tanımlanabilir. 17. yüzyılın, klasik çağın felsefesi sonsuzu düşünmenin masum bir tarzıdır, sonsuzu cesurca düşünür. Aslında bu tarz Pascal'le, sonsuzluk düzenlerinin ayrımıyla doruğa çıkar, ne de olsa sonlu, farklı sonsuzluk düzenleri arasında sıkışıp kalmış bir şeydir. Sonlu kendi yeterliliğine sahip değildir. Sonlu sonsuzdan ve sonsuzluk düzenlerinden, farklı düzenlerdeki sonsuzlardan türer. Klasik çağın düşüncesi bir anlamda Pascal'le tamamlanıyorsa, bunun nedeni onun sonsuzluk düzenleri kavrayışındır.

Bu noktayı daha fazla açmak istemiyorum ama şunu anladığınızı umuyorum. Anladıysanız bana şöyle diyeceksiniz: Sonlu karşısında sonsuza ayrıcalık tanıyan, sonluya nazaran sonsuza

öncelikli kılan bir felsefi düşünce, verili olanla kavram arasında herhangi bir heterojenliği kavramayı dışlar. Çok basit bir sebeple: Sonsuzun bakış açısından ve sonsuzun anlama yetisinde, verili olan kavrama tümüyle içkindir. 17. yüzyıl filozoflarının hep ileri sürdüğü Tanrı'nın anlama yetisi, bizim anlama yetimizin ancak bir parçasından veya bir imajından ibaret olduğu bu tanrısal anlama yetisi -Spinoza, bizim anlama yetimizin tanrısal anlama yetisinin bir parçası olduğunu söyler; Leibniz veya Descartes ise, başka bir yoldan, insanın sonlu anlama yetisinin tanrısal anlama yetisinin bir imajı olduğunu söyler, tanrısal anlama yetisi sonsuzken bizimki sonludur- işte bu birincil tanrısal ya da Tanrı'nın anlama yetisi, sonluya göre birincil olan sonsuz, verili olanın kavramla homojenliğinin güvencesini oluşturur, yani sonsuzun bakış açısından, verili olan kavrama indirgenir. Kavramın sonsuz bir belirlenimi söz konusudur ve biz sırf sonlu olduğumuz için verili olanın tutarlılığına inanırız. Biz yarattıkların bakış açısından bu böyle açıklanır, ama bizim bakış açımız sonluluğun bakış açısıdır. Ancak sonluluğun bakış açısından, dolayısıyla türemiş, ikincil olan bir bakış açısından, verili olanın alımlayıcılığı ile kavramın kendiliğindenliğini karşı karşıya getirebilirim. Oysa verili olan kendi içinde, yani Tanrıda, kavramla birleşir.

Anlıyor musunuz? Demek ki her şeyi kavramak için ufacak bir şeyi anlamak yetiyor. Kant nasıl şunu diyebilmiştir?: "Hayır, iki heterojen yeti var, sezgi ve anlama yetisi, alımlayıcılık ve kendiliğindenlik, uzay-zaman ve "düşünüyorum." Modern felsefenin zar zor içinden çıkabildiği fantastik bir darbe veya en azından, Kant'ın felsefenin yeni bir çağını, yeni bir felsefe oluşumunu ilanı. Çok kabaca özetlersek, sonluluğu ilke olarak kurucu unsur düzeyine yükselten Kant'tır. Klasik çağın kurucu sonsuzluk ve kurulan sonluluk şeklindeki klasik dağılımının karşısına, Kant kurucu bir sonluluğun bakış açısını çıkarır ve bu, felsefede muazzam bir devrimdir.

Kurucu olan insandır, insan aklıdır, tanrısal anlama yetisi değil. Dahası, sonsuz bir güce sahip olacağı için kurucu değildir, aksine kendi sonluluğu içinde ve sonluluğunun biçimleri içinde kurucudur.

Sonluluğun kurucu olabileceği fikri şiddetli bir felsefi darbedir! Başka alanlardan örnekler arıyorum, örneğin bu, bir mü-

zikal rejimden tümüyle başka bir müzikal rejime geçişe benzetilebilir. Resimde, mimaride de belki eşdeğerlerini bulabiliriz, bu bir devrimdir, kökten bir devrim. Kant'tan itibaren temeli artık sonsuzun tarafında değil sonlunun tarafında aramaya başlarsınız. Oluşturucu olan sonluluğun biçimleridir, dolayısıyla sonluluk kurucudur. O andan itibaren, 17. yüzyılın göremediği ve söyleyemediği şeyi, Kant görmek ve söylemek zorunda kalmıştır. Kurucu olan insanın sonluluğuysa, verili olanla kavram birleşmez. Çünkü bunlar ancak Tanrı'nın anlama yetisinin bakış açısından, verili bir şeyin olmadığı Tanrı'nın anlama yetisinin bakış açısından birleşiyorlardı. Oysa kurucu olan sonluluk olduğunda, sezgi ile kavram arasındaki açıklık, ayrılık indirgenemez olur ve asla aşılamaz.

Tüm bunlardan yola çıkarak, büyük bir felsefenin ne olduğu konusunda bir fikre sahip olmanızı isterim. Bu bir zevk meselesi değildir! Kant'a yakın hissetmeniz son derece felsefi bir zevk meselesidir, ama örneğin Kant'ın önemi asla bir zevk meselesi değildir. Kant'a, örneğin, tanrısal bir sonsuz yerine kurucu bir sonluluğa taşındıklarında tüm problemlerin değişmesini sağlayan bu tür bir altüst oluş içinde bir pay verebiliriz. Yani çok önemlidir ama zaten tam da bu yüzden Kant'la birlikte, daha önce ortaya çıkamayacak olan bir şey ortaya çıkmıştır, yani sezgi ve kavram, verili olan ve kavram ya da uzay-zaman ve "düşünüyorum"un radikal heterojenliği. Öyle radikal bir heterojenlik ki bir çeşit türetme bulmak gerekir.

Foucault görmeyle konuşmak arasında bu büyük açıklığı tekrar keşfettiğinde, Kant ile Foucault arasında küçük bir ortaklığın bulunduğunu hissedersiniz, çünkü sonuçta Foucault, "düşünüyorum"un yerini bir "dil vardır"ın alması için, "düşünüyorum"un yeterli bir eleştirisini sunar ve bu açıdan Kant'tan ayrılır. Foucault'da *cogito*'nun eleştirisi bu olacaktır: "Düşünüyorum"un ya da *cogito*'nun yerine bir "dil vardır"ı ya da bir "mırıldanılıyor"u nasıl koyuyor? Bunu da göreceğiz. Tıpkı verili olanın, sezginin veya uzay-zamanın yerine ışığı koyduğu gibi... Ki bu nokta da görece moderndir, çünkü uzay-zamanın ışık lehine aşılması, görelilikle birlikte bilimlerden de geçen bir şeydir, Kantçılık üzerinde bir tür modern düzeltme.

Foucault ikili bir düzeltme yapmıştır: sezgi, yani uzay-zaman değil ışık; düşünce, yani *cogito* değil dil. Foucault'nun neo-

Kantçı olduğu nokta ise, sonluluğun boyutu olan bu iki yeni boyutu tanımlamış olmasıdır. Aslında *Kelimeler ve Şeyler*'de Kant'la birlikte meydana gelen değişimi, sonsuzun yerini kurucu bir sonluluğa bırakması olarak açıklar. Kant'ı bu tarzda anlar, Kant'ı böyle anlayan ilk kişi elbette o değildir, ama kendi felsefesini bu neo-Kantçı form altında ele almıştır; yani görünür olan ve söylenebilir olanın heterojenliği. Gördüğümüz ile söylediğimiz, görünür olan ile söylenebilir olan arasındaki bu açıklığı hiçbir şey kapatamaz. Ama böyle bir açıklık varsa ve bunu kazıp çıkaran veya keşfeden Kant olduysa, bu işin içinden Kant nasıl çıkmıştı? Uzay ile zamanın arasında bir ilişki olmalıdır. Kant pek böyle konuşmaz, ama bundan çok da uzak olmayan bir biçimde, o da heterojenlikten, doğa farkından bahseder; biraz romantik olan "açıklık" veya "yarık" kelimelerini kullanmaz. Ama şunu sorar: Tanrım, farklı olan bu iki yeti, yani uzay ve zaman ile "düşünüyorum" doğaları bakımından farklıysa eğer, bilgi nasıl olanaklı olacak? Veya herhangi bir şeyi bilmek nasıl olanaklıdır? Yani verili olanla kavram nasıl birleştirilebilir? Çünkü bilmek, verili olanla kavramı birleştirmektir daima. Bu iki yeti doğaları bakımından tümüyle farklıysa bu nasıl mümkün olabilir? Kant bize ne diyecektir? Bunu bir sonraki sefer göreceğiz, şimdilik burada bitirelim. Bize -kabaca, ezberden alıntılıyorum, ama neredeyse kelimesi kelimesine- şöyle diyecektir: Ruhumuzda gömülü olan en gizemli sanat gibi bir üçüncü yetinin işin içine girmesi gerekir. Açıklığı kapatmak için değil, aralarındaki açıklığa rağmen bu iki yetiyi ilişki içine sokmak için, en derin sırrımız gibi ruhumuza gömülü böyle gizemli bir sanat gereklidir. Kant bir tarafta uzay-zamana, diğer tarafta düşünceye homojen böyle üçüncü bir yeti tanımlayacaktır. Gerçekten acayip ve son derece gizemli olan bu yetiye imgelem adını verecektir. İmgelem, ilişkisizlik içinde olan iki yeti, yani sezgi ile düşünce arasında bir ilişki kuracaktır. İmgelemin ilişkisizlik içinde bir ilişki kuran bu eylemini Kant imgelemin şematizmi olarak adlandırır.

Beni şu ilgilendiriyor, şuna inanıyorum: Farklarını da göz önüne almakla birlikte, Foucault kendini aynı problemin karşısında bulacaktır; daha önce alıntılıdığım, yola çıktığım farklı türdeki üç metnin de tereddüdü, muğlaklığı bu aynı problemi göstermektedir: İki form, görünür olanın formu ile söylenebilir olanın formu arasında bir açıklık varsa ve doğaları bu açıklık

ğın kapatılmasını imkânsızlaştıracak kadar farklıysa, aynı anda hem görünür olanın formu hem de söylenebilir olanın formuyla homojen olan üçüncü bir şeyin araya girmesi gerekir.

Peki bu üçüncü, imgelem mi olacaktır? Adı nedir? Bunu göreceğiz. Ama Kant'la işimizi henüz bitirmedik. İmgelem bile olsa, bunları nasıl ilişkiye sokacaktır? Bu çok özel türde bir ilişkidir, burası ilişkisizliğin bir ilişkiden geçmesini gerektiren noktadır, öyle ki bu, ilişki içine sokmakla aynı anlama gelemeyecek, son derece karmaşık bir işlemdir. İlişkisizlik içinde bir ilişki kurulurken ilişkisizliğin de korunması gerekecektir. Şematizm, en gizemli sanat. Foucault'da da sözceler ile görünürlükleri ilişkisizlik içinde ilişkiye sokan çok gizemli bir sanat vardır.

6. DERS

26 KASIM 1985

Geldiğimiz noktada problemin ne olduğunu görüyorsunuz. Bilgi iki formun, yani görünür olan ile söylenebilir olanın iç içe geçmesiyse, bu nasıl mümkün olabilir? Bu iki formun heterojen ve iletişimsiz olduğu söyledikten sonra bu nasıl mümkün olabilir? “Heterojen ve iletişimsiz” ne demektir? Aralarından geçen bir çeşit yarık, açıklık veya Blanchot’nun deyişiyle bir ilişkisizlik var demektir.

O halde bir ilişkisizliğe göre dağıtılmış olan bu iki ayrı formu nasıl iç içe geçirebiliriz? Öncelikle görünür olan ile söylenebilir olan arasında somut olarak böyle bir açıklığın, bir yarığın olduğundan emin olmak gerekir. Foucault’nun böyle bir yarığın varlığını, kitaplarının bütününü göz önüne aldığımızda, üç farklı şekilde gösterdiğini düşünüyorum: mizahi, mantıksal ve tarihsel şekillerde. Mizahi açıdan, şu soruyu sormak yeterlidir: Görünür olan ile söylenebilir olan arasında ortak bir form varsa bu ne olabilir? Yanıt, *Bu Bir Pipo Değildir* adlı küçük kitapta şu şekilde verilir: Söylenebilir olan ile görünür olan arasında ortak bir form varsa bu form kaligram dediğimiz şeyin içinde ortaya çıkacaktır. Peki ama kaligram nedir? Kaligram, yazının görünür olanın formunu aldığı anda ortaya çıkar. Yani görünür

olan ile okunabilir olanın bir birleşimi meydana gelir. Örneğin yumurtalık başlıklı bir şiir yazarsınız ve ona bir yumurtalığın görsel biçimini verirsiniz. Hiç karmaşık değil [Deleuze tahtaya çiziyor, anlattıkları kesik kesik duyulabiliyor]. İşte bir yumurtalık... İşte güzel bir yumurtalık... Buraya şu uzunlukta bir mısra yazarsınız, şuraya şu uzunlukta, böyle devam edersiniz, küçücük bir kelimededen oluşan çok kısa bir mısra olacaktır, başka bir küçük kelime ve böylece bir kaligram elde edersiniz. Güzel! Yani görünür olan ile okunabilir olanın veya görünür olan ile söylenebilir olanın ortak formu kaligramdır. Bu sizi güldürmese de, buna mizahi bir yanıt diyebiliriz. Neden? Çünkü bu tümüyle yapay bir formdur. Bu tümüyle yapay bir formdur, dilin kendiliğinden formu değildir, dil görünür olanın formunu almaya uygun değildir. Diğer bir deyişle, görünür olanın formu kendine özgü bir formdur. Ancak kaligram tümüyle yapay bir yöntem gibi görünüyorsa, bunun çok daha önemli bir sonucu olacaktır. Nasıl bir sonuç? Bir piponun temsil edildiği tablonun altına hangi hakla “bu bir pipodur” yazabiliyorum? Hangi hakla? Hangi hakla bir pipo resminin, hatta görünür bir piponun altına veya yanına “bu bir pipodur” yazabiliyorum? Her şey “bu”nun ne anlama geldiğine bağlıdır.

Birinci yorum: “Bu”, resmi çizilen bir pipo olacaktır. Eğer “bu” çizilmiş pipoyla, sözce nedir? Bu [tahtaya çiziyor] bir pipodur. Dolayısıyla “bu”, yani çizilmiş olan pipo bir sözce değildir. Bu durumda “bu bir pipodur” sözcesi anında “bu bir pipo değildir”e dönüşür. İkinci yorum: “Bu” çizilmiş pipo değildir, “bu” sözcüğüdür. Eğer “bu” sözceyse, sözce olan “bu” sözcesi bir pipo değildir, görünür bir pipo değildir. O halde “bu bir pipodur” sözcesi “bu bir pipo değildir”e dönüşmeden, görünür piponun karşısına geçip “bu bir pipodur” diyemezsiniz. Çizilmiş pipoya karşılık gelen şey “bu bir pipodur” sözcesi değil, “bu bir pipo değildir” sözcüğüdür. Bu çok eğlencelidir. İşte Magritte’in o ünlü pipoyu çizip altına “bu bir pipo değildir” yazmasının arkasında yatan mantıksal hak budur. Ah? Tamam. Her şey yolunda mı? Yeterince açık mı? Tüm bunlar, Foucault’nun sürrealizmle yakınlığıyla da ilgilidir. Her zaman böyle bir yakınlığı olmuştur. Roussel’le, Magritte’le ilişkisi. Bütün bu görünür olanın sözcesi teması, fazlasıyla sürrealisttir.

Aynı şeyi daha ciddi bir bağlamda, *Kliniğin Doğuşu*'nda da görürüz. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*'nda kliniğin 18. yüzyılda şaşırtıcı bir postulat üzerine kurulduğunu çok güzel bir şekilde gösterir: belirtilerle göstergelerin uygunluğu veya görünür hastalıkla söylenebilir hastalığın uygunluğu. Sanki hastalığın bir görünür dilbilgisi ve bir dilbilgisel görünürlüğü varmış gibi. Hastalığın aynı anda hem okunabilir hem görünür olması gerekir, kliniğin temel ilkesi bu olacaktır. Ve bu gidebileceği kadar gider, çünkü 19. yüzyılda patolojik anatomi kliniğe zincirleme bağlanacak, görünür hastalık ve söylenebilir hastalığın heterojenliğini, daha sonra göreceğimiz koşullar altında –buna şimdi girmek istemiyorum– yeniden sağlayacaktır. Foucault, 18. yüzyılda tam da kliniğin bu postulatından bahsederken şöyle diyecektir: Ama bu yalnızca bir düş. Patolojik anatominin üzerine düşeceği bir düş. Patolojik anatomi bu düşten uyanmak gibi olacaktır. Kitabın 117. sayfasında çok ilginç bulduğum şöyle bir yer var: “Klinik deney hassas bir dengedir, çünkü şaşırtıcı bir postulata dayanır [...]: Görünür olan her şey söylenebilirdir ve tümüyle söylenebilir olması nedeniyle de tümüyle görünürdür. Böyle bir postulat, ancak titiz bir mantıkla sonuna kadar geliştirildiği oranda tutarlı bir bilime yol açabilir. Ne var ki klinik düşüncenin mantıksal çerçevesi bu postulatla mutlak bir tutarlılık içinde değildir ve görünür olanın söylenebilir olana tam olarak çevrilebilmesi, klinikte kökensel bir ilkedен ziyade bir gereklilik ve bir sınır olarak kalmıştır. Bütünsel tanımlanabilirlik, hem şimdiki hem de sürekli geri çekilen bir ufuktur, temel bir kavramsal yapıdan ziyade düşüncenin bir düşüdür.”¹ Tıbbi bir örnek bağlamında, bundan daha güzel dile getirilemezdi: Uygunluk, yani görünür olanla söylenebilir olan arasında form birliği veya ortaklığı, bir yapı değil bir düştür. Bu bir düştür, kaligramın da bir düş olması gibi. Görünür pipo tarafından bakıldığında, “Bu bir pipodur” sözcésinin olanaklılığının da bir düş olması gibi. İşte görünür olan ve söylenebilir olan formlarının indirgenemezliğinin mizahi sunumu budur.

Buna ek yapıyorum: Foucault'da mantıksal bir sunum da vardır. Mantıksal sunumu görmüştük. Gördük diyorum, çünkü “sözce nedir?” sorusu üzerinde saatlerce durduk. Burada temel noktayı özetleyerek vermekle yetinelim: Sözce spesifik bir nes-

1 Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s. 152 [çeviri değiştirilmiştir].

neye sahiptir, yani sözce içsel değişkenlerinden biri olan bir nesneye sahiptir. O halde bir sözce mantığı açısından, sözce bu nesneye içsel değişkenlerinden biri olarak gönderir, sözcenin atıfta bulunduğu bir şey durumu olarak sunulan görünür bir nesneye göndermez. İşte bu göndermenin mantıksal teorisinin yıkımıdır ve kendine özgü içsel nesnesine sahip olan sözce ile sözceye indirgenemeyen görünür olan arasındaki yarığı oluşturan, bu yıkım olacaktır. Bu ise, bu sefer mizahi değil mantıksal bir tarzda olmak üzere, görünür pipoya karşılık gelen tek sözce “bu bir pipo değildir” sözcüsüdür, demenin başka bir yoludur.

Tarihsel olan üçüncü nokta: Kuşkusuz bu Foucault’nun üzerinde en çok durduğu noktadır, çünkü daha önceki iki bakış açısını yenilemiştir, yine de önceki benzerlerini bulabiliriz. Bana kalırsa, Foucault’da gerçekten orijinal olan şey, iki formun, görünür olan ve söylenebilir olanın heterojenliğinin “tarihsel” olarak gösterimidir. Bu meseleyi birbirini yankılayan iki kitabı boyunca takip ettiğini görmüştük: *Deliliğin Tarihi* ve *Gözetleme ve Cezalandırma*. Şimdi her şeyi yeniden sınıflandırırsam, işinizi kolaylaştırabilirim. *Deliliğin Tarihi* bize ne diyordu? Hatırlıyor musunuz? Bir yer var [...] Yumurtalığı siliyorum. *Deliliğin Tarihi* bize şunu diyordu: Deliliğin görünürlüğünün bir yeri vardır: genel hastane. Buna karşılık gelen sözceler arıyorum. “Karşılık gelen” kelimesini son derece muğlak bir “eşittir X” anlamında kullanıyorum, çünkü bunun “aynı form” demek olmadığını baştan biliyoruz. Karşılık gelen sözceler arıyorum ve ne buluyorum? Akılsızlık konusunda, örneğin tıbbi sözceler buluyorum ama yalnızca tıbbi de değil aynı zamanda hukuki veya edebi sözceler. Foucault’nun tüm yöntemine artık hâkimsiniz, dilbilimden hangi açıdan ayrıldığını gayet iyi görebiliyorsunuz. Delilik hiçbir şekilde nesne ya da sözcenin göndergesi değildir. Neden? Çünkü sözcenin kendine özgü bir nesnesi var: akılsızlık. Bana şöyle diyeceksiniz: “Ama akılsızlıkla delilik aynı şey...” Hayır, aynı şey değil. Tarihsel olarak aynı şey değil. Deli genel hastane içinde tanımlanır; akılsızlık ise tamamen başka bir yerde, tıbbi sözceler düzeyinde tanımlanır. Şöyle diyebilirsiniz: “İyi ama bunlar bir yerde buluşmuyorlar mı?” Hayır buluşmuyorlar, hastane polisiye bir iş yapıyor, burada tedavi verilmiyor. Elbette tüm bunları nüanslarıyla anlatmak gerekir, elbette asgari düzeyde

bir tedavi vardır, ama hastanenin temel eyleminin tıbbi bir işlemle hiç ilgisi yoktur, daha önce gördüğümüz gibi, delilerin işsizler, serseriler, dilencilerle vs. birleştirilmesinin kanıtlandığı üzere, her şey polisiye bir işlemle ilgilidir.

Foucault ile ortak konularından biri olduğu için durumu çok iyi anlayan Blanchot, *L'entretien infini*'de [Sonsuz Söyleşi] *Deliliğin Tarihi*'nin çok güzel bir analizini yapar. Şöyle der: Bu bir çatışmadır... Foucault'nun bahsettiği gibi, bu delilik ile akılsızlığın çatışmasıdır. Diğer bir deyişle, 17. yüzyılda "akılsız" olduğu söylenebilen bir insanın kendini hastanede bir deli olarak bulabilmesi nasıl açıklanabilir? Bu aynı form değildir. *L'entretien infini* bu çatışmadan bahseder, yine Michel Foucault'nun deyişiyle: "O halde, akılsızlık testinden geçmiş insanları kim deliliğe mahkûm eder?" Akılsızlığın karanlık bilgisiyle bilimin "delilik" olarak adlandırdığı açık bilgi arasında nasıl bir ilişki vardır? Delilik ile akıldışılığın çatışması. Tekrar edecek olursak, sözceler akılsızlığın sözceleridir, görünürlükse deliliğin görünürlüğüdür. Hastanede tedavi verilmez, tıbbi sözceler akılsızlık sözceleri veya onun hakkındaki sözcelerdir, ama deliliği görünür kılan veya deliliğin bizzat görünürlüğü olan hastanede tedavi verilmez. Bana göre *Gözetleme ve Cezalandırma* analizi daha da öteye taşır ve bu sefer neyi tasavvur eder? Gördüğümüz şeyle, *Deliliğin Tarihi*'yle tümüyle paralel bir şeyi. Hapishaneyi bir görünürlük yeri, suçun görünürlük yeri, ihlalin görünürlük yeri olarak tasavvur eder ve hapishanenin, tanımını itibariyle, bir görünürlük yeri olduğunu görmüştük, çünkü hapishane aslında panoptiktir. Diğer taraftan bir sözce rejimi olan ceza hukuku; aynı soruyu tekrar ele alıyoruz: Ortak bir form var mıdır? Uzun tarihsel analizlerin bir sonucu olarak, Foucault şu yanıtı verir: Hayır! Hayır. Ortak bir form yoktur. Hapishanenin ortaya çıktığı veya genelleştiği anda bile ceza hukuku, ceza hukuku sözceleri tümüyle başka bir yöne kaymıştır. Ceza hukukunun ufku içinde hapishane yoktur. Ceza hukukunun 18. yüzyıldaki gelişimi hapishaneye hiçbir atıf olmadan gerçekleşir. Aslında hapishane cezalandırma yöntemlerinden sadece biridir. Peki neler oluyor? Ceza hukuku neyle ilgileniyor? Ceza hukuku, yani yargı sözceleri, tıpkı tıbbi sözcelerin delilikle değil akılsızlıkla ilgilenmesi gibi, suçlulukla ilgilenir.

Sözcelerin spesifik nesnesi suçluluktur.

Neden? Bu tam olarak ne demektir? Sözcenin spesifik nesnesi suçluluktur, demek şu demektir: 18. yüzyılda ceza hukuku sözceleri, hukukun değişimi içinde, ihlalleri yeni bir biçimde sınıflandırır ve tanımlar. Hukuk sözcelerinin yeni nesnesi suçluluktur, ihlalleri sınıflandırmanın yeni bir yoludur bu. Bu temayı yeniden göreceğiz, bu noktada sadece neredeyse formel bir şema çıkarmaya çalışıyorum. O halde görünür olan tarafında hapishane ve mahkûm varken, diğer tarafta sözceler ve suçluluk var. Tüm bu temayı *Gözetleme ve Cezalandırma*'nın ikinci kısmının birinci ve ikinci bölümlerinde bulabilirsiniz. Birinci bölüm, 18. yüzyıl ceza hukukunun sözcelerinin analizini içerir. İkinci bölüm ise hapishanenin bir yargı modeline göndermediğini. Hapishane ceza hukukunun sözcisinin ufkunda, nesneleri arasında bulunmaz. O halde hapishane nereden gelir? Tümüyü başka bir ufuktan gelir: disiplin teknikleri. Yargı sözcelerinden mutlak olarak farklı olan disiplin teknikleri. Okulda –bunun hukuktan ne kadar uzak olduğunu görüyorsunuz– orduda, atölyede bulabileceğiniz disiplin teknikleri... Bu tümüyü başka bir yargı ufkudur; askeri bir ufkunuz, eğitimsel bir ufkunuz olabilir... öyle ki sonuçta aynı şeyi söylemek gerekecektir: Bir yargı sözcisi bir hapishanenin önünde asla “bu bir hapishanedir” diyemez, yargı sözcisi bir hapishane önünde “bu bir hapishane değildir” demelidir. Güzel.

İkinci nokta. Şu itirazın gelebileceğini görmek gerekir: Elbette hapishane sözceler üretir. Elbette, ceza hukuku bir ifade formu olarak, içeriklere, belirli içeriklere gönderir. Ceza hukuku içeriklere gönderir, yani ceza hukuku ihlalleri 17. yüzyılda yeni bir şekilde sınıflandırdığı ölçüde, sözcenin dışında, görünür dünyada ihlallerin kendi doğalarının da değişmiş olması gerekir. Daha önce de gördüğümüz gibi, 18. yüzyılda bir çeşit mutasyon ya da en azından ihlallerde bir değişim gerçekleşmiş, ihlaller giderek mülkiyet ihlalleri biçimini almıştır. Foucault, büyük köylü isyanlarının bitişiyle aynı zamana denk gelen bu çok önemli ve çok ilginç değişime üç-dört sayfa ayırır; 17. yüzyılda suçluluk temel olarak büyük gruplarla, köylü isyanlarında kişilere dönük saldırıları kapsarken, 18. yüzyılda ihlallerde bir çeşit dönüşüm, değişim yaşanmıştır. Chaumet adında bir tarihçi, arşivlerden yola çıkarak bu değişimi son derece iyi bir biçimde araştırmıştır

– bunlar arşivlerde bulunabilecek şeylerdir, Chaumet Normandiya arşivlerinde çok uzun süre çalışarak, daha önceki büyük grupların aksine küçük suç gruplarınca gerçekleştirilen, dolandırıcılık tipinde, kişilere değil mala yönelik ihlallerin istatistiksel olarak nasıl geliştiğini göstermeye çalışmıştır.

O halde, sözcelerin dışsal içeriklere, görünürlüklerin de sözcelere gönderdiğini söylemeliyiz. Örneğin hapishane sözceler üretir. Hapishane düzenlemesi. Hapishane düzenlemeleri sözcelerdir. Görünürlüklerin ikincil sözcelere göndermesi çok önemli değildir. Sözcelerin dışsal içeriklere göndermesi, sözcenin kendi formunda görünür olanın formundan hiçbir şey barındırmamasını, görünür olanın da kendi formunda sözce formundan hiçbir şey barındırmamasını engellemez. Yine de üçüncü bir unsur, bir tür kesişme vardır. Bir kesişme söz konusudur. Diğer bir deyişle, yargının ufkundan tümüyle farklı bir ufuktan gelen hapishane, ceza hukukunun hedeflerini gerçekleştirme görevini üstlenir. Başka bir yerden gelir, ceza hukukundan başka bir kökeni vardır...

[Bandın sonu]

Yine de Foucault'nun düşüncesini bu şekilde sunmakta haklı olduğuma inanıyorum. Haklıyım, çünkü metinlerine daha yakından bakarsanız Foucault'nun iki tür suçluluğu ayırt ettiğini görürsünüz. Foucault "illegalizm-suçluluk" olarak adlandırdığı bir suçluluk türü tanımlar, neden böyle adlandırdığını daha sonra açıklayacağız. Illegalizm-suçluluk, ihlalleri yeni bir şekilde sınıflandırmayı mümkün kılan bir suçluluk mefhumudur. Foucault illegalizm-suçluluğu ile nesne-suçluluğu birbirinden ayırır, ancak bunların küçük bir ortak özelliği vardır. Hapishane suç üretir, dediğinde bağlam son derece açıktır: Bana kalırsa, bu daima nesne-suçlulukla ilgilidir. Hapishane nesne-suçluluğu üretir. Nesne-suçluluk, illegalizm-suçluluğuna nazaran, yani ihlallerin sınıflandırma-suçluluğuna göre ikincildir.

Bu noktaya dikkatinizi çekmek istiyorum, çünkü bununla daha sonra, örneğin "insanın ölümü ne anlama gelir?" sorusunda tekrar karşılaşacağız, *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault'nun tarihsel analizlerinin çoğunlukla ikili bir yapıya sahip olduğunu göreceğiz. Hangi anlamda ikili? Bu analizler çoğunlukla, iki ardışık zaman arasında bir ayrım ortaya koyar. Bu çok ilginç, çok çarpıcı ikiliğin nedenini sormamız gerekecek. *Gözetleme ve*

Cezalandırma'da aynı şeyi görüyoruz. Birinci zaman: Hapishane ve ceza hukuku birbirine indirgenemez iki farklı forma sahiptir ama ikinci bir zamanda kesişirler. Şöyle kesişirler: Ceza hukuku mahkûmları yeniler, yani onları sürekli yeniden sağlar; hapishane suçu kesintisiz olarak yeniden üretir. Çözümlemeye çalıştığımız şu üç bakış açısını kaybetmemek gerektiği noktasına yine geri döndük. Bu üç bakış açısı şunlardı:

- İki formun heterojenliği, her türlü izomorfizmin olumsuzlanması; görünür olan ile söylenebilir olan arasında izomorfizm yoktur. Bu birinci noktadır.

- İkinci nokta: Öncelikli, belirleyici olan sözcendir.

- Üçüncü nokta: Görünür olan ile söylenebilir olan arasında karşılıklı bir kapma vardır, görünür olan söylenebilir olanı ve söylenebilir olan görünür olanı kapar.

Bunu gördük, tipik olarak, hapishane suçu yeniden üretir, ceza hukuku yeniden hapishaneye gönderir ya da mahkûmları yeniden sağlar. İşte burada karşılıklı bir kapma vardır. Gördüğünüz gibi, Foucault'nun tüm düşüncesi aslında indirgenemez hale gelir, hele önermelerin analizine, dilbilimsel analize hiç indirgenemez; görünür olan ile söylenebilir olan, bir yandan, önerme ile göndergeden, önerme ile şey durumunun ilişkisinden tümüyle farklı bir ilişki içindedir. Diğer yandan, görünür olan ile söylenebilir olan, gösterilen ile gösterenin ilişkisinden de bambaşka bir ilişkiye sahiptir. Hapishanenin gösterilen, ceza hukukunun ise gösteren olduğunu söyleyemem. Ne önermenin göndergesi ne bir gösterenin gösterilenidir. Bu sebeple, Foucault haklı olarak, bir görünürlük fiziğiyle çiftlediği sözceler mantığının bir, hatta iki yeni form altında kendini ortaya koyduğunu öne sürebilir. Bu düzeyde -bir önceki oturumumuzu da eklersek- görünür olan ile söylenebilir olanın bu temel heterojenliği konusunda dört yüzleşmeden bahsettik. Bu dört yüzleşme şunlardı:

Birincisi Kant'la olan yüzleşmeydi. Bu neden zorunluydu? Bu yüzleşme çok basit bir sebeple zorunludur: Kant'ın insanı iki heterojen yetiden yola çıkarak ve bu iki yeti üstüne kuran ilk filozof olduğu düşüncesi -bir sis bulutu gibi- doğmuştu bizde. Bir alımlayıcılık yetisi (sonuçta görünür olan bir alımlayıcılığa benziyor) ve bir kendiliğindenlik yetisi (sonuçta belirleyici, öncelikli olduğunu gördüğümüz sözce de bir çeşit kendiliğindenliğe benziyor). O halde Kant'la şu genel soru çerçevesinde

yüzleşmek gerekiyor: Foucault'nun belli bir anlamda neo-Kantçı olduğunu söyleyebilir miyiz?

Zorunlu ikinci yüzleşme: Şimdiye kadar defalarca başvurduğumuz Blanchot ile yüzleşme. Blanchot'nun temel temalarından biri şuydu: Konuşmak görmek değildir. Blanchot'nun "konuşmak görmek değildir," cümlesi ve Foucault'nun "gördüklerimiz söylediklerimizde yatmaz," "görünür olan söylenebilir olanda yatmaz," formülü, tam da bu noktadan dolayı, derhal şu ikinci yüzleşmeyi gündeme getirir görünmektedir: Foucault ile Blanchot arasında nasıl bir ilişki vardır?

Zorunlu üçüncü yüzleşme: sinemayla yüzleşme. Neden? Çünkü modern sinemanın bir yönü ve kuşkusuz en büyük çağdaş yönetmenler, en basitiyle, işitsel ile görsel arasında temel bir yarıklık, bir açıklık meydana getirmiş olmalarıyla ayırt edilirler. Hiç kuşkusuz tam da bu sayede, görsel-işitseli, görmek ile konuşmak, görünür olan ile söz arasındaki bir "yarık"tan geçirip yeni bir aşamaya taşıyabilmişlerdir. Hepiniz çağdaş sinemanın en büyük üç ismini tanırırsınız: Syberberg, Straublar ve Marguerite Duras. Burada yalnızca şuna işaret etmek istiyorum, daha sonra zamanımız olursa üzerinde durabiliriz: Foucault sinemaya, özellikle de Syberberg ve Marguerite Duras sinemasına son derece derin bir ilgi duyar. Straublar konusunda ne düşünüyor- du bilmiyorum ama sanıyorum ki Straublara da çok güçlü bir ilgisi vardı. Hatta Foucault, benim de izlediğim ama ne yazık ki adını hatırlamadığım bir filme neredeyse doğrudan dahil olmuştu. René Allio'nun Foucault'nun Pierre Rivière konusundaki araştırmasından çıkardığı bir film idi... Pierre Rivière kriminal bir monomani vakasıydı, tüm yakınlarını öldüren bir küçük köylüydü. Allio bu konuda bir film çekti. Bu noktaya geldiğimizde birilerinizin bu filmi hatırlaması çok iyi olur, çünkü Foucault bu genç adamın defterini yayımladı, Pierre Rivière küçük bir okul defterinde kendini anlatıyordu. Bu, Foucault'nun hayalini kurduğu o kötü şöhretli insanların yaşamlarından ilkiydi. Pierre Rivière, tam Foucault'nun istediği gibi, kötü şöhretli küçük bir adamdı. Burada son derece doğal bir problem vardır: Görmekle konuşmak arasında nasıl bir ilişki var? Bir yanda Pierre Rivière'in defteri var, diğer yanda suçtan önce görünür olan davranışı ve görünür suç var. Allio'nun filminde nasıl bir ilişki söz konusuydu? Defteri okuyan bir dış ses midir bu yalnızca?

Bu bir problemdir. Ama defteri okuyan bir dış ses değilse, bir varsayımda bulunuyorum, defteri okuyan bir dış sese -hiç ama hiç hatırlamıyorum- bu, filmin Foucault'nun beklentisinin altında kaldığı anlamına gelir. Ama başka ne yapılabilir? Çağdaş sinemanın nasıl ilerlediğini göreceğiz, bunun dış sesten tümüyle kopmuş bir sinema olduğunu söyleyebiliriz, buna zorunda kalınmıştır, bu da üçüncü nokta. [...]

Son yüzleşme. Önceki üç yüzleşmeyi hakkıyla anladıysak, şunu sormaya hazırız demektir: Görünür olan ile söylenebilir olanın "ilişkisi" sorununa Foucault'nun kendi yanıtı nedir? Kant'ınkiyle aynı mıdır bu? Blanchot'nunkiyle? Sinemanın verdiği yanıtla aynı mıdır? Yoksa Foucault'nun kendine özgü bir yanıtı var mıdır? Bu da bizi dördüncü ve son yüzleşmeye getiriyor: Foucault şair Raymond Roussel'e neden böylesi bir ilgi ve böylesi bir yakınlık gösteriyordu? Raymond Roussel'den ne alıyordu? Raymond Roussel üstüne bir kitap yazma gereğini neden duydu?

İşte bizim programımız da ortaya çıktı. Geçen sefer şunu dediğimizde buna başlamış da olduk: Evet, çok ilginç bir Kantçı macera var burada, bu birinci yüzleşmeydi. Bu çok ilginç Kantçı macera nedir? Kant'ın insanı heterojen ve indirgenemez iki yeti üstüne kuran ilk kişi olduğunu söylüyordum. Peki bu indirgenemez ve heterojen iki yeti neydi? Hatırlayacağınız gibi, alımlayıcılık ve kendiliğindenlikti, ama bunlar nedir?

Alımlayıcılık sezgi yetisidir, yani sezgi yoluyla gelir, Kantçı anlamda bundan son derece belirli bir şeyi anlamak gerekir, bu bana verili olan her şeyin altında verili olduğu formdur. Verili olan her şeyin altında verili olduğu form nedir? Kant buna son derece kesin bir yanıt verir: Verili olan her şey uzay ve zaman içinde verilidir. O halde uzay-zaman sezginin formudur. Verili olan her şey uzay ve zaman içinde verilidir, uzay ve zaman bana verili ve verilebilir olan her şeyi yakalamamı sağlayan sezgi formudur. Uzay ve zamanda bulunmayan bir şeyden bahsedilirse bunun bana verili olamayacağını söylerim. Belki bunu düşünebilirim -bu tümüyle başka bir şeydir- ama bana verilemez. Sezgi yetisi veya birinci form olarak uzay-zaman budur.

İkinci form: Kendiliğindenliktir, yani bu sefer "düşünüyorum" dur. "Düşünüyorum" neden bir kendiliğindenliktir? Veya alımlayıcılıktan neden farklı bir etkinliktir? Çünkü "düşünüyorum" bir belirlenim sözcüsidir. Bu bir belirlenimdir.

Geçen sefer şu noktadaydık: Kant neden insanı bu şekilde kuruyor ve bu daha önce neden yapılmadı? Neden bu heterojen yetiler fikri için Kant'ı beklemek gerekti? Yanıtım çok basitti: Metafizik, bu heterojen yetiler temasına erişemezdi (erişmek istemiyordu değil, erişemiyordu). Kant bunu başarmak için kendisinin de devrim olarak adlandırdığı, metafiziğin yerine eleştiriyi geçirme işlemini gerçekleştirdi. Neden metafizik bunu yapamazdı? Geçen sefer de gördüğümüz gibi, metafizik Hristiyanlıktan ve teolojiyle ilişkisinden itibaren, sonsuzun sonlu karşısındaki birincil konumuyla tanımlanır. Sonsuz sonluya nazaran birincilse, yetilerimiz *de jure* (yasa itibariyle) zorunlu olarak homojen olur. Bu ne kadar ilginç... Neden? Sonsuz sonluya nazaran birincilse, neden yetilerimiz *de jure* homojen olur? Çünkü biz "*de facto*" (olgu itibariyle) sonluyuz, ama sonluluk bir olgudan başka bir şey değildir Sonluya nazaran birincil olan sonsuzdur, peki sonsuz nedir? Öncelikle Tanrı'nın anlama yetisidir. Sonsuz anlama yetisi... Tüm bir 17. yüzyıl metafiziği sonsuz anlama yetisi üzerine düşünmelerle doludur. Ama sonsuz anlama yetisi nedir? Tanrı'nın anlama yetisi? Tanrı, kendisi için, verili olan hiçbir şeyin olmadığı varlıktır, Tanrı yaratır ve *ex nihilo* yaratır, yani yoktan yaratır, ona verili madde bile yoktur. Dolayısıyla Tanrı açısından, verili olan ile eylem ayrımı yoktur. Diğer bir deyişle, Tanrı açısından, verili olanla yaratılmış olan arasında fark yoktur. Tanrı için, alımlayıcılık ile kendiliğindenlik arasında fark yoktur. Tanrı yalnızca kendiliğindenliktir. Peki verili olan açısından bu ne anlama gelir? Verili olan düşmüş bir kendiliğindenliktir. Yaratık için, yalnızca verili olan vardır, çünkü yaratık sonludur. Verili olan, düşmüş bir kendiliğindenlikten ibarettir. Diğer bir deyişle, olgu itibariyle sonlu varlıklar olan bizler "verili olan vardır" derken, Tanrı için böyle bir şey yoktur. Yani alımlayıcılık ile kendiliğindenlik arasındaki farkı yaratan yalnızca bizim sonluluğumuzdur. Bu fark Tanrı'nın düzeyinde geçerli değildir. Tanrı yasadır. Şunu demek istiyorum: *De jure* şey durumudur. Bu çok basit, Kant'ın ne yaptığını görüyorsunuz sanırım? Kantçılığın mümkün olabilmesi için sonluluğun terfi etmesi, artık basit bir olgu, bir yaratık olgusu olarak düşünülmemesi, kurucu bir güç statüsüne yükseltilmiş olması gerekiyordu. Kurucu sonluluğun ne anlama geldiğini görüyorsunuz. Şöyle diyebilirsiniz: "Heidegger bu

sebeple Kant'ı savunmayı o kadar seviyordu." Kant, kurucu bir sonluluğun gelişidir, yani sonluluk artık kökensel bir sonsuzdan türeyen basit bir olgu değildir, kökensel olan sonluluktur. Kantçı devrim budur. Bu andan itibaren gün yüzüne çıkan şey, aklımı oluşturan iki yetinin indirgenemez heterojenliğidir: alımlayıcılık ve kendiliğindenlik, uzay-zamanın alımlayıcılığı, "düşünüyorum"un kendiliğindenliği. Sonuçta insan formsuzlaşmıştır. Kelimenin etimolojik anlamıyla formsuz, yani form-suzdur [*difforme: dis-forme*], heterojen ve asimetric iki form olan sezginin alımlayıcılığı ve "düşünüyorum"un kendiliğindenliği üstünde aksamaya başlamıştır. Bu noktadaydık. Konuyu tekrar ele aldık, ama başka şeyler de ekleyebildiğimizi umuyorum. Hazırsanız eğer, şimdi biraz daha zor bir meseleye doğru ilerlemeye çalışalım.

Kant'ın bu temasını takip edebildiyseniz şunu da öngörebilirsiniz: Sonsuzun sonluya önceliğini açıkça savunan, bu bakımdan klasik çağın, yani 17. yüzyılın büyük bir düşünürü olan Descartes'tan Kant'a ünlü *cogito* formülü, "düşünüyorum öyleyse varım" tümüyle anlam değiştirir. Bu noktayı yeniden ele alma ihtiyacı hissedip hissetmeyeceğimizi göreceğiz, çünkü bunun doğrudan doğruya Foucault'yu da ilgilendirdiğini göreceğiz. Ne olursa olsun, *Kelimeler ve Şeyler*'in son kısmı Kant'a bir dizi gönderme içerir ve Heidegger'deki Kantçı devrim temasını yeniden ele alır. Heidegger'e göre Kant, kurucu sonluluğu yükselterek, bize kurucu bir sonsuz ve kurulu bir sonluluk sunan eski metafizikle yollarını ayırmıştır. Kant'ta kurucu hale gelen sonluluktur. Foucault bu temayı son derece iyi bir biçimde hatırlatır, bunun *Kelimeler ve Şeyler*'in getirdiği yeniliklerden biri olduğunu düşünüyorum, sadece Foucault bu temadan hayranlık uyandıracak bir biçimde yararlanır, kuşkusuz Kant'ı bu kurucu sonluluk işlemleriyle tanımlayan ilk kişi Heidegger'dir. Bu noktada *cogito*'nun tümüyle yeni bir anlam kazanması gerekmiştir.

Gerçekten de, buraya çok dikkat etmenizi istiyorum, Descartes'ta *cogito* kendini nasıl göstermektedir? Descartes'ı hiç bilmeyenler dahil, herkes için konuşuyorum. Descartes bize önce "düşünüyorum" der. "Düşünüyorum" nedir? Bu birinci önermedir.

A önermesi, "düşünüyorum." Tamam, düşünüyor. "Düşünüyorum" ne demektir? "Düşünüyorum" bir belirlenimdir.

Bir belirlenim, üstelik kuşku götürmez bir belirlenim. Kuşku götürmez! Evet, kuşku götürmez, neden? Çünkü istediğim her şeyden kuşkulananabilirim, hatta sizin var olduğunuzdan ve kendimin var olduğundan bile kuşkulananabilirim. Kendimden bile. Kuşkulanamayacağım bir şey varsa o da düşündüğümdür. Neden düşündüğümde kuşkulanamam? Çünkü kuşkulananak düşünmektir. Meselemiz bunun doğru olup olmadığını tartışmak değil. Anlamaya çalışmamız gerekir. Her şeyden kuşkulananabilirim, 2 ile 2'nin 4 ettiğinden kuşkulananabilirim. 2 ile 2'nin 4 ettiğini nasıl bilirim? Hiçbir şey bilmem. Kuşkulananabilirim. Ama kuşkulanan kişi olarak düşünüyorum olduğumdan kuşkulananamam. O halde "düşünüyorum" kuşku götürmez bir belirlenimdir. İşte hepsi bu.

B önermesi. *Cogito*'nun "düşünüyorum öyleyse varım"dan ibaret olmadığını görebiliyoruz, bundan çok daha karmaşıktır. B önermesi: Varım. Neden varım? Çok basit bir sebeple varım: Çünkü düşünmek için var olmak gerekir. Düşünüyorsam varım. O halde B düzeyinde *cogito*'nun sözcüsü şudur: "Ama düşünüyorsam varım." A önermesi: "Düşünüyorum." B önermesi: "Ama düşünüyorsam varım." Neden düşünüyorsam varımdır? Çünkü "düşünüyorum" kuşku götürmez bir belirlenimdir. Bir belirlenimin belirlenmemiş bir şeyle ilgili olması gerekir. Her belirlenim belirlenmemiş bir şeyi belirler. Diğer bir deyişle "düşünüyorum" "varlığı" varsayar, bir varlık varsayar. Bu varlığın ne olduğunu bilmem, bilmek zorunda değilim. "Düşünüyorum" belirlenmemiş bir varlığı varsayan bir belirlenimdir. Varım. Ve "düşünüyorum" "varım"ı belirleyecektir çünkü "düşünüyorum" bir belirlenimdir. Ama belirlenim belirlenmemiş bir şeyi varsayar. Tüm bunlar çok güzel! Ah! İtiraz etmeye gerek olmadığını söylediğimde, umarım ne demek istediğimi anlıyorsunuz, anlamak bile yeterince yorucudur. Düşünüyorsam, varım. Evet. Düşünüyorsam varım; ben neyim? Bu düzeyde: Belirlenmemiş bir varoluşum.

C önermesi: Peki ben neyim? Gördüğünüz gibi, C önermesi artık "varım" değil, ne olduğumdur. Ben neyim? Ben düşünen bir şeyim. Ben düşünen bir şeyim. Bu, "düşünüyorum" belirleniminin, belirlenmemiş "varım"ın varoluşunu belirlediği anlamına gelir. "Düşünüyorum" belirlenimi, belirlenmemiş "varım"ın varoluşunu belirler. O za-

man şu sonuca varmam gerekir: Ben düşünen bir şeyim. Dolayısıyla *cogito*'nun sözcüsü şu olacaktır: A) “düşünüyorum”, B) “düşünmek için var olmak gerekir”, C) “o halde ben düşünen bir şeyim.” İşte.

Diğer bir deyişle Descartes -bu nokta benim için, bundan sonrası için de çok önemli- biri “düşünüyorum”, biri “varım” olmak üzere iki terimle ve “düşünüyorum” şeklinde tek bir formla çalışır. Aslında “varım” belirlenmemiş bir varoluştur, dolayısıyla formu yoktur. “Düşünüyorum” bir formdur, düşünce bir formdur, belirlenmemiş varoluşu belirler: Ben düşünen bir şeyim. “Düşünüyorum” ve “varım” şeklinde iki terim, “düşünüyorum” şeklinde tek bir form var. Böylece şu sonuca varıyoruz: Ben düşünen bir şeyim. Her şey yolunda mı?

Şimdi de Kant'ı dinleyelim. Kant A ile B'yi tutar, yani şöyle der: Tamam, düşünüyorum (A) ve “düşünüyorum” bir belirlenimdir. B de doğrudur, belirlenim belirlenmemiş bir varoluşu ima eder, “düşünüyorum” “varım”ı ima eder. Yani belirlenimin belirlenmemiş bir şeye dayanması gerekir, ama sanki Kant B'ye geldiğinde bir engele takılmış gibi hisseder. Dönüp Descartes'a şunu der: Daha ileriye gidemezsiniz. Daha ileriye gidemez. Yani şöyle: “Ben düşünen bir şeyim” sonucuna varamazsınız. Neden? Neden Descartes bu sonuca varamaz? Çok basit, çünkü “düşünüyorum” gerçekten bir belirlenimdir, yani belirler. Peki neyi belirler? Belirlenmemiş bir varoluşu, yani “varım”ı belirler ama -burayı iyi dinleyin, size radikal bir sır veriyorum, bir çeşit gizemden bahsediyorum- belirlenmemiş varoluşun hangi form altında belirlenebilir olduğunu bilmek gerekir. Descartes çok sıkışmıştı, bir kere daha [gülüşmeler]. Belirlenimin belirlenmemişe doğrudan taşınabileceğini sanmıştı. “Düşünüyorum”, yani belirlenim “varım”, yani belirlenmemiş varoluşu ima ettiği için, “ben düşünen bir şeyim” sonucuna varmıştı. Ama böyle olamaz! Çünkü “varım” dediğimde, “düşünüyorum” belirleniminin ima ettiği belirlenmemiş varoluşun hangi form altında belirlenebilir olduğunu söylemiş olmam.

Peki belirlenmemiş varoluş hangi form altında belirlenebilir? Kant, düşüncesi bakımından olağanüstüdür gerçekten de. Onu yaşamaya çalışmanız gerekir. Kant'tan önce davranmanız bile mümkün olabilir böylece. Onu okumadan da Kant'a dönüşebilirsiniz, çünkü Kant'ın bize söylemekte olduğu şeyi

tahmin edebilirsiniz. Belirlenmemiş varoluş ancak uzay ve zamanda, yani alımlayıcılık formu altında belirlenebilir olur. “Düşünüyorum”un belirlenmemiş varoluşu ancak uzay ve zamanda belirlenebilir, ben uzay ve zamanda beliririm. Diğer bir deyişle, belirlenmemiş varoluş ancak alımlayıcılık formu altında belirlenebilir. Nasıl bir hikâye ama! Neden? “Düşünüyorum” benim kendiliğindenliğim, etkin belirlenimimdir. Ama kendiliğindenliğim, yani “düşünüyorum” benim belirlenmemiş varoluşumu ancak uzay ve zamanda belirleyebilir, yani alımlayıcılık formumun altında. Bu nasıl bir sonuca yol açacak? Çok tuhaf bir sonuca! Yani, belirlenim belirlenmemişe doğrudan taşınamaz, “düşünüyorum” belirlenimi ancak belirlenebilir olan üzerinde gerçekleşebilir. Belirlenim ve belirlenmemiş olarak iki terim yoktur, üç terim vardır: belirlenim, belirlenmemiş, belirlenebilir. Descartes bir terimi atlamıştır. Ama belirlenmemiş varoluşum, ancak alımlayıcılık formu altında, yani alımlayıcı bir varlığın varoluşu olarak belirlenebilirse, varoluşumu kendiliğinden bir varlığın varoluşu gibi belirleyemem. Ancak uzay ve zamanda belirlenebilir olan alımlayıcı varlık olarak ben kendiliğindenliğimi yalnızca temsil edebilirim, kendi kendiliğindenliğimi ancak temsil edebilirim, peki onu nasıl temsil edebilirim? Başkasının benim üzerimdeki eylemi gibi. Başkasının benim üzerimdeki eylemi gibi.

Tam ne zamandı hatırlamıyorum ama daha önceki senelerde Kant’ın *cogito*’sunu Rimbaud’nun ünlü “ben bir başkasıdır” formülü üzerinden ele almıştım, kesinlikle haklıymışım diye düşünüyorum. Ben bir başkasıdır. Kant da harfiyen bunu söylüyorsa, ben de tam anlamıyla haklı olacaktım. Neyse ki Kant gerçekten de harfiyen bunu söyler, dolayısıyla her şey yolunda. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci baskısı içinde söyler bunu, metni yavaş yavaş okuyayım, kolayca anlayacaksınız: “‘Düşünüyorum’ benim varoluşumu belirleyen eylemi ifade eder.” Bunda bir zorluk yok, yani “düşünüyorum” bir belirlenimdir ve bu sebeple de benim kendiliğindenliğimdir. “Düşünüyorum” benim varoluşumu belirleyen eylemi ifade eder. “O halde varoluş hâlihazırda bununla verilmiştir.” Yani belirlenmemiş varoluş. “O halde varoluş hâlihazırda bu şekilde verilmiştir... ama onun belirlenme biçimi verilmemiştir...” Aslına bakılırsa, çevirinin iyi olmadığından eminim ama çok dert değil, “ama onun belir-

lenme biçimi verilmemiştir” şu demektir: Hangi kip altında belirlenebilir olduğu verilmemiştir. O halde varoluş hâlihazırda verilmiştir, ama belirlenme biçimi verilmemiştir, belirlenmemiş varoluş hâlihazırda bu şekilde verilmiştir, ama hangi biçim altında belirlenebilir olduğu verilmemiştir. “Bunun için kendinin sezgisi gerekir,” yani alımlayıcılık yetisi... “Bunun için, temeli bir form olan kendinin sezgisi gerekir,” “temeli bir form olan,” “yani alımlayıcılığa ait olan zaman.” Zaman, aslında varoluşumun altında belirlenebilir olduğu formdur. İşte Kant’ın katkısının özü budur: “O halde varoluşumu kendiliğinden bir varlığı gibi belirleyemem, kendime yalnızca düşünme eyleminin veya belirlenimin kendiliğindenliğini temsil edebilirim, varoluşum ise ancak sezgi içinde belirlenebilir. Alımlayıcı bir varlığı gibi. Varoluşum ancak zamanda, alımlayıcı bir varlık olarak belirlenebilir, dolayısıyla da kendi kendiliğindenliğini bir başkasının kendi üzerindeki işlemi gibi temsil eder.” Bunun ne kadar güzel olduğunu görebiliyor musunuz?

Bir açıklık var, derken aynı şeyi söylemeye çalışıyordum. Cogito içinde bir yarıklık vardır, Kant’ta *cogito* tamamen çatlamıştır. Descartes’ta bir yumurta gibi bütündü, neden? Çünkü Tanrı tarafından çevrenilmiş, yıkanmıştı. Kurucu sonlulukla birlikte, aynı uzunlukta olmayan iki bacak üzerinde yürümeye başladım, alımlamayıcılık/kendiliğindenlik, bu gerçekten *cogito*’nun içindeki bir yarıktır: “Düşünüyorum”, kendiliğindenlik varoluşumu belirler, ama varoluşum ancak alımlayıcı bir varlığı gibi belirlenebilir, dolayısıyla alımlayıcı varlık olarak ben kendiliğindenliğimi bir başkasının benim üzerimdeki işlemi gibi temsil ederim ve bu başkası “ben”dir. Anlıyor musunuz? Tamam.

Kant nasıl olup da Descartes’ın iki terim ile bir form gördüğü yerde üç terim ile iki form görür?

Üç terim: belirlenim, belirlenmemiş olan ve belirlenebilir olan.

İki form: Belirlenebilirin formu ve belirlenimin formu, yani sezgi, uzay-zaman ve “düşünüyorum”, alımlayıcılık ve kendiliğindenlik. İki form vardır. İki heterojen form. Alımlayıcılık, 17. yüzyılın metafiziğinin inandığı veya inanmaya çalıştığı gibi daha alt düzeyde bir kendiliğindenlik değildir, ikisi arasında heterojenlik vardır, kendini alımlayıcı varlık olarak ancak zaman içinde deneyimleyebilen ben, kendiliğindenliğimi ancak bir başkasının be-

nim üzerimdeki işlemi gibi temsil edebilirim. Peki Foucault'nun hangi açıdan neo-Kantçı olduğunu söylemiştik? Foucault neo-Kantçıdır, çünkü şu kaymaları bir düşünün: Uzay-zaman ışığa dönüşür. Hızlıca söyleyelim: Einstein buradan geçmiştir. Kant'ın uzay-zamanı ışığa dönüşür ve alımlayıcılığın formunu tanımlar. Bu, bizim bahsettiğimiz anlamda görünür olandır, çünkü bu görünür de bir duyu verisi olmayacaktır. Bu, tüm duyusal verilerin verili olmasının koşuludur. Işık görüşe bağlı veya dayalı değildir, ışık tüm duyu verilerinin altında verili oldukları koşuldur, yani alımlayıcılığın formudur. Peki kendiliğindenliğin formu nedir? Bu da artık "düşünüyorum" değildir, "konuşuluyor"dur, dilin varlığıdır veya dilin "vardır"lığıdır. Belirlenimin formudur. Birbirine indirgenemez iki form söz konusudur. İndirgenemez iki form vardır ve tam da bu açıdan, Kantçılık üzerinde gerçekleştirdiği bu değişikliklerden sonra Foucault da kendini zorunlu olarak Kant'la aynı problemin karşısında bulur.

Kant'la aynı problem ne demektir? Şu demek: Alımlayıcılık ile kendiliğindenlik, ışık ile dil, belirlenebilir olan ile belirlenim arasında bir açıklık veya ilişkisizlik vardır, ama ne olursa olsun bir ilişki olması da gerekir...

[Bandın sonu]

... Kant'ın geçen sefer üzerinde durduğumuz yanıtını burada yeniden özetlemek, Foucault üzerine sonraki analizlerimizde de işimize yarayabilir. Kant'ın yanıtı şu olacaktır: Evet, üçüncü bir unsur gereklidir, ama bu üçüncü unsur yalnızca, ilişkisizliği ilişkiye sokmak, yani uzay-zamanla "düşünüyorum"u, alımlayıcılıkla kendiliğindenliği ilişkiye sokmak için gerekli değildir, bu üçüncünün aynı zamanda formsuz olması gerekir. İşte büyük gizem budur: Bir tarafta sezgiye, uzaya ve zamana homojen, diğer tarafta "düşünüyorum"a, kavrama homojen olan formsuz, karanlık bir unsur. O halde, alımlayıcılık ve kendiliğindenlik heterojen olacaktır, ama sezgiye ve "düşünüyorum"a ayrı ayrı homojen olan üçüncü bir boyut da olacaktır. Ne tuhaf bir boyut! Kant bize şöyle der: İnsanın en gizemli yanı işte budur, yani imgelem. İnsanın en gizemli yanı: Heterojen iki boyutun her birine homojen olan bir boyut. Peki neden böyle der? Bu keyfi midir? Hayır, değildir. Bununla çok basit bir şey söylemek ister... Dinleyelim: İmgelemen özü şemalandırmaktır, peki şema nedir? Pekâlâ. Şema tuhaf bir şeydir.

Şema, bir kavrama karşılık gelen uzay-zamansal belirlenimlerin bütünüdür. Bir kavrama karşılık gelen uzay-zamansal belirlenimler bütünü. Örneğin, bir eşkenar üçgen. Bunun bir kavramı vardır, üç eşit kenarı ve eşit üç açısı olan bir üçgen. Bir dik üçgen. Bunun da bir kavramı vardır, bu da bir dik açıya sahip bir üçgendir. Şema nedir? Şema, inşa kuralıdır. Bir dik üçgeni nasıl oluşturunuz? Bazılarınızın gülümsediğini görüyorum, bunlar biliyorlar diyorum; bir de dalgın, huzursuz olmuş gibi görünenleriniz var, bunlar da unutmuş diyorum. İşin sürprizini sizin için kaçırmayacağım, geometri kitaplarınıza bakabilirsiniz, ama örneğin bir dik üçgen oluşturmak için bir daire çizmek gerekir. Bir daire nasıl çizilir, dairenin inşa kuralı nedir? Kılavuz kitaplarınıza bakabilirsiniz. Bir dairenin şeması, inşa kuralı olacaktır. Bir daire çizerseniz, yarım daireyi alırsınız... Yarım daire nasıl oluşturulur? Yarım daire elde etmek için ne yapmak gerekir? Tüm bunlar şemalara geri gönderen şemalardır, değil mi? Sonra dik üçgeninizi çizersiniz, onun inşa kuralı da onun şemasıdır. Eşkenar üçgen için de aynı şey geçerlidir, nasıl oluşturulur? Neyle oluşturulur? Kural ve pergel. Bu insanın aletleri kural ve pergeldir. Kurala uygun bir çizgi çizersiniz; çizginin uç noktası alırsınız, pergelinizle çalışırsınız, bir şeyler yaparsınız... Bunlar inşa kurallarıdır, bir inşa kuralı hayranlık uyandırıcıdır.

Bir inşa kuralı bir kavramın nesnesini oluşturan, bir kavramın nesnesini üreten bir kuraldır. Bunu nerede yapar? Uzayda ve zamanda.

Tamam, bu kadarı yeterli. Bu gerçekten olağanüstüdür. Yine çok ama çok büyük bir Kantçı keşfin karşısındayız: şema, imgelemin şeması. Bu gerçekten müthiş bir mefhumdur. Peki, o halde, şema bir yandan uzaya ve zamana homojendir çünkü uzayı ve zamanı belirler, bu uzayın ve zamanın bir belirlenimidir. Bana şunu soracaksınız: "Zaman burada ne gibi bir rol üstleniyor?" Bunu anlamak için, sayılarınki gibi bir şemaya bakmamız yeterlidir. Bir sayı şeması nedir? Sayı şeması, bir önceki sayıya daima bir birim ekleyebilmeme izin veren kuraldır. Bu zamansal bir şemadır. Şema uzaya ve zamana homojendir çünkü bir uzay-zaman belirler. Ama uzayı ve zamanı bir kavrama karşılık gelecek, uyacak şekilde belirler, örneğin eşkenar üçgen, ~~örneğin sayı şeması~~ Gördüğünüz gibi, belirlediği uza-

ya ve zamana homojen olduğu gibi, nesnesinin inşasını sağladığı kavrama da homojendir. Pratik bir deneme yapalım: Aslanın tanımı kavramdır. Değil mi? Aslanı tanımlarsınız. Çok sayıda tanım düşünülebilir. Peki aslanın şeması nedir? Bir şema asla bir imge değildir. Bir sayı imgesi dersem, bana "iki" veya "üç yüz" dersiniz. Ama sayı şeması bu değildir, sayı şeması tüm sayıların üretim kuralıdır. Eşkenar bir üçgenin imgeleri desem, eşkenar üçgeni hiç zorluk çekmeden gelip çizersiniz. Yani hiç zorluk çekmeden, kitaplara başvurmadan, yaklaşık olarak çizebilirsiniz. Ama şema bu değildir, şema bir imge değildir, şema kavrama karşılık gelen veya kavrama uygun olan tüm imgelerin üretim kuralıdır. Yani aslanın şeması bir aslan değildir. Bir aslan imgesi bir aslandır, örneğin geçen gün sirkte gördüğüm aslan veya televizyonda gördüğüm aslan... ama bir aslan şeması bu değildir, bundan çok daha iyi bir şeydir. Bu aslında imgelemin gizemlerinden biridir. Örneğin bir aslan şeması ne olacaktır? Bu her zaman bir dinamizmdir. Uzay-zamansal bir dinamizmdir. Bunu hayal edebilirsiniz, hayal edelim... İnek gibi veya aslan gibi bir kavramınız olduğunda, örneğin inek şeması nedir? Bu şuradaki inek değildir, bu bir imgedir, tikel olarak tanıdığınız şuradaki inek bir inek imgesidir.

Bunu daha da geliştirebiliriz, örneğin inek şeması benim için şu veya bu saatte bir çayırda otlayan herhangi bir inek sürüsünü önüne katan güçlü bir göç hareketidir. Ah! Anlayabiliyor musunuz? Otlayan, çayırın farklı yerlerine dağılmış olan bu hayvanlar çayırda göç etmeye başlarlar, akşamın beşinde inekler çayırda göç eder. Uzay-zamansal dinamizm. Aslan şeması nedir? Bir pençe darbesidir, bu uzay-zamansal bir dinamizmdir, aslanın kavramsal tanımının bir parçası değildir Doğru, pençelere sahip olmak aslanın kavramsal tanımının bir parçasıdır, ama jestin dinamizmi şema olacaktır. Diğer bir deyişle, şema bir kavrama karşılık gelen uzay-zamansal bir belirlenimdir. Bundan daha paradoksal bir şey olamaz, çünkü uzay-zaman ve kavram kesinlikle indirgenemezdir, uzay ve zamanın belirlenimlerini kavramlara karşılık getiren şemalara nasıl sahip olunabilir? Kant tam da bu sebeple bize şematizmin en gizemli sanat olduğunu söyler. İki form birbirine indirgenemezdir, birbirlerine uymazlar, ama üçüncü bir boyut gelecek ve bu iki formun ikisine de uygun olacaktır. Koşul ko-

nusuna gelince... Kant bizi bu noktada bırakır gider, daha ileriye gidemez. Bana kalırsa, şema formsuz olmadığı sürece koşul sağlanamaz. Ama madem formsuz, o zaman nasıl iki forma da uygun olabilir? İşte burası zordur. Kant şu yanıtı verir: "İmgelemenin derinliklerinde gömülü olan bir sanat." Gömülü... Bir filozoftan, dehası ne olursa olsun, daha ileri gitmesini beklemek gerekir... Kant'ın gelmiş olduğu kadar yolu geldikten sonra, başka problemler bizi sıkıştırmaya başlamışsa, bunu onun bir eksikliği gibi düşünmemek gerekir... Eğer Kantçıysak, onun sayesinde daha ileriye gitmeye çalışmak bize düşer, hepsi bu. Peki Foucault'nun durumunu da böyle tanımlayabilir miyiz? Foucault buna nasıl bir yanıt verir? Bu noktada artık Kantçı olamayacağımızı biliyoruz [???]. Daha ilerisi için, benim sormak istediğim soru tam olarak şu: Foucault'da, belirsizce bile olsa, Kant'ın imgelem şematizmi gibi işleyen bir şey var mıdır?

Kant'la yüzleşmeyi daha ileri götüremeyeceğimiz için, ikinci yüzleşmeye geçiyorum: Blanchot. Bu genel bir yüzleşme olacaksa, Foucault Blanchot'ya hangi noktada yakınlaşıyor olabilir? Foucault ile Blanchot arasındaki olası yakınlaşma noktalarını gruplandırabiliriz. Ben üç tane görüyorum. Üç temel grup görebiliyorum. Birincisini çok daha sonra göreceğiz, o yüzden belirtip geçelim... İkincisini en azından kısmen gördük, burada ise üçüncüsü üzerinde duralım. Buna bir "dışarı" kavrayışı bile demek güç, "dışarı"ya yapılan bir başvuru diyelim. Dışarı.

Foucault için olduğu gibi, Blanchot için de temel bir mefhum olan dışarı. Nedir dışarı? Bu aynı zamanda tüm bir içsellik eleştirisini de içinde barındırmaktır; Dışarı dışsallığa indirgenemez, onu aşar çünkü dışsallık hâlâ bir formken dışarı formsuz unsurdur. Foucault "Critique" dergisinin Blanchot'ya ayrılmış bir sayısı için, filozofa ithafla, "Dışarı Düşüncesi" başlıklı son derece güzel bir metin yazar. Bu ne demektir, içeriden gelen düşünceye karşıt olarak dışarıdan gelen düşünce midir? Dışarı düşüncesi, dışarı teması bana kalırsa Blanchot'daki son derece orijinal bir temadır ve Foucault bunu kendi tarzında tekrar ele alır. Buna daha sonra geleceğiz, çünkü o noktaya kadar daha çok yolumuz var.

Aralarındaki ikinci benzerlik, daha önce gördüğümüz gibi, ikisinde de, her türlü kişiciliğin, dilbilim dahil her türlü kişibilimin bir eleştirisi olarak "biri" ya da "o"nun öne çıkarılmasıdır.

İkisinde de, kişisizin, yani üçüncü şahsın ve hatta üçüncü şahsın ötesinin, “o” veya “biri”nin ötesinde olanın lehine, “ben”in değersizleştirildiğini görmüştük. Blanchot’da yalnızca bir “konuşuluyor” değil, belki aynı zamanda bir “görülüyor” da vardır, ama her şeyden önce bir “ölünür” vardır. “Ölünür” en çok edebiyat alanında geliştirilmiştir. Belki de, Blanchot’da bu kadar derin olan bu “ölünür” teması (“ölürüm” değil, “biri”nin olayı olarak ölüm), daha sonraya bıraktığımız dışarı problemiyle aynı şeydir... “Ölünür” dışarıdan gelen ölümdür. Foucault’da sözce teorisi düzeyinde bile, birinci ve ikinci şahısların yerlerini nasıl bir kişisize, yani sözcenin değişkeni olan ve hiçbir “ben”e indirgenemeyen, kendini daima “o” formunda sunan bir özne konumuna bıraktığını görmüştük, tüm “o”lar “biri”nin kortejinde yerlerini alırlar. “Konuşuluyor.”

“Ölünür”ü Foucault’da da bulursunuz, ama Foucault bu temayı ciddi şekilde yeniden yorumlamıştır. Üstelik Foucault’nun kendi ölümünde son derece etkileyici olan bir şey olduğunu düşünüyorum, çünkü Foucault da insanlardan biriydi ve “ölümü düşündüğü” şekilde ölen çok fazla yoktur. Foucault ölümü düşünmeyi hiç bırakması, ama üzgün değildi, ölümle oldukça özel bir ilişkisi vardı, işte bence bu onun ölümü düşünme tarzıydı ve ne tuhaftır ki ölümü nasıl düşünüyorsa öyle öldü. Peki ama bu ne demek? Galiba *Kliniğin Doğuşu*’ndaydı, bu kitapta 19. yüzyılın ünlü doktoru Bichat’nın uzunca bir analizi yer alır, Bichat yaşamla ölüm arasında yeni bir tıbbi ilişkinin temelini attığı için bu kadar ünlüdür. Foucault’nun *Kliniğin Doğuşu*’ndaki bu sayfalarını okuduğunuzda bir şeyi açıkça görürsünüz. Bu kesinlikle basit bir analiz değildir, o kadar dâhice ve yaratıcıdır ki, Foucault’nun Bichat üstüne bu sayfalarının öyle bir duygulanımsal tonu vardır ki, sanki Foucault Bichat analizi yoluyla, dolaylı bir biçimde, kendisi için son derece temel olan bir şeyi dile getirmeye çalışmaktadır. Bichat’nın ölüm kavrayışının yeni bir yanı var mıydı diye sorarsanız, öylesine yeni bir şey vardı ki Bichat çok temel bir modern düşünürdür. Her yerde karşımıza çıkan belli bir ölüm kavrayışı vardı, bölünmez ve bölünemez bir an olarak ölüm. Bu ölümün klasik kavranışıdır, kendisiyle birlikte yaşamın sona erdiği bölünmez ve bölünemez an olarak ölüm. Bu kavrayışa şimdi de rastlarsınız, ben bunu klasik insanın bir ölçütü olarak görüyorum. Ölüm anında ölçülemez bir

şey ortaya çıkar. Malraux'nun şu ünlü cümlesini doğuran da bu klasik kavrayıştır: "Ölüm, yaşamı kadere dönüştürür." Bunun Antik kavrayışlarda da karşılıkları vardır. Antik çağın ahlaki kavrayışları içinden bir örneği ele alalım: Bilge "ölümden önce mutluyum veya mutluydum" denemeyeceğini iyi bilir, yani öl-çülemez an olarak ölüm bir yaşamın niteliğini değiştirebilir, yaşamın niteliğini geriye dönük olarak değiştirebilir. Nihai an olarak, sınır olarak ölüm. Bu ahlakçılarda, ama aynı zamanda doktorlarda ve filozoflarda da bulabileceğiniz klasik kavrayıştır. Bunların tümü klasik kavrayışa dahildir. Aramızda çoğu insan bu klasik kavrayışın içinde yaşar. Her insanın ölümü nasıl düşündüğünü sormak gerçekten ilginç olurdu. Foucault hiç böyle değildir. Veya Bichat hiç böyle değildir. Bichat'nın iki temel yenilik getirdiğini düşünüyorum. Bichat, yaşam ve ölüm üstüne olan olağanüstü kitabının başında yaptığı yaşam tanımıyla ünlüdür. Tıp tarihinin bu ünlü tanımı şudur: "Yaşam, ölüme direnen fonksiyonların bütünüdür." Bu tanımın tuhaf bir havası var, neden? Hatta boş bir tanım gibi, çünkü tümüyle çelişkili. Klasik düşünce adına, ölümün yaşam olmayan olduğunu söylenir. Klasik insan Bichat'nın tanımını anlayamaz, bunun çok basit bir sebebi vardır: Çünkü ölüm yaşam olmayan- dır, yaşamı "yaşam olmayana direnen fonksiyonlar bütünü" olarak tanımlamak mantıklı gelmez.

Yani bölünmez ve ölçülemez an olarak ölüm, Bichat'nın cümlesinin tüm anlamının ortaya çıkmasını engeller veya içini boşaltır. Oysa bu sadece, Bichat'nın bir klasik insan olmadığını gösterir. Çünkü Bichat'nın formülü iki noktada olağanüstü bir anlam kazanır. Bu aslında bir olumlamaadır:

Birincisi, yani Bichat'nın düşüncesinin, klasik düşünce- den farklı olarak, birinci orijinalliği, ölümün yaşamla eşuzamlı olduğunu, bölünmez bir an olmadığını, yaşamın sınırı olma- dığını, yaşamla eşuzamlı olduğunu olumlamasıdır. Ölüm ya-şamla karıştırılamaz, ama yaşamla eşuzamlıdır. Ölüm ya-şamla eşuzamlı olan bir güçtür. Buradan "biri"yi çıkarsamak için çabalamanız bile gerekmez, Bichat "ölünür" demez, ama eğer ölüm yaşamla eşuzamlı bir güçse, ölünür. Bichat'nın düşünce- sinin ikinci yeniliğiye, ölümün, bölünemez bir an olmak şöyle dursun, yaşam içinde yayıldığı, çoğaldığı, katlandığını söyle- mesidir. Hem yaşamla eşuzamlıdır hem de yaşam içinde kısmi

ölümler biçiminde kaynaşıp durmaktadır. Yaşamla eşuzamlı bir güç olarak ölüm, birinci nokta budur.

İkinci nokta: Büyük ölümden sonra kendilerini başka yerlerde devam ettiren kısmi, parçalı ve çoklu ölümler, çünkü büyük ölüm dediğimiz şey hukuki bir ölümdür. Oysa ölmek bitmez. Aslında ölmeye başlamışız gibidir. Yalnızca içindekiler kısmına baksanız dahi -Bichat'nın bu büyük kitabından daha iyisi yoktur, yazılmamıştır- kalp ölümü, beyin ölümü, akciğer ölümü ve başka çeşit çeşit ölüm görürsünüz. Çoklu ve kısmi ölümler teması Bichat ile başlar. Foucault'ya geri dönecek olursak, Foucault'nun ölümü klasik olmayan bir tarzda düşündüğüne inanıyorum, ölümü Bichat'nın tarzında düşünür veya yaşar. Ve böyle öldüğüne inanıyorum. Böyle öldü ne demektir? Bir çeşit ölüm korteji (onun gibi konuşmak gerekirse), bir "ölünür" içinde yerini alarak, bir "ölünür" formu altında öldü, art arda gelen kısmi ölümlerin kipi de öldü. Foucault, Blanchot'yla aralarındaki bu ortak temayı kendine özgü bir biçimde geliştirecektir, kendine özgü bir tarzda, yani Bichat'yı yeniden ele alarak. Ne olursa olsun, ikisi arasındaki bir yüzleşme kaçınılmazdır.

Ama şimdi Blanchot'yla üçüncü yüzleşme noktasına geçelim, ki analizimizde geldiğimiz yeri düşünürsek, bu nokta önümüze kendiliğinden gelir. Bu noktayı Blanchot'da her yerde bulabilirsiniz, ama bu açıdan en belirleyici metin, *L'entretien infini* içindeki "Konuşmak görmek değildir" başlıklı metindir. Konuşmak görmek değildir çünkü geldiğimiz noktada bu tam olarak formsuzluktur, yani görünür olan ile söylenebilir olanın heterojenliğidir, buna Foucault'nun şu formülü karşılık gelir: "Gördüğümüz, söylediğimizde yatmaz." "Konuşmak görmek değildir." Blanchot'nun metni bir dizi şiirsel meziyete sahiptir, elbette şair değiliz, yalnızca bir numaralandırma yapıyoruz, öyle de olsa, Blanchot'nun ne demek istediğini açığa çıkarmayı deneyelim. Çünkü şu çok ama çok ilginçtir: "Konuşmak görmek değildir." Yavaş ilerleyebilmek adına, bir numaralandırma yapmayı deneyelim.

Birincisi, "Konuşmak görmek değildir" ne demektir? Öncelikle, çok basit bir şey demektir: Gördüğümüz hakkında konuşmaya gerek yoktur. Gördüğünüz gibi, bu biraz farklı. Somut olarak. Son derece somut bir temelden yola çıkmak gerekir. Gördüğümüz hakkında konuşmamıza gerek yoktur, neden?

Çünkü gördüğüm hakkında konuştuğumda, bu gevezelik olur, buna değmez. Mesele bunun olanaksız olması değil, sizin de gördüğünüz gibi, bundan da kötü bir şey: Gördüğüm hakkın- da her zaman konuşabilirim ama bunun ne anlamı olabilir ki? Gördüğümüz hakkında konuşmak onu görüyorsak neye yarar? Bana şöyle diyebilirsiniz: "Evet ama diğeri onu görmüyor." Buna şöyle yanıt veririm: "Tamam o zaman, daha fazla bir şey sormayacağım!" Çünkü gördüğüm hakkında onu görmeyen bi- riyle olmak koşuluyla konuşuyorsam, bu gördüğüm hakkında konuşmak değil, diğerrinin görmediği hakkında konuşmaktır. Her durumda konuşmak, birinin görmediği hakkında konuş- maktır, birinin gördüğü hakkında konuşmak değildir. Çünkü biri gördüğü bir şey hakkında konuşuyorsa veya ben birinin gördüğü şey hakkında konuşuyorsam, onu görmek yeter. Söze geçmek için hiçbir sebep yoktur. Aslında genel olarak konu- ştuğumda, bu şunu demek içindir: "Gördün mü?" Ama bu şunu ima eder: "Görmedin." "Şu tuhaf tipi gördün mü?" demek "onu görmedin" demektir. Veya sizinle şuradaki makine hakkında konuşuyor olabilirim. Çünkü siz benim gördüğümünden başka bir ucunu görüyorsunuz. Şöyle derim: "Cihazın bu bu tarafında küçük bir kırmızı mavi daire var, öbür tarafta da var mı?" Yani görmüyorum ve görmediğim bir şey hakkında konuşuyorum. Bana yanıt veren kişi kendi gördüğü hakkında değil, benim görmediğim şey hakkında konuşarak yanıt verecektir. Hiç zor değil. Sonuçta, şunu anladıysanız kolaydır: Konuşmak göre- ce görmediği bir şey hakkında konuşmaktır, ama bu mutlağa yükseltilmesi gereken bir göreliliktir. O andan itibaren mutlak olarak konuşmak, ne görülmüş ne görünür olan bir şey hakkın- da konuşmaktır. Öyle değil mi? Diğer bir deyişle, Blanchot'nun çok güzel ifade ettiği gibi, konuşmak bir görüş değildir, hatta özgürleştirilmiş, yani genelleştirilmiş, görüşün kısıtlamaların- dan kurtulmuş bir görüş de değildir. Konuşmak görüşten daha iyi olan bir görüş değildir, özgürleştirilmiş ve koşullarından kurtulmuş bir görüş değildir. Dil düzeltilmiş bir görüş değildir. Öyleyse mutlak olarak konuşmak, mutlak olarak görünür ol- mayan bir şey hakkında konuşmaktır, demek gerekir. Yalnızca bu tek koşul altında, konuşma zahmetini göstermeye değer.

İkinci önerme: "Konuşmak görmek değildir," dediğimizde sözün üstün bir kullanımını tanımlıyoruz. Blanchot bunu ya-

par... şunu deneyelim... size Blanchot'nun serbest bir yorumunu öneriyorum... *L'entretien infini* içindeki metni okuyup bambaşka bir yoruma varabilirsiniz. Ben bunu böyle anlıyorum. Şunu söylemek istiyorum: Sözün iki kullanımını ayırt etmek zorunda kalıyoruz. Birini "ampirik kullanım" olarak adlandırıyorum. Konuşurum, konuşurum, gün içinde çoğunlukla konuşurum, sözün ampirik bir kullanımına sahip olmam gerekir. Başka birinin görmediği ama benim gördüğüm şey hakkında konuşurum. Elbette, çok akıllıysam bunu yaparım, aptal olduğum saatlerde ise, gördüğüm şey hakkında yine onu gören biriyle konuşurum. Televizyon izlerken "ah, kovboylar geliyor" derim... bunu kimseye öğretmem, konuştuğum başkası da kovboyların geldiğini görece kadar büyüktür. Tamam. Ampirik kullanım budur, ama bu aslında "gördün mü, yağmur yağıyor" demektir, diğeri-nin hiçbir şey görmediğini varsayarım. Güzel. Demek ki biriyle onun görece görmediği bir şeyi söyleyerek konuşuyorum. Bu düzeyde, yani sözün ampirik kullanımında, şu ya da bu şekilde görülebilecek de olan şeyler hakkında konuşurum. Oysa "üstün kullanım" dediğim şey bambaşka bir şeydir: Görünür olmayan bir şeyden konuşurum ya da ancak konuşulabilecek bir şeyden. Ama burada ikinci bir önerme vardır, çünkü bu nedir? Sözün üstün kullanımı, sözün yalnızca konuşulabilecek bir şeye hitap etmesiyle doğar. Yalnızca konuşulabilecek olan bir şey var mıdır? Burada durup şöyle diyebiliriz: Hayır. Tamam, ama şunu da deneyebiliriz: Blanchot'ya göre yalnızca konuşulabilecek olan bir şey vardır, hatta yalnızca konuşulabilecek olan çok şey vardır. Kuşkusuz ölüm Blanchot'ya göre yalnızca konuşulabilecek olan bir şeydir, ama neden? Yalnızca konuşulabilecek bir şey olarak, sözün üstün kullanımını tanımlayan bu şey nedir? Dikkat edin: Bu kadarıyla bize bir yardımı olmuyor, konuşulmayan bir şey, yalnızca konuşulabilecek olan bir şeyi ima eder; bu yalnızca sözcün ampirik kullanımı düzeyinden bakılırsa konuşulamayan bir şeydir. Çünkü yalnızca konuşulabilecek şeyler yalnızca konuşulabilir, oysa sözün ampirik kullanımından bakıldığında, aynı zamanda görülebilecek olan şeyler hakkında konuşulur. *Yalnızca konuşulabilecek olan şeyler, sözün ampirik kullanımlarının tümünden kaçır.* O halde, yalnızca konuşulabilecek olan şeyler, ampirik kullanımın bakış açısından konuşulamaz olan şeylerdir. İyi gidiyor muyuz? Çok basit, öyle değil mi? Şunu

demek istiyorum: Bu matematiğe benziyor. Üstün kullanım açısından yalnızca konuşulabilecek olan şeyler, konuşulamaz olan şeylerdir. Diğer bir deyişle, üstün kullanım açısından yalnızca konuşulabilecek olan şey nedir? Blanchot'nun yanıtı şu olacaktır: Sessizliktir. Yalnızca konuşulabilecek olan şey sessizliktir, bu saf bir şekilde Blanchot'dur ve çok güzeldir. Diğer bir deyişle, yalnızca konuşulabilecek olan şey sözün kendi sınırıdır. Bir yetinin üstün kullanımı, bu yetinin kendi sınırını, yani yalnızca konuşulabilecek olanı kendi nesnesi olarak almasıyla tanımlanır. Ve aynı sebeple, konuşulamayacak olanı nesne almasıyla... Tamam mıyız? Tamam.

Üçüncü önerme. Bu noktadan itibaren, Blanchot'nun bize görüş hakkında da tam olarak aynı şeyi söylemesini bekleriz. Konuşmak görmek değil ise, konuşmak sözün sınırı hakkında, yalnızca konuşulabilecek olan hakkında konuşmak ise, o zaman... İlk bakışta, tersi de geçerlidir, demek gerekir. Konuşmak görmek değilse, görmek de konuşmak değildir. Yani görüş açısından da ampirik bir kullanım söz konusu olacaktır: Bu, aynı zamanda başka bir şey de olabilecek bir şeyi görmektir, örneğin aynı zamanda hayal edilmiş veya hatırlanmış veya konuşulmuş olabilecek bir şeyi. O zaman bu ampirik bir kullanımdır; görüşün üstün kullanımı ise yalnızca görülebilecek olan bir şeyi görmekle tanımlanacaktır. Ama yalnızca görülebilecek olan bir şeyi görmek de, görüşün ampirik kullanımı açısından görülemez olan bir şeyi görmektir. Görüşün ampirik kullanımı açısından görülemeyecek olan şey nedir? Saf ışıktır. Goetheci ışık. Işığı ancak bir şeyin üzerine düştüğünde görebilirim. Ama bölünmez ışığı, saf ışığı görmem, işte tam da bu açıdan o yalnızca görülebilecek olan şeydir. İyi gidiyor mu? Pekâlâ, güzel. Diğer bir deyişle, nasıl ki söz üstün nesnesini yalnızca konuşulabilecek olan şeyde buluyorsa, görüş de üstün nesnesini yalnızca görülebilecek olan şeyde bulur. Ama bizi üzen de şu: Blanchot neden bunu demiyor? Foucault ile Blanchot arasında bir farkın belirtisi burada ortaya çıkıyor. Neden Blanchot -benim bildiğim kadarıyla- şunu demez ve asla demeyecektir: "ve tersi de doğrudur"? Blanchot asla "konuşmak görmek değildir ve tersi de doğrudur," demeyecektir. Tersine, *Kelimeler ve Şeyler*'den çok kereler alıntılıdığım cümlesinde Foucault "ve tersi de doğrudur," der. "Gördüğümüz söylediğimizde yatmaz ve tersi de doğ-

rudur.” Gördüğümüz söylediğimizde yatmaz. Bu açıdan iki yeyi, yani görme ve konuşmayı eşit tutar. “Ve tersi de doğrudur.” Blanchot bunu demez. Peki, görüşten bahsetmediği için mi bunu demez? Hayır, görüşten bahseder. İki yerde görüşten bahseder, her şey bir anda görünüşte daha da gizemli bir hale gelir. Görüşten *L'entretien infini* içindeki “Konuşmak görmek değildir” metninde bahseder ve bundan önce de *L'espace littéraire* [Yazınsal Uzam] kitabındaki, başlığıyla bizi daha baştan ikna eden şu metninde bahseder: “İmgeselin İki Çeşidi.” İmgeselin iki çeşidi: Geldiğimiz noktada, her şey yolunda giderse, bunlardan birinin görüşün ampirik kullanımına, diğerinin görüşün üstün kullanımına karşılık geleceğini umabiliriz.

Bu iki metin üzerinde duralım. Blanchot *L'espace littéraire* metninde bize şöyle der: İki imgeyi ayırt etmek gerekir. Biri, birinci imge nesneye benzeyen ve sonra gelen imgedir. Bir imge oluşturmak için nesneyi algılamış olmak gerekir, bu benzerliğe dayalı imgedir. O halde bu, nesneye benzeyen ve ondan sonra gelen bir imgedir. Şemalaştırıyorum, basitleştiriyorum, yoksa çok uzayacak. Ama Blanchot böyle ifade etmiş olmasa da, bu basitleştirmenin tam manayı karşıladığını düşünüyorum. Diğer -Hıristiyanlıkta çok değerli olan bir ifadeyi alıyorum- benzerliği olmayan imgedir. Hıristiyan imgelem teorisi açısından muazzam bir önemi olan bu fikre göre, günahla birlikte insan Tanrı'nın imgesinde kalmış, ama benzerliğini yitirmiştir. İmge benzerliği yitirmiştir. Benzerliği olmayan imge. Belki de benzerliği olmayan imge nesneden daha gerçek olduğu için öyledir – burada Blanchot'nun metnine geri dönüyorum, nesneden daha gerçektir. Blanchot bu son derece etkileyici sayfalarda şöyle der: Benden daha gerçek olan kadavradır, kadavra benden daha gerçektir. Öyle ki bana ağlayanlar şöyle derler: “Ne kadar da benziyor, sanki ölüm onu belli bir tavrı içinde dondurmuş.” Artık mesele kadavra değildir... yaşamış olan bana benzeyen, kadavra değildir; olduğum bu muhteşem kadavraya benzeyen, yaşamış olan benimdir. Benzerliği olmayan imge ortaya çıkmıştır, ölecek benzerliğimi kaldırdım, şimdi saf imgeyim, saf kadavrayım. Blanchot'nun düşünme biçimi budur. İşte imgeselin iki çeşidi bunlardır, burada çok basitleştirerek anlatıyorum, metni kendiniz okumalısınız, gerçekten çok güzeldir. *L'entretien infini*'de aynı tema başka bir kipte karşımıza çıkar.

İmgeselin iki çeşidi. Bu nedir? Veya iki çeşit... Hayır, hayır, burada "imgesel"i geri çekiyorum. "Konuşmak görmek değildir" metninde görüşün, görünür olanın iki çeşidinden bahsedilir. Görüşün ve görünür olan. Birincisi: Bir mesafeden görürüm, bir mesafeden algıları. Şeyleri, nesneleri bir mesafeden yakalarım. Bunu iyi biliyorsunuz, onları yansıtmak üzere kendimde yakalamakla başlamam, şeyi olduğu yerde yakalarım. Modern psikoloji bize bunu öğretmiştir. Bir mesafeden algıları, bir mesafeden yakalarım. Blanchot ise şöyle der: Başka bir görünürlük de vardır, bu görünürlükte beni yakalayan mesafedir. Mesafe tarafından yakalanırım. Blanchot'ya göre mesafe tarafından yakalanmak, bir mesafeden yakalamanın karşıtıdır. Ve yine ona göre bu düştür. Beni mesafeden yakalayan düştür. Mesafeden yakalamak yerine mesafe tarafından yakalandığımda, Blanchot buna "büyülenmek" der. Büyülenmişimdir. Bunlar aynı şeydir: Mesafe tarafından yakalanmak veya benzerliği olmayan imgenin ortaya çıkışını görmek aynı şeydir. Sanat da düş de görüşün uygulanışlarıdır. Aman Tanrım, neler oluyor? Bütün unsurlar elinde olduğu halde, Blanchot'yu "ve tersi de doğrudur," demekten alıkoyan ne? Bu tuhaftır, çok şaşıırız, siz de benimle aynı izlenime kapıldıysanız metni görmeniz gerekir... "Ve tersi de doğrudur," demesine ramak kalır. Ama demez, demeyecektir. Söylemeyecektir çünkü, yöntemimizi bırakmıyoruz, çünkü söyleyemez. Söyleyemez çünkü bu tüm düşündüklerini mahvedecektir. Neden? Çünkü görmek örneğini verdiğinde, bunu konuşmaktan başka bir durumu ortaya koymak için değil, yalnızca konuşmak konusunda söylediklerini doğrulamak için yapar. Başka bir deyişle, Blanchot'da görünür olanın macerası ancak gerçek maceranın hazırlığını yapabilir, ki bu gerçek macera da sözün macerasıdır. Öyle ki görüşün de üstün bir kullanımının olduğu fikri orada sadece, yalnızca konuşulabilecek olan şeyleri konuşan sözün tek üstün kullanımına bir hazırlık aşaması olarak bulunur.

[Bandın sonu]

Bu teknik güçtür, teknik olarak açıklanır. Hiçbir şekilde belirlenmemiş bir temeli koruma ve buradan bir belirlenim ortaya çıkarmanın teknik gücü. Goya'nın canavarları nedir? Kendisi boyunca varlığını sürdüren bir belirlenmemiş olandan do-laysızca çıkan belirlenimdir. Blanchot'nun belirlenmiş olanın

belirlenmemiş olanla gerçek ilişkisi dediği tam da budur. Öyle bir gerçek ilişki ki belirlenmemiş olan, belirlenim boyunca varlığını sürdürür ve belirlenim belirlenmemiş olandan dolaysızca çıkar. Bir belirlenmemiş olandan dolaysızca çıkan belirlenim ve belirlenim altında varlığını sürdüren [belirlenmemiş olana] canavar diyoruz. Peki, o halde yanıtı bulduk. Blanchot, bana kalırsa, “ve tersi de doğrudur” diyemez. “Konuşmak görmek değildir,” diyebilir ama “görmek konuşmak değildir,” diyemez, çünkü daima tek bir formu düşünmüştür -yanlış olduğunu söylemiyorum- sadece tek bir formu düşünmüştür, belirlenimi, belirlenimin formunu, yani sözü, kendiliğindenliğin formunu. Söz ise saf belirlenmemiş olanla ilişki içindedir. O halde “görmek” ya saf belirlenmemiş olana kayacaktır ya da sözün kullanımı için bir hazırlık aşaması olarak kalacaktır. Böylece Foucault ile arasındaki farkı görmeye ihtiyacımız kalmıyor, çünkü burada zaten patlıyor. Foucault’da görünür olanın formu ve söylenebilir olanın formu olmak üzere iki form olduğunu hatırlamamız yeterlidir. Blanchot’nun aksine Foucault görünür olana form vermiştir. “Bu çok küçük bir fark,” diyebilirsiniz, ama bence bu çok önemli bir farktır, hiç de küçük değildir. Blanchot’da her şey belirlenim ile saf belirlenmemiş olanın ilişkisinden geçer. Foucault’da ise her şey -işte bu bakımdan Kartezyen değil, Kantçıdır- ikisi de kendine özgü bir forma sahip olan belirlenim ile belirlenebilir olanın ilişkisinden geçer. Belirlenimin bir formu olduğu gibi, belirlenebilir olanın da bir formu vardır.

Nasıl ki dil belirlenimin formu ise, ışık da belirlenebilir olanın formudur. Söylenebilir olan bir formdur, ama görünür olan da bir formdur.

Bu yüzden Foucault “ve tersi de doğrudur” diye eklemek zorunda kalacaktır ve bu hiç de küçük bir ek değildir, Blanchot’nun “konuşmak görmek değildir” temasının yeniden düzenlenmesidir. Bu ise bizi üçüncü yüzleşmemize getiriyor, çünkü Blanchot “ve tersi de doğrudur” deme riskini almamışken, Foucault almıştır ve böylece iki form, yani söylenebilir olanın formu ile görünür olanın formu, belirlenimin formu ile belirlenebilir olanın formu arasındaki açıklığı, yarığı geçmiştir. Bunu ondan daha önce yapmış olanlar ise, sinemayı görsel-işitselin ve görsel-işitsel yaratıcının kuvvetlerine taşıyanlar-

dır. Görsel-işitsel yaratıcı, bir görsel-işitsel bütünü olmayacak, aksine işitseli ve görseli bir açıklığın iki tarafına dağıtacaktır. Modern sinemayı tanımlayan budur.

Geçen sene gördüklerimizi, o zaman burada olmayanlar için veya oradaki bakış açısını buraya geri taşımak için özetlemek istiyorum, çünkü bu benim için çok önemli... Burada da numaralandırmak istiyorum.

O halde birinci önerme: Fazla izleyicisi olmadığını bildiğimiz ama Syberberg, Straublar veya Marguerite Duras'ın yapıtları gibi, günümüzde gerçek sinemayı oluşturan yapıtlarda ne olup bitmektedir? Gözümüze derhal çarpan nedir? Çarpıcı olan, sözün yeni bir kullanımı, konuşmanın yeni bir kullanımıdır, demek istiyorum. Konuşmanın bu yeni kullanımı, bizim problemimizin tam içine düşmektedir. Neden? Çünkü çok uzun zaman boyunca, en azından görünüşte –çok çok karmaşık değildir bu- konuşmak göstermek demektir. Sinema bu form altında konuşmaya dönüştü, konuşma gerçekten de görsel imgenin bir boyutuydu. Konuşmak göstermeye yarıyordu. Öte yandan, konuşmak görülebilecek bir şey değildi, perde dışı sözdü. Perde dışı, görülmeyen, görülmeyen söz, işitilen ama görülmeyen perde dışı görsel uzamın bir boyutudur. Perde dışı, görsel uzamın bir boyutudur çünkü görsel uzamın kadrajın dışına doğru genişletilmesidir. Onu görmeyiz, ama bu sebeple görsel değil diyemeyiz. Fiili olarak onu görmeyiz. Ama perde dışı ancak görsel kadrajı geçip aşan bir şey olarak tanımlanabilir. Bu iki unsuru göz önünde bulundurarak, sinemada birinci konuşma türünün “konuşmak görmektir” türü olduğunu söyleyebilirim. İster ekranda gördüğümüz insanların sözleri olsun ve bu sözler bize bir şeyi gösterebilir, ister perde dışı söz olsun... perde dışı görselin bir boyutu olduğu için, bu perde dışı söz, bu dış ses perdenin dışını doldurur. Ama başta bahsettiğim sinemada bu hiç de böyle olmaz, işin içine başka bir formül girmiştir.

Nedir bu formül? Bu sefer görmek ile konuşmak arasında bir açıklık vardır. Bu açıklık sinematografik olarak nasıl belirir? Söz, görmediğimiz bir hikâyeyi anlatır. Söz görmediğimiz bir hikâyeyi anlatır, görsel imge hikâyesi olmayan ya da artık olmayan yerleri gösterir. Yani boş yerleri. Hikâyenin boş yerlerini. Bu, görmediğimiz hikâye ile hikâyesi olmayan, boş görüş arasında gerçek bir kısa devredir, buradan son derece etkileyici

bir duygu ve yaratım çıkar. Kim önce gelir? Bence, buna yaklaşmış veya bu noktaya zaten varmış olan savaş öncesinin yönetmenlerinde bunu daima bulabiliriz, örneğin Mankiewicz'de gerçekten bu tür bir şey vardır, sadece o sırada bunun ayırt edilmesi mümkün değildir. Yani bu söylediklerim savaştan önce söylenemezdi. Neden? İnsanlar bunu yapıyor olsalar bile, bu yaptıkları algı eşiğimize erişmiyordu. Algı eşiğine erişmiyordu. Şimdi bile kendimizi Duras'nın veya Syberberg'in veya Straubların bir filmi karşısında bulduğumuzda, algısal alışkanlıklarımız tuhaf bir şekilde altüst oluyor; Mankiewicz gibi bir *auteur* yönetmen buna yaklaşmış olsa bile bunun o zaman görünür hale gelemeyeceğini düşünüyorum, belki ancak bir sorun gibi görülüyordu ("bu nasıl bir söz kullanımı böyle?" gibi), ama bu o zamanlar benim şimdi söylediğim gibi söylenemezdi, ben üstün yetenekli olduğum için değil elbette, sadece o zaman bunun koşulları henüz yoktu. Peki... Ama şüphesiz ilk Ozu'dur (şimdi Noël Burch'üm), her şey oradan gelmiştir. İlk Ozu'dur ama Ozu konuşmaya çok geç gelir. Çünkü ihtiyacı yoktur... her şey mükemmeldir, ihtiyacı olmadığı için de oraya varmak için acelesi yoktur. Tam tarihi hatırlamıyorum ama Ozu ilk konuşmalı filmlerini 1930-1931 dolaylarında yapar. Ozu üzerine çok güzel sayfalar yazmış olan Noël Burch bana göre son derece güzel, iyi, kesin bir formül ortaya koymuştur. Burch, konuşulan bir olay ile olayın boş bir imgesi arasındaki "ayrılığın" Ozu'yla birlikte ortaya çıktığını söyler. Adam konuşur, genellikle önemsiz olan bir olayı anlatır ve bunu boş bir mekânda yapar, konuştuğu ve perde dışında olan biri vardır ve onunla boş bir mekânda tek başına konuşur. Konuşulan olay ile olayın boş imgesi arasındaki ayrılık. Bu ayrılık, görmediğimiz bir hikâye ile hikâyenin boş mekânı arasındaki ayrılıkla aynı şeydir. Hızlıca Syberberg'den bahsedelim, bu tekniğin [*procédé*] en basit, en açık biçimlerini ele alıyorum, karmaşıklaştığında elbette büyük şaheserler ortaya çıkıyor, ama iş daha da zorlaşıyor. Örneğin Parsifal'de formül çok karmaşıktır ama etki çok somuttur. "Le Cuisinier de Ludwig" de her şey çok basittir, boş mekânlar vardır, kralın şatoları, Bavyera kralının şatoları... Peki söz nedir? Turistleri gezdiren bir adam ve Ludwig'in boş olmadıklarında odalarda ne yaptığını bildiren aşçı vardır. Şunu sorabilirsiniz: Neden bu teknik? Bu her şeyi soyutlaştırıyor... Tuhaf

bir şekilde aslında her şeyi somutlaştırır. Claude Lanzmann'ın filminde Syberberg'le, Straub'la ortak bir teknik kullandığına dikkatinizi çekerim... Nedir bu teknik? Konuşturmadır. Aslında bu, çok zorlu olan yeniden canlandırmalardan kurtulmayı sağlar, zorlukta bunlardan aşağı kalmayan arşiv imajlarından da kurtulmayı sağlar... Bir yandan insanları Yahudilerin sınır dışı edilmesi üstüne konuşturacak, diğer yandan bugün boş olan yerleri gösterecektir. Görmediğimiz bir hikâyeye anlatacaktır -hiç arşiv imajı yoktur- ve hikâyenin boş mekânlarını gösterecektir. Straub, Syberberg veya Marguerite Duras'nın tekniği tam olarak budur. Söylenen ile görülen arasında bir yarıklık vardır. Konuşmak görmek değildir. En basit formlardan devam edeceksek, Straub'da "Fortini Cani"nin en basit formülü de budur: Bir yanda sayfalarını okuyan Fortini'nin sesi, diğer yanda sayfaların sadece dolaylı olarak ilişkili oldukları boş manzaralar. Straublar başka bir filmlerinden konuşurken, büyük yeryüzü çatlağından bahsederler. Büyük yeryüzü çatlağı, söz ile görüşün belli bir dağılımını gerçekleştiren bir açıklıktır. Marguerite Duras'nın "India Song" filminde ise, sesler ile görüşün dağılımı neredeyse zirveye ulaşır. "India Song"u izlemiş olanlar hatırlayacaktır, filmin son derece canlı tekniği bir tarafta sessiz bir baloyu gösterir. İnsanlar konuşmuyor mudur? Hayır, konuşuyorlardır, ama ağızlarını açmazlar. Yani söyledikleri, açıklığın diğer tarafında da duyulmaktadır. Peki diğer tarafta ne vardır? Marguerite Duras'nın bazılarına "zamandışı sesler", bazılarına da "davetlilerin sesleri", yani baloda bulunan ancak onları gördüğümüz sırada ağızlarını açmayan insanların sesleri dediği seslerden oluşan bir karışım vardır. Bu sinemanın tümü görsel ile işitselin ayrılığı yasasını takip etmektedir. Marguerite Duras *La Femme du Gange* kitabına, bunu son derece güzel bir şekilde açıkladığı kısa bir önsöz yazar, orada şöyle der: "Bu iki filminden oluşur: Seslerin filmi ve görüşün filmi." Bu iki filmidir, bu noktada tipik bir provokasyon yapar ve bu iki filmin birbirleriyle kesinlikle hiçbir ilişkisi olmadığını söyler. Hiç ilgileri yoktur, üstelik eğer birbirlerine dokunurlarsa her şey ölür! Birleşim onları öldürür. Mitry'nin "bu, anlamsızlık üstüne anlamsızlıktır" diyebilmesini mümkün kılan da elbette bu olacaktır. Peki ama bunun "anlamsızlık üstüne anlamsızlık" olmadığını varsayalım, o zaman bu nedir? Açıkçası şunu de-

mek yeterli değildir... Eustache'ın tümüyle bu bağlamda olan çok ilginç bir filmi vardır: fotoğrafların sunumu, görsel, açıklamalar. Açıklamalar ilerledikçe fotoğrafların gösterdiklerinden giderek daha da uzaklaşırlar. Bu da bir provokasyondur, çok iyi bir şekilde yapılmıştır, öyle ki bir noktada şöyle deriz: Ama neden bahsediyor, bunların fotoğrafla hiçbir bağlantısı yok vs. Ve söylenenle görülen arasındaki aralık genişler. Peki bütün bunlar neden yapılır? Bunun anlamsızlık üstüne anlamsızlık olması gerekir, aksi halde biraz zayıf bir sürrealist uygulamanın ötesine gitmeyecektir.

Marguerite Duras'dan "India Song" örneğini yeniden ele alalım. Konuşmakla görmek arasında ortak bir şey varsa bu nedir? Ortak bir form demiyorum, "ortak bir şey" diyorum. Konuşmakla görmek arasında ortak bir şey var mıdır? Evet vardır. Görülen balo görmediğimiz başka bir balonun, çılgın bir aşkın doğduğu başka bir balonun yerini tutar. Yani mevcut, donmuş balo görmediğimiz bu diğer balonun yerini tutar. Görüntünün diğer tarafındaki seslerse bize görmeyeceğimiz bu eski balodan söz eder. Neden görmeyiz? Bu balo çılgın bir aşkın doğuşuna sahne olduğu için, artık görünür olanın alanından çıkmıştır. Çılgın aşk görülebileceklerin ötesindedir. Bu tür bir sinema için çok önemli olan bir şeyden söz ediyoruz. Bu çok ilginç bir döngüdür. Şöyle diyelim: Görsel imaj bir şeyler saklar. Görsel imaj bir şeyleri örter. Görsel imaj altında olanla değer kazanır. Görüşün üstün sınırı budur, görünür olmayana yakalayan görüş. Yerin altında ölüleri yakalarım: Straublarda sabit olan bir şeydir bu. Balonun altında gömülü başka bir baloyu yakalarım. Bu görüşün üstün kullanımıdır. Görsel imaj üstünü örttüğü şeyle değerlenir daima.

Geçen sene görmüştük, Straublar birkaç dakikalık bir filmde insanları tepelerin üzerine yerleştirip onlara Mallarmé'nin ünlü "ve bu tepelerin altında komüncülerin kadvraları var" şiirini okuturlar. Toprak değerini gömdüklerinden alır. Straublarda sabit olan bir şey. Bu tür bir katmanlar biliminde veya Foucault'nun deyişiyle, arkeolojide en ileri gitmiş olanlar onlardır. Görsel imaj arkeolojidir.

O halde, görsel imajın bir şeyi gömüp toprakla örtmesinden başka bir anlamı yoktur. Konuşan imajın anlamıysa, görüşten saklanmış olduğu için ancak konuşulabilecek olan bir şeyi, yani

olayı göstermektir. Aynı olay toprağın altında gömülüdür ve sözün içinde özgürleştirilmiştir. Bu, anlamsızlık üstüne anlamsızlık değildir, iki taraflı bir varoluşa sahip olan aynı olaydır: Bir tarafta söz tarafından serbest bırakılmış, diğer tarafta toprağın altına gömülmüştür. Böylece bir döngü oluşur. Bana çarpıcı gelen bu döngüdür, Straubların döngüsü, bir çeşit kozmik döngü... Toprak olayı ne kadar gömer ve görüşümüzden kaçırırsa -yalnızca boş mekânlar görürüz- söz de onu o kadar özgürleştirir. Başka bir deyişle söz havaya aittir, görüş ise yeraltına. O halde konuşmak ile görmek arasındaki ilişki, bu ikisinin arasındaki yarıkla, açıklıkla, radikal heterojenlikle, bu tür bir ilişkisizlikle kurulacaktır. Giderek toprağa gömülen bir görme ile giderek havalanan bir söz arasındaki ilişkiyi bir şekilde uyandıran da bu ilişkisizliktir. İşte az önce bahsettiğim, Allio'nun Pierre Rivière vakası üzerine çektiği filmle birlikte beliren, sinemayla bu doğrudan ilişkinin benim için önemi burada yatıyor. Görsel ile ... arasında bir ilişki dayatmanın olanağı yoktu tabii... ama Pierre Rivière'inki gibi bir vakanın bu tür araştırmaları teşvik ettiği açıktır, zira çocuğun defteri ortadadır ve olayın kendisi de, çocuğun yaptığı şey, yani tüm ailesini katletmiş olduğu... Burada da sözün havayla ilişkili bir anlam kazanması için görünür olanın toprağın altına gömülmesi gerekmez miydi? "Toprağa gömmek" imajın sıradan, herhangi bir imaja dönüşmesi anlamına gelmez. Straubların, Syberberg'in imajları olağanüstü imajlardır.

Boş mekân, bir şeylerin eksik olduğu bir mekân değildir. Olayların boş mekânı, yani Ozu, Straublar, Syberberg veya Duras'nın mekânları olağanüstü bir biçimde yaşayan mekânlardır, bu gerçekten de şeylerin yaşamıdır, bir çeşit inorganik yaşam, şeylerin yaşamı, örten toprağın yaşamı, toprak örtendir, toprağı kazın orada görünür olanı bulursunuz. Ama şeyi toprağın altından çıkardığınızda görünür olana ulaşmış olmazsınız, görünür olana toprağı bir şeyin üzerini örten olarak gördüğünüzde ulaşabilirsiniz. Toprak neyi örter? Toprak, sözü, diğer tarafı, söyleneni örter. Diğer tarafı. Ve iki taraf olduğu için döngü vardır, bu döngüde sözün gitgide havaya -ışığa değil, havaya- çıkabilmesi için yeraltında olan gitgide daha fazla yeraltına gömülür.

Şöyle diyelim: Bu tür bir sinema, boş mekânı belirlenebilir olanın formu olarak, sözü ise belirlenimin formu olarak koyar.

Öyle ki Foucault'nun bu yeni sinemayla ilişkisi bana hiç de bir etkileme-etkilenme ilişkisi gibi görünmüyor, iki anlamda da bir etki olduğunu düşünmüyorum. Duras veya Syberberg'i etkileyen Foucault değildir, ama Foucault'yu etkileyen de Duras veya Syberberg değildir. Her biri bu türe kendi araştırmalarıyla ulaşmıştır. Ki bu çok daha iyidir.

Böylece dördüncü soruna geliyoruz: Peki Foucault'nun kendi yanıtı nedir? Yanıtın başını az önce gördük. Az önce başını gördüğümüz yanıtın, hatta tam yanıtın da, Foucault'nun yanıtı olduğundan emin değilim, hatta neredeyse Foucault'nun yanıtının bu olmadığından eminim. Şöyle ki: İlişkisizlik zorunlu olarak bir ilişki üretir. Peki neden? Nasıl? İlişkisizlik bir ilişki üretir çünkü söz de görüş de ilişkisizlik içindeyken kendine özgü sınırına erişir, her birinin kendi sınırı aynı zamanda onları ayıran ortak sınırdır. Bu, onları ayıran ve ayırırken de birini diğeriyle ilişkilendiren ortak sınırdır. Straubların döngüsü işte budur. Her yetinin kendine özgü sınırı, onları ayırırken birbirleriyle ilişkilendiren ortak sınırdır. Bu probleme benim verdiğim yanıt bu olacak. Buraya doğru ilerleyeceğim. Doğrusu, Foucault konusunda bu yanıtın verilebileceğini düşünüyorum, ama biraz uygunsuz kaçabilir çünkü sanıyorum onun başka bir yanıtı vardı. Başka bir yanıtı var.

İşte tam da bu sebeple dördüncü ve son yüzleşmeye gelmek zorundayız. Foucault'nun daha ziyade, 20. yüzyılın başının tuhaf şairi Raymond Roussel'de arayacağı başka bir yanıtı vardır. Üstelik de Raymond Roussel ona bir yanıt değil yanıtın pek çok unsurunu sunmuştur. O halde şuraya geldik: Roussel'le yüzleşme ve Foucault'nun "konuşmakla görmek arasında nasıl bir ilişki var" problemine verdiği yanıt. Gelecek sefer bunu göreceğiz...

7. DERS

10 ARALIK 1985

Sonunda geldiğimiz nokta burası. Aslında ilerlemiyoruz, daha ziyade aynı problem içinde hareket ediyoruz, ama tam da bu problem içinde hareket ettiğimiz veya bu problemi hareket ettirdiğimiz için sona varabileceğiz. Problemimiz şu: Kendimizi daima iki indirgenemez formla karşı karşıya buluyoruz. Görünür olanın formu ve söylenebilir olanın formu. Bu formların bir izomorfisi yok. Başka bir deyişle, görünür olan ile söylenebilir olanın ortak bir formu olmadığı gibi, bu iki form arasında bir karşılıklılık da yok. O halde iki form arasında ne bir uygunluk –ortak form- var ne de iki-tekanlamlı bir karşılıklılık. Aralarında bir doğa farkı veya Blanchot'nun deyişiyle bir ilişkisizlik var. Görünür olan ile söylenebilir olan arasında bir ilişkisizlik. Yani bir ayrılık, bir açıklık. Işık (görünür olanın formu)/dil (söylenebilir olanın formu) ayrılığı.

Böyle bir bakış açısının dolaysız sonuçlarından birinin ne olduğunu hemen fark edebiliyoruz – bunu özellikle vurguluyorum, çünkü daha sonra buraya geri dönmemiz gerekecek: yönelimsel-liğin temel bir eleştirisi. Dilerseniz, en azından en kaba biçimiyle, fenomenolojinin bir eleştirisi de diyebiliriz buna. “Kaba”yı kötüleyici bir anlamda kullanmıyorum, daha ziyade fenomenolojinin

en bilinen fikri olan bir yönelimsellik fikrinden bahsediyorum: Ünlü “her bilinç bir şeyin bilincidir” sözünde ifade bulan, yalnızca bilincin değil bilincin sentezlerinin yönelimselliği fikri. Bu bakış açısından dil, yani bilincin sentezlerinden biri olarak dil, bir şey durumuna veya herhangi bir şeye yönelmiş bir amaç, bir yönelimsellik olarak belirir. Dil bir şeyi hedefler. Foucault’nun yönelimselliğe hangi anlamda şiddetle karşı çıktığını ve bu yönelimsellik ilişkisini nasıl kırdığını görmüştük. Bu kopuşun çok basit bir anlamı vardı: Sözcenin ne olduğunu anladığımızda, sözcenin nesnesinin sözcenin kendisine içsel olan bir değişken olduğunu görürüz. Yani sözcenin bir nesnesi var ama bu nesnenin görünür nesneyle veya bir şey durumuyla hiçbir ilgisi yok. Sözcenin nesnesi sözcenin kendisinin içsel değişkeni veya bir türevidir. Dışsal bir nesneye yönelen bir sözce böylece olanaksız hale gelir. Aynı sebeple, görünür pipoya karşılık gelen sözce “bu bir pipodur,” değil, “bu bir pipo değildir,” sözcüsüdür. Aynı fikrin daha ciddi bir örneği olarak, görünür “hapishane” formuna gerçekten karşılık gelen sözce, ceza hukuku sözceleri hapishaneyi içermediği ölçüde, “bu bir hapishanedir,” değil, “bu bir hapishane değildir” sözcüsüdür. Bu noktadan yola çıkarak, Foucault’nun fenomenolojiden kopuşunun burada meydana geldiği sonucuna varmamız son derece kolay olmakla birlikte, diğer faktörleri de hesaba katmamız gerektiğini biliyoruz; yani fenomenolojinin kendi gelişimi boyunca, gerek son zamanlarında Husserl’e, gerek Heidegger’e, gerekse de Merleau-Ponty’e baktığımızda, yönelimsellik fikrini aşma ihtiyacının sürekli yeniden ortaya çıktığını görebiliyoruz. Peki neden? Çünkü yönelimselliğin tarihinde bu hedef fikri veya bir şeyin bilinci olarak bilinç fikri sürekli karşımıza çıkıyor [... kayıt kesiliyor ...] Yönelimselliğin tarihi çok ilginçtir, çünkü tam da psikolojizmden ve natüralizmden bütünüyle kopmak için oluşturulmuş bir fikirdi. Buraları hızlı geçiyorum, bilenler için anlatıyorum... Ama yönelimsellik, genel anlamıyla başka bir psikolojiye, başka bir natüralizme geri düşüyordu. Psikolojinin gelişimi göz önüne alındığında, yönelimselliği öğrenmekten ayırt etmek zordu ve giderek de zorlaşıyordu. Tüm bunları detaylarıyla göreceğiz. Böylece fenomenologlar kendilerini çok ilginç bir durum içinde bulmuşlardı, çünkü sonuçta yönelimsellikten koptukları gerekmişti. Bu durumda Foucault’nun fenomenolojiden koptuğunu söyleyemeyiz, çünkü fenomenolojinin kendisi

de kendi kopuşunu gerçekleştirmek zorunda kalmıştır. Foucault ile fenomenoloji ilişkisinin bundan çok daha karmaşık olduğunu göreceğiz... Ancak henüz oraya gelmedik. Şimdilik yalnızca, görünür olan ve söylenebilir olan olmak üzere iki form arasında bir doğa farkı, bir çeşit düalizm adına, yönelimsellikten bir kopuş olduğunu söyleyebiliriz; sözcenin bir şeye veya bir şey durumuna yöneldiğini söyleyemeyiz. Dolayısıyla görünür olan ile söylenebilir olanın ilişkisizliği noktasındayız, ama yine aynı şeyi haykırırken buluyoruz kendimizi... bu bir haykırışa dönüşüyor, bu ise durumun aciliyetini gösteriyor: Bir ilişki olması gerek! Görünür hapisane ile “bu bir hapisane değildir” sözcüğü arasında bir ilişki olması gerek; Magritte’in görünür piposuyla Magritte’in “bu bir pipo değildir” sözcüğü arasında bir ilişki olması gerek. Neden bir ilişki olması gerek? Çünkü biliyoruz ki görünür olanın formu ile söylenebilir olanın formu bilgiyi oluşturuyor. Bilgiyi bunlar oluşturuyorlarsa, bilginin iki tarafı arasındaki ilişkisizliğin temelinde bir ilişkinin doğması veya ortaya çıkması gerekir. Başka seçenek yok. Bu sebeple şöyle demiştim: Bu çok tuhaf, bunu nasıl açıklayabiliriz? Soruyu değiştirelim: Foucault Raymond Roussel’in keşfinden ve verdiği dersten neden bu kadar hoşlanıyor, bu denli zevk alıyor, neden ona bu kadar hayranlık duyuyor? Çok basit: Bu şair Foucault’ya yalnızca zevk ve neşe vermekle kalmıyor, Foucault aynı zamanda onda bu problemin çözümünün taslaklarını buluyor. Bu taslaklar çok ilginçtir çünkü bir anlamda bunlar örnek değerindeki çözümlerdir. Örnek değeri taşıyan bir çözüme ne ad verilebilir? Böyle bir çözüm, yapay koşullar içinden çıkan bir çözümdür. Tümüyle yapay koşullara göre ortaya çıktığı için –ve tam da bu yüzden daha sonra genel koşullara genişletilebilecek olsa da- çok daha saf bir çözümdür. Sonuçta, yapay koşullar düzeyinde bu şekilde ortaya çıkan çok sayıda problem olabilir. Nitekim Roussel de, bu probleme bir, hatta birçok çözüm sunar görünen şiirlerini tümüyle tuhaf bir dil tekniği, bir sözce tekniği ve bir görünürlük tekniği düzeyinde üretecektir. O halde, Foucault’nun Roussel hakkındaki kitabını Roussel’in kendi girişimine göre anlamaya çalışalım. Roussel’deki tekniklerin Roussel’in kendi geliştirdiği şiirsel yöntemler olduğu bir gerçektir, ama aynı anda iki şeye birden dikkat etmeniz gerekiyor: Roussel’in tümüyle yapay tekniği ve bu tekniğin bize sunduğu olanaklar...

Foucault'nun Roussel'den çıkardığı birinci yön çok basittir, bunu daha önce ele almaya çalışmıştık. Bu yön şundan ibarettir: Tamam, iki form, görünür olanın formu ve söylenebilir olanın formu var, bunlar arasında doğa farkı var, ama bu onların birbirlerini karşılıklı olarak önvarsaymalarının önünde engel değildir. Yani biri diğerini önvarsayar, diğeri de onu. Bu somut olarak şu demektir: Bir formdan diğerine, görünür olandan söylenebilir olana, söylenebilir olandan görünür olana, her zaman karşılıklı kapmalar meydana gelir. Foucault "kapma" terimini kullanmaz. Bense "karşılıklı kapmalar" terimini kullanışlı buluyorum. Ama Foucault'nun kullandığı tüm kelimeler de şiddetli bir polemik içeren terimleridir. Bu da gayet anlaşılır. İki form gerçekten heterojense, biri diğerine indirgenemezse, bu ikisi arasında bir tür savaş olmalı, ikisi arasındaki birinci ilişki ancak bir savaş, bir şiddet ilişkisi olabilir gibi görünür. Biri diğerinin bir şeyini alacaktır. Diğeri de ötekinin bir şeyini alacaktır ve bu kaçırma, kapma, ele geçirme yoluyla olacaktır. Bunlar yakalamalardır. Rakiplerin birbirlerini kavrayıp yakalamalarıdır. Daha *Bu bir pipo değildir*'de bile bu tema, yani görünür olan ile söylenebilir olanın birbirini kapması olarak karşılıklı önvarsayma teması, Foucault tarafından ısrarla gerçek bir kavga gibi sunulur. *Bu bir pipo değildir*'den alıntılıyorum yapıyorum, sayfa 33 [28]: "Figür ile metin arasında," yani görünür olan ile söylenebilir olan arasında, "başlatılan saldırılar, düşman hedefe atılan oklar, bozma ve yıkma uğratma girişimleri, mızrak darbeleri ve yaralanmalar, yani bir savaş vardır." Tamam. Bu bir savaştır. Bu metni kesinlikle aklımızda tutmamız gerekir, çünkü böylece, Foucault daha sonra bilgi ekseninden, savaşın kendini özel bir biçimde açtığı iktidar eksenine geçme ihtiyacı duyduğunda buna daha az şaşırabiliriz. Bunlar bilgiyle ilgili, yani bilginin iki bileşeni, görünür olan ile söylenebilir olan üstüne metinler oldukları halde, iktidarın gerçek bir savaş oyunu olarak keşfine doğru yöneldiklerini hissedersiniz. Sayfa 48 [36]: "Bu yarılmış ve sürüklenip giden mekânda," ki görünür olan ile söylenebilir olan burada karşılaşır, "bu yarılmış ve sürüklenip giden mekânda garip bağıntılar oluşur, yersiz girişler ortaya çıkar, beklenmedik ve yıkıcı istilalar olur, kelimelerin ortasına görüntüler düşer," sözcelerin ortasına görünürlükler düşer, "desenleri yalayan ve paramparça eden sözsel şimşekler çakar." Burada da mücadelenin, birbirini yakalamanın, savaşın olumlanması vardır...

[Bandın sonu]

Kapılabilecek olan şey nedir? Bilmiyoruz. Göreceğiz. Acaba Roussel bize yardım edebilir mi? Roussel ünlü bir kitap yazar. 19. yüzyılın sonları, 20. yüzyılın başlarında yaşamış, tuhaf görünen bir şairdir, onu sevmek gerekir. Foucault onu çok seviyordu. “Yeni roman” Roussel’i çok sevdi, Robbe-Grillet’in Roussel üzerine yazdığı çok önemli bir metin vardır. Şüphesiz bunların da birbiriyle bir ilgisi vardır, Foucault’nun yeni romanla olan yakınlığına ilk defa işaret etmiyorum. Her halükârda Roussel’in eserlerinde bu kadar etkileyici olan neydi? Ne mutlu ki Roussel bize adı *Bazı Kitaplarımı Nasıl Yazdım* olan bir kitap bıraktı. “Bazı kitaplarımı nasıl yazdım,” hepsini değil! Bazılarını. O halde buna güvenerek devam edelim: Roussel bazı kitaplarını nasıl yazdı? Bize şöyle söyler: Varsayın ki size tuhaf bir şiirsel girişimi anlatıyorum. Savaş çılgınlığını düşünün: Kelimeleri yaracağım, cümleleri yaracağım! Cümleleri yaracağım. Bu bizi son derece ilgilendiriyor, çünkü hatırlarsanız önceki analizlerimizde, Foucault’ya göre sözceyi keşfetmenin kelimeleri, cümleleri ve önermeleri yarmak anlamına geldiğini görmüştük. Kelimeleri, cümleleri ve önermeleri yarmayı başarmasaydık sözceleri asla bulamayacaktık. O zaman şunu sormanın tam sırası: Kelimeleri, cümleleri ve önermeleri yarmak tam olarak ne demektir? Şu demektir: Aralarında sonsuzca küçük bir fark olan iki cümle kurmak. Cümleyi açmak, cümleyi yarmak budur. Aralarında sonsuzca küçük bir fark olan iki cümle kurmak. Roussel büyük eserlerinden birine hayat veren bir örnek verir. İşte bir cümle veya en azından bir cümle parçası: “eski bilardo masasının kenarlarındaki beyaz harfler” [*les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*]. Bu cümlede “harfler” [*lettres*] “işaretler”i, “beyaz” [*blanc*] bilardo masasının üzerinde her zaman bulunan küçük küpü, “kenarlar” [*bandes*] “bilardo masasının bordürleri”ni ve “bilardo” da [*billard*] bilyardoyu ifade eder. “Eski bilardo masasının kenarlarındaki beyaz harfler.” İkinci cümleyi düşünelim: “İhtiyar yağmacının çapulcu sürüleri üstüne beyaz [adam]ın yazdığı mektuplar” [*les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard*]. Bu defa “mektuplar”ın [*lettres*] “tezkereleri” [*missive*], “beyaz”ın [*blanc*] “beyaz adamı”, “çapulcu sürülerinin” [*les bandes*] “topluluğu”, “yağmacı”nın [*pillard*] yağmacıyı ifade ettiğini varsayabiliriz. Beyaz adamla ilişkilendirilmesi de, bu yağmacıların siyah olduğu-

nu gösterir. “İhtiyar yağmacının çapulcu sürüleri üstüne beyaz [adam]ın yazdığı mektuplar.” Bu iki cümleyi birbirinden ayıran nedir? Foucault buna “küçük bir kusur” diyecektir. Bu kusur nedir? Küçük bir farktır. Bu küçük kusur b/p’dir. “*Billard*”ın [bilar-do] b’si üzeri “*pillard*”ın [çapulcu sürüsü] p’si. Bunun dışında kelimeler aynıdır. “*Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pi/billard.*” b/p: Dilbilimin “sesbirimsel bir ilişki” dediği şey tam budur, bunu Roussel bulmamıştır. Küçük kusur şudur: “B mi dedin, p mi dedin? B dedin, b’leri p olarak telaffuz edersen ne demiş olursun? ‘Eski bilardo masasının (kenarlarındaki beyaz harfler)’ mi dedin, yoksa ‘ihtiyar yağmacının (çapulcu sürüleri üstüne beyaz [adam]ın yazdığı mektuplar)’ mı dedin?” Bu teknik birçok büyük yazar tarafından kullanılmıştır, örneğin Lewis Carroll’da bunu sürekli görürsünüz. Nereden bakarsak bakalım, paradoksal dillerin tekniğinin çoğunlukla bu tipte olduğunu söyleyebiliriz, başka durumlar mümkün değildir, demiyorum elbette. O halde iki cümlem var. Cümleyi açtım. İşte cümleyi yarmak, cümleyi açmak budur. Neden bir sözce çıkarmış oldum? Çünkü sözce bire bir budur –sözce üzerine yaptığımız her şeyi anladıysanız– bu yapay sözce inşasına ne diyebilirim? [Deleuze tahtaya yazmak için tebeşir arıyor] “*Les lettres du blanc sur les bandes du vieux...*” yazıyorum ve buraya şunu koyuyorum... Böylece cümlelerden bir sözce çıkarmış oldum. Bana şunu diyebilirsiniz: Dalga geçmenin ne alemi var! İsterseniz buna ciddi bir şeyin mizahi bir versiyonu diyelim, ama mizahi versiyonu tercih edebiliriz. Bana, sözce nedir ve cümlelerden nasıl ayrılır?, diye sorarsanız şöyle derim: Cümlelerden biri veya diğeridir. “Eski bilardo masasının kenarlarındaki beyaz harfler” ya da “ihtiyar yağmacının çapulcu sürüleri üstüne beyaz [adam]ın yazdığı mektuplar”dır. Biri veya diğeridir. Sözce şudur: “*les lettres du blanc sur les bandes du vieux b/p illard* [b üzeri p - illard]” [Eski bilardo masasının kenarlarındaki beyaz harfler/ihtiyar yağmacının çapulcu sürüleri üstüne beyaz [adam]ın yazdığı mektuplar]. Sözce neden budur? Bunu gördük. Çünkü burada cidden tümüyle yapay koşullar söz konusudur, ama dilin doğal koşulları içinde sözcenin içsel değişkenlikle tanımlandığını görmüştük, yani homojen bir sistemden başka bir homojen sisteme geçişle, bir sistemden diğerine sürekli geçişle... O halde bunun açıkça görüldüğü yapay koşullar yaratıyorsam, daha önce, çok daha ciddi ve bir

bakıma, belki daha az çarpıcı koşullarda yaptığımız her şeyi hatırlamanız gerekir. Ama burada, daha önce ciddi bir şekilde göstermeye çalıştığımız şeyi sadece çıkarmakla yetiniyoruz. Peki, sözceyi çıkardım. Cümleyi veya cümleleri yararak sözceyi çıkardım. Ama bu sözceyi cümlelerden, aynı anda, görünür bir dizi sahneyi ortaya çıkarmadan da çıkaramadım. Görünürlük nerede ortaya çıkacaktır? Tam da cümlelerin birini diğeriyle birleştirmeye çalıştığım yerde. O anda, ne kadar inanılmaz olursa olsunlar, tümüyle şaşırtıcı olan görünür sahnelere yol açmam gerekir, iki cümlelerin birleşimini sağlamak için paradoksal görünürlükler yaratmam gerekir. Örnek: “İhtiyar yağmacı” [*le vieux pillard*] Roussel’in anlatısında kral Talou’dur, ihtiyar yağmacının iyi bağlantılarının olması ve bir çeşit kostümünün, kuyruklu bir kıyafetinin olması gerekir. Bu görülür: Talou’nun kuyruklu kıyafeti. Neden kuyruklu bir kıyafetinin olması gerekir veya neden hikâyede kuyruklu bir kıyafetle ortaya çıkması gerekir? Çünkü elbisenin kuyruğu bir kuyruktur [*queue*]. “Kuyruk” [*queue*] ise “isteka”dır [*queue de billard*]. Bu böylece sonsuza gider. Her seferinde bu çoğaltmaların ikinci cümleyi durmaksızın birinci cümleye bağlayan “görünür olan”ı doğurması gerekir. Roussel tüm şiirini bu şekilde oluşturacaktır, onun tekniğinde iki cümle arasındaki aralık, sözceyi doğuran aralık, görünürlükleri, yani tuhaf gösterileri, Talou’nun kuyruklu kıyafetini ortaya çıkarmadan doldurulmayacaktır. Bunu daha da ileriye götürebilirim, ilgilenenler, henüz okumadıysa *Bazı Kitaplarımı Nasıl Yazdım*’ı veya yine bununla ilgili olan, Roussel’in büyük metni *Impressions d’Afrique*’i [Afrika İzlenimleri] okusunlar. Devam ediyorum: Cümleleri açarak bir sözce çıkardım, ama aynı sırada, ikinci cümlelerin birinci cümleye bağlandığı bir görsel imajlar dizisi de ortaya çıkardım, çoğalttım. İşte tipik bir kapma fenomeni. Cümleleri bir çeneyi açar gibi açtım, onlar da görünürlüklerin üstüne kapandı. Kapma tam olarak budur. Burada sözce görünür olanı kapar. İkinci cümle sözceye ancak şiddet yoluyla görselleştirilmiş sahneler aracılığıyla katılabilir. Bununla birlikte Foucault *Bazı Kitaplarımı Nasıl Yazdım* başlığının bazı başka kitapları dışında bıraktığına dikkat çeker. Gerçekten de böyle kitaplar vardır. Çok tipik olduğu için başka bir örnek daha vermek istiyorum. Roussel’in çok güzel, çok eğlenceli bir şiiri vardır: *Chique-naude*. Bu sefer kırılan cümle nedir? “Forban adlı piyesteki dub-

lörün dizeleri...” [*les vers de la doublure dans la pièce de Forban...*], gördüğünüz gibi bir haydut [*forban*] vardır ama “forban” burada özel isimdir, Forban isimli bir karakterdir. “Kızıl Pençe Forban adlı piyesteki dublörün dizeleri” [*Les vers de la doublure dans la pièce de Forban talon rouge*], “pençe:” bir ayakkabı pençesi, “kızıl pençe.” Gördüğünüz gibi, bu bir cümle parçasıdır. Şöyle diyebilirim: “Kızıl Pençe Forban adlı piyesteki dublörün dizelerini duydum,” bu ne demektir? Dizeler: Şiir birimi. Dublör: Bir akşam oradaydım ve aktörün yerine aktörün dublörü geçmişti. “Kızıl Pençe Forban” adlı piyesteki dublörün dizeleri. Bu bir piyesin varsayılan adı. Cümlemi küçük bir kusurla yeniden kuruyorum. Buradaki kusur daha da meşru olacaktır. Yine “*les vers de la doublure dans la pièce...*” diyorum, buraya kadar aynı: “*les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge*” [sağlam kırmızı pantolonun astarındaki güve yenikleri]. Cümleyi açtım, cümleleri açtım. Bir çene sistemi, ikili bir çene sistemi oluşturdum. Bu defa ikinci cümledeki “*vers*” kumaşları yiyen hayvan, yani güvedir. “Doublure” ise bir kostümün astarıdır. Yani güve yenikli astar [*doublure miteuse*]. Astar... “Pièce” bu defa tiyatro piyesinden daha fazla bir şeydir, dikişte elbiseye eklenen parçadır. “Kırmızı pantolon.” İkinci cümle birinci cümleyle nasıl birleşecek? Demek yine bir sözcem var. Sözce aynı anda iki sistem üzerinde, yani p üzeri b olacak şekilde, içsel değişkenliğin taşıyıcısıdır. İkinci cümle birinci cümleye nasıl katılacak? “Kızıl Pençe Forban” adlı piyeste şeytanın ya da haydudun pantolonuna güveler tarafından yenmiş bir astar koyan bir peri olduğunu varsayalım. O halde güvelerin yediği delikli astar yırtılacak, böylece haydudun girişimlerini suya düşürecektir. İkinci cümle birinci cümleye “pantolonun astarındaki güve yenikleri” “Kızıl Pençe Forban adlı piyesteki dublörün dizeleri” içinde yerini aldığı anda katılır. Tamam. Tüm bu söylediklerimizin ciddi versiyonunu göremiyorsak, bunların hiçbir önemi olmayacaktır. Tüm bunların ciddi versiyonunu gördüğümüz andan itibaren, sözce ortaya çıktığı andan itibaren anlarız ki sözce cümleleri, cümlelerin birinin diğeriyle birleştiği görünürlükler ortaya çıkarmadan yaramaz. Diğer yöne geri dönelim. Roussel’in tekniğin dışında kalan eserleri de vardır. Tekniğin dışında kalan eser nedir? Bana kalırsa, Foucault’nun Roussel analizinin en büyük başarısı, Roussel’in hakkında hiçbir anahtar sunmadığı, tekniğin dışında kalan

eserlerinin tekniğin kullanıldığı eserlerin tersi olduğunu göstermiş olmasıdır. Roussel'in tekniğin dışında kalan eserleri son derece tuhaftır, bunlar bitmek bilmez betimlemelerden oluşur. Ama neyin betimlemesi? Yeni Roman'ın Roussel'den bu kadar etkilenmiş olmasının sebebi onun bu yanıdır. Neyin bitmek bilmez betimlemeleri? Betimlemesi doğası gereği bitmek bilmez olanın bitmek bilmez betimlemeleri elbette. Peki ama bu nedir? Betimlemesi doğası gereği bitmek bilmez olan şeyler, tuhaf ki görsel şeyler değildir, bunlar imajlardır ve tercihen de küçük tip-te imajlardır: vinyetler. Görüşün sonsuzluğu budur. Ancak büyütle görebileceğimiz şeyler. Neden? Bu ne demek? Göreceğiz. Peki Roussel'in artık dilsel olmayan görsel eserlerinde (elbette bunlar dille yapılan betimlemelerdir, ama betimsel eserlerdir), bütünüyle betimsel olan eserlerinde, tam olarak "görüş" tipindeki eserlerinde neler olur biter? Roussel bir divitin merceğinde görülen şeyi betimlemek için yüzlerce, binlerce dize yazar. Divit hâlâ var mı bilmiyorum, o zamanlar vardı, Montmartre'ta hâlâ vardır belki, nasıl bir şey olduğunu anlamak istiyorsanız Montmartre'a gidip bir divit alın... Ne olduğunu ben de tam bilmiyorum, aletin, manşonun içinde küçük bir büyüteç, bir mercek vardır, gözünüzü buraya yerleştirdiğinizde görürsünüz. Bugün artık çok basitleşmiş olmalı, mesela bugün bir Eyfel Kulesi görebilirsiniz. Ama Roussel'in zamanında böyle değildi, gerçekten de sonu gelmez bir şey görürdünüz, seksen kişilik bir sahne... Ne kadar küçük olursa o kadar çok olurdu. İşte mercekli divit böyle bir şeydi. Roussel'in yüzlerce dizeyle betimlediği başka bir örnek: Evian marka su şişesinin etiketi. Üçüncü örnek: Lüks bir otelin antetli kâğıdı. Özellikle kaplıca şehirlerinde, bir otelin görüldüğü sıra dışı antetler, sonra kaplıcayı ziyarete gelmiş yüz tane küçük, ufacık insan. Roussel bundan duyduğu sevinçle büyük kitaplar yazdı, o divitin merceğinde, su şişesinin etiketinde veya antetli mektup kâğıdında görülenleri betimlemekle yetindi. Bu ne demektir? Bu defa tersi geçerli olacaktır. Foucault şunu demektedir tümüyle haklıdır: Tekniğin dışında kalan eserler, yani görsel betimleme eserleri dilsel tekniğin tersidir. Neden? Bilirsiniz, bazen sinemada görürüz, hepimiz şunun nasıl yapılacağını bilmek isteriz: İnsanlar bir kapıyı bir kartı aradan kaydırıp açmayı başarırlar. Polisler ve haydutlar bunu tereyağından kıl çeker gibi yapmasını bilirler. Ellerindeki küçük,

sert bir kartla kapıyı açarlar, kelimenin tam manasıyla ayırırlar. Roussel de, şeylerin arasından küçük bir vinyeti kaydırırsanız şeyin açılacağını düşünür. Bu çok tuhaf, delice bir fikirdir. Ama bunu siz de deneyebilirsiniz. Küçük vinyetinizi iki şey arasından kaydırın, “A ha, işte oldu” ve şeyler açılır. Bence son derece ciddi analizlerin içinden vardığımız tema burada yeniden karşımıza çıkıyor: Bir görünürlüğün ne olduğunu anlayabilmek için şeyleri yarmak gerekir. Dahası, şeyleri yarıp açan görünürlüktür. Ve söylemek ile cümleleri yarmak arasında nasıl temel bir ilişki varsa, görünürlük ile şeyleri yarmak arasında da bu kadar temel bir ilişki vardır. Neden? Çünkü merceğin, vinyetin, minyatürün olduğu koşullarda gördüğünüz her şey, yani küçük karakterlerin jestleri, bitmek bilmez sözceler uyandırır. Roussel, Evian marka şu şişesinin etiketindeki karakteri şöyle betimliyor: “Uzun boylu bir kadın, hal ve tavırlarında temkinli bir soğukluk, kendine güveni tam, ne mutlu ona, korkmamış hiç hayatında,” buradaki şiiri, kafiye görüyorsunuz. “... Her şeyi bildiğini sanıyor, okumuş hatun, muhatap olmaz okumayanlarla. Edebiyattan bahsedilince son sözü o söyler. Tek bir yersiz kelime, tek karalama olmaz mektuplarında, yazar onca müsveddeden sonra.”¹ Gördüğünüz gibi, vinyetin üzerinde yer alan minyatürleşmiş jest, bir kadının tavrından her çeşit sözceyi uyandırıyor. Tavrı kendinden emin bir kadının tavrı, kendine güveni tam, korkmamış hiç hayatında, her şeyi bildiğini sanıyor, okumuş hatun, sözcelerin durmaksızın nasıl çoğaldığını görüyorsunuz. “Muhatap olmaz okumayanlarla:” Buraya kadar minyatürü betimliyordu, şimdi ise yükseliyor. “Muhatap olmaz okumayanlarla,” bu noktadan itibaren kadın hakkındaki ve kadının kendisinin sözceleri geliyor. “Edebiyattan bahsedilince son sözü o söyler.” Burada kadının sözcesi duyuluyor. “Tek bir yersiz kelime, tek karalama olmaz mektuplarında...”, burası ise sözcelerin alanıdır. Fark etmişsinizdir, hızlı gidiyorum ama bunun üstünde uzun uzadıya duracağız. Neler oluyor? Daha önce dediğim gibi, sözceyi çıkarmak için şeyleri yarmak gerekir... cümleleri yarmak gerekir. Ama sözceyi çıkarmak için cümleleri yardığınızda, kaçınılmaz bir şekilde görünürlüklerin canlanıp çoğalmasına da sebep olursunuz. Ters durumda: Görünürlükleri çıkarmak için şeyleri yarar-sınız, düz görünürlükler, vinyet görünürlükleri, görünür olanın

1 Michel Foucault, *Ölüm ve Labirent*, s. 109-110.

düzlüğü... Görünür olanın, şey olmadığını daha önce görmüş-tük. Görünür olanın düzlüğü ise ancak bir sözce çokluğu üretile-rek ortaya çıkarılabilir. İşte kapmalar bunlardır. Görünür olan-dan söylenebilir olana, söylenebilir olandan görünür olana, tür-lü kapmalar ortaya çıkar. Peki neden bir anlamda? Ciddi versiyona geri dönelim. Önceki şemalarımız neyi gösteriyordu? Söyle-nebilir olanın formunun ikili olduğunu görmüştük, neden böy-leydi? Söylenebilir olanın formu bir koşul ve bir koşullanandan oluşur. Koşul “dil vardır”, dilin “vardır”lığıdır; koşullanan ise sözcendir. Görünür olanın formu da ikilidir: Koşul ışıktır; koşul-lanan ise yansıma, ışıltı, parıltıdır. İşte beni ilgilendiren bu. Bunlar önceki analizlerimizden elde ettiğimiz sonuçlar. Şunu demek istiyorum: Burada ciddi bir analiz var. Son derece rahat-sız edici bir şey var: Koşullanan ile koşul arasında her durumda ne tür bir ilişki vardır? Ne tür bir ilişki? Foucault’da her zaman ve her düzeyde ortaya çıkan da budur. Bu bir dışsallık ilişkisidir. Bu bir dışsallık ilişkisidir. Bu ne demektir? Şu demek: Koşul, ko-şulladığına daima bir saçılma, bir yayılma rejimi dayatır. Dil söz-celerin koşuludur, ama sözceler de ancak dil içinde yayılmış ola-rak bulunurlar. Dil, sözcelerle ilişkili olarak dışsallık formudur. Görünür olan için de aynı şey geçerlidir. Işığın koşul olduğu doğ-rudur, ama bir koşul olarak, ışıltının, parıltının saçılmasının, yayılmasının formudur da. Işık yansımaların, ışıltıların ve parıl-tıların formudur. Foucault’nun Kant’tan ayrıldığı yer burasıdır, içsellik formu yoktur, her form bir dışsallık formudur. Tam bu noktada bir parantez açmama izin verin, çünkü bu ortaya bir problem koyuyor. Belki böylece, irade dışı düzeyde olsa bile, Foucault’nun kötü derslerinden kaçınabiliriz. Birinci dersimiz-de çoğunuz, Foucault’nun her şeyden önce kapatılmanın büyük bir düşünürü olduğu izlenimine sahipti. Biz de hep biri 17. yüz-yılda hastane veya tımarhane, diğeri hapishane üstüne olan iki temel kitabına başvurduk. Hatta büyük bir yeteneğe, büyük bir kuvvete sahip yazarlar da bu izlenime sahip olabilir; örneğin Paul Virilio’nun Foucault’yu çok defa nasıl eleştirdiğini düşüneli-m. Ama söz konusu olan Virilio olunca, bu o kadar sorun değil, çünkü Virilio’nun kendine özgü bir düşüncesi var, bu anlamda, bu noktada onun problemi Foucault’yu anlamak değil; ama bi-zim problemimiz Foucault’yu anlamaksa, Virilio’nun itirazını kabul edemeyiz. Virilio Foucault’ya şöyle demiştir: Siz kapatıl-

maya kafayı takmışsınız. Oysa toplumsal bastırmanın en kötü biçimi söz konusu olduğunda dahi, kapatılma bunun yanında küçük bir şey olarak kalır. Kapatılmadan çok daha önemli olan bir şey vardır, o da bölümlenmedir [*quadrillage*], özgür alanda, açık havada bölümlenmedir. Virilio Foucault'yu eleştirisini şöyle özetlemeye çalışır: Polis nihayetinde hapisane değildir; polis yol ağlarıdır - yani sokakların, açık alanların kontrolüdür, alanın kapatılması değildir. Diğer bir deyişle, tehlikeli olan ve polisin eylemde bulunduğu yer çevre yoludur, çıkmaz değil. Mesele, kapalı alanlar oluşturmak değil, açık bir alanı bölümlenmektir. İlk bakışta bu itirazın geçerli bir itiraz olduğu izlenimine kapılabilirsiniz. Bense, Virilio'nun bu söylediklerini, Foucault'nun da her zaman söylediğini düşünüyorum. Şüphesiz bambaşka bir tarzda, bambaşka bir tonda söylemiştir, ama bunun bir önemi yok. Ki başka bir açıdan bakıldığında, bu durum Virilio'nun yeniliğinden de hiçbir şey götürmez, tekrar ediyorum: Virilio'nun önüne koyduğu görev Foucault'yu anlamaya çalışmak değildir. Ne var ki şu bana son derece açık geliyor: Foucault'nun düşüncesindeki kapatılma temasına -ki bu tema gerçekten vardır, ama hangi anlamda olduğunu göreceğiz- aşırı hassasiyet gösterirsek, düşüncesinin bütününden hiçbir şey anlamadan kalabiliriz. Neden? Çünkü Foucault'da kapatılmanın bir fonksiyon olmadığı çok açıktır. Foucault'da kapatılma asla bir fonksiyon olmamıştır. Kapatma toplumsal bir fonksiyon değildir. Kapatılma yalnızca, çok çeşitli fonksiyonların altında işlediği müphem bir araçtır. Ne demek istiyorum? Çok basit. 17. yüzyılda tımarhane, 18-19. yüzyılda ise hapisane kapatma ortamlarıdır. Tamam, bunlar kapatma ortamlarıdır, ama bu ikisinde hiç de aynı toplumsal fonksiyon söz konusu değildir. Tımarhane 17. yüzyılda delileri, serserileri, evsizleri vs. kapatırken, bu kapatma hangi fonksiyonu desteklemiştir? Bir sürgünü. Toplumdan bir çekiliş söz konusudur. 17. yüzyılda hastanede gerçekleşen fonksiyon "sürgün" fonksiyonudur. Sürgünün bir dışsallık fonksiyonu olduğunu fark ediyorsunuz, sürgün toplumun dışına koymaktır. O halde burada kapatma aracı, bir dışsallık fonksiyonunun, sürgünün hizmetindedir. Kapatma, sürgün etmek amacıyla ve sürgün ederek gerçekleştirilir. 19. yüzyılda hapisane de bir çeşit sürgündü, diyebilirsiniz... evet, bir anlamda toplumdan çıkılır, ama bu bir sağkalımdır. Hapishanenin "sürgün", "iç sürgün"

yönü bir sağkalım meselesidir. Yeni bir fonksiyonu güvence altına alır. Bu da, hapishanenin kapatma ortamında son derece sıkı bir bölümlemenin gerçekleştirilmesidir. Günlük yaşamın, gündelik yaşamın en küçük anının bölümlenmesi, gündelik yaşamın kontrol edilmesi, gündelik yaşamın doğasının kontrol edilmesi. Bu sürgünden çok daha önemlidir, sürgünden başka bir fonksiyondur. Hapishane bir bölümleme yeridir. Foucault'nun o harika sayfalarında şunu söylemesine izin veren de budur: Tımarhane cüzzamın, hapishane vebanın mirasçısıdır. *Gözetleme ve Cezalandırma*'nın bu son derece güzel sayfalarında ne demek ister? Şunu demek ister: Cüzzamlı sürgün edilenin, toplumdan dışlananın kusursuz imajıdır. Cüzzam "sürgün"ün fonksiyonudur. Veba hiç de öyle değildir. Veba tümüyle başka bir şeydir. Şehirde veba salgını ortaya çıktığında neler olur? Gerçekten de bu tip bir kontrol, yani gündelik yaşamın kontrolü vebayla birlikte ortaya çıkmıştır. Her sabah yeminli görevliler gelir, evde oturanların sağlık durumları hakkında sorular sorarlar. Kadavraların nasıl teşhir edileceği, hastalara yapılacak ziyaretler en ufak detaylarına kadar düzenlenmiştir. Foucault'ya göre şehrin bölümlenmesi vebalı şehirle birlikte doğmuştur. Bu bir "bölümleme" fonksiyonudur, "sürgün" fonksiyonu değil. Vebalılar kovalanmaz. Onları kovalamak mümkün olmadığından da değil sadece, bu aynı zamanda son derece tehlikeli olduğundan. Bir evde biri vebaya yakalandığında, bunun derhal bildirilmesi gerekir; gündelik yaşama dönük modern kontrol rejimimiz vebayla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan Foucault şunu diyebilmektedir: Nasıl ki genel hastane görevi cüzzamdan devraldıysa, hapishane de vebadan alacaktır. Ama buradan yola çıkarak, "kapatmanın" bu iki kapatma biçiminin de doğasını açıkladığını düşünmek büyük bir hata olur. Kesinlikle böyle değildir. "Kapatma" bize hiçbir şey söylemeyen büyük bir genellemedir. Foucault asla kapatmanın düşünürü olmamıştır, bunun da çok basit bir nedeni vardır: Foucault'da tüm formlar bir dışsallık formudur. Kapatma ortamı olarak "tımarhane" fonksiyonunun hizmet ettiği şey, "sürgün" dışsallığının fonksiyonudur. Hapishanenin hizmet ettiği fonksiyon, "açık alanda bölümleme" dışsallığının fonksiyonudur. 18. ve 19. yüzyıllardaki ceza hukuku tam da bu yüzde hapishaneyi merkez olarak almaz. Çok daha incelikli ve çok daha gelişmiş bir bölümlenme tasavvur etmektedir. Gö-

zetleme ve Cezalandırma bunu göstermeye çalışır: Ceza hukukçuları, ceza hukuku, ceza hukuku uzmanları kentle eşzamanlı bir bölümlenmenin hayalini kurdukları için hapishaneyle o kadar ilgilenmezler. Hapishane ise, hukuki değil de disiplinci olan kendi kökenini dayattığında, ceza hukukçuları, ceza hukuku uzmanları karşısında şöyle bir söylem geliştirecektir: Ben, hapishane olarak, siz ceza hukukçularının büyük bölümlenme, yani gündelik yaşamı kontrol etme isteğini diğer herkesten daha iyi yerine getirebilirim. Yalnızca, diye ekleyecektir hapishane, bunu ancak kendi naçizane yordamımla, yani kapalı bir alanda yapabilirim. Açık bir alanı bölümlenmenin zamanı değil daha, bunu yapmayı bilmiyoruz. Bunu yapmayı da öğrendiğimizde, hapishane de kullanışlılığını yitirecektir. Önemli olan “kapatma” değildir, kapatmanın hizmet ettiği çok çeşitli dışsallık fonksiyonlarıdır.

Ve gördüğünüz gibi, Foucault meselenin bölümlenme olduğunu ilk söyleyendir, sürekli de söyleyecektir – Virilio ile aralarındaki fikir birliği bu bakımdan son derece derindir. Aralarında tek bir yanlış anlama vardır: Önemli olan bölümlenmedir, bölümlenmenin tarihsel olarak önce yapay koşullarda, ki bunlar hapishanenin koşullarıdır, denenmesinin gerekmiş olmasıdır. Ama kapatma alanları bile geçici aşamalardır, bir dışsallık fonksiyonunun değişkenleridir. Bunlar tam anlamıyla bir dışsallık fonksiyonunun değişkenleridir, dışsallık fonksiyonları ise bu değişkenlerden geçebilir. Sürgün bir kapatma alanı olmadan işlev görebilir, nitekim Rönesans’ta delilere bu şekilde muamele edilmiştir. Rönesans’ta deliler bir gemiye doluşturuluyordu, haydi gidin, deniyordu, mesele bitiyordu. Kapatılmadan sürgün ediliyorlardı. Doğru, gemiye kapatılmışlardı, ama Foucault’nun çok güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, onlar dışarının mahkûmlarıydı. Dışarının mahkûmları: dışsallık fonksiyonu. Onlar sürgündüler. O halde, sürgün mü bölümlenme mi? Bu çok temel bir seçimdir, ama bunlar iki dışsallık fonksiyonudur. Kısacası, kapatma ortamları, daima dışsallık fonksiyonları olan toplumsal fonksiyonlarla ilişkili ikincil değişkenlerdir. Tüm bunlarla nereye varmak istiyorum?

[Bandın sonu]

...ona hiçbir zaman yetmemiştir, başka bir şeyi anlamamıza yarayacak bir tür yapay deneyim gibi düşünülebilir. Açıkça görüyoruz ki toplumsal fonksiyonlar dışsallık fonksiyonlarıdır, ama

tüm formlar da bir dışsallık formudur. Neden? Çünkü bir form bir koşuldur. Görünür olanın formu görünürlüklerin koşuludur. Dilin formu sözcelerin koşuludur. O halde koşullanan ile koşul öyle bir ilişki içindedir ki koşullanan ancak koşul altında yayılmış bir biçimde var olur. Koşul “içinde” değil, “altında”, çünkü “içinde” dediğim anda bir içselliği yeniden işin içine sokmuş olurum. Koşul, koşullananı yayılmış, saçılmış olarak ortaya koyar. Bunu anlamanın tek yolu belki de budur. Roussel’in hikâyelerine iki taraftan da geri dönelim. Şeylerin sözceleri uyandırmak üzere açılışı. Cümlelerin görünürlükleri uyandırmak üzere açılışı. Bu karşılıklı kapmalar, bu ele geçirmeler, beni takip edebildiyse-niz eğer, ilk bakışta yalnızca sözeldir, çünkü iki form birbirine mutlak olarak yabancıysa karşılıklı kapmalar nasıl mümkün olabilir? Şu çok güzeldir: Karşılıklı kapmalar var, ama eğer görünür olanın formu ile söylenebilir olanın formu birbirine karışamı-yorsa, bu nasıl mümkün olabilir? Problem de tam olarak budur. Formlar birbirine karışamıyorsa karşılıklı kapma nasıl mümkün olabilir? Mümkün yanıtlardan biri şu olabilir: Mesele formların birbirine karışması değil, iki formun her birinin bir koşul ve bir koşullananı sunuyor olmasıdır. Bununla beraber koşul, koşulla-nanı içermez. Koşullanan koşulun altında yayılmıştır. Diğer bir deyişle, bir formun koşullananı ile koşulu arasına diğer formdan bir şeyler kaymış olabilir. Bu söylediklerim için, ama bu yetersiz-dir, diyorsunuz belki. Bu belki aradığımız çözüme doğru giden bir yol, küçük bir yol sadece. Küçük yol şudur: İki form dışsallık formlarıdır ve bu durumda, yani koşul/koşullanan ilişkisinin dışsallığı içine başka bir şey kayabilir. Evet, bu yarı yarıya ikna edicidir. Yalnızca yarı yarıya... Tamam, önemli değil, başka yer-leri de araştırmak gerekir. Sadece şunu soralım: Roussel’den neyi alıp tutuyoruz? Ondan, son derece ileri taşıdığı, nasıl açık-layacağımızı hâlâ bilmesek de bizim de çok ilerlememizi sağla-yan karşılıklı kapmalar fikrini alıyoruz. Karşılıklı kapmalar var-dır, yani görünür olanı uyandırmadan sözceleri ortaya çıkara-mazsınız, sözceleri çoğaltmadan görünürlükleri ortaya çıkara-mazsınız. Bu iki form mutlak biçimde heterojendir, ama birbir-lerini karşılıklı olarak önvarsayarlar, bir karşılıklı kapma vardır. Foucault’nun *Raymond Roussel*’de olduğu gibi *Kliniğin Doğuşu*’nda da belirttiği üzere (bunlar aynı döneme ait iki kitaptır, biri diğ-e-rinin daha ciddi versiyonu, bu diğeri de onun mizahi bir versiyon-

nudur): “aynı anda konuşmak ve göstermek.” Bu çok önemlidir. Bunun anlamı şudur: Konuşmak ve göstermek veya konuşmak ve görmek mutlak olarak heterojen iki formdur, ama yine de bir “aynı anda”lık vardır, bu “aynı anda” karşılıklı kapmadır. Diğer bir deyişle, beliren küçük çözümlerle çizdiğimiz yol şundan geçer: Karşılıklı kapma gerçekleşebiliyorsa, bunun nedeni tam da karşılıklı kapmanın bir formun diğerini kapması anlamına gelmemesidir. Her şey, yalnızca iki form arasında bir açıklık varmış gibi değil, aynı zamanda her formu baştan sona kateden bir açıklık da varmış gibi olup bitmektedir. Işık ile yansımalar, ısıltılar vs. arasındaki açıklık. Dilin “vardır”lığı ile dil içinde yayılmış sözceler arasındaki açıklık. O halde sızma bu ikinci tür açıklıkta gerçekleşir. Görünür olandan sözcenin içine bir şey sızar, bu ikili bir sızmadır. Söylenebilir olanın içine görünür olanın sızması, görünür olanın içine söylenebilir olanın sızması. Tam da bu sayede, bu iki form iki heterojen formdur, iki dışsallık formu. O halde, her birini tanımlayan dışsallıkta biri diğerinin içine sızabilir, süzülebilir. Ama bir kere daha söylüyorum, bu bizi ancak yolun yarısına kadar getirir. Bu çözüm bize yetmez. Çünkü bizi gerçekten de bu şiddetten çıkarmaz. Elbette şunu tekrarlamamız gerekiyor: Bir şiddet vardır. Olmadığını söyleyelim, ikili kapmanın bir formun diğer tarafından kapılması olmadığını, bunun daha ziyade, iki formun da kendine özgü dışsallık fonksiyonu sayesinde bir şeyin sızması olduğunu söyleyelim... Yine de, bir formun dışsallığına diğer neden nüfuz edebiliyor olsun ki? Evet, bir şeyleri sezebiliyoruz, bir adım daha ilerledik, ama sanki hâlâ varamadık... hâlâ tatmin olmadık. Hayır, tatmin olmadık. İkinci bir nokta da var: Roussel Foucault’ya başka bir çözüm sunar. Çünkü Roussel’in eserlerinin üçüncü bir türü var. İki türünü daha önce gördük: dilsel teknik eserleri ve görünür-lük veya vinyet eserleri. Ama bu ikisinin birleşiminden bile daha çılgınca olan üçüncü bir tür de var, bu sefer son derece tuhaf bir adı olan bir eser: *Nouvelles impressions d’Afrique*. Bu kitapta teknik tümüyle farklıdır. Dilsel teknik tümüyle farklıdır. Bunun bizim işimize nasıl yarayabileceğini araştırmaya başlamadan önce, söyleyeyim... Pekâlâ, bir cümle kurduğunuzu varsayın, örneğin üç dizeden oluşan bir cümle kuruyorsunuz. Üç dizem var. [Deleuze tahtaya yazıyor]... Burada, burada, burada. Sonra, ikinci ile üçüncü arasında bir parantez açıyorum... işte... Bir örnek ver-

meden önce, size tekniğin formel bir şemasını veriyorum, çünkü ne kadar tuhaf görünse de, örnek çok daha muğlak [??] tahmin edebileceğiniz gibi, cümleyi takip edemeyiz. İşte üç dizem [tahtaya yazıyor]. [??] Kafiyeyle değil mi? 2 ile 3 arasında... Bu birinci versiyon. İkinci versiyonda 2 ile 3 arasına, iki dize içeren bir parantez koyduğumuzu düşünelim. Bunları da noktalı çizgilerle gösteriyorum. Bu her şeyi değiştirir, şimdi 1, 2, 3, 4 var ve daha önce 3 olan 5 oldu... Şimdiden her şeyi anladınız. Neden sonsuza kadar gitmesin? 3 ile 4 arasına çift parantezle gösterdiğiniz ikinci bir parantez koyun [??] Üç dize içeren bir parantez [????]. Bir anda 1, 2, 3, 4, 5 diye gidiyor, 4, 6 oldu, 3 de 7 oldu. İki dizelik çift parantezin içine, iki dizenin arasına şu şekilde gösterdiğiniz üçlü bir parantez koyabilirsiniz vs. vs. vs. Böyle giderse ipin ucunu kaybedeceğiz, diyebilirsiniz. Doğru, kaybedeceğiz, ama bu nasıl bir yolunu kaybetmedir, nasıl bir şiirsel sorun! Foucault bir örneği analiz eder. Neden işe yaramıyor...? Sonsuz bir eserin durumu her zaman budur. Yani sonsuz bir eser demek, her zaman uygun düşmez, çünkü bu bir imge veya bir metaforudur. Sonsuz eserden bahsediyorsak onu yapmak gerekir. Onu yapmazsak, hiçten başka bir şey değildir. O noktada sonsuz eserden bahsetmemek gerekir. Ama Roussel'in gayet somut olarak sonsuz bir eser yarattığını söyleyebilirim. Onu yapmasına gerek yok, çünkü bizi yapmaya davet ediyor. Şeye kadar gidiyor... ama bu son derece karmaşıktır, ben sadece *Impressions d'Afrique*'in başlangıç noktasını veriyorum. Foucault bir örnek verir... "Birinci versiyon." Aslında elimizde bir birinci versiyon yok, parantezleri kaldırıp versiyonları yeniden oluşturan Foucault. Biz metni önümüzde buluyoruz. Ama bir yerde duruyor... Foucault'ya bakıp kontrol etmedim, ama genellikle en fazla beş paranteze kadar geliyor. Bu zaten yeterince fazla. Art arda gelen versiyonlar. İşte dört dizeden oluşan birinci grup. Birinci versiyon: "Bereketli kıyılar görüyorum Nil nehrinde seyrederken / Çiçekler, ağaçlar, dallar, ışıklar, yemyeşil bitkilerle kaplı / Biri bile yeter bizim salonların yirmisine / Koyu yapraklar, meyveler ve ışınlarla kaplı."² Bu çok ilginçtir: "yemyeşil bitkilerle kaplı / biri bile yeter bizim salonların yirmisine," yirmi salona yetecek

2 M. Foucault, *Ölüm ve Labirent*, s. 125. ["*Rasant le Nil, je vois fuir deux rives couvertes de fleurs, d'ailes, d'éclairs, de riches plantes vertes, dont une suffirait à vingt de nos salons, d'opagues frondaisons, de fruits et de rayons.*"]

tek bir yeşil bitki. Bir gizem. Birinci versiyon bu. Henüz kaybolmadık, devam ediyoruz, şimdiden zorlaşmış olsa da takip edebiliyoruz. 3. dizinin sonunda duruyoruz: “biri bile yeter bizim salonların yirmisine.” Burada iki dizelik bir parantez açıyoruz: “...biri bile yeter bizim salonların yirmisine,” parantez, “Hani arkamızı döner dönmez / Dedikodumuza başladıkları şu hoş salonlar var ya.”³ Parantezi kapatın, yeniden başlayın, sonra yine şu dizeye bağlayın: “Koyu yapraklar, meyveler ve ışınlarla kaplı.” Daha şimdiden, nerede olduğumuzu artık pek bilmiyoruz. O zaman ikinci versiyon da şöyle oldu: “Bereketli kıyılar görüyorum Nil nehrinde seyrederken / Çiçekler, ağaçlar, dallar, ışıklar, yemyeşil bitkilerle kaplı / Biri bile yeter bizim salonların yirmisine / (Hani arkamızı döner dönmez; Dedikodumuza başladıkları şu hoş salonlar var ya) / Koyu yapraklar, meyveler ve ışınlarla kaplı.” Şimdi de, birinci parantez içindeki birinci ile ikinci dizinin arasına bir çift parantez koyalım: “(Hani arkamızı döner dönmez / ((Ne yaparsak yapalım, ne dersek diyelim / Kâh korkaklığımızla, kâh zarif yeteneklerimizle eğlenerek)) / Dedikodumuza başladıkları şu hoş salonlar var ya.)”⁴ Bundan sonra yine şuraya gelirsiniz: “Koyu yapraklar, meyveler ve ışınlarla kaplı.” Devam ediyoruz. Bu sefer çift parantezin birinci dizesinden sonra üçlü bir parantez açıyorsunuz: “(Hani arkamızı döner dönmez / ((Kâh korkaklığımızla eğlenerek / (((Onlara ne yaparsak yapalım, ne dersek diyelim / Dikkatsiz bir kullanım için kısas kararı veren özel güçler / Göze aydınlık verir, dişe tebessüm))))”⁵ Böyle zincirleyerek gidersiniz... . Size son dersi tekrar verebilirim, takip edip edemediğinizi görmek için: “Bereketli kıyılar görüyorum Nil nehrinde seyrederken / Çiçekler, ağaçlar, dallar, ışıklar, yemyeşil bitkilerle kaplı / Biri bile yeter bizim salonların yirmisine / (Hani arkamızı döner dönmez; Dedikodumuza başladıkları şu hoş salonlar var ya...” Tüh! Baştan alıyorum [Deleuze gülüyor]: “bizim salonların yirmisine / (Hani arkamızı döner dön-

3 “doux salons où sitôt qu'on tournait les talons, sur celui qui s'éloigne on fait courir maints bruits.”

4 “(doux salons où sitôt qu'on tournait les talons ((en se divertissant soit de sa couardise, soit de ses fins talents quoi qu'il fasse ou qu'il dise)), sur celui qui s'éloigne on fait courir maints bruits).”

5 “(doux salons où sitôt qu'on tournait de talons ((en se divertissant soit de sa couardise (((force particuliers quoi qu'on leur fasse ou dise, jugeant le talion d'un emploi peu prudent, rendent salut pour œil et sourire pour dent))))”

mez / ((Kâh korkaklığımızla eğlenerek, kâh ...” Yine beceremedim. Metni getirmedim, orada tüm parantezler vardı. Neyse, anladınız sanırım. Yeniden denemeyeceğim... Peki bu neden bizi ilgilendiriyor? Buradan ciddi ne çıkarabiliriz – bu arada tekrar söylüyorum, ciddi demek daha iyi demek değil... bundan daha iyi bir şey yok... Bunu yeniden yapmak zor değil, değil mi? Şeylerden oluşuyor... bir kere yaptıktan sonra, bunu bir kere yapmak lazım, hepsi bu. Kendinizinkini bulmanız gerek... Foucault son derece ilginç bir önsözde, dilin üç büyük manipülatörü arasında, yapay diller ve bunun gibi heterodoks dillerin mucitleri arasında bir paralellik kurar. Bu mucitler, başka bir şeye yazdığı kısa bir önsözde analiz ettiği Roussel, Brisset ve yakın dönemden Amerikalı Wolfson’dur. Wolfson da bir şeyi alır ve Roussel’inkinden bambaşka bir ilkedan yola çıkarak bir dil icat eder. Foucault’nun metninin amacı, bu üçünü karşılaştırıp, her birinin tekniğinin farklılığını göstermektir. Roussel’in tekniği; yine 20. yüzyılın başlarında yazan Brisset’nin tekniği; hâlâ yaşayan genç bir Amerikalı olan Wolfson’un tekniği, ki kendisi bir dil ve son derece tuhaf bir dil yaklaşımı icat etmiştir. Demek ki Roussel tek örnek değildir, ama Foucault en güçlü analizlerini Roussel’in düzeyinde gerçekleştirir. Sadece ilginç bir şeye işaret etmek istiyorum: Ne olursa olsun, her defasında bir kavga, dile içsel bir kavga söz konusudur. Roussel’in kavgası var, Brisset’nin kavgası var, Wolfson’un kavgası var, üstelik başka bir sürü daha var... Bu noktayla ilgilenenler şuna da bakmalı... Bu bütünüyle bir dil ve şizofreni problemidir, ki bu konunun çok uzun bir kaynakçası vardır, ama çok önemli ve çok ilginçtir. *Cahiers de l’art brut*’de şizofren diller konusunda çok kapsamlı bilgiler bulabilirsiniz. Pekâlâ, bu yeni teknik, bu ikinci çözüm, bu parantez çoğaltımları? Neden? Ne adına? Evet, bu ikinci bir çözümdür. Bugün beni takip edebildiyseniz, bugün söylediğim her şey tuhaf bir şekilde gülünçtür, çok güldüğümüzden değil ama, bu tamamen farklı bir şey. Güldürmüyor ama gülünç. Sanki şöyle bir şey değil mi: Gördüğümüzden değil, ama yine de görünür. Buna benziyor. Daha önce her şey ciddiydi. Burada beni ilgilendirense, sonuçta bu ikisinin nasıl yer değiştirdiği: Komik dediğimiz analiz ve ciddi dediğimiz analiz, ama biliyorsunuz, bunlar arasında bir fark yok. Parantezlerin çoğaltılması tekniğini düşünün. Bu ne demek oluyor? Şu demek: Sözce belirleyici bir güce sahiptir. Dahası,

sözce sonsuz bir belirlenime doğru gider. Sözce, sonsuz belirlenimdir. “Sonsuz belirlenim” ne demektir? Çok basittir bu, sonsuz belirlenimin ne demek olduğunu burada somut bir şekilde görüyoruz: Bir cümle verildiğinde, bu cümlenin iki bileşenini, iki parçasını ayıran parantezleri daima çoğaltabilirsiniz. Bu bir ilkedir, cümle içinde sonsuz belirlenimin ilkesi. Ve hatta bir tür antrenmandır, böyle konuşup yakınlarınızı delirtebilirsiniz. Pekâlâ, sözceye özgü bir sonsuz belirlenim ilkesi. Bu bize tümüyle uyuyor. Neden? Size daha önceki ciddi analizlerimizi hatırlatmak isterim. Sözcenin formu, belirlenimdir veya kendiliğindenliktir. Görünür olanı formu ise alımlamayıcılıktır. Dilin “vardır”lığı kendiliğindendir, ışığın “vardır”lığı alımlayıcıdır. Ve şimdi tekrarlayamayacağım uzun bir analizin sonucunda, Foucault’nun bu açıdan Kantçı olduğunu söyleyebileceğimizi görmüştük. Şunu söyleyerek birini diğerine çevirmeye çalışmıştık: Görünür olanın formu belirlenebilir olanın formudur, sözcenin formu ise belirlenimin formu. Ayrıca bu iki form birbirine kesin bir şekilde indirgenemezdi; nitekim, daha önce de gördüğümüz üzere, Kant’ın yaptığı en derin katkı buydu... Bizce Kant’ın en derin katkısı, belirlenebilir olanın formunun belirlenimin formuna indirgenemez olduğunu göstermesi, kendinden önceki filozofları da bunu görmeyip, belirlenimin belirlenmemiş olanla ilgili olduğuna inanmış olmaları nedeniyle eleştirmesiydi. Kant ise şunu diyordu: Hiç de öyle değil. Belirlenim zorunlu olarak belirlenebilir olanla ilgilidir, belirlenmemiş olanla değil. Bununla birlikte, belirlenebilir olanın bir formu vardır ve bu form belirlenimin formuyla aynı değildir. O halde birbirine indirgenemez olan iki form vardır: belirlenebilir olanın formu ve belirlenimin formu. Bundan sonra şu soru ortaya çıkıyordu: Görünür olan ile söylenebilir olan arasında bir ilişki varsa, belirlenimin belirlenebilir olana uygulanabiliyor olması gerekir. Ama madem bu iki form birbirine indirgenemiyor, o zaman bunu nasıl yapabilir? Belirlenimin formu belirlenebilir olanın formuna indirgenemiyorsa ve bunun tersi de doğruysa, belirlenim belirlenebilir olana nasıl uygulanabilir? Roussel’in yöntemi beni neden ilgilendiriyor? İşte şu yüzden: Evet, ama belirlenimin formu sonsuza gidiyor. Belirlenimin formu sonsuza kadar gidiyor. Bu biraz Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi*’nde söylediklerine benzer: Söylemsel oluşumlar, yani sözceler vardır; bir de söylemsel olmayan

vardır; ama şöyle ki yalnızca söylemsel ilişkiler vardır –söylemsel olmayan söylemsel değildir, iki form arasında heerojenlik vardır– yalnızca söylemsel olan, söylemsel olmayanla söylemsel ilişkilere sahiptir. Belirlenim sonsuza gittiğinden dolayı, bu noktadan itibaren belirlenebilir olanla birleşebilir. İşte Roussel’in de iki formun ilişkisizlik içindeki ilişkisinin anahtarını *Nouvelles impressions d’Afrique* düzeyinde sunmasının nedeni budur. Anlıyor musunuz? Peki, içimizde yine aynı şüphenin uyanmasının nedeni nedir? Hayır, bu hâlâ yeterli değildir. Yine yetmez, neden? Çok basit bir sebeple: Belirlenim sonsuza giderken belirlenebilir olanın sonsuzdan kaçmasını ne engelleyebilir? Roussel’in son tekniğinde olan da budur: Artık hiçbir şey görmeyiz. Artık hiçbir şey görmeyiz. Belirlenim kazandıkça görünürlük kaçır. Belirlenim sonsuza gittikçe görünürlük geri çekilir. Foucault’nun bunu kendi tarzınca yakalamış olduğu, *Nouvelles impressions d’Afrique*’de “çılgın bir kovalamaca”dan bahsetmesinden bellidir: Roussel’in dili sonsuz belirlenim düzeyine taşımak isterken içine girdiği çılgın kovalamaca. Ama tam bu noktada, görünürlükler de hızla kaçır. Belirlenim kazandığı ölçüde görünürlük geri çekilir. Bizim problemimiz hep aynı: Tamam, bir savaş var, peki ama ikisinin yine de buluşması, karşılaşması gerekir mi? Evet, ikisi karşılaşırsa her şey açıklanmış olacak, ama ikisi karşılaşmıyor, görünür olan söylenebilir olanla asla karşılaşmayacak, söylenebilir olan görünür olanla asla karşılaşmayacak ve biz de hapishanenin önünde hep şunu demek zorunda kalacağız: “Bu bir hapishane değil,” piponun önünde ise: “Bu bir pipo değil.” En azından elimizden geleni yaptık, budalaca davrandık. Budalalık ettik. Belki de çözümünü olamayacağı bir yerde arıyorduk. Evet, çözümünü olamayacağı bir yerde arıyorduk. Ama bunu yapmak gerekir. Mümkün olduğunu düşündüğümüz her şeyi yaptık çünkü. Burada ben artık hiç görmüyorum. Hiç görmüyoruz. Değil mi? Ama bu bizim hatamız. Bize çözümün problemle aynı düzeyde verili olduğunu kim söyledi? Bu çok sık olur, bir problem ortaya konduğunda çözümünü kendisinininkinden başka bir boyutta bulur. Bir problemin, kendi koşulları içinde bulunan unsurlarla çözülmesi gerektiğini düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Hatta çözümün çoğu zaman dışarıdan geldiğini söyleyebiliriz. Çözümün problemin ortaya konduğu düzlemde ortaya çıkmasını istemekle hata ediyoruz. Onu aramak, başka

verde yakalamak gerekirdi. Bunu bana diyen kim? İşte çözüme giden üçüncü ve son yol da budur. Karşılıklı kapma birinci yoldu. Sonsuz belirlenim ikinci yoldu. Üçüncü yol aslında hiçbir şeydir: Problemi çözmek için başka bir boyut arayalım. Bunun Kant'ın yolu olduğunu gördük. Hatırlarsanız, alımlayıcılık / kendiliğindenlik ilişkisizliğinin içinde bir ilişkinin nasıl olabileceğini açıklamaya gelince, bize ne diyordu? Bir imgelem şeması vardır, tamamen gizemli ve saklı olan, bir form olmayan bir boyut. Bu bir form değildir. Şema bir form değildir. Ve tuhaf bir şekilde, bir form olmayan bu şema, bir taraftan uzaya ve zamana, yani belirlenebilir olanın formuna upuygundur, diğer taraftan da kavrama, yani belirlenimin formuna upuygundur. Belirlenebilir olan ile belirlenimin iki formu birbirine indirgenemez ve heterojendir, ama formlardan birine ve diğerine homojen olan bir şey de vardır. Ama bu başka bir şeydir, bir form değildir. Form olmayan bir şey nasıl olur da kendi aralarında homojen olmayan iki forma homojen olabilir? Bu bir gizemdir. İşte, Kant'ın dehası bize bunu anlatmaya çalışmasındadır. Bizim bunu anlamamızı sağlamaya çalışır. Peki, Foucault'da da benzer bir hareket mi bulacağız? İlişkisizlikten bir ilişki ortaya çıkarmak için, başka bir boyutu işin içine katmanın zorunluluğu? Evet. Bu aynı zamanda şu demektir: Çarpışanlar, kavga edenler hangi boyutta karşılaşabilirler? Çünkü, daha önce de gördüğümüz gibi, karşılıklı kapma düzeyinde birbirlerini kavrayıp yakalamışlardı. Bunlar arasındaki karşılaşma hangi boyutta meydana gelir? Formlar düzeyinde değil, formlar ilişkisizdir. Demek ki başka bir boyut gerekiyor. Bu başka boyutun da formsuz olması gerekiyor. Foucault da özellikle iki metninde -bence açıkça-bunu söylemektedir. Biri, Paul Klee hakkında olan *Bu Bir Pipo Değildir* metni. Neden Paul Klee hakkında? Çünkü Paul Klee şüphesiz işaretler ve figürlerle yüzleşen en büyük ressamdır. İsterseniz şöyle de diyebiliriz: yazı -veya sözce- ve görünür figürle. Beaubourg'daki "Klee ve müzik" sergisine gitmelisiniz. O sergide bu ilişkiyi göreceksiniz, anlayacaksınız. Sadece tabloları düşünüyorum, iki küçük tablo var, söylemek istediğimin en basit örneği olan iki tablo. İki tane çok, çok küçük harikulade tablo... Bir manzaranın unsurları var burada: ağaçlar, çitler, ot öbekleri, çiçekler vs. Hepsi birbirlerinden tümüyle ayrılmış, saçılmış, nota çizgilerine yerleştirilmiş. Basit görünüyor, değil mi? Ama bunu

ben yeniden yapmaya kalksam, bu manzaraya şarkı söyletmeye, bahçeye şarkı söyletmeye yetmeyecektir bu. Nasıl bir mucize... işte deha bu. Bunu yapıyor... Emin olun, Klee'nin nota çizgilerine oturttuğu bahçenin iki versiyonuna unsurları basitçe ayrıştırarak bakamazsınız. Aslında teknik olarak çok basittir –tekrar söyleyeyim, Klee'nin çok daha karmaşık teknikleri vardır– ama bu en basit örnektir. Onlara yakalanmadan bakamazsınız, büyülenirsiniz, büyülenmeden yanından geçemezsiniz... bir tür mutlak güzelliğin büyüüne kapılırsınız: Bahçe şarkı söyler. Klee bunu nasıl yaptı? Bence işaretleri ve figürleri tamamen iç içe geçirdi, ama nasıl? Tablonunkinden farklı bir boyutta: müzikte. Müzik. Klee müzisyen-ressamdır. Verili olmayan başka bir boyut vardır ve o boyutta bahçe şarkı söyler. Böyledir. Foucault'nun söylediği de budur: “Klee’de harfler ve figürler tablonunkinden tümüyle farklı bir mekânda karşılaşır.” Yani ne sözcelerin, ne görünürlüklerin, ne işaretlerin, ne de figürlerin mekânı olan bir mekânda karşılaşır. Bu kısa bir açıklamadır. Foucault, bizim de problemimiz aynı olduğundan dolayı, bizim için yine çok değerli olan başka bir metinde, Nietzsche analizinde, Nietzscheci oluşum [*émergence/Entstehung*] kavramının anlamını yorumlarken kavgaya tutuşmuş olanlar üstüne şunu söyler: “Oluşum, bir çarpışma yerini belirtir.” Tamam, buraya kadar iyi. Bir çarpışma yeri demek, rakiplerin olması demektir, rakiplerin kapışması demektir. “Yine bunu kapalı bir alan olarak düşünmekten sakınmak gerekir” (gördüğünüz gibi, parantez içinde, kapatma formunun reddi var), “bunu bir mücadelenin cereyan edeceği kapalı bir alan olarak, rakiplerin eşit olduğu bir düzlem olarak hayal etmekten sakınmak gerekir.” Demek ki, karşılaşma kapalı bir alanda gerçekleşmez ve şunu ekler: “bu daha ziyade bir yer-olmayandır [*non-lieu*], bir saf mesafedir...” “Saf mesafe:” Nedir bu saf mesafe? Bu alanı biraz tanıyanlar bilir, bu tipik bir topoloji mefhumudur ve formlardan tümüyle bağımsızdır. O halde bu bir yer-olmayandır, bir yer değildir, bir yer-olmayandır, saf mesafedir, yani: “Rakiplerin aynı uzama dahil olmamalarıdır. Demek ki bir oluşumdan kimse sorumlu değildir, kimse bununla övünemez, daima bir çatlağın içinde meydana gelir.”⁶ O halde, görünür olanın formu ile söylenebilir olanın formu arasındaki

6 Michel Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih,” s. 240 [çeviri değiştirilmiştir].

karşılaşma iki form arasındaki çatlakta üretilir, dolayısıyla iki formun hiçbir şekilde karışmasını ima etmez. Bu alıntılar, Foucault'nun Jean Hyppolite anısına hazırlanan bir derlemede yer alan Nietzsche üstüne makalesi içindedir. Peki. Tüm bunlar ne demektir? İki form arasında bir ilişkisizlik vardır. Bu ilişkisizlikten bir ilişki çıkacaktır, ama ortaya çıkan bu ilişki iki formunkinden de farklı bir boyuttadır, formsuz bir boyuttadır. Form-suz bir boyutun zorunluluğu... İki formun birlikte-uyumunu açıklamak için, Kant'ın bir imgelem şeması ortaya atması gerek-mişti; orada da iki formunkinden de farklı formsuz bir boyut gerekiyordu. Peki bu ne olacak? [...]

O halde, bilgiye ve başka bir boyutun, başka bir eksenin gerekliliğine ilişkin tüm sonuçları çıkarmaya çalışalım. Birinci nokta: Bu üç aylık ders döneminin sonunda, Foucault'nun düşüncesinin birinci ekseninin "bilgi" adı altında sunulduğunu söyleyebilirim. Peki, Foucault'nun düşüncesinin birinci eksenini neden bu? Çünkü bilginin altında veya bilgiden önce hiçbir şeyin olmadığını tamamen anlamış olduk. Deneyim bir bilgidir, bilgi bir nesneye veya önce gelen bir özneye gönderme yapmaz. Özne ve nesne bilginin değişkenleridir, bilginin içsel değişkenleri. Bunun idealizm olup olmadığının kararı ise size ait. Belki de bu sorunun bir anlamı yoktur. Önemli değil. Her durumda, Foucault vülger fenomenoloji için çok değerli olan bir mefhumdan koptuysa, bunun nedeni her şeyin bilgi ve hâlihazırda bilgi olduğu düşüncesidir, yani: Yaban deneyim yoktur. Aranızda sözlü olarak müdahale eden yok, sonuçta bu çok iyi bir şey. Ama birçoğunuz dersten sonra bana birtakım notlar iletiyorsunuz, şimdiye kadar bu notların hepsi gerçekten son derece ilginçti, çünkü genelde Foucault'nun metinlerini benim kadar, hatta benden daha iyi bilen kişilerden geliyorlar. Burada bu notlardan bir alıntı yapacağım, çünkü bu konuda çok not geldi. Bu notları yazanlar ilgilenmediğimi sakın düşünmesinler, aksine ilgileniyorum, ama analizimde bunu açıklayabileceğim bir noktaya henüz gelmediğimi düşünüyorum, bana bu notları verenlerle birlikte bu noktayı yeniden ele almanın vakti gelene kadar, bu notları saklıyorum. Aranızdan birinizin notunda şöyle deniliyor: Foucault'da yaban deneyimin olmadığını söylemek ne kadar hoş olsa da bu onun "yaban hakikat" tanımlamasını kullanmasını engellemiyor. Sonra, bana metinlerden alıntı yapıyor. O halde,

kendimize şunu sormanın zamanı geldi: Foucault'nun "yaban hakikatler" in olduğunu olumlaması aslında ne anlama geliyor? Bu bir çeşit yaban deneyimi ima ediyor olabilir, çünkü hakikat deneyimle ilişkilidir. Ama bu yaklaşık bir şey, bense şunu diyorum: Bu birinci eksene bağlı kaldığımız sürece, bilginin beslendiği toprak gibi işlev gören bir yaban deneyime hiçbir yerde rastlayamazsınız. Bilginin kendinden başka beslendiği bir toprak yoktur. O halde, bu düzeyde yaban deneyimin olmamasının birinci sebebi, hem her şeyin bilgi olması hem de bilgiden önce gelen ve bilginin altında olan hiçbir şeyin olmamasıdır. İşte varığımız ilk grup sonuçlar bunlar. İkinci grup, ikinci tür sonuçlar ise bilginin iki tarafının olmasıyla ilişkilidir...

[Bandın sonu]

Bazı metinlerde görünürlüklerin özgünlüğü, söylemsel olana karşı söylemsel olmayan olarak yalnızca olumsuz bir biçimde tanımlanacakları kadar daraltılmış görünse de, *Bilginin Arkeolojisi*'nde bile söylemsel olmayanın söylemsel olana indirgenemez olduğu açıktır, yani düalizm vardır. Düalizm varsa, çok fazla endişelenmeye gerek yoktur... Peki düalizm var mıdır? Ben vardır diyorum: Bu düzeyde düalizm vardır, bilgi ikilidir ve şu yeterli değildir... yani bazen Foucault'ya yakın düşünürler bile, ışığın ve görünür olanın statüsünü yeterince önemsemeden, yalnızca sözceler teorisini alarak ve böylece onu yeni türde bir analitik filozofa dönüştürerek onun düşüncesini sakatlamaktadır. Bense bilgi düzeyinde düalizm olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden şunun üzerinde durmak, genel olarak düalizm sorusunu ortaya koymak istiyorum. Düalist olmak ne demektir? Çünkü bana göre, en azından üç tür düalizm vardır ve bunlardan yalnızca biri düalizm tanımını gerçekten hak eder. Birinci düalizm, gerçek düalizmdir. O da şunu demekten ibarettir: İki vardır ve bu ikiden biri diğerine indirgenemez. Benim bildiğim kadarıyla, gerçekten düalist olan yazarları düşününce, bu düalizm özellikle iki tanesinde karşımıza çıkar. Bu doğru değildir, denebilir. Ama sonuçta ben böyle görüyorum, önemli değil. Descartes vardır, çünkü Descartes'ta düşünce ile uzam arasında, düşünen töz ile uzamlı töz arasında sahici bir düalizm vardır ve üçüncü töz düşünce ile uzam düalizmini hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Descartes'ın düalizmi, nesnel ya da tözsel düalizmdir. Başka birini daha görüyorum: Bu Kant'tır, bu sefer öznel düalizm söz

konusudur. İki temel yeti arasında bir düalizm vardır ve bunlar Foucault'da bilgi için olduğu gibi, Kant'ta da bilmenin kurucu iki tarafını oluştururlar: alımlayıcılık ve kendiliğindenlik. Düalizm artık tözler arasında değil öznenin yetileri arasındadır, artık tözün sıfatları arasında değil, öznenin yetileri arasındadır; gerçekten de Descartes'tan Kant'a giden yolda töz özneye dönüşür. Birinci düalizm budur. Bir'e giden yolda geçici bir aşama oluşturulan ikinci bir düalizm daha vardır. Daha derin bir birliği keşfetmek üzere, mutlak bir ereğe giden yolun bir aşaması olarak, iki yapmak - düalizm. Bu geçici düalizmin de iki örneği olduğunu düşünüyorum [???] ikide kalmak, bu da düalizmdir... - bunu Spinoza için söyleyebilirim. Spinoza'da "düşünce" sıfatı ile "uzam" sıfatı arasında bir gerçek ayrım, bir düalizm vardır. Ama bu düalizm, tüm sıfatlara sahip olan tözün birliğine giden yolda yalnızca geçici bir aşamadır, Bir'e giden yolda geçici bir aşama. [...] Çünkü tek bir töz olduğu ölçüde sıfatların sonsuz olduğunu bilirim. Şunu demek istiyorum: Sıfatların sonsuzluğu tözün birliğinin bir sonucudur, yalnızca tek bir töz olduğu için onun iki sıfatla yetinemeyeceğini bilirim; yani sonsuzluğun müdahalesi söz konusu değildir, sonsuzluk birliğin bir sonucudur. Önemli olan, sıfatların, bilmediğimiz sonsuz sayıda sıfat sonucunu çıkarabileceğimiz tek bir töz yönünde aşılmasıdır. Diğer örnek Bergson'dur. Bergson düalizmleriyle ünlüdür. Süre ve uzay, madde ve bellek... Başlıklarında bile hep "iki kaynak" vardır, bu başlıkların hepsi açıkça bir düalizmi belirtir. Ama Bergson'da da düalizm galip gelen bir monizme giden yolda geçici bir aşamadan başka bir şey değildir. Yani birinci aşamada süre ve uzay karşı karşıya gelir, ahlak ve dinin iki kaynağı vardır, madde ve bellek karşı karşıya gelir. İkinci aşama: Karşı karşıya gelen bu iki terim tek bir boyutun iki aşırı derecesidir; yani uzay sürenin en genişmiş derecesinden ibarettir, uzay yaşamsal atılımın en genişmiş derecesinden başka bir şey değildir; süre ise yaşam atılımının en sıkıştırılmış derecesinden ibarettir. Bir ve aynı yaşamsal atılım iki ikili formdan geçer, biri onun uzanımı veya genişmesi, diğeri ise onun sıkışmasıdır. O halde düalizmin geçilmesi söz konusudur, buradan bir monizme doğru geçilir. Üçüncü bir düalizm daha vardır, çünkü sonuçta çok basit bir şey var: Konuşmak her zaman ikililer yapmaktır. İkili olan, sözün içine kazınmıştır. İkili olan, dilin içine kazınmıştır. Öyle ki keli-

melerin içinde daima düalistsinizdir. Düalizm sorusu kelimelerden itibaren başlar. Bu düalizm sizce gerçek bir düalizm midir, diğer bir deyişle şeyler için de geçerli midir? Bir “geçici aşama” düalizmi midir, peki öyle değilse nedir? Düalizmin “geçici aşama” yerine bir hazırlık aşaması oluşturduğu düalizm örnekleri de vardır. Bana şöyle diyebilirsiniz: Ne fark eder? Hazırlık aşaması. Neyin hazırlık aşaması? “Neyin hazırlık aşaması?” diye sorduğumda, ikinci düalizm ile şu an bahsettiğim üçüncü düalizm arasındaki farkı da görebileceğime inanıyorum. Bu düalizm, çoklukların hazırlık aşaması olacaktır, diğer bir deyişle plüralizmin bir hazırlık aşaması. Monizme, bir’e, birliğe giden geçici bir aşama değil. Çokluklara ve saf plüralizme giden bir hazırlık aşaması. Beni ilgilendiren bu düalizmdir, çünkü bu ne demektir? Üçüncü düalizmin ikinci ile karşıtlık içinde olduğuna dikkatinizi çekerim, peki neden? Çünkü çokluk mefhumu, ki her zaman büyüleyici bir mefhum olduğunu düşünmüşümdür, tözseldir. “Çoklu” dediğinizde hiçbir şey dememiş olursunuz. Sıfat olarak kullandığınızda hiçbir şey dememiş olursunuz, çünkü böylece bir’e biraz canlılık katmış olmanın ötesine geçemezsiniz. Çünkü çok, bir değilse nedir? Diğer bir deyişle anında Platoncu olursunuz. Ama Platoncuysanız da şunu söyleyenlerden, şunu söyleyen pek çoklarından biri olmuşsunuz demektir: Çok ancak sıfat olarak kullanılabilir. Çok, bir sıfattır. Birtakım düşünürlerin –ki bunun için gerçekten Alman olmak gerekirdi– çok’u tözsel olarak alıp çokluk mefhumunu oluşturmaları düşünceye vurulmuş ne kadar şiddetli bir darbedir... Bir çokluk. Dikkatinizi çekerim, bir çokluk gerçekten tuhaftır, çünkü “bir” belgisiz tanımlığını yorumlamak için mantıkçı olmak gerekir; “bir çokluk”taki belgisiz tanımlığın “bir adam”daki belgisiz tanımlıkla aynı şey olmadığı aşikârdır. “Bir çokluk”ta bir’in mantığı çalıştırılmaz. Bu belgisiz tanımlıktır, birleştirici olmayan bir tanımlık. Çokluk tözsel olduğunda ne olur? Bu şu demektir: Artık herhangi bir birlik ile ilişkili değildir, ne ondan türeyecek ne onu hazırlayacaktır. Yani, çok kendi yoluyla ve kendi içinde düşünülmelidir. Çok ne olacaktır? Bir çokluk “ $n - 1$ ”dir (küçük n eksi 1), “ $n + 1$ ” değildir, çünkü çokluk, bir’i çok’tan çıkarandır. Aksi halde çokluk asla kurulamayacaktır. Daima bir’i çıkararak çokluğu elde ederim. Bir çokluğu nasıl düşünmeli? Bir çokluk düşünülebilir bir şey midir? Bir’in eleştirisini yapabilmenin yolu, yalnızca

çokluktan geçer. Bir'i çok ile karşı karşıya getirmekle yetindiğim sürece, bir'i rahatsız edecek hiçbir şey yapmış olmam. Ama çok'un çoklukla veya çokluklarla neden ilişkilendirmek gerektiğini ortaya koyabilirsem, o zaman şunu diyebilirim: Bir'i yok ettim. Çokluğu tözselleştiren bu işlemi yapmadığım sürece bir'i yok ettiğimi düşünemem. Çokluğun bir anlamı var mıdır? Çok'u tözsele, yani çokluğa yükselten eylem bilimsel bir eylemdir. Çokluk mefhumun kökeni, sanıyorum, büyük matematikçi ve fizikçi Riemann'dır, daha sonra matematikçi Cantor tarafından kümeler teorisi temelinde yeniden ele alınmıştır. Bunu Husserl'de de bulursunuz, Husserl bir plüralist olduğundan değil elbette, ama bu mefhumdan yararlanır; mefhumun yoğun bir bilimsel zenginliği vardır. Sanıyorum, felsefeye bu armağanı sunan Riemann olmuştur. Bir çokluk mefhumu. Bir çokluğun ne olduğunu hâlâ bilmiyoruz. Sadece bunun Foucault'nun düşüncesine çok yakın olduğunu söylüyorum. Neden? Eğer şimdiye kadar formlar, görünür olanın formu ve söylenebilir olanın formu hakkında söylediklerimizi anladıysanız, bunların birlikler olmadığını da biliyorsunuz. Şunu diyorum: Bu formlar sözceler altında yayıldığı, saçıldığı koşullardır. Bunlar görünürlüklerin altında yayıldığı, saçıldığı koşullardır. Peki bu ne demek? Şu demek: Bildiğiniz gibi tüm sözceler birer çokluktur. Hatırlayacağınız üzere, bu normaldir. Bir taraftan bir sözce ancak kendi ailesi içinde incelenebilir, yani ancak bir sözceler çokluğunu düşünebiliriz, asla tek bir sözceyi düşünemeyiz. Her zaman çok sayıda sözceyi düşünmek gerekir. Diğer taraftan, neden tek bir sözceyi düşünemeyiz? Çünkü tek bir sözceyi düşündüğümüzde, aynı anda çok sayıda sistem üzerinde olduğunu algılarız. Bu yalnızca sözcelerın zorunlu çokluğundan kaynaklanmaz, sözceın kendisi de bir çokluktur. İçsel değişkenlerinin çokluğu, içkin değişkenliklerinin çokluğu. *Bilginin Arkeolojisi*'nin de bence biçimsel olarak söylediği de budur: Sözceler çokluklardır, hatta her sözce bir çokluktur. Bir sözce hâlihazırda söylemsel bir çokluktur. Bir görünürlük söylemsel olmayan bir çokluktur. Kısacası, yalnızca çokluklar ve çoklukların çoklukları vardır. Bu bir saf plüralizmdir. Düşünmeye çalıştığınızda başınızı döndüren bir düşüncedir. Çok ilginçtir: Felsefi bir soyluluğu var ama bu gizli, yeraltı soyluluğu daima daha emperyal, daha klasik bir felsefenin saldırısına uğramış, yenilgiye uğratılmıştır. Her neyse, te-

mamıza geri dönelim. Saf çokluklar düşüncesinde, saf çokluklar teorisinin bakış açısından düalizm ne anlama gelecektir? En başta, her anlamda çoklukların dağılımının en basit aracı olacaktır, yani düalizmlerin kendileri çoklu olacaktır. Çoklukları dağıtmanın en kolay, en iyi yolu olacaktır. O halde, evet, söylemsel olmayan çokluklar vardır, söylemsel çokluklar vardır. İşte birinci özellik budur. Sonra şunu diyeceğim: Dille ilişkili olan sözce çoklukları vardır, dilin kendisi de üst bir düzeyde bir çokluktur. Ayrıca görünürlük çoklukları vardır. Düalizmden yola çıkarak çokluklarımı dağıtacağım. Diğer bir deyişle, çokluk neyin bir hazırlık aşaması olacak? Bir çokluklar dağılımının. Ancak düalizmlerin çoğaldığını algıladığımda, gerçekten ne oldukları, yani diğerleri gibi bir çokluk tipi oldukları açığa çıkacaktır. Diğer bir deyişle, düalizm bir çokluklar tipolojisi için birinci adımdır. Foucault'nun tüm eserlerinde bir çokluklar tipolojisi geliştirdiğine inanıyorum. Aranızdan birinin bana nazikçe sorduğu bir soruyu, Foucault ile kişisel ilişkimin ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışırsam, beni ona bağlayan şeylerden birinin, beni ona en çok bağlayan şeyin şu olduğunu söyleyebilirim: Ben de böyle bir çokluklar tipolojisi oluşturmanın etrafında dönüyordum, ama onunkilerden bambaşka temellerde, ve onun temelleri bana son derece derin görünüyor. İşte bu... O halde, evet, bilgi düzeyinde düalizm vardır, ama bu bize ne anlatır? Bu düalizm, bana göre, aslında çokluklar teorisine hizmet eden metodolojik bir ilkedir. Foucault daha ziyade şu terimi kullanır... bilmiyorum, benim de dönüp tekrar bakmam gerekir, ama izlenimim şu ki... Evet, Foucault "çokluk" kelimesini bazen kullanmıştır; daha sonra göreceğimiz gibi, örneğin iktidar teorisi düzeyinde çok tuhaf bir formül karşımıza çıkar, zaman zaman "insani çokluk"tan bahseder. Onda "insani çokluk" ifadesiyle karşılaşırız. Ama daha ziyade "saçılma", "yayılma" gibi kelimeleri tercih eder: Sözceler yayılır. Terminolojik açıdan monizme ve düalizme karşı savaşı "saçılma" [*dispersion*] kelimesinden başlar, özellikle de "yayılma"nın [*dissémination*] yerine tercih ettiği "saçılma" kelimesinden. "Yayılma" Derrida'ya daha yakın bir kelime olacaktır... Foucault'da saçılma son derece önemli bir mefhumdur, bir kapatma düşünürünün böyle bir kelimeyi kullanmasının altüstü edici sonuçlara yol açabileceği düşüncesini çok önemsiyorum. Foucault bir saçılma düşünürüdür. Bence saçılma mefhumu

“çokluk” kelimesine çok yakındır, hatta onunla özdeştir, çokluğun başka bir adıdır sadece. Bunun tersi de doğrudur: “Çokluk” Foucault’nun “saçılma mekânları” dediği şeyin başka bir adıdır. İşte, işaret etmek istediğim üçüncü nokta da budur. Dördüncü nokta: Peki, bilginin iki tarafı, iki içkin tarafı, aralarında bir geçiş veya köprü kuracağı dışsal iki taraf değil, iki içsel tarafı varsa, bilgi nedir? Bilgi bu iki kurucu tarafla ne yapar? Bilginin iç içe geçme, birbirine karışma olduğunu gördük... Bu oldukça Platoncu bir şemadır, Platon’un *Devlet*’indeki dokuma temasıdır. Şeylerin yapılışını bir iç içe geçme, bir dokuma gibi kavramak. Belki Foucault burada kendisi için kullanışlı olan Platoncu bir esini sürdürmektedir. Yanıtı son derece orijinaldir: Bilgi görünür olan ile söylenebilir olanın, söylenebilir olan ile görünür olanın iç içe geçmesidir. Bu “iki formun birbirini karşılıklı önvarsayması ve karşılıklı kapması”dır. Karşılıklı kapma, görünür olan ile söylenebilir olanın iç içe geçişini ve bilgiyi oluşturur... görünür olan ile söylenebilir olanı iç içe geçirmeyen bilgi yoktur. Bu iç içe geçme, en baştan beri “bir katman” olarak adlandırmayı önerdiğim şeyi oluşturur, bir katman ise şüphesiz bir tarihsel formasyondur. Peki ama “tarihsel formasyon”dan daha karmaşık olan bu kelimeyi neden kullanıyoruz? Çünkü “tarihsel formasyon” muğlak bir anlama sahiptir. “Tarihsel formasyon” bir dönemin o dönem içinde olup bitenlerden önce geldiği fikrini doğurur. Oysa Foucault’da bunun tersi doğrudur; bir tarihsel formasyon görünür olan ile söylenebilir olanın iç içe geçme kipinden ortaya çıkar, yani tarihsel formasyon ışığın düşme tarzından, “dil vardır” tarzından, dilin sözceleri ile ışığın görünür-lüklerinin iç içe geçme tarzından ortaya çıkar. Bir tarihsel formasyonu, bir iç içe geçişten oluşan bir katmanı tanımladıktan sonra ancak ikincil olarak tanımlayabilirsiniz. Daha önce üzerinde durduğumuz tarihsel ilkenin önemi de buradan kaynaklanır: Tüm tarihsel formasyonlar söyleyebilecekleri her şeyi söylerler ve görebilecekleri her şeyi görürler. Görecek, söylenecek başka hiçbir şey yoktur. Söylenebilecek olan her şey daima söylenir, görülebilecek olan her şey görülür. O halde, iki formun iç içe geçmesi bilgi ilişkilerini oluşturur. “İki formun iç içe geçmesi” değil, görünür olan ile söylenebilir olanın iç içe geçmesi, çünkü bu iki form heterojendir. Bu yüzden karşılıklı kapma. Bütün bunlar, bizi bugün ve daha önce Roussel hakkında konuştukları-

mıza geri götürüyor. Örneğin Roussel, görünür olan ile söylenebilir olanın kapma ya da ikili sızma yoluyla iç içe geçmesinin farklı kiplerini sunar.

Sonuç niyetine son bir noktadan bahsedelim. Karşılıklı kapmalar veya ikili sızma uzlaşması –ama bunun iki form arasındaki radikal doğa farkını ortadan kaldırmaması- ancak başka bir boyutta gerçekleşebilir. Bu yeni bir eksen gerektirir. Elbette, Kant'taki şematizmle belki aynı olmayan, ama onunkine benzer bir rol oynayan yeni bir eksen. Ne verimli bir ders dönemi oluyor! Özellikle de bu yeni eksenin ne olduğunu bildiğimiz için. Onu biliyoruz, en azından onu bekliyoruz, neden olduğunu bilmiyoruz ama onu bekliyoruz. Bilgi ilişkilerinin talep ettiği ve hazırladığı bu yeni eksen –tıpkı düalizmin bir şeyleri hazırlaması gibi- iktidar ilişkilerinden oluşur. Foucault'nun bütün bir teorisini iktidarın bir form olmadığı düşüncesine bağlamazsak, onun iktidar teorisinden hiçbir şey anlamayız. Formlar, bilgi formlarıdır. İktidarın bir formu yoktur, iktidar mutlak anlamıyla formsuz unsurdur. Bunu anlamazsak hiçbir şey anlamayız, devam etmemize de gerek kalmaz. İktidarın formu yoktur ve tam da bu yüzden iktidar ilişkileri, bilginin iki indirgenemez formu arasında ortaya çıkan bilgi ilişkilerini kurmaya muktedirdir. İktidar zorunlu olarak formsuz bir unsurdur. Peki neden? Bu ne demektir? Bilgi ilişkilerini açıklayacak olan, iktidar ilişkileridir. Bunun ne demek olduğunu henüz bilmiyoruz, ama bunun için elimizde her şey var. Geldiğimiz noktada, bunu sezebilmemiz ve şunu diyebilmemiz için gereken her şeye sahibiz: Yanılmamışız, Foucault'nun düşüncesi gerçekten de bu. Şöyle demek istiyorum: İktidar bu düşüncenin ikinci eksenidir. Bunun gerçekten çalıştığını sezmemizi sağlayacak her şey elimizde. Neden? Üç sebebi var, üçü de daha önce karşılaştığımız pitoresk sebepler... Birinci pitoresk sebep: Bilginin araştırılması *corpus*'un oluşturulmasını gerektiriyordu. Bu durumda şu soruyla boğuşmak zorunda kalıyoruz: Bir *corpus* nasıl oluşturulabilir? İster duyulur şeylerin *corpus*'u, isterse cümlelerin, kelimelerin *corpus*'u olsun... Sözceleri çıkarmak için bir kelime ve cümle *corpus*'u oluşturmuş olmak gerekiyordu. Ama nasıl çıkarabiliriz... Bir *corpus*'u nasıl oluşturabiliriz? Benzer biçimde, içinden görünürlükleri çıkarabileceğimiz bir şeyler ve şey durumları *corpus*'unu nasıl oluşturabiliriz? Foucault'nun yanıtını gördük, başka bir seçene-

ği yoktu, bu yanıt zorunluydu, çünkü -beni takip edebildiyse- içinden sözceleri çıkaracağımız *corpus*'un oluşum kurallarının sözcelerin kendilerinden başka hiçbir şeyi varsaymamaları gerekiyordu. O halde, *corpus* seçiminde bize yol gösterecek olan şey, sözceler değildir... Bir tarihsel formasyonun sözcelerini içinden çıkaracağım kelimeler ve cümleler seçkisi nedir? Bunlar, kelimeler ve cümlelerin etrafında uğuldadığı iktidar ve iktidara direniş odaklarıdır. "Konuşuluyor." 19. yüzyılda cinsellik nerede konuşulmaktadır? Günah çıkarma odalarında, okulda, tıpta, biyopolitika, doğum, evlilikle ilişkili idari kurumlarda... Yanıt daima budur, genel yanıt budur. Bana kalırsa Foucault her zaman aynı yanıtı verir, çünkü başka yanıt yoktur. Bir *corpus* seçimi... en azından Foucault'nun şu hakkını teslim etmek gerekir... bir *corpus* iddiasında bulunan çok insan vardır, ama bildiğim kadarıyla *corpus*'ların oluşturulması konusunda kesin ölçütler öne süren tek kişi Foucault'dur. Kendisine tümüyle uygun düşen, eserlerinin tüm gelişimini, ikinci eksenin tamamını açıklayan yanıtı şudur: Bir *corpus*'un oluşturulmasında elde tutulan kelimeleri, cümleleri açıklayabilecek tek şey, iktidar ve iktidara direniş odaklarıdır. Bilgi ilişkilerinin iktidar ilişkilerine doğru kaydığını, bu ilişkiler yönünde aşıldığını iyi bir biçimde görmemizi sağlayan birinci sebep budur. İkinci sebep ise: Bilgi ilişkileri, daha bilimsel deyişle, agonistik tipte ilişkilerdir. Bu bir kavga, bir kapışmadır, bunlar iki rakiptir. Görünür olan sözceyi kavrayıp yakalar, sözce de görünür olanı daha da sert biçimde kavrar. Sözce, pipoyu kavrarken "bu bir pipo değil," diye ulumaya devam eder. Pipo da sözcenin kavramasından sürekli olarak kaçır. Bu karşılıklı kaçınma ve yakalamalarda her biri diğerini hedef alır ve diğeri hedef noktasını değiştirir vs. Bu bir mücadele, bir savaştır. Peki bilgi böyle bir savaş içinde ele alınıyorsa, bu savaş, kendini sürekli yapan ve bozan iktidar ilişkileri dışında nereden gelebilir? İşte ikinci pitoresk açıklama da budur. Üçüncü açıklama: Burada parantez içinde, neden yaban deneyim diye bir şey olmadığını ikinci bir sebebini de görüyoruz. Birinci sebep her şeyin bilgi olmasıydı, bilgiden önce hiçbir şey yoktur, dolayısıyla yaban deneyim de yoktu. İkinci sebep bilginin kendisinin de iktidar ilişkilerini önvarsaymasıdır. Bu durumda, yaban bir deneyim, yani iktidarın izlerini taşımayan bir deneyim nasıl olabilir? Foucault'nun yaban deneyimi eleştirisinin ikinci bir anlamı

daha vardır, Foucault şunu der: Yaban deneyim yoktur, çünkü tüm deneyimler hâlihazırda iktidar ilişkilerince bölümlenmiş ve ele geçirilmiştir. Bana şöyle diyebilirsiniz: “Ama iktidarın zaten kendisi yabandır”... Bunu göreceğiz, ama ne olursa olsun fenomenolojinin “yaban deneyim” dediği şey bu değildir. Sonuçta bu çok basit bir anlama gelir ve son pitoresk sebep de budur. Bu diğer boyut neden gerekiyor? Neden bilgiden iktidara geçiyoruz? Çünkü, tekrarlamamız gerekirse, bilgi görme ile konuşmanın iç içe geçmesidir. Yapacak bir şey yoktur. Foucault yapacak bir şey yoktur, der; ama çoğunlukla -“her zaman” demez, burada böyle ufak bir not düşer- bu iktidardır... iktidarın kendisi belki hiçbir şey görmüyor ve konuşmuyordur. Kör ve dilsiz, bu kadar ileri gitmese de şunu der: “Neredeyse dilsiz.” “Neredeyse dilsiz.” Aslında iktidar konuşmaya başladığı andan itibaren bilgileri oluşturur. İktidar kendisi olarak konuşabilir mi? Bu çok karmaşık bir hikâye, önce “iktidar” dediği şeyi biraz bilmek gerekir ve henüz oraya gelmedik. Ama iktidar kör ve dilsizse de, konuşmuyor ve görmüyor olsa da, gösterir ve oluşturur. Foucault’nun bu rastlantısal görünen açıklamasının son derece zengin olduğunu düşünüyorum, çünkü çok haklı... Biliyorsunuz, felsefede de her yerde olan olur: Son derece titiz soyut açıklamalara sahip olmak gerekir ve sonra bir anda küçücük bir şey gelip her şeyi aydınlatır. Foucault da “evet, iktidar gösterir ve oluşturur, ama hangi durumda?” diye sorduğu anda, ışığa çıkarır, ışığa çıkarır. Bunun son derece somut bir anlamı vardır, ışığa çıkarır ve sonra oluşturur. Görüyorsunuz... İnsanlar konuştuklarına inanır, oysa hiç de böyle değildir. Konuşurlar çünkü iktidar onları oluşturur. Bu nokta üstüne gerçekten düşünmeye çalışalım... bunlar çok basit şeylerdir. Televizyona Madame Truc’ü çağıralım. [gülüşmeler]. Çok iyi olduğunu düşündüğüm bir programı alalım... “Aujourd’hui Madame”, harika bir program! Yaşadığı yerden bir kadını alıp getiriyorlar, bir roman veya herhangi bir şey hakkındaki görüşünü soruyorlar. Raymond Devos’un dediği gibi, “söylenecek hiçbir şey yok” konusunda bir kolokyum düzenleniyor. Bir dakika, kimsenin söyleyecek bir şeyi yok... çok güzel, o zaman kolokyumu bu konuda düzenleriz. Konuşturan kimdir? İktidar beni konuşturmayı hiç bırakmaz. Ben burada acınası örneklerden bahsediyorum, ama mesela kamuoyu yoklamaları, bunlar olağanüstü şeylerdir... İktidar sü-

rekli konuşturur. Fransızların %46'sının şöyle şöyle düşündüğünü öğreniyorum, kendime soruyorum: Öyle miymiş, ben bunun neresine düşünüyorum? Elbette görüş sahibi olmadıkları şeyler var, ama görüş sahibi olmayanlar konuşuyorlar, işte tam da söyleyecek hiçbir şeyi olmayanlar hakkında ve onlar için düzenlenen bir kolokyum. İktidar bizi konuşturmaktan hiç vazgeçmez. Bu bize yalan söyletiyor anlamına gelmez, ama bizi konuşmaya zorlar. Tekrar: Kendini ifade et yoldaş, ama "kendini ifade et yoldaş," iktidarın formülüdür. İktidar asla "kes sesini yoldaş," demez. Pardon, bu söylediğimi geri alıyorum. İktidar, "kes sesini yoldaş," der ama yalnızca birinin söyleyecek bir şeyi olduğu anda, yani direndiği anda. Evet. Burada "kes sesini yoldaş," denir, oysa aksi durumda, söyleyecek hiçbir şeyim olmadığı oranda iktidar beni konuşturur, söyleyecek hiçbir şeyim olmamasını bekler... İktidar çok korkaktır çünkü iyi bilir. Beni daima söyleyecek bir şeyim olmadığına televizyona çağıracaklarını biliyorum. Bir pazar günü söyleyecek bir şeyim olsa, bana şöyle diyecekler: "Ah, hayır, o gün mümkün değil." İktidar da aynı şekilde ışığa çıkarır. "Projektör" bir metafor değildir. "Işığa çıkarır" ve bu iktidarın işlemidir, bunu yapmayı hiç bırakmaz... Nedir onun iki kolu? Konuşturmak, ışığa çekmek. İşte... bu Foucault'yu büyülüyordu. Neden? İktidarın bu özelliğine karşı çok hassastı. İşte nasıl olup da önceden sezebildiğimi görüyorsunuz, bu noktaları ele alarak herhangi bir şeyi kanıtladığımı söylemiyorum asla, ama Foucault'nun son derece somut olarak ortaya koyduğu bu noktaların birikimiyle, şununla ne demek istediğini anlayabiliyoruz: İktidar, nihayet bilginin iki kutbunu düzenleyecek ve bunları bir ışık darbesi, bir dil darbesiyle birbirine karıştıracaktır: Konuşuyorum / sana gösteriyorum. İşte bu onu büyülüyordu. Ama bu son pitoresk noktayı yeniden derleyip toplamamız gerek, çünkü Foucault'yu olağanüstü derecede etkileyen bir mefhumdur bu. Kötü şöhretli insanlardan çıkan ders de tam budur. Biraz önce söylediklerim, kötü şöhretli insanlardan çıkan derslerdir. Kötü şöhretli insanlar Foucault için ne anlama geliyordu? Bir kere bu mefhum ona kesinlikle dokunuyordu, aynı anda hem güldürüyor hem de dokunuyordu... onu derinden duygulandırıyordu... Onun için kötü şöhretli insanlar ne anlama geliyordu? Bence kötü şöhret üç farklı şekilde düşünülebilir. "Kötü şöhretli bir insan olmak" hepimizi ilgilendirir, [gülüşme-

ler], bir dil sürçmesi oldu ama nasılsa siz düzelttiniz. Hepimizin kaygısı kötü şöhretli bir insan olmamaktır. Bunun için kötü şöhretli bir insanın ne olabileceğini bilmek gerekir. Bana kalırsa kötü şöhret üç farklı şekilde düşünülebilir. Birinci tarza “klasik” diyorum. Klasik tarzda, kötü şöhretli olan, kötülüğü sınırlarına kadar zorlayandır. Bu kötülüğün aşırılığı fikridir. Peki bu neden klasiktir? Çünkü bu fikir, kötü şöhretli insandan, kahramanların karşıtı olan bir kahraman çıkarmaktan ibarettir. Kahraman kahramanlığın sonuna kadar gider ve efsaneye bu yolla girer, ama bu efsane, kötülüğün sonuna kadar giden kötü şöhretli insanı içine alan aynı efsanedir. Tecavüz, aşırılık, kötülük içinde tüketim... George Bataille’ın kötü şöhretin bu klasik kavranışının temsilcisi olduğunu düşünüyorum. Kötü şöhret nedir? Gilles de Rais’dır. Gilles de Rais ile Jeanne d’Arc arasında nasıl bir fark vardır? Bir anlamda hiçbir fark yoktur. Biri diğerinin maresaliydi, aralarında hiç fark yoktur çünkü Gilles de Rais kötünün sınırlarına kadar gider, o sınırların adamıdır, tıpkı Jeanne d’Arc’ın da kahramanlığın sınırlarına kadar gitmesi gibi. Ben bunun iyi bir kavrayış olmadığını düşünüyorum. Bir yandan, bu kavrayış kanıtlarla ilgilenmez, oysa Gilles de Rais’nin radikal masumiyeti budur: O iktidarın bir kurbanıdır. Bu kavrayış suçlu bir Gilles de Rais fikri oluşturur çünkü buna ihtiyacı vardır; sırf Bataille memnun olsun diye Gilles de Rais’nin suçlu olması fikrini kabul edemiyorum, bu adil değil, büyük bir Fransız ailesinin onurunu zedeliyor ve ayrıca kötülüğün sonuna kadar gitmiş bir adam gerekiyor gibi basit bir bahaneyle rezil bir davanın, iktidardan kaynaklanan bir davanın kurbanı olmuş Gilles de Rais’nin suçluluğuna inanmak için ortada hiçbir sebep de yok. Bataille’ın Gilles de Rais üstüne yazdığı kitabın iyi bir kitap olduğunu düşünmüyorum. Kötülüğün sınırlarına giden insan kavrayışı yeterince iyi değilse, o zaman başka bir kavrayış arayalım. Borges’e çok daha yakın olan ikinci bir kavrayış vardır. Borges sonuçta biraz tuhaf bir kitap yazmıştır: *Alçaklığın Evrensel Tarihi* [*Histoire de l’infamie*].⁷ Borges’i çok iyi tanıyan Foucault’nun bu kitabı da çok iyi bildiğini söylemeye bile gerek yok. Borges’in metninden alçaklık [*infamie* - kötü şöhret] dediği şeyin ne olduğunu çıkarmak hiç kolay değildir, ama diğer metinleriyle birlikte

7 Jorge Luis Borges, *Alçaklığın Evrensel Tarihi*, çev. Celal Üster, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. baskı, 2019.

düşünürsek, bunun kötü şöhretin klasik değil barok bir kavranışı olduğunu söyleyebiliriz. Bu defa kötü şöhret kara bir güneşten gelen, yani kötülüğün sonuna kadar giden biriyle ilgili değildir, başka bir şeydir. Bu o kadar dolambaçlı biridir, yaşamı o kadar çapraşıktır ki hikâyesi –çünkü her zaman bir yaşam hikâyesi vardır, Gilles de Rais’nin yaşamı gibi- veya efsanesi ancak çelişkili olanakların veya olumsuzlukların bir araya getirilmesiyle yazılabilir, ki Borges’e keyif veren de budur. Gördüğünüz gibi bunlar çok farklı zevklere sahip olan insanlardır ve işte Foucault da üçüncü bir anlayış önerecektir. Gilles de Rais; Foucault tüm sınırları ihlal eden ve kötülük deneyiminin sonuna kadar giden bir Gilles de Rais fikrinden fantastik bir zevk alır. Bu ona gerçek bir zevk verir, neden bilmiyorum, çünkü bu zevki paylaşmıyorum. Ben, tersine, Gilles de Rais’nin masumiyetinden zevk alıyorum. Bana dokunan budur... birinin zevki nasıl oluşur, canının şunu veya bunu istemesini ne sağlar?... Borges’in bana göre Bataille’dan çok daha incelikli zevkleri vardır. Onu büyüleyen şey son derece çapraşık hayatlardır, ama fantastik değil, olağanüstü şeyler yapmaz bu hayatlar... bazen olağanüstü şeyler de yaparlar, ama her durumda, ufacık bir şey yapmış olsalar da bu şey o kadar dolambaçlıdır ki ancak art arda gelen çelişkili olanaklar ortaya konarak anlatılabilir. Bir yaşamda böyle bir şey görüldüğünde Borges bundan keyiflenir, neşeyle dolar. Öyle kopuşların ortaya çıktığı yaşamlar ki... A’nın yaşamı o kadar çapraşıktır ki bir düzeyde, A’nın B tarafından öldürülmüş olduğu kesindir. Ama aynı derecede kesin olan başka bir şey daha vardır, o da üç yıl sonra, A’nın B’yi öldürmüş olduğudur.

[Bandın sonu]

... herhangi biri. Herhangi biri, koşulların talihsiz bir şekilde çakışmasıyla bir anlığına kendini iktidar tarafından ışığa çıkarılmış bulur ve kendini iktidarla birlikte açıklamaya zorlanır. Çok bilinen örnekler veriyorum, daha iyi anlayabilmeniz için yine pitoresk örnekler. Örneğin ensest babalar, onlardan çok var, yalnızca köyde değil, şehirde de bolca var. Psikanalizin yaptığı kötü dönüşlerden biri, fantazmı keşfettiğini öne sürüp, çocuğun yetişkin tarafından baştan çıkarılmasının bir çocukluk anısı değil de bir fantazm olduğunu söylemesiydi. Bu yüzden saygınlığını yitirmiştir, birçok çocuğun aslında ebeveynlerinin cinsel saldırısının nesnesi olduğu fikrini yadsımıştır. Bence psi-

kanaliz en azından daha önceleri daha sağlam ve daha cesurdu. O kadar çok şeyi yadsıdı ki... enstest baba gibi. Kırsal alanda, sayıları çok olmasa da, aralarında biraz zekâ özürlü olanlar da var. Jandarmanın geldiği gün, olan biteni anlamıyorlar bile: “Ne? Ama burası benim evim? Beni neyle suçluyorsunuz? İnsan kendi evinde istediğini yapamayacak mı? Ama o benim kızım.” Ona, “evet işte, senin kızın olduğu için sorun zaten,” dediklerinde bunu anlamaz bile, bunun nasıl dehşet verici bir yanı olabileceğini anlamaz. Ona göre, bunda dehşete kapılacak hiçbir şey yoktur. Hiçbir şey. Çehov. Çehov’un öyküleri. Bu edebiyat da vardır! Çehov bunu çok sever... Şöyle demek istiyorum: Foucault’nun kötü şöhret kavrayışı Çehov’unkine çok yakındır. Çehov’un yalnızca şunu anlatan bir kısa öyküsü vardır: Bir köylü vardır, zamanını rayların cıvatalarını sökmekle geçirir, çünkü avlanırken, oltasında ağırlık olarak kullanacağı bu cıvatalara ihtiyacı vardır. Jandarmalar ondan artık bıkmıştır, iki ayda bir onu tutuklarlar ama yine anlamaz. Sonra bu adamı mahkemeye çıkarırlar. Hâkim ona şöyle der: “Ama şunu anlamak gerek, cıvataları böyle sökmeye devam edersen trenin raydan çıkmasına sebep olabilirsin.” Diğeri kendince eğlenir, şakaya vurur: “Oh, Sayın Hâkim Bey, küçük bir cıvatayı sökmekle bir şey olmaz... ben hiç kötülük yapmadım!” Hiçbir şey anlamaz. Çehov’un daha trajik olan başka bir harika hikâyesinde, Zengin bir ailenin bebeğine hizmetçilik yapan küçük bir kız var, küçük bebek zaten huysuz, katlanılmaz olduğu ve tüm gece ağladığı için bir türlü uyuyamaz. Üstelik sabahları başka işler de yapması gerekmektedir, ama uyuyamaz, aylardan beri uyuyamamaktadır... Bilirsiniz, insan uyuyamadığında katile dönüşebilir, bir gece, uyurgezer gibi, bebeği boğar, ondan sonra da gidip tekrar yatar, yüzünde mutlu, naif bir gülümsemeyle uyur. Sabah olduğunda onu almaya geleceklere besbellidir. Ne olup bitmiştir? Şunun ne demek olduğunu anlamalısınız: “İktidar beni işığa çıkarıyor” ve “iktidar beni konuşturuyor.” Foucault’nun kendisi de arşivlerde buna benzer bir vakayı incelemiştir, Pierre Rivière’in meşhur davası. *Annemi, kız kardeşimi, erkek kardeşimi katleden Ben, Pierre Rivière*.⁸ Bu mükemmeldir çünkü görünür hale gelen eylem vardır, yani suç var-

8 Michel Foucault, 19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti *Annemi, kız kardeşimi, erkek kardeşimi katleden Ben, Pierre Rivière*, çev. Erdoğan Yıldırım ve Alev Özgüner, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

dır, bunu kanıtlayan defter vardır, sözce ve görünür olgu. Ayrıca Pierre Rivière suçuyla defter arasındaki ilişkiyi çok çeşitli tarz-
larda anlattığı için, ikisi arasındaki değişken ilişkiler de vardır.
Çok ilginçtir: Pierre Rivière ışığa çıkarılmış ve konuşturulmuş-
tur. Kötü şöhretli insan, her zaman suçlanabileceği bir şeyi olan,
ama ışığa çıkarılmış ve konuşturulmuş biridir, peki ne hakkın-
da? Komşuların şikâyetleri, polis sorgusu... bunlar ise şunu baş-
latacaktır... o noktadan itibaren her şey belgelere dökülmeye
başlayacaktır. Pierre Rivière bile kendi defterini yazacaktır. Fou-
cault ayrıca 17. yüzyıldan olağanüstü bir örnek olan “*lettre de
cachet*”’yi ele alır. *Lettre de cachet* nedir? Foucault’nun da çok iyi
bir şekilde gösterdiği üzere, *lettre de cachet* asla kralın keyfi kara-
rı olmamıştır, aslına bakılırsa bugün pek sevimli bir isim altın-
da, psikiyatride gönüllü yerleştirme denilen şeyin 17. yüzyıldaki
karşılığıdır bu. Çünkü bildiğiniz gibi, gönüllü yerleştirme kişinin
hastaneye yatmak istediği anlamına filan gelmez, aksine bu yer-
leştirme aile veya komşuların talebidir. Tam da bu bakımdan
gönüllü yerleştirme *lettre de cachet*’lerin güncel biçimidir. *Lettre
de cachet* şöyle bir şeydi: Bir aile müsrif veya ahlaksız veya alko-
lik vs. oğullarından şikâyetçi olurdu, krala, aslında *lettre de cac-
het* makamına yazardı, bir sorgu yapıyordu, sorguyu polis yü-
rütüyordu, çok adil bir sistemdi. Gönüllü yerleştirme tam olarak
buydu, sonra sorgu başarılı olursa, adam tutuklanırdı. 17. yüz-
yılıda hapishanenin de dahil olduğu nadir vakalardan biridir bu.
Sürgün yoktu, ailelerin güvenliği için hapisane vardı. Hapisha-
neye girmeden önce adam kendini savunurdu, üstelik bu sadece
soylulara tanınan bir ayrıcalık değildi. Foucault bu konuda son
derece dokunaklı metinler üretir... örneğin arabacının karısı,
“beni dövüyor,” der. Dayak yiyen bir kadın kocasını kapattırmak
için *lettre de cachet* makamına yazardı... tek yol buydu. Alkolik
bir koca için, *lettre de cachet*’ye sunulan bu talep, mutlak monar-
şide adaletin büyük davalarından birine dönüşecektir. Gördüğü-
müz gibi, kötü şöhretli insanların böyle bir hayatı vardı: Kötü
şöhretli insan, belirsiz bir eylemi takiben, belirsiz ve elbette ya-
sadı, ama ancak yarısının hesabını verebildiği bir eylemi taki-
ben kötü şöhretli olur; ışığa çıkarılır ve kendi kelimeleri olacak
kelimelerle açıklaması istenir. Böylece, Foucault’nun da dediği
gibi, olağanüstü derecede zengin popüler bir edebiyat ortaya
çıkmıştır; bu türün içinde, bir *lettre de cachet* talebi üzerine sa-

vunma yapmış olan uzmanlaşmış yazarlar bile vardır. İşte Foucault'nun bu kötü şöhret kavrayışı üçüncü bir yaklaşım oluşturur, ki bence önceki ikisinden ziyade Çehov'unkine yakındır. Tüm bu küçük olguların, tüm bu küçük anlatıların amacı, iktidarın bilgi ilişkilerini anlamamızı sağlayacağı fikrini doğrulamaya çalışmak değil asla, bu yetmeyecektir. Bütün bunları, bizi yönlendirmeleri için, iktidar ilişkilerinin bilgi ilişkilerini nasıl ortaya çıkarabileceğine veya belirleyebileceğine dair bir açıklamayı, bir belirlenimi daha az şaşkınlıkla karşılayabilmemiz için anlat-tık. Bu ikinci eksenden itibaren her şeyin yeri değişecektir. Çünkü daha önce de dediğim gibi bilginin iki formu arasında aynı anda, birincisi mutlak bir form farkı, ikincisi karşılıklı bir önvarsayım ve karşılıklı bir yakalama, üçüncüsüse sözcenin görünür olana nazaran önceliği vardır, yani belirleyici olan sözcüdür. Şimdi ise her şeyi tersine çevirin, o zaman da şu üç zorunlu noktaya ulaşırsınız: İktidar ile bilgi arasında, iktidar ilişkileri ile bilgi ilişkileri arasında doğa farkı vardır. İkincisi, bu ikisi arasında birbirini karşılıklı önvarsayma ve karşılıklı yakalama söz konusudur. Bu birbirini karşılıklı önvarsayma ve karşılıklı yakalama, Foucault'nun iktidar-bilgi (tireyle yazılır) sistemi adını verdiği şeyi oluşturur. Üçüncüsü, iktidar bilgiye nazaran önceliklidir. Belirleyici rol oynayan, iktidardır, iktidar ilişkileridir. Bir bütün olarak bilgi ise, ancak iktidarla ilişkisi bağlamında belirlenebilir olacaktır... Belirleyici olan iktidarla ilişkisi yoluyla, bilgi belirle-nebilir olanın formu olacaktır. İktidarın analizine geçmeden önce, geldiğimiz noktada, bir sonraki sefer kendimize artık şunu soracağız: Bunu nasıl kavrayabiliriz? Bize bir örnek gerekiyor, temel bir örnek. Bir sonraki sefer bu örneği anlatmaya çalışacağım. Fırsatınız olursa, bir sonraki ders için *Bilginin Arkeolojisi*'nin 110-116. [109-114.] sayfalarını okuyun, üzerine düşünüp gelin. Bence bu Foucault'nun en zor metinlerinden biridir, yorumlamak için çok fazla zamanımız da olmayacak. Foucault burada şöyle der - ve bunun onu çok güldürdüğünü hissed-eriz: Size bir sözce örneği vereceğim: "azert", A Z E R T. Aslında bu neredeyse verdiği tek örnektir, hâlâ üstüne düşünüyoruz. "Azert mi?" diyoruz. "Azert" in ne olduğunu biliyorsunuz, Fransızca klavyenin art arda gelen ilk harflerdir bunlar. Değil mi? Foucault şöyle der: Dikkat edin, klavye üzerindeki bu harfler bir sözceye ait değildir, ama onları bir kâğıda geçirirsem artık bu bir

sözcüğü, Fransızca klavye üzerindeki, art arda gelen harflerin sözcüğü. Peki, ne demek istiyor olabilir? Bence bu müthiş zor bir metindir, siz de bakmalısınız, çünkü her şey oradan itibaren açılacak. Bu noktayı anlarsanız, iktidar ile bilgi ilişkisinin burada açıklık kazandığını göreceksiniz. O halde tek bir *mot d'ordre*: azert!

8. DERS

17 ARALIK 1985

Problemi görüyorsunuz. Ders döneminin sonuna da iyi denk geldi. Foucault'da bilgi sorusunun bir çeşit tablosunu oluşturduktan sonra, isteğimiz dışında, gerçekten de ikinci bir alana, iktidar alanına doğru itildik. Bence Foucault'ya da böyle olmuştu. O da gerçekten bir epistemolojiyle veya bir bilgi öğretisi oluşturma denemesiyle başladı, ama bu bilgi öğretisi onu kelimenin tam anlamıyla, yeni bir alanın keşfine doğru itti, yani iktidar alanının. Geçen derste bilgiden iktidara ilerlememizi sağlayacak bir çeşit geçişi araştırdık ve belli noktaları sıralayarak, aslında mümkün olan en somut noktaları sıralayarak ilerledik. Bugün içinse, bir metni daha yakından incelemeyi önermiştik, çünkü bu metin *Bilginin Arkeolojisi*'nin gizemli bir metniydi.

Her zaman şu soruyu -eğer sorulduysa, ki sorulmadı- yanıtlamak konusunda epey çekingen davrandık: Bize bir sözce örneği verebilir misiniz? En azından şimdi, artık bu soruyu sormasak da, bu konuda neden çekingen olduğumuzu biliyoruz. Çünkü bir sözce örneği vermek çok zor. Sözceler kelimelerden, cümlelerden ve önermelerden ayrı olsalar bile, bunlara tümüyle içkindirler. Sözcenin, olmadığı şeyleri, yani kelimele-

ri, cümleleri ve önermeleri içermeyen bir örneğini veremem. Benden bir sözce örneği vermem istendiğinde, her seferinde bir cümle veya önerme vermem gerekir, ama bu durumda da sadece sözcenin bu cümleyle nasıl karıştırılmaması gerektiğini açıklayabilirim. Sözce cümle dışında var olmadığı için, bir örnek vermek son derece zordur. Biri çıkıp da ısrarla bir örnek isterse, Foucault da daha önce hangi yanıtı verdiyse yine aynı yanıtı verecektir, ki bugünkü oturumumuz da zaten bu yanıtla ilgili, yani: A Z E R T, azert. Elbette bu sırada bazı anılarımız canlanıyor. Örneğin Stoacıların gizli bir kelimeleri olduğunu hatırlıyoruz, bu gizli kelime “*blituri*” idi; Stoacılarda bu büyük sihirli “*blituri*” kelimesi anlamı olmayan kelimeyi tanımlar. Peki “azert” de gizli sözce olabilir mi? *Arkeoloji*’deki bu sayfaları (109-114 [107-112]) okumanızı bu yüzden istemiştım, buraları çok yakından takip etmek gerekir. Foucault’nun 109. sayfa-dan itibaren ortaya koyduğu birinci noktayı alalım. Burada, bir sözcenin illaki bir grameri ya da bir sentaksı içermesinin gerekmediğini gösteriyor. Bunu göstermek için de şöyle diyor: Bir denklem bir sözcüddür. Ve ekliyor: Bir eğri bir sözcüddür. Bir grafik, bir büyüme eğrisi, bir yaş piramidi, bir dağılım kümesi, sözceleri oluşturur (s. 109). Bir denklem, bir eğri sözcelerddir. Acaba bunun tersini söyleyebilir miyiz? Tersini söylemek istiyoruz. Her durumda, anında tersini söyleme isteğı uyanıyor bende. Ama bu hangi koşullar altında meşru olur? Tüm sözceler bir eğridir. Bu bizim için çok önemli, çok ilginç olacak çünkü bu aynı zamanda sözcenin cümleye indirgenemezliğini ısrarla vurgulamak anlamına gelecek. Belki sözce eğrisi bir cümleyi ima edecek, ama bu cümlelerin kendisi olmayacak, bu cümlelerin eğrisi olacak. Peki bir cümlelerin eğrisi de nedir? Bekleyelim. 113-114. sayfalarda bize biraz daha fazla şey söylüyor. Sözcenin ne olup olmadığını, az öncekiler kadar tuhaf örneklerle açıklıyor. Bir eğri bir sözcüddür. Burada bize biraz daha fazla şey söylemiş oluyor, çünkü bize neyin sözce olmadığını, neyin sözce olduğunu söylüyor. Sözce olmayan nedir? Rastgele aldığınız harfler. Kelimenin tam anlamıyla bir avuç harf. Bir avuç harf bir sözce değildir. Kelimenin tam manasıyla rastgele seçtiğiniz harfler sözce değildir. Scrabble oyununu biliyorsunuz, değil mi? Bir avuç harf alırsınız, elinizde bir avuç harf vardır. Ama bu bir sözce değildir. Buna karşılık, rastgele çektiğiniz bu harf-

leri bir kâğıda geçirdiğinizde bu bir sözcüktür. Yeniden kopyaladığınızda bir sözcük olur. Yavaş gitmemiz gerekiyor, çünkü bize garip bir şey söylüyor. Bu avuç harfi yeniden kopyalarsam, bu harfleri bir kâğıt üzerinde yeniden üretirsem bu bir sözcük olur. Neyin sözcüğü? Rastlantıdan başka bir yasa olmaması bir harf dizisinin sözcüğü. Ama avcumdaki harfler bir sözcük değildir. Veya –iki örneğin birbirine denk olduğunu görüyorsunuz– daktilo klavyesinin üzerindeki harfler de bir sözcük oluşturmazlar. A Z E R T. Bunlar Fransızca bir daktilo klavyesi üzerindeki ilk harflerdir. Daktilo klavyesi üzerindeki bu harfler bir sözcük oluşturmazlar. Ama onları yeniden kopyalarsam ya da onları söze dökersem, bu bir sözcük olur. Neyin sözcüğü? Fransızca bir daktilo klavyesinin üzerindeki harflerin düzeninin sözcüğüdür. İşte. Bir anda sorularımız ortadan kalkıyor, anladığımızı sanıyoruz. Ama anladığımıza inanmadan önce bunun nasıl sonuçlandığını görmek gerekir... Gördüğünüz gibi, şunu elimizde tutalım: Avcumdaki harfler bir sözcük oluşturmaz, ama onları bir kâğıda geçirirsem bu bir sözcük olur. Bunları bir kâğıda yeniden kopyalarsam ve söze dökersem bu bir sözcük olur. Klavye üzerindeki A Z E R T bir sözcük değildir. “A Z E R T” dersem veya bu harfleri bir kâğıda yazarsam bu bir sözcük olur. Foucault 117. Sayfada [115 – çeviri değiştirilmiştir] şu sonuca varıyor : “Bir göstergeler dizisi...” Aslında Scrabble’daki harfler veya klavye üzerindeki harfler hâlihazırda bir göstergeler dizisidir, henüz bir sözcük değildir. “Bir göstergeler dizisi ‘başka bir şeyde’ özgül ilişkisi olması koşuluyla sözcüğe dönüşecektir...” “başka bir şeyde,” parantez içinde, “(ona tuhaf biçimde benzeyebilecek, seçili örnekteki gibi, neredeyse aynı olabilecek olan) başka bir şeyde.” Bu son derece ilginçtir, tüm saflığıyla Foucault’dur. “(ona tuhaf biçimde benzeyebilecek, seçili örnekteki gibi, neredeyse aynı olabilecek olan) başka şeyde.” O halde “Bir göstergeler dizisi (ona tuhaf biçimde benzeyebilecek, seçili örnekteki gibi, neredeyse aynı olabilecek olan) ‘başka bir şeyde’ kendisini ilgilendiren özgül bir ilişkisi olması koşuluyla sözcüğe dönüşecektir.” Gördüğünüz gibi, bir göstergeler dizisi olan A Z E R T, “başka şeyde” ilişkisi olması koşuluyla sözcüğe dönüşür. Bu başka şey nedir? Klavye üstündeki aynı göstergeler bir sözcük oluşturmaz, buna karşılık sözcük bunlara tuhaf biçimde benzer ve bunlarla neredeyse aynıdır. Peki neden bunun tüm saflığıyla

Foucault olduğunu söylüyorum? Bu tüm saflığıyla Foucault'dur, çünkü böyle akıcı, eğlendirici, büyüleyici, yakayı bırakmayan problemler varsa -herkesin büyüleyici problemleri vardır- Foucault'da bu problem, ikiz problemidir. İkiz nedir? Bu ikiz sınavından, ikiz probleminden geçmeden, tüm bunların içinden, Foucault'yu açıklama denememizin içinden asla çıkamayız. Başından sonuna kadar Foucault'nun aklından çıkmayan da budur. İkiz nedir? İkizi olmak nedir? İkiz, "tuhaf biçimde benzeyebilecek olan" başka bir şeydir, başka olduğu halde "tuhaf biçimde benzeyebilecek, neredeyse aynı olabilecek olan" bir şey. Bu bizim için de bir ilk: Foucault'da ikizin varlığının nasıl ortaya çıktığını görüyoruz. Sözce ona "tuhaf biçimde benzeyebilecek, neredeyse aynı olabilecek olan" olan bir şeyin ikizidir: azert. Azert sözcüğü, klavyenin üzerindeki azert'in ikizidir. Ama biri sözce değildir, diğeri sözcüğüdür. Kendi kendimize, "ah, tamam, anladık, sıradan bir şey söylüyor," deriz. Sıradan bir şey söylemek nasıl olur? Örneğin, "sözcenin olması için onu söylemek veya yazmak gerekir," demek banal bir şey söylemektir. Klavyenin üzerindeki harfler bir sözce oluşturmaz, ama klavyenin üzerindeki harfleri söze dökersem veya onları bir kâğıda yazarsam o anda bunları söylemiş olurum. Söylemek, söze dökmeyi veya yazmayı içerir. Diğer bir deyişle bu, var olan bir şeyi söze dökmektir. Başka bir açıdansa bu, bir biçimde, sözcenin olması için bir kopyasının olması gerektiği anlamına gelir. Harflerin arka arkaya dizilişini tıpkı klavyede olduğu gibi yeniden kopyalamam veya tesadüfen aldığım harfleri yeniden kopyalamam gerekir. Sözce o anda ortaya çıkacaktır. Bu aptalcadır. Neden? Çünkü üzerindeki harflerin sözce olmadığını söylediğimiz klavyenin kendisi bile bir kopyadır. Her Fransızca daktilo, daktilonun Fransızca modelini kopyalar. O halde sözcelemin koşullarının kopyası varsa, klavye üzerindeki harflerin zaten sözce olduğunu söylemek gerekir. Demek ki bu işe yaramadı. Acaba şöyle demek daha iyi olabilir mi?: "Tamam, anlıyoruz, sözcenin olması için işaret etmenin olması gerekir ve klavye üzerindeki harfleri yeniden kopyaladığımda, bir sözcüğe ulaşırım, çünkü bir şeye işaret eden bir boyuta ulaşırım." Peki bu boyut nedir? Bu, tuhaf biçimde benzer ve neredeyse aynı olan başka bir şeyi, yani klavye üzerindeki harflere işaret eden bir boyuttur. O halde, "Evet, işaret eden bir şey olduğunda

sözce vardır,” derim. Veya bu bakış açısından aynı anlama gelecek şekilde, gösteren bir şey olduğunda sözce vardır, derim. Klavye üzerinde işaret edilen “A Z E R T”in bir sözce olmadığını söylerim. Gördüğünüz gibi, artık sözceyi yeniden kopyalama koşuluyla tanımlamıyorum, işaret etme koşuluyla tanımlıyorum, çünkü ikinci dizi birincisine tuhaf biçimde benzer ve neredeyse aynı şekilde işaret ediyor. Bu da aptalcadır. Neden? Aptalca olmaması tek bir koşula bağlıdır, o koşul da işaret etmeyi veya anlamlamayı [*signification*] sözce konusunda hiçbir önvarsayım da bulunmadan tanımlamayı başarabilmemdir. Belki de bu mümkündür, bilmiyorum. [... Kayıt kesiliyor...] Çünkü işaret etme ve anlamlamanın klasik tanımlarında sözce önvarsayıdır. Dolayısıyla sözceyi işaret etme ya da anlamlamayla tanımlayamam, bunun çok basit bir nedeni vardır, o da bu ikisinin de sözcenin kendisini önvarsaydığı boyutları olmasıdır. İşaret eden de bir sözcüktür. Bu durumda, fazlasıyla hızlı anladığımı düşündüğüm ikinci yanıtlım da çöker. Bana şu denilecek: Sözceyi tüm diğer boyutların önvarsaydığı şeyle tanımlamak gerekir, hem işaret etme hem anlamlamayla. Yani sözceyi bir gösteren zinciri olarak tanımlamak gerekir, gösteren zinciri sözceyi önvarsaymaz, o kurucudur veya kurucu olarak kabul edilir. Ama bu da hiç olmadı! Çünkü sözceyi gösteren zinciriyle tanımlarsam, gösteren zincirinin zaten klavye üzerinde olduğunu söylemekten beni ne alıkoyabilir? Böylece sıfır noktasına geri döneriz. Bu sıfır noktasına geri dönünce, başımı ellerimin arasına alıp “bu başka şey nedir?” diye kendime sorarım. Eğer sözce tuhaf biçimde benzer ve neredeyse aynı olan başka bir şeyle temel bir ilişki içindeyse, bu başka şey ne bir işaret etme, ne bir gösterilen, ne de bir gösterendir. O zaman bu ne olabilir? Tekrar sıfıra dönüyoruz. Katettiğimiz onca yolun bize ne faydası oldu? Çıkmaz sokakları tespit etmemizi sağladı. Bunu yapamayacağımızı, şunu yapamayacağımızı biliyoruz... Ayrıca Foucault’nun çok önem verdiği halde, tuhaf bir biçimde çok az yorumladığı bir kelime ortaya çıktı. *Bilginin Arkeolojisi*’nin başından itibaren, içindekiler tablosuna bakmak yeterlidir; bir bölümün değil bir kısmın başlığı olarak, büyük harflerle şu yazılıdır: “Söylemsel düzenlilikler.” Söylemsel düzenlilikler. Dördüncü, son kısmın ikinci bölümünün başlığı ise “Orijinal olan ve düzenlenmiş olan”dır. Peki “Orijinal olan ve düzenlenmiş

olan” başlığını taşıyan bu bölümün teması nedir? Bu bölümde bir sözceyi tanımlamak istediğinizde –ki Foucault bunun bir öneminin olmadığını söylemez ama- önemsiz olan bir şeyin olduğunu söyler, bu da orijinallik ve banallik kriteridir. Burada da çok hızlı gitmememiz gerekir, çünkü şu sonuca varamayız, yani Foucault, bin kere söylenmiş bir önerme veya bin kere söylenmiş bir sözce ile yeni bir sözcenin... hayır, Foucault yenilik veya banallik kriterinin sözcenin kendisinin kurucu niteliği olmadığını söyler. Banal bir sözce, orijinal bir sözceden daha az sözce değildir. Diğer bir deyişle, “banal/orijinal” ayrımı, sözcenin ne olduğunu bilmeye geldiğinde önemli bir ayrım değildir. Bu bizim için önemli. Neden? Çünkü sözcenin “konuşuluyor” ile ilişkisi olduğunu gördük. “Biri” [on], orijinal olmaktan ziyade, banal değildir. “Biri”, banallığın “biri” değildir. Banallik veya orijinallik, tüm sözcelemelerin koşulu olan “konuşuluyor” açısından bakıldığında önemli değildir. Demek ki sözce ne banaldır ne de orijinal. Sözce düzenlidir. “Düzenli” ne demektir? Kurallara uyar, demektir. Bu kurallar nelerdir? Bunların son derece özel kurallar olduğunu gördük, çünkü sözcenin doğasını yorumlarken, Labov’un terimlerini ödünç alarak, seçmeli kurallar ile zorunlu kuralları ayırt ettik. Bunlar tuhaf kurallardır. Tüm kurallar sözcelem kuralları değildir. Şüphesiz sözce, son derece tikel, “seçmeli kurallar” adını verdiğimiz özel kuralları içerir. Bununla birlikte sözce bir düzenlilik, ama herhangi bir düzenlilik değil. Buradan itibaren, “seçmeli kural” dediğimizde, bu bizim için bu kuralların bir şeyle ilişkili olarak tanımlandığı anlamına geliyor, ama neyle? Bunlar, zorunlu kurallarla aynı şey olmayacaktır. Diğer bir deyişle, sözcelem kuralları neyle tanımlanır? Neyle ilişkili olarak? Ne orijinal olanla ne banal olanla. Sözcelem kuralları neyle tanımlanır? Burada belki biraz ilerleme kaydedebiliriz. Belki... Sözcelem kuralları, tekilliklerle ilişkili olarak tanımlanan kurallardır. Tekilliklerle ilişkilidirler. Bu kadar büyük bir ilerleme kaydetmeme sanki şaşıyorum. Evet. Çünkü bu daha baştan, seçmeli kurallar ile zorunlu kurallar ayrımını doğrulamanın bir yolu değil mi? Seçmeli kurallar kendilerini düzenleyen tekilliklerle ilgiliyken, zorunlu kurallar daima evrenselle ilgilidir. Bu gayet uygun düşünüyor. Kaba bir doğrulama. Ama bunu bırakalım. Sözcelem kuralları tekilliklerle ilgilidir. Can sıkıcı olansa -bunu hemen söy-

lemek istiyorum- Foucault'nun "tekillikler" kelimesini oldukça nadir kullanmış olmasıdır, ama yine de kullanır. Örneğin *Söylemin Düzeni*'nde şöyle bir cümle vardır: "Logos tekillikleri kavrama yükseltir," kavram düzeyine. Bağlamın kopardığımızda bile, bunun bir logos eleştirisi olduğunu anlayabiliyoruz, çünkü kavram evrenseldir. Logos tekillikleri kavrama yükseltir, yani onları evrenselliğe dönüştürür. Foucault zaman zaman "tekil", "tekillik" kelimelerini kullanır ama yine de bunu bir terminoloji meselesi haline getirdiğini de söyleyemeyiz. Ki bence bu daha da güzel. Filozoflarda, terminoloji düzeyinde daima iki çeşit terim vardır. Açık bir önem atfettikleri terimler vardır, örneğin Foucault için "sözce." Burada size açıkça şunu der: Dikkat, "sözce"den "cümle" veya "önerme"yi anlamıyorum. Bunun yanında, filozofların "dikkat edin" demeye ihtiyaç duymadıkları, ama yine de yararlandıkları terimler vardır. Bunlar bir cümlenin köşesinde geçebilirler, işin içinden çıkmak size kalmıştır. Bunlar bu filozofun açık kavramları değil örtük kavramlarıdır. Bunlar artık "bakma" kavramları değildir, daha ziyade "göz kırpma" veya "göz atma" kavramlarıdır. Konumuza geri dönelim. Birincisi ... Basit değil mi? Matematik gibi bir havası var, ama değil... [???] [Deleuze tahtaya yazıyor]. İşte oldu. Ne yaptım? Bir yayılım oluşturdum, üç tekillikten oluşan bir tekillikler yayılımı. Veya matematikte dendiği gibi, üç tekil noktayı işaretledim. Bu tekil noktaların izini bir plan üzerinde sürdürdüm. Tekilliklerden birini, çünkü aynı çizgi üzerinde değildir. Başka bir tekillikler yayılımı da oluşturabilirim... [Deleuze tahtaya yazıyor]. Bu ise tümüyle başka bir tekillikler yayılımıdır. Kendi tekillikler yayılımımı oluşturdum. İşte hepsi bu. Tekil noktalarımın belirlenmemiş olduğunu görüyorsunuz. Tümüyle başka bir şey yapacağım. Şunu yapıyorum... Tamam. Ne yaptım? Bu ikinci bir figürdür. Basitçe söylersem, üç tekil noktayı birleştirdim. Üç çizginin izini sürdürdüm. Çok yavaş gidiyoruz çünkü tüm bunlar tuzaklarla dolu. Ne kadar hızlı anladığınızı düşünüyorsanız, o kadar az anlamışsınız demektir. Aynı zamanda şöyle anlarsanız [???], bu can sıkıcı olur. O halde "tekil noktalarımı birleştirdim" yerine başka ne diyebilirim? Şunu derim: Düzenledim. Onları düzenledim. Aslında çizgilerin her biri düzenli noktalardan oluşan bir çizgidir. Düzenli noktalardan oluşan bir çizgi, bir tekilliği diğeriyle birleştirir veya diler-

seniz şöyle diyelim -yeni bir kelime kullanıyorum, çünkü bu işimize çok yarayacak-: Düzenli bir çizgi, düzenli noktalardan oluşan bir çizgi, bir tekil noktanın komşuluğundan diğer tekil noktanın komşuluğuna gider. Bu matematiksel bir kavramdır, bunun büyük bir matematiksel önemi olduğunu bilmek için matematik bilmeye gerek yok. İşte düzenli çizgim. Böylece dizi fikri ortaya çıkıyor. O halde düzenlilik, bir tekilliğin komşuluğundan başka bir tekilliğin komşuluğuna giden bir noktalar dizisidir. [...] Biraz önce çizdiğim ilk figürde tekil noktalarım belirlenmemişti. Bunları düzenledikten sonra bir belirlenim kazanıyorlar, yani üçgenin köşeleri oluyorlar. Oysa az önce belirlenmemiş noktalar olarak tekillikler biçiminde mevcuttular. Belirlenmemişlerdi. Üç tekil noktam vardı. Peki düzenlemenin üçgensel olması zorunlu mu? Üçgensel düzenlemenin bir düzenlilik olduğunu, yani tekil noktalarımı kendisine göre düzenlediğim bir form olduğunu söyleyeceğim. Peki ama tek form bu mudur? Veya -kelimeleri oturtmaya çalışmaya devam edelim, çünkü bunlar terminolojik açıdan son derece önemli olacak- aynı tekil noktalarla “üçgen” dizisinden başka bir dizi oluşturmak mümkün müydü? Evet, başka bir dizi mümkündü.

[Bandın sonu]

Bu ikinci düzenlilikte -bunun ikinci bir düzenleme olduğunu görüyorsunuz- üçüncü tekil noktam ne olacaktır? Üçüncü tekil noktam -bu başka bir belirlenim olacaktır- şu şekilde belirlenecektir: Sağdaki AB'nin dışında olacak şekilde, AB'ye paralel bir çizgi çekmemi sağlayacak bir nokta. Bu da [Deleuze tahtaya yazıyor]... başka bir düzenlilik olacaktır. Düzenliliklerin sonsuz olduğunu görüyorsunuz. Çünkü bu noktadan yola çıkarak bir sekant çizelim de diyebilirim. Her şey yolunda mı? Tamam. İki dizimi tutmaya devam ediyorum. Gördüğünüz gibi, pratik olarak, belki bir diziler sonsuzluğunu düşünebilirim. İki dizim nasıl bir ilişki içinde? Yakınsak mı, ıraksak mı? Diğer bir deyişle, aynı aileden mi, yoksa farklı ailelerden mi? Şimdiden gördüğünüz gibi, üçgensel düzenlemem içinde üç dizi ortaya çıkardım. Ama tam da yakınsak oldukları için, bu üç diziyi tek bir dizi gibi düşünebilirim. Düzenlemeye geçiyorum. Onu da bir dizi gibi ele alıyorum. İki dizi arasında nasıl bir ilişki var? Birini diğerinin içine doğru uzatabilir miyim? Hiç bilmiyorum. Belki yapabilirim... Hangi koşulda? Önceki iki

diziye içine alacak üçüncü bir dizi oluşturmak koşuluyla. Bunu bilirsiniz. Temel geometriyi hatırlıyorsanız, iki dizinin hangi koşulda uzatılabileceğini bilirsiniz. Ama yanıt verili değildir. Belki de uzatılamıyorlardır. Bazı durumlarda uzamazlar. Yeni bir düzenleme getirmeniz koşuluyla uzatılabilirler. Nedir bu? Bu [Deleuze tahtaya yazıyor]. Karşıt kenarda bir paralel oluşturmak için üçgenin köşelerinden birini kullanarak olabilir. Bu, bir üçgenin üç açısının iki dik açiya eşit olduğunu göstermenizi sağlayan koşul olacaktır. Böylece dizileriniz yakınsamış olacak. Tamam. Harika. Neredeyse her şeyi bulduk [???]. Şunu demek istiyorum: Şu hatayı yapamayız [???]. Şimdi ne denebilir? Elbette şu denebilir: Bir sözce bir düzenliliktir. Foucault bunu açıkça söyler. Bir sözce bir düzenliliktir. Ne demektir bu? Neyi düzenler? Tekil noktaları düzenler. Bundan dolayı, “seçmeli düzenlilik” adını verdiğimiz çok özel bir düzenliliğe işaret eder. “Tekil noktaları düzenler” ve düzenlemek demek, “tekil bir noktanın komşuluğundan başka bir tekil noktanın komşuluğuna giden bir dizi oluşturmak” demektir. Bu diziler çoklu olabilir. Dizi kadar sözce olacaktır. Bu sözceler yakınsayacak mıdır? Buna verilecek hazır bir yanıt yoktur. Görmek gerekir. Evet, diziler yakınsarsa yakınsayacaktır. Ama diziler ıraksarsa, hayır, yakınsamayacaklardır. “Sözce ailesi nedir?” konusunu ele alırken bunu görmüştük. Dizilerin yakınsaması söz konusu ise, sözceler aynı aileden olacaktır. Diğer bir deyişle, sözce bir düzenliliktir ama tekilliklerin yayılımı bir sözce değildir. Tekilliklerin saf yayılımı bir sözce değildir. Sözce bunu varsayar. Tekilliklerin yayılımı söz konusu değilse, sözce de olmaz. Tuhaf biçimde benzer ve neredeyse aynı olan o başka şey nedir? Sözcenin atıfta bulunduğu, tuhaf biçimde benzer ve neredeyse aynı olan o başka şey, tekilliklerin yayılımıdır. Gerçekten de, belirlenmemiş tekil noktaların sözce olacak şeye tuhaf biçimde benzer ve onunla neredeyse aynıdır. Sözcenin yaptığı tek şey, bu noktalardan birinin komşuluğundan başka bir noktanın komşuluğuna giden düzenli bir çizgi eklemektir. Diğer bir deyişle, sözce “tuhaf biçimde benzer ve neredeyse aynı olan bir şeyi” içerir, ama bu “şey” sözceden başka bir şeydir. Sözce düzenliliktir, dizidir. Tüm sözceler diziseldir. Parantez içinde söylemek gerekirse bu, bir tür anti-yapısalcılığın teyidi gibidir, çünkü Foucault yapının bakış açısının yerine dizilerin bakış

açısını koymaktan hiç vazgeçmeyecektir. Bu noktadan itibaren, Foucault'nun bize tümüyle farklı bir çözüm önerdiğini görmeye başlayabilirsiniz. Sözcenin işaret ettiği şey, Klavye üzerindeki A Z E R T değildir. Klavye üzerindeki A Z E R T, sözcenin cisimleştireceği tekilliklerdir, tekilliklerin yayılımıdır. A Z E R T'i bir kâğıda yeniden kopyaladığımda yeniden kopyalamaktan ve klavye üzerindeki şeye işaret etmekten başka bir şey yaparım. Tekillikleri düzenlemiş olurum. Dizimi oluştururum. Aynı şey Scrabble oyununda çektiğim harfler için de geçerlidir; bunları yeniden kopyaladığımda işaret etmekten başka bir şey yaparım: Tekillikleri cisimleştiririm, onları düzenlerim. Diğer bir deyişle, küçük fark, yani o başka şey -tuhaf biçimde benzeyebilecek ve neredeyse aynı olabilecek o başka şeye küçük fark diyorum- bu küçük fark sözceyle işaret ettiği varsayılan şey arasında, sözceyle yeniden kopyaladığı varsayılan şey arasında değil, aksine kendisinin oluşturduğu düzenlilikle cisimleştirdiği veya edimselleştirdiği tekillikler arasındadır. Şunun son derece açık olması gerekir: Foucault bence burada müthiş bir şey yapmıştır. Temsil, kopya, işaret etme, anlamlama, gösteren vs.'ye dayalı klişeleşmiş bir sistemin içinden her şeyi yeniden dağıtan bir çeşit dikey bir boyut ortaya çıkarmış, yeni bir dağılım gerçekleştirmiştir. Elbette can sıkıcı olan, bu tekillik mefhumunu umduğumuz kadar açık biçimde ortaya koymamış olmasıdır. Bir bakıma, bunun sebebi ona fazla yakın olmasıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi -beklememiz gerek- bence tüm eserlerinde, bundan sonra ve artık sözceninkinden bambaşka düzeylerde, tekillik mefhumu temel hale gelecektir. Bunun çok basit bir sebebi vardır: çokluklar unsuru. Bir çokluk bir tekillikler kümesidir, tekilliklerin bir yayılımıdır. Bana kalırsa Foucault'nun söylemek istediği şeyi, yani şeylerin tekilliklerle işlediğini anlamazsak, onun evrensele duyduğu nefreti, evrensel konusundaki eleştirilerini de anlayamayız. Peki ama bunu neden geliştirmiyor? Belki de bunu matematik ve fiziğin içinde edinilmiş bir mefhum olarak düşünmüştü. Bunu kendiniz düşünün istiyorum. Asıl şimdiye kadar konuştuklarımız sizin için tamamen açık değilse baştan alalım. Çünkü bundan sonraki her şey buna bağlı olacak. O yüzden iki dakikalık bir mola verip geçmeyin, üzerine yoğun bir şekilde düşünebileceğiniz kadar zaman verin kendinize. Bana çok ilginç gelen başka bir

şey de, bunun kendiliğinden açılmış gibi görünmesidir, ama biliyorsunuz ki bazı şeylerden kaçınmak gerekiyor, bunun bir işaret etme ilişkisiyle hiçbir ilgisinin olmadığını kesinlikle anlamak gerekiyor. Sözcenin tekil noktaları cisimleştiren veya edimselleştiren bir düzenlilik olduğunu söylediğimde, sözcenin dizisel bir kavranışının, elbette eklenen bir sürü başka problemle birlikte, bundan nasıl dolaysız bir şekilde çıktığını anlamış olmanız gerekir: İki sözcüyü alırsak, bunların aynı aileden olup olmadıklarını söyleyebilir misiniz? Birinin dizisini diğerinin dizisine uzatabiliyorsanız aynı aileden olacaklardır. Bunu yapamıyorsanız aynı aileden değildirler demektir. Gördüğünüz gibi her şey buna bağlıdır, bu sonuçta dikey bir inşadır, bir inşa değil. Tekillikler vardır. Bunları bir nevi gökyüzüne bile yerleştirebilirsiniz, tekilliklerin ne anlamda bir nevi gökyüzünde olabileceklerini daha sonra göreceğiz. Basitleştirmek gerekirse, gökyüzünde olanlar evrensel fikirler değildir, bunlar tekil noktalar, küçük yıldızlardır, bu dikey insanın içinde belirlenmemiş tekillikleriniz vardır. Bu bir tür tekillik Platonculuğudur. Ayrıca bir tekillik komşuluğundan diğerinin komşuluğuna giden ve çok çeşitli yollarla gidebilecek olan düzenli nokta dizileri oluşturarak bunları edimselleştiren, cisimleştiren sözceler vardır. Düşünün [???]... Aslında biraz önce, sözcelerin bir eğri olduğunu, Foucault'nun tersi formülünü çıkarabileceğimizi göstermiştik. "Bir eğri bir sözcüdür." Ama tersi durumunda, yani "tüm sözceler bir eğridir" durumunda bunlar neyin eğrisi olacaklardır? Tekillikleri birleştiren eğriler. Ama hiçbir şey tüm eğrilerin yakınsak olduğunu söylememe izin vermez. Yakınsak değillerse şunu diyemem: Eğrilerin bütünü yakınsaktır. Bu durumda elimde sadece sözcelerin indirgenemez aileleri vardır. Tüm dizilerin sonsuz bile olsa tek bir dizide yeniden birleştiği hiç de kesin değildir.

[Dinleyicilerden birinin sorduğu soru işitilemiyor].

Deleuze: Politik örneklerle birazdan geleceğiz. Evet, politik örnekler burada sabittirler. Bu örnekleri şimdi veremiyorum, ama söz veriyorum daha sonra göreceğiz. Aslında matematiksel olmayan eğrilerin bir şemasını oluşturacağız. Matematikten hemen çıkmak istemiyorum, çünkü ona ihtiyacımız var. Biraz matematiğe ihtiyacımız var. Lautman isimli büyük bir matematik filozofu var. Lautman bir kitabında, Poincaré'nin

ünlü bir metnini yorumlar. [???]. “Poincaré’nin adlandırdığı eğriler üzerinde ... diferansiyel bir denklemle tanımlanan eğriler üzerinde...” “Diferansiyel denklem” tanımı çok önemli değil, hatta anlamamıza bile gerek yok. Son derece yüksek düzeyde bir matematiği gayet iyi biçimde, hem de hiçbir kayıp olmadan nasıl okuyabileceğimizi göreceksiniz. Üstelik daha yalın olması için de iyi bir sebep. Yine de, matematik yapmadan da hissedebileceğiniz gibi, bu felsefe için de çok önemlidir. Lautman şöyle diyor: “Diferansiyel denklemler teorisi mutlak olarak ayrı iki gerçekliği ortaya çıkarmaktadır.” Anlıyoruz, değil mi? Bize diferansiyel denklemlerin mutlak olarak ayrı iki heterojen gerçekliği ortaya çıkardığını söylüyor. “Bir yönler alanının yanı sıra, tekil noktaların varlığı örneğindeki gibi ortaya çıkabilecek topolojik rastlantılar vardır.” Biraz daha ileride ise şunu der: “diferansiyel denklemle tanımlanan bir vektörler alanı içinde tekilliklerin varlığı ve dağılımı.” Burada anlamadığımız ne var? Hiçbir şey anlamadığımızı kabul etsek de ... ama buna gerek yok. Gerek yok. “Tekilliklerin varlığı ve dağılımı”, tekillikler -burada gerçekten minimal bir anlayış geliştirmeye çalışıyorum- noktalar, bir plan üzerindeki noktalar, daha önce üç noktla yaptığım gibi. Tekillikleri dağıttım, onların var olmasını sağladım, onları dağıttım. “Diferansiyel denklemle tanımlanan bir vektörler alanı içinde.” Vektör alanı nerede ortaya çıkmıştı? Bu tekilliklerin iki düzenlemesi arasında seçim yapmam gerektiğinde ortaya çıkmıştı. Her birini diğer ikisiyle ilişkili olarak mı, yoksa yalnızca üçüncüyü diğer ikisiyle ilişkili olarak mı alıyorum? İki vektör alanı bunlardı. Gördüğünüz gibi “vektör alanı”nı yorumlamam gerekmiyor, yalnızca onu tanımam gerekiyor. O halde bir vektör alanı içinde tekilliklerin var oluşu ve dağılımı söz konusu. İşte elimizde artık bir şey var. Lautman, Poincaré ile birlikte, bize şunu der: Şimdi ise başka bir şey var ve bu başka şey integral eğrilerin formudur. Ne kadar az şey bilerseniz bilin, diferansiyel ve integral hesap ilişkisini [...] bilirsiniz. Şunu söylüyor: Tekilliklerin var oluşu ve dağılımı var, bu diferansiyel denklemin meselesi, ama dikkat edin, integral eğrilerin formu neye göredir? Diferansiyel denkleme göre değil, bu denklemin çözümlerine göre. Peki, bu integral eğrilerin formu nedir? İşte tekillikleri belirleyen budur. Poincaré’deki büyük tema da budur. Tekillikler var olurlar ve

bir vektörler alanı içinde dağılmışlardır, ama belirlenmemiş noktalar olarak. Tekillikler belirlenimlerini komşuluklarından geçen integral eğrilerden alırlar ve her şey integral eğrinin komşulukta ne yaptığına bağlıdır. Bundan sonra yapmam gereken tek şey, oldukça basit ama bu açıdan tümüyle tutarlı olduğu belli olan örneğimi yeniden ele almaktır. Şöyle diyorum: Şu iki durumda integral çizgilerim hiç de aynı değil. Hatta bu iki durumda tekillikler aynı yolla belirlenmiyor. Çünkü birinci durumda, “integral figür” olarak adlandıracağım, üç tekilliğimin komşuluğundan geçen bir üçgen içinde belirlenirler. Diğerindeyse tümüyle başka bir figür vardır: paraleller. İki dizinin birbirine bağlanması ve aynı dizide uzayarak devam etmesi olanaklıdır, ama şu an için bu beni ilgilendirmiyor. Bu başka bir şeydir, zira bunların uzayabilmeleri için üçüncü bir dizi gerekecektir, bunu gördük. Poincaré burada büyük hamlesini yapar: Noktalar, noktaların komşuluğundan geçen integral eğrilerin formuna göre belirlenecektir. Lautman’ı tekrar okuyorum: Poincaré eyer noktalarını, ki bu belirlenmiş bir tekilliktir, düğümleri, odakları ve merkezleri birbirinden ayırt eder – bu kelimeler çok güzeldir, bunlar tekilliklerin, komşuluklarından geçen integral eğriler tarafından belirlendiklerinde aldıkları isimlerdir. Eyer noktaları, düğümler, odaklar ve merkezler.

- Eyer noktaları şöyle tanımlanır: Denklemin tanımladığı iki ve yalnızca iki eğriye göre eyer noktaları. O halde, iki ve yalnızca iki eğri.

- Bir eğriler sonsuzluğunu kesen düğümler. Eğriler sonsuzluğu.

- Eğrilerin spiraller gibi yaklaşarak, etrafında döndüğü odaklar.

- Eğrilerin kapalı daireler biçiminde etrafında ortaya çıktıkları merkezler.

Bunların pek önemi yok. Gördüğünüz gibi, tekillikleri ihtiyaçlara göre isimlendirebiliriz, ki isimlendirmemiz de gerektir. İntegral eğrilerin formu veya integral eğrilerin denklemleri komşuluklarından geçtiğinde, tekillikler ancak bu koşulda belirlenirler ya da belirlenmiş olurlar. Kendi hikâyemize geri dönecek olursak, saf tekillik yayılımından yeniden başlayalım. [Deleuze tahtaya çiziyor]. İşte. Üç belirlenmemiş tekillik. Hatta daha iyisini yapalım. Tek bir tekillikle bir dağılım yapıyorum. Ama bu bana komşuluktan geçen eğrinin hızı konusunda

hiçbir şey söylemiyor. [???]. Burada tekilliğim bir zirve olarak belirleniyor. Başka bir durumu da düşünebiliriz. [Deleuze tah-taya çiziyor]. Bu daha güzel oldu, öyle değil mi? Yine başka bir durum daha düşünebilirim... Böyle... Burada benim için önemli şey, bu üç durumda tekilliğin, komşuluğundan geçen eğrinin hızına göre farklı biçimde belirlenmesidir. Sonuç: Sözce bir yapı değil, bir fonksiyondur. Sözce bir fonksiyondur. Nasıl bir fonksiyon? Tekillikleri, komşuluklarından geçen eğriye göre düzenleyen bir fonksiyon. Bunun karmaşık olduğunu görebiliyorum, sözcenin bir fonksiyon olmasından, sözcenin dizisel olduğu sonucunu hemen çıkarabiliyorum. Ama şu soruyla birlikte: Bir dizi nereye kadar uzanır? İşte Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nin başından, girişinden itibaren ortaya koyduğu problem budur. Onun modern tarihe, en azından, bu tarihin "dizisel" denilen yeni bir yöntem geliştirmiş olan Braudel'in etkisi altında ortaya çıkan bir yönüne duyduğu derin ilgi de buradan kaynaklanır. Aralıkların, değişken zamansallıkların dizilerini oluşturmak – bunların tümü [???] uzay-zamansaldır. Geldiğimiz nokta bu. Yine de beni rahatsız eden bir şey var. Daha önce iki boyutu birbirinden ayırmıştık. Birinin diğerinden bağımsız var olamayacağı açıktır. Sonuç olarak komşuluklarından geçen integral eğri olmadan, tekillikler belirlenmemiş olarak kalır. Tersinden bakıldığında, tekilliklerin komşuluğundan geçmeyen eğri de yoktur. O halde biri diğerinin içindedir, ama bu doğaları itibariyle farklı olmalarını engellemez. İkisinin doğası birbirinden farklıdır. Biri diğeri olmadan var olamaz; birbirlerini karşılıklı önvarsayarlar. Bu dönem ele aldığımız tüm temalar burada yeniden karşımıza çıkıyor. Bir karşılıklı önvarsayım var, evet, ama yine de bir doğa farkı var. İçkinlik var, evet, ama heterojenlik de var. Beni ilgilendirense, belirlenmemiş tekillikler üstüne biraz daha fazla şey söyleyebilmek [???]. Ne söyleyebilirim? Onlar üstüne daha ne söyleyebilirim? Neyden oluştuklarını bile söyleyemiyorum. Şunu diyemem: Bunlar bir üçgenin tepe noktalarıdır, çünkü onları bir üçgenin tepe noktaları olarak oluşturan şey onları cisimleştiren düzenliliklerdir. Ama onları kendi başlarına ele aldığım da, ne diyebilir miyim? Klavye üzerindeki azert üstüne ne diyebilirim? Evet, klavye üzerindeki azert üstüne ne diyebilirim? Bunu denedik, zira bu matematikten çok daha hassas bir konu.

Emin olun her şeyi yaptım, bir daktilografi kılavuzu istedim, hatta işi Pigier'ye telefon etmeye kadar vardırımdım. Bu mutlaka gerekliydi... Bir daktilografi hocasıyla konuşmayı da denedim. Ama elimde hiçbir şey yok. Bunlar, oluşturmak zorunda olduğum hipotezler. Hipotezler. Ama belki hangi daktilo olduğu önemli değildir... Her durumda, şimdi söyleyeceğim şey yanlış olsa da kolayca düzeltilebilir. Siz bulursanız, benim söylediğimin yerine doğrusunu siz koyarsınız, ama bu kesinlikle hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Peki neden Fransızca klavyenin üzerinde azert var? Gördüğünüz gibi, klavyenin üzerindeki azert'ten bahsediyorum. "Saf tekillikler yayılımı" düzeyine yerleşiyorum. Bu neye bağlıdır? Scrabble harfleri söz konusu olduğunda bu son derece basittir, çünkü bu rastgele bir yayılımdır. Çektiğim harfler arasında bir ilişki vardır, bu ilişki rastlantısal bir ilişkidir. Nereye varmak istediğimi hemen anlayacaksınız. Rastlantısal bir ilişki bir kuvvet ilişkisidir. Harfleri rastgele çekmek, bu harfler arasında bir kuvvet ilişkisi anlamına gelir. Harfleri rastgele çektiğimde ve örneğin elimde A, K, E harfleri olduğunda, bu harflerin ilişkisiz olduğunu söyleyemem, bir ilişkileri vardır ama bu rastgele bir ilişkidir. Rastgele ilişki, harfler arasında bir kuvvet ilişkisidir. Bunu aklımızda tutalım, buradan çıkaracağımız bir şeyler var mı göreceğiz. Pekâlâ. Fransızca daktilo şunu der: azert. Bence -burada ihtiyatlı konuşuyorum, bu konuda bana bilgi vermek istemedikleri için bilgi hatası olabilir- A Z E R T'in ilişkisiz olduğunu söyleyemeyiz. Elbette ilişkiler var, ama bu sefer bu ilişkiler nedir? Bunlar rastgele ilişkiler değildir. Sanıyorum bir daktilonun klavyesini anlamak istiyorsak, iki şeyi göz önüne almamız gerekir. Frekans veya çekim ilişkilerini göz önüne almak gerekir -ki bunlar aynı şeye varır- harf gruplarının frekans ilişkileri veya bir harfin diğerleriyle ilişkisindeki çekim gücü. Dilbilimciler her dil için, bir harfin diğerleri üzerindeki çekimi ve şu veya bu harf grubunun frekansı hakkında çalışmalar yapmıştır. Örneğin, W. H'nin İngilizcedeki frekansı oldukça yüksektir. Oysa Fransızcada sıfırdır. Fransızcada G harfi neyi çeker? Görece yüksek bir frekansla U ve N'yi çeker. Bunların doğru ya da yanlış olması o kadar da önemli değil. Harfler klavye üzerinde dağılacaktır. Daktilografin ideale ulaşması, yani iki elle yazabilmesi beklenir. Bunun daha baştan bir vek-

törler alanı olduğuna dikkatinizi çekerim. Klavyenin iki yarısı vardır. Klavye vektörleştirilmiştir. İki yarı halinde vektörleştirilmiştir. Nihayetinde akıcıdır, ama bir sol yarı, bir de sağ yarı vardır. Bu ne demektir? Şu demek: Elinizde, örneğin tekrarlanma sıklığı yüksek iki harf olarak G ve U var. Yani G'ye basıldıktan sonra, onu izleyen harfin U olma ihtimali çok yüksektir ya da pek çok durumda böyledir. Dolayısıyla G ve U'yu iki ayrı yarıya yerleştirmek daha iyi olur. Çünkü, örneğin G'yi buraya ve U'yu da aynı yarı içinde hemen altına koyarsanız, G ve U'yu aynı parmakla yazmanız gerekecektir. Bu ise ciddi bir zaman kaybına yol açar. O halde şu faktörler söz konusudur: zaman, iki elin, parmak aralıklarının ilişkileri ve bir dilde harfler arasındaki frekans ilişkileri. Klavyeyi oluşturan tekillik yayılımını bunlar belirleyecektir. Bu bütünü (ellerin ilişkileri, her elin parmakları arasındaki ilişkiler, frekans ilişkileri, harflerin çekim ilişkileri), harfler ile parmaklar arasındaki kuvvet ilişkileri olarak adlandırabilirim. Harf frekansı ilişkileri ve parmakların dinamik ilişkileri. Klavye üzerindeki tekillikler yayılımına bunlar yön verir. İşte Pigier'nin bana vereceği yanıt budur. Foucault sözcenin düzenlilik olduğunu söyler. Diğer bir deyişle, bir tekilliğin komşuluğundan bir başka tekillığe bir eğri, bir integral geçirdiğim andan itibaren -ki bu tümüyle kurgusal olabilir- klavyeyle aynı düzende olsa bile, azert'i yeniden kopyalıyor gibi görünsem bile, bir sözce üretmiş olurum, çünkü bir integraldeki tekillikleri cisimleştirdim. Neden birinci azert bir sözce değildir de ikincisi bir sözcüğüdür? Çünkü birinci azert, kuvvet ilişkileriyle tanımlanan bir vektörler alanındaki saf tekillikler yayılımını öngörür, ikinci azert ise ancak kurgusal integraller olabilecek integrallerde bu aynı tekillikleri cisimleştirir. Kuvvet ilişkilerini entegre ettim ve böylece bir sözce oluşturdum. Bunu anlıyorsanız, artık elimizde her şey var demektir. Bilgiden iktidara geçiş. Çünkü Foucault'nun "iktidar" dediği nedir? Artık bunu kesin olarak söylemenin zamanı geldi, ama elbette tekrar edeceğiz. Foucault'nun "iktidar" dediği şey, hangi türden olursa olsun, tüm kuvvet ilişkileridir, "kuvvet ilişkisi" demez sadece. Foucault'da bir kuvvetler ilişkisi nedir? İşte bu çok önemlidir. Bir harfin başka bir harf üzerinde bir iktidarı vardır, bunu anlamazsanız Foucault'nun politik felsefesinden de hiçbir şey anlayamazsınız. Bir harfin başka

bir harf üzerinde bir iktidarı vardır ya da yoktur... bir harfin başka bir harf üzerinde bir çekim gücü olacaktır. Örneğin G'nin yüksek bir frekansla U'ya veya N'ye hükmettiğini ya da İngilizcede W'nin yüksek bir frekansla H'ye hükmettiğini var-sayalım, şunu diyoruz demektir: W'nin bir çekim gücü vardır... Tüm kuvvet ilişkileri iktidardır ve iktidar yalnızca bir kuvvetler ilişkisinde bulunur. Aralarında bir kuvvetler ilişkisi bulunan iki terim için şunu diyebilirsiniz: Biri diğeri üzerinde bir iktidar uyguluyor veya her ikisi de karşılıklı olarak birbirinin üzerinde bir iktidar uyguluyor. Bilgiden iktidara nasıl geçeriz? En azından yanıtımızı bulduk. Sözce bilgiyi oluşturduğu, bir integral olduğu, tekilliklerin entegrasyonunu gerçekleştirdiği ölçüde, bilgiden iktidara geçeriz ve bu tekilliklerin birbirleri arasında iktidar ilişkileri, kuvvet ilişkileri olduğunu ancak en sonda anlarız. Diğer bir deyişle bilgi, mümkün olan en genel anlamda, şeyler, kişiler, harfler, gölge, ışık veya ne isterseniz o şey arasındaki kuvvet ilişkilerinin entegrasyonudur. İşte Foucault'nun politik ontolojisi. Artık iktidarı oluşturan kuvvet ilişkileriyle bilgiyi oluşturan form ilişkilerini birbirinden ayırt edebilecek durumdayız. Form ilişkileri, edimselleştirici integral eğrilerin hızlarıdır, peki neyi edimselleştirirler? Tekillikleri edimselleştirirler, bu tekillikler ise kuvvet ilişkilerine girerler. Bu noktada az önceki isteğiniz daha da yakıcı hale gelir: Matematik veya dilbilim dışından başka bir örnek, çünkü azert ile dilbilimsel bir örnek vermiş, harflerin iktidar uyguladıklarını görmüştük... [... kayıt kesiliyor...] Sözce [???] sözcenin düzenleyeceği kuvvet ilişkileri içinde. İyi gidiyor muyuz? Bu bana son derece olağanüstü geliyor. Bana sorarsanız Foucault'da o kadar çok yenilik vardır ki, ama en etkileyici yeniliklerinden biri, bence olağanüstü olan bu analizidir. Peki neden...? [... kayıt kesiliyor...]. Biriniz çok haklı, çok güzel bir noktaya işaret etti. Vektörler alanını zaten tekillikler düzeyinde kuruyorsak, yani tekillikleri zaten kuvvet ilişkileri içinde ele alıyorsak, bu, tekillikleri komşuluktan geçen integral eğriler düzeyinde almakla neredeyse aynı şey oluyor. Bu yanlış olmamakla birlikte, kuvvet ilişkilerinin komşuluktan geçen eğrilerin hızından farklı bir şey olmasını engellemiyor. Ama evet, ikisi arasında bir çeşit iç içe geçme vardır. Eğrilerin hızı kuvvet ilişkileriyle tanımlanmayacaktır. Ayrıca, örneğin belli

bir dilde harfler arasındaki frekans ilişkilerini veya bir harfin diğerleriyle çekim ilişkilerini konuşurken, bu ilişkilerin belirli bir entegrasyon eğrisinden bir şekilde bağımsız ilişkiler olduğunu görmüştük. Ama bu, tıpkı görünür olan ile söylenebilir olan arasında olduğu gibi, bir tür iç içe geçme olmasının önünde engel değildir. Aslında bu dönem boyunca bilginin iki formuyla ilgili olarak hep söylediğimiz gibi, görünür olan ile söylenebilir olan durmaksızın iç içe geçer, öyle ki doğaları farklı bile olsa, biri diğerini ortaya çıkarmayı, biri diğerini kapmayı hiç bırakmaz. Foucault iktidar ile bilgi için de tamı tamına aynı şeyi söyleyecektir. Bunlar da birbirini karşılıklı önvarsayar, ama bir kuvvetler ilişkisi yine de bir formlar ilişkisi değildir. Çok basit bir sebeple ki kuvvetler ilişkisi -gelecek sene göreceğiz- esasen formsuzdur. Oysa integral eğriler daima formları tanımlar. Bunu ancak adım adım ilerleyerek görebiliriz. Önemli olan, bunu sezebiliyor olmanız. Sürekli sezginizi devreye sokmanızı istiyorum, çünkü tüm bunlar yeni konular... değilse de şunu söyleyebilirim... belli bir felsefi sezgi biçimi vardır ki o olmadan hiçbir şeyi anlayamazsınız.

[Bandın sonu]

... Yine felsefe açısından, matematiksel tekillikler teorisinin matematik ile felsefe arasındaki büyük kesişmelerden biri olduğunu düşünüyorum. Leibniz gibi bir filozofu, tekillik veya tekil noktalar mefhumunun felsefe ve matematikteki ikili anlamını hesaba katmadan anlamamanın imkânsız olduğunu düşünüyorum. Evrensele tepki gösteren tüm felsefeler bunu ancak tekillikler adına yapabilmişlerdir, tekillikler ise baştan beri matematiksel olarak anlaşılmaktadır. Evrenselin eleştirisini olabildiğince ileriye taşımanın Foucault için nasıl önemli olduğunu göreceğiz. Bir dizi pratik problem ortaya çıkacak, çünkü yöntem -*Bilginin Arkeolojisi* bir yöntem kitabıdır- bunu gerektirir. Özetle, mesele tekilliklerin komşuluğunda integral eğriler oluşturmaktan ibarettir. Şimdi, bunun Foucault'nun matematik yaptığı anlamına gelmediğini anladığınızı düşünüyorum. Çünkü bu yöntemi tüm diğer alanlara doğrudan uygulayacak. Buna hakkı da olacak, çünkü bu yöntemin matematikle sınırlı kalmamasının koşullarını da ortaya çıkarmış olacak. Bir örnek verelim. Bu sefer toplumsal bir örnek olsun, zira kuvvet ilişkilerini toplumsal bir alana sıkıştırmak için bir neden olmadığını

kesin bir şekilde ortaya koyduk; tekrar söyleyelim, alfabenin harfleri arasında da kuvvet ilişkileri vardır. Bu sefer, toplumsal alandan bir örneği ele alalım. Toplumsal bir alanda tekillikler var mıdır? Şüphesiz vardır. Toplumsal bir alandaki bu tekillikler nelerdir? Estetik bir alanda tekillikler var mıdır? Evet, hem de çok. Son olarak, peki acaba bu düşüncenin bir tanımı değil midir? Düşünmek, tekillikler yaymaktır. Düşüncenin tanımı buysa Mallarmé'nin "zar atımı"nı, Nietzsche'nin zar oyununa göndermesini çok daha iyi anlayabiliriz. Düşünmek, zar atmaktır. Tekillikler nelerdir? Onlar, gelen zarın yüzlerindeki noktalardır. Gelen zarın yüzleri. Peki bu ne istersek düşünebileceğimiz anlamına mı geliyor? Kesinlikle hayır. Hatta bu, istediğimizi düşünemeyeceğimiz anlamına geliyor, çünkü yaydığım tekilliklerin güzel integral eğriler oluşturması gerekir, bunu da önceden bilemem... her zaman riskler vardır. Aptalca bir düşüncede zar atışları yaparım ama buradan hiçbir şey çıkmaz. Bu kötü oyuncudur. Düşünmek zar atmaktır, bu ise yine tesadüfün kendisinin, zarın yüzlerindeki noktalar arasındaki kuvvetler ilişkisi olduğu anlamına gelir, peki buradan ne çıkar? Belki de felsefenin integralleri kavramlardır, ama kavram bir evrensel değildir, o bir tekillikler integralidir. O halde noetik tekillikler, düşünce tekillikleri olacaktır... Evet, noetik tekillikler olacak, felsefe yapmak da zar atmak olacaktır. Pekâlâ. Demek ki tekillikleri olan bir felsefi alan olacaktır. Ve kavramları bunlarla üreteceğiz ya da hiçbir şey üretmeyeceğiz. Ama şimdi toplumsal alana geri dönelim. Zarı atıyorum ve küçük bir küme oluşturuyorum. Elbette kendimle çelişiyor gibi görünüyorum, ama bu sadece görüntüde böyle. Çünkü bu tekillikleri adlandıracam, aksi halde hiçbir şey anlayamayız. Onları adlandırmak, yani onları birleştirecek olan integralleri önceden varsaymak zorundayım. Ama siz düzeltebilirsiniz. Küçük bir küme oluşturacağım. Gördüğünüz gibi, şöyle yapıyorum: Zarı atıyorum, bir tekillik yayıyorum. Ona "günah çıkarma" adını veriyorum. Bu bir günah çıkarma noktası. Günah çıkarma noktası bir tekilliktir. Biraz daha yukarıda başka bir tane atıyorum, bir ayın noktası. Alta üçüncüsünü, bir suçluluk noktasını koyuyorum. Sola, sağa sonuncusunu koyuyorum, o da anımsama noktası. Böylece 4-5 tane noktam oldu. Bir vektörler alanı içinde bu noktalar arasındaki kuvvet ilişkilerini tanımlayabilirim. Birin-

cisi: Günah çıkarma noktası genellikle rahip ile kullanıcı, günah çıkaran ile günah çıkartan arasındaki bir kuvvetler ilişkisi içinde ele alınır. Bu geniş anlamda bir kuvvetler ilişkisidir: Günah çıkartan rahibin bana tokat attığı anlamına gelmez bu, değil mi? Kuvvetler ilişkisinin bu olmadığını görmüştük. Kuvvet ilişkilerini asıl oluşturan çekim ilişkileridir. Çekim, kuvvetin uygulanaşıdır. Ayin, hata, anımsama... bunların hepsi. Tüm bu noktaların komşuluklarından bir eğri geçirebilirim. Bunu hipotezle yaparım. Gerçekten de burada görülecek bir şey var, derim. Eğri bana ne söyler? Bu noktaların her birinin komşuluğundan geçecek olan integral bana ne der? Şu şekilde, “günah çıkarma noktası”ndan başlayıp “ayin noktası”na doğru bir çizgi çiziyorum. Çünkü topluluğa katılmak için günah çıkarmış olmam gerekir. Bu daha ziyade vektörler alanı içindeki her noktanın kuvvet ilişkisidir, birinci noktanın komşuluğundan ikincisinin komşuluğuna geçen bir integral eğrisidir. Ayin ve günah çıkarma: Suça doğru uzayan iki düzenli çizgi çizebilirim. Ayin, ilk suçun kefaretinin ödenmesinin bir biçimidir. Günah çıkarma ikincil suçların beyan edilmesidir. Söylediğim yanlışsa düzeltin, ama bu hiçbir şeyi değiştirmez. Anımsama: Günah çıkarmadan önce gelen vicdan muhasebesi. Tekil noktaların “entegrasyonu” veya “edimselleşmesi” adını verebileceğim integrali, çizgiyi uzatabilirim. Onu ne zamana kadar, nereye kadar uzatabilirim? Bu çok değişkendir. Birinci durum: Onu özel bir eğri olarak adlandırabileceğim eğriye kadar uzatıyorum, dizinin sonunu tayin edecek olan da budur. Şunu diyorum: Bir diziyi edimselleştiren integral eğrileri arasında ya da bu eğrilerin kümesi içinde matematikçilerin “kuşatıcı” –bunlar çok kullanışlı kelimelerdir- adını verdikleri şeyi tanımlayabilirsem, dizi sonlanır. Yani tüm diğerlerini kuşatan bir eğri. Tüm bu terimler çok hoştur: tekilliklerin kuşatıcısı. Peki böyle bir kuşatıcı var mıdır? Kuşatıcının olmadığı durumlar da vardır. Sanırım, tıpkı matematikte de olduğu gibi. Kuşatıcının olmadığı durumlar da vardır. Olduğu durumlar da vardır. Foucault, yaşamının sonlarına doğru, “pastoral iktidar” adını verdiği şeyle daha çok ilgilenmeye başlamıştır. Yayımlanmamış olan kitabı *Les aveux de la chair* [Tenin İtirafı] bu kilise iktidarının, pastoral iktidarın oluşumunu analiz eder. Bu, Platon’da da bulabileceğimiz çok eski bir fikirdir: Bir yönetim modeli olarak gü-

mek. Platon'un *Devlet*'inin bütün teması, bir sürüyü gütmektir. İyi yönetici kimdir? Bir sürünün çobanıdır. Önemsizmiş gibi görünmesine rağmen bu çok temel bir politik problemdir: İktidar pastoral midir? Hıristiyanlık Platonculuk yorumunda Kilise Rahipleriyle birlikte pastoral iktidar fikrinin bir kısmını sahiplenip, tam da Hıristiyanca oldukları için Platon'dan çok uzak oldukları aşikâr olan başka yollara yönlendirmiştir. Pastoral iktidar her şeyden önce yeni tür bir iktidar olacaktır, o dönemki devlet iktidarının tamamen doldurmadığı ama belki de gelecekteki devletleri haber veren, gündelik yaşamın kontrolü olarak açığa çıkan bir kuvvet ilişkisi olarak pastoral iktidar. Gündelik yaşamın yönetimi. Sürünün çobanı... İnsan çokluğu, insan topluluğu bir sürüyle özdeşleştirilmiştir, rahip ise sürünün her üyesinin varoluşunun gündelik ayrıntılarıyla uğraşmalıdır. İşte eşi benzeri olmayan bir iktidar türü. Kraliyet iktidarından mutlak biçimde farklı bir pastoral iktidar. Kral tebaasının gündelik yaşamıyla kesinlikle ilgilenmez. Rahip ise, sürüsünün gündelik yaşamıyla ve sürünün aklından geçenlerle son derece ilgilenir. İnsanların akıllarından geçenler kralın hiç umurunda değildir. Ama bahsettiğimiz bu pastoral şemada bir çevreleyici, bir kuşatıcı vardır. Peki ama dizinin pastoral şemayla kapandığını, sonlandığını söyleyebilir miyim? Evet, belirli bir bakış açısından bunu söyleyebilirim. Peki uzatılabilir mi? Foucault'nun 18. yüzyılın sonu 19. yüzyılın başı olarak belirlediği belli bir andan itibaren, devlet iktidarının kilisenin pastoral iktidarını model almış olması kuvvetle muhtemeldir. Devlet iktidarı, kilise iktidarının üzerinde hüküm sürdüğü tebaasını bireyselleştirme ve bu sayede onları gündelik yaşamlarında yakalama iddiasını, tümüyle başka yollarla kendi nesnesi haline getirmiştir. Böylece, son derece önemli değişikliklerle bile olsa, pastoral iktidar devlet iktidarı tarafından bir biçimde devralınmıştır. Devlet iktidarı tebaanın bireyleşmesini gerektirir, bunu talep eder. Tam bu noktada, bu koşul altında dizinin pastoral iktidarın ötesine uzandığını söyleyebilirim. Pastoralleşmiş dizi ile devletleştirilmiş dizi arasında bir yakınsama olacaktır. Yani kilise dizisi ile devlet dizisi arasında. Peki bu ne anlama gelir? Toplumsal alanın analiz yöntemi bu durumda ne olacaktır? Toplumsal alanın analiz yöntemi, bu alanın içinde olup, vektörler alanını oluşturan kuvvet ilişkilerine giren tekil-

likleri sabitlemek olacaktır. O halde mesele, belirli bir toplumsal alanı oluşturan, yani bu toplumsal alana karşılık gelen kuvvet ilişkilerine giren tekillikleri sabitlemek. İkinci nokta: kurumsal biçimler, yani bu kuvvet ilişkilerini edimselleştiren integral eğrileri oluşturmak. Kurum olarak ayin, günah çıkarma, kilise iktidarı... Kuvvet ilişkileri ve tekillikler edimselleştikleri, bu integral eğrileri veya bu kurumlarda edimselleşmiş olarak ele alındıkları ölçüde gerçek bilgileri oluştururlar. Vicdan muhasebesi olarak günah çıkarma düzeyinde, ayin düzeyinde, Kilise Rahipleri düzeyinde, genel olarak “pastoral bilgi” diyebileceğimiz düzeyde gelişecek bütün bir bilgidен söz ediyoruz. Kuvvet ilişkileriyle birlikte tekillikler bu eğrilerde cisimleştiği ölçüde sözceler ortaya çıkar. Karşımıza yine aynı çözüm çıkıyor. 19. yüzyılda cinsellik sözcelerinin ne olduğunu arıyorum. Geri dönmek zorunda kalacak olsak da, bu attığımız büyük adım her şeyi çok daha açık hale getirecek. Belirli bir dönemde cinsellikle ilgili cümlelerden, cinselliği ifade eden kelimelerden oluşan bir külliyat oluşturmak istiyorum. Külliyatımı nasıl oluştururum? İktidar odakları olan tekillikleri ararım. Odak kötü bir kelime: İktidar merkezleri, iktidar düğümleri, iktidarın eyer noktaları vs. var. Bunlar tekilliklerdir. Tekilliklerimi saptarım, bunlar iktidar odaklarıdır. Eğrilerimi geçiririm. Bu eğriler sözce formlarıdır. Bunlar, kendi içlerinde bir bilgiyi taşıyan sözce formlarıdır. Üçüncü soru: Dizisel yöntemin iki yönünü görüyorsunuz. Baştan alalım. Birincisi: Tekillikleri ve bunların içine girdikleri kuvvet ilişkilerini saptamak. İktidar problemi budur. İkincisi: Integral eğrilerini, yani sözceleri üreten kurumsal entegrasyonları oluşturmak. Bu bilgi yönüdür. Dizilerimi oluştururum. İkinci nokta budur. Üçüncü nokta: Bir dizi nerede sonlanır? Yanıt değişkendir. Her şey hangi düzeyde olduğuna bağlıdır. Tekrarlayacak olursak, pastoral iktidarla sonlanan bütün bir dizi vardır, ama başka bir açıdan da bu dizi devlet iktidarıyla yakınsar. Amacınıza göre çizgiyi burada veya daha ötede kesebilirsiniz. Tüm diziler uzay-zamansal olduğu için bazen kısa süreli dizileriniz olacaktır, ama uzun süreli diziler de oluşturabilirsiniz. Daha sonra ele alacak olsak da, Foucault açısından problemin ne olduğunu şimdiden söyleyelim: Foucault her zaman kısa süreli dizileri tercih etmiştir. Son kitapları dışındaki tüm kitaplarında kısa süreli diziler üstüne

çalıştığını görürsünüz, çünkü uzun sürelerin evrensel tarihi geri getireceğinden korkar. Yani bunlar en fazla iki yüzyıllık dizilerdir. *Deliliğin Tarihi*; *Gözetleme ve Cezalandırma*, ki bu 50 yıllık bir dizidir. Bunlar kısa dizilerdir. Bunun istisnası -bu probleme de geri döneceğiz- *Hazların Kullanımı*'dır, ki Foucault tam bu noktada uzun diziye dönüş yapar. Uzun süreye. [*Cinselliğin Tarihi*'nin bu ikinci cildinde], Yunanlarla birlikte başlayan bir şeyin tarihini yapar. Bu kadar uzun bir süre gerçekten tuhaftır. Yunanlardan başlayıp, kilise rahiplerinden geçtikten sonra bize kadar uzanan bir süre. *Cinselliğin Tarihi* ikinci ciltten itibaren uzun bir süreyi gerektirir. Bu arada ne olmuş olabilir? Foucault'yu anlamak için son derece belirli bir şeyden yola çıkmak gerekirse... Şu soruyu soralım: "Bilme İstenci" ile "Hazların Kullanımı" arasında Foucault'da nasıl bir değişim oldu? Bunun iyi bir yol olduğunu düşünüyorum, çünkü bu çok somut bir detaydır, bu aslında şunu sormaktır: Foucault'yu büyük bir dizi, uzun bir diziye ele almaya ne yönlendirmiş olabilir? O halde bu da üçüncü noktadır: Bir dizi nerede biter? Foucault'nun kendi döneminin tarihçilerine neyi borçlu olduğunu çok iyi görebiliyoruz. Braudel'den neyi aldığını çok iyi görebiliyoruz. Braudel daima dizileri ele almıştır, tarihsel diziler oluşturmuştur ve dahası, dizileri yayıldıkları sürenin uzunluğuna göre ayırmıştır. Braudel'in tüm tarih kavrayışı üç çeşit süreyi birbirinden ayırt etmesine dayanır: Birbirleriyle eşzamanlı var olan kısa süreler, orta uzunlukta süreler ve uzun süreler. Foucault'nun dizilerinde de sürelerin dağılımının ne olduğunu sormamız gerek. Tüm bunlar birçok problemi beraberinde getirir. Bir örnek verdim. Örneğim şuydu: Cinsellik söz konusu olduğunda, iktidar odakları tekilliklerde, bilgilerin kurucusu olan entegrasyon süreçlerinde edimselleşen kuvvet ilişkilerinde nasıl konumlanır? Foucault'nun genel teması budur. İki örnek alıyorum. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde ele aldığı iki başka örneği. Psikiyatri örneği (233-234 [228 - çeviri değiştirilmiştir]). Şöyle diyor: "[Psikiyatriyi] ortaya çıktığı dönemde olanaklı kılan şey, kavramlar ekonomisi içindeki bu büyük değişimi belirleyen şey, bütünüyle bir ilişkiler oyunudur..." Ama dikkat edin, bu ilişkilerin terimlerinin bilgi olmadığını göreceksiniz. "... arasındaki ilişkiler oyunu..." Tekillikler yayılımını oluşturmaya yeniden başlıyorum: "... hastaneye yatırma (1),

gözaltına alma (2), toplumdan tecrit etmenin koşulları ve prosedürleri (3)... arasında,” ki toplumdan tecrit etme prosedürleri gözaltına almayla aynı şey değildir – “... hukuk biliminin kural-ları (4), endüstriyel çalışmanın normları (5) ... kısacası bu söylemsel pratik için sözcelerin oluşumunu niteleyen bütün bir küme.” Bundan daha iyi bir şekilde söylenemezdi: İktidar odakları kümesi işte budur, yani bilginin kurucu eğrilerinin çizilmesini olanaklı kılan tekillikler kümesi. Burada bir toplumsal alanın zar atışı yaptığını söylememiz gerekir. Bana şöyle diyebilirsiniz: “Bir toplumsal alan zar atıyor, öyle mi? Ama o zaman sıfırdan başlamış olmuyor mu?” Hayır, sıfırdan başlamıyor. Şüphesiz her toplumsal alanın zar atışı, kısmen, önce gelen alanın kuvvetler durumu tarafından belirlenir. Nasıl bir şeydir bu? Daha sonra belki yeniden döneriz diye söylüyorum, geçen sene burada olanlar için söylüyorum: Bunu bir yarı-bağımlı olaylar zinciri veya Markov zinciri olarak görebiliriz. Art arda gelen yeniden zincirlenmeler. Her seferinde rastgele bir kura çekimi vardır, ama bu çekiliş, bir önceki çekilişin sonuçlarına göre gerçekleşir. Kısmen birbirine bağlı olan bir çekilişler zinciri. İşte Markov zinciri budur. Toplumsal mutasyonları Markov zinciri biçiminde kavrayabiliriz. Hatta Foucault’nun patolojik anatomi analizini bile. Patolojik anatomi 19. yüzyılın başı-20. yüzyılın sonunda oluşan bir bilgidir. Daha önce ne var? Aynı şekilde, psikiyatriden önce ne vardı? diye de sorabiliriz. Psikiyatri yoktu, başka bir şey vardı. Psikiyatriden önce ne vardı? Patolojik anatominin bilgi olarak mümkün olabilmesi için klinik odaklarının tümüyle yeniden dağıtılması gerekecekti. Foucault 213-214. [208-209] sayfalarda bunu anlatır, ki *Kliniğin Doğuşu*’nda çok daha uzun bir şekilde ele alır, ama şimdi bulamayacağım... Pekâlâ... Patolojik anatomi yeni bir alan, bilgi nesnesi olacak yeni bir nesne keşfedecektir, bu da dokudur. Doku biyoloji için, tıp için büyük bir keşiftir... Patolojik anatomi, doku hakkında ve dokuyu nesne olarak alarak oluşur. “Bu alanların öncüleri idari olarak kuşatılmış nüfus kitlesi tarafından oluşturulmuştur.” Bunun dokularla ne ilgisi var? *Kliniğin Doğuşu* dokuların keşfi ile bu tür veriler arasında nasıl bir ilişki olduğunu çok güzel gösterir... “... İdari olarak ku-

şatılmış ve gözetlenen, belirli yaşam ve sağlık normlarına göre ölçülen ...” Bunların tümü iktidar ilişkileridir. “...belgelere ve istatistiğe dayalı kayıt biçimlerine göre analiz edilen nüfus kitlesi. Bunlar aynı zamanda devrim ve Napolyon döneminin halk orduları tarafından oluşturulmuştur. Bunlar 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında tanımlanan, hastaneye yardımcı kurumlar tarafından oluşturulmuştur...” vs. Gördüğünüz gibi, Foucault her seferinde bir tekilikler kümesi oluşturarak, bu tekilikleri vektörleştiren kuvvet ilişkilerini sorgulayarak ve sonra bilgilerin kurucusu olan dizileri oluşturarak ilerlemektedir. Beni takip edebildiyseniz, konunun ancak daha yarısına gelebildik. Az önce neyi gördük? Eğrileri gördük ve artık küçük bir birleştirmeye sözce-eğriler diyebilirim. Her sözce bir sözce-eğridir. Sözce-eğriler, tekilikler arasındaki kuvvet ilişkilerini veya iktidar ilişkilerini edimselleştirir. Edimselleştirirler, cisimleştirirler vs. Hangi kelimeyi kullanacağımızı henüz bilmiyoruz, bunu ancak daha sonra göreceğiz. Bu yüzden işimizin ancak daha yarısını bitirebildik, diyorum. Ama o kadar yorulduk ki kalan yarısının üstünden ancak hızlı bir şekilde geçeceğiz. Hatırlarsanız, bilginin indirgenemez iki formu vardı. Sözcelerın üretimi ve ışığın üretimi. Bilgi en az dil kadar ışıktır da. Bilgi ışığı ve dili iç içe geçirir. Bunu nasıl yapabileceğimizi sormuştuk, çünkü sonuçta ışık-form ile dil-formun birbirleriyle hiçbir ilgisi yoktu ve birbirlerine indirgenemezlerdi. Bu zorlu problemde kalmıştık, çünkü geçen sefer her şey bizi şuna getirmişti: Bilgi boyutunda kalırsanız, bu iki formun nasıl iç içe geçebileceğini asla anlayamazsınız. Ama artık bir çözümümüz olduğunu görüyorsunuz. Artık her şeyimiz var. Bu iyi. Gerçi buna memnun olamayacak kadar da yorgunuz, her zamanki gibi... Diğer yandan, aynı şeyi söylemeden geçemeyeceğim. Görünürlüklerin de iktidar ilişkileri, kuvvet ilişkileri içinde alıkonmuş tekil noktaları entegre etmesi gerekir. Diğer bir deyişle, sözceler eğrilirse görünürlükler de tablolardır. Ama burada beni rahatsız eden bir şey var? Foucault “tablo” kelimesini sıklıkla ama görünürlükler kadar eğrilere de karşılık gelebilecek çok daha genel bir anlamda kullanır. Ama bunun bir önemi yok. “Tablo” kelimesinin özel anlamını tutmak gerekiyorsa, o zaman şöyle demek gerekir: Görünürlükler sözce-eğriler içindeki değil tablolar içindeki tekil noktaları entegre eder. Görü-

nürlük-tabloları içinde. Tam da bu nedenle görünürlükler asla şeyler değildir. Geçen sefer, özellikle Raymond Roussel konusunda gördüğümüz gibi, Foucault'da görünürlük, Evian marka su şişesinin etiketi, büyük otelin antetli kâğıdıdır. Görünürlük daima bir tablodur. Neden? Çünkü görünürlük, cisimsel bir varlık olmadan önce bir ışık varlığıdır. Işık da, tıpkı sözce gibi tekilliklerin, tekil noktaların bir entegrasyonudur. Ve ışığı ve bir ışık yolunu ancak bir tekillikten diğerine giden bir yol olarak tanımlayabilirsiniz, yani nasıl sözel diziler varsa, ışıksal diziler de vardır. Bu konuya daha yakından bakalım isterdim ama artık yapamayacağız. Bu konuda size özellikle iki tür metni önermek istiyorum. Birincisi, Velásquez'in "Nedimeler" tablosunun ünlü betimlemesini şu bakış açısından okumanızı istiyorum – bu metin sadece bu bakış açısından okunabilir, demiyorum, bu olanaklı bakış açılarından biridir sadece: Velásquez'de ışık çizgileri nasıl ve hangi biçimde birleşir ve tekilliklerin komşuluklarından geçer? Velásquez'in tablosunun tekillikleri nelerdir? İndirgenemediklerini, çok sayıda olduklarını göreceksiniz, bunlar ışığın yolunu takip ederler, onun gibi eğrilir, tepe noktaları oluştururlar, başka bir deyişle ışık yansımaların, ışıltıların vs. dağılımını gerçekleştiren tekilliklerden geçer. Ve her şey iki büyük tekilliğin, iki baskın tekilliğin kuvvet ilişkileri içinde toplanır: Ressam ve modeli, yani kral. Her şeyi buna indirgeyebileceğimizi söylemiyorum, aksine son derece farklılık gösteren, tekilliklerle dolu resimsel bir alan gelişmektedir, bununla birlikte tekillikler içinde baskın olanlar vardır. Bu iki baskın tekillik, ressam ve modelidir, ne gördüğünü görmediğimiz gören ressamın bakışı ve görülmeden gören kralın bakışı. Bunun, bu iki tekilliğin, ressam ve kralın ilişkisi, kuvvet ilişkisi olduğunu söylüyorum. Şunu sorabiliriz: Bu iki kuvvetten hangisi daha güçlüdür? Ressamın kuvveti mi, kralın kuvveti mi? Her şey bakış açısına bağlıdır. Her durumda, tablonun çerçevesini oluşturacak olan budur. Tablonun kuşatıcısı bu olacaktır: Ressam ve kralın bire bir ilişkisi, ama bu bire bir ilişki bebeğin, köpeğin, soytarının vs. dağılımından geçer. Tablonun ışığı, tüm bu tekilliklerin belirli bir kipteki entegrasyonudur, bu belirli kip ise Velásquez'in kipidir. Başka kipler de düşünebilirsiniz. Raymond Roussel kitabına geri dönersek, 150. sayfa civarında, 150. [118] sayfanın öncesi ve sonrasında, ge-

çen sefer üzerinde durduğum gibi, Foucault'nun Roussel'de görünürlükleri analiz ettiği önemli bir pasaj vardır. Burada Velásquez'inkinden tümüyle farklı bir görünürlük rejimi vardır ve bu sefer adım adım ilerlenmektedir. Roussel, mineralli su şişesinin etiketini betimleyerek, adım adım giden bir çeşit yerel inşa yoluyla ilerler ve bize sürekli şunu der: Sağda şunu görüyoruz, biraz daha arkada şunu görüyoruz vs. Foucault'nun dediği gibi, sanki bir oyuktan diğerine geçilmekte, bir oyuklar zincirini birbirine bağlanmaktadır; ışığın yolunu oluşturacak olan da bu küçük oyuklar zinciridir ve bu tümüyle başka bir ışık rejimidir. Bu konuda siz de pratik bir alıştırmayı yapmak isterseniz, resim rejimlerini alıp, bunların hangi anlamda farklı ışık rejimleri olduğunu ve bu ışık rejimlerinin ne tür tekillikler, ne tür kuvvet ilişkileri barındırdıklarını sorabilirsiniz. Çünkü her durumda kuvvet ilişkileri vardır. Az önce de dediğim gibi, alfabedeki harfler arasında kuvvet ilişkileri vardır. Bu anlamda bir dil politikasından bahsedebiliriz: Evet, bu düzeyden itibaren alfabenin harfleri arasında kuvvet ilişkileri vardır. Aynı şekilde renkler arasında da kuvvet ilişkileri vardır. Renkler arasındaki kuvvet ilişkileri... renkleri de bir vektörler alanı içinde kuvvet ilişkileri tarafından birleştirilmiş tekillikler olarak kavrayabilirsiniz. Renkler arasındaki herhangi bir anlaşmayı düşündüğünüzde, örneğin renk düzeyinde, kuvvetleri işin içine katmadan bunları soğuk ve sıcak olarak tanımlayamazsınız. Bunu kesin bir biçimde göstermiş olan biri varsa o da Kandinsky'dir. Kandinsky renkleri yalnızca her birini etkileyen kuvvetlerin bir işlevi olarak sunar; her birini etkileyen kuvvetler iki renk arasındaki ilişkiyi baştan belirler, tablo ise renkler arasındaki şu veya bu kuvvet ilişkilerinin entegrasyonudur. Kandinsky'nin resimlerine "soyut" denmesi bu yüzden yanlıştır. O halde, artık bir çözümümüz olduğunu söyleyebiliriz. Bu çözümü hatırlıyorsunuz. Peki iki form nasıl iç içe geçebilir? Bilginin iki formu, görünür olan ile söylenebilir olan arasında ortak hiçbir şey yoksa, bu ikisi nasıl iç içe geçebilir? Yanıtımız şuydu: Evet, başka bir boyuta ait bir uğraktan itibaren iç içe geçebilirler. Şimdi, iki bilgi formunun iç içe geçişini açıklayan, başka bir boyuttaki o uğrağı biliyoruz: tekilliklerin ve tekillikler arasındaki kuvvet ilişkilerinin dağılımı. İşte formsuz dediğimiz boyut budur. Formların ilişkilerinin oluşturduğu

boyuta karşıt olarak kuvvet ilişkilerinin formsuz boyutu. Yine de şunun ne demek olduğunu anlayarak bitirmeliyiz: “Kuvvet ilişkileri formsuzdur.” Daha yapacak çok işimiz var, çünkü “kuvvet ilişkileri formsuzdur,” cümlesi bizim için hâlâ bir gizemden ibarettir. Ne olursa olsun, Foucault “kuvvet ilişkileri” dediğinde, asla ama asla “şiddet uygulanması”nı kastetmediğini görüyorsunuz. Peki, kuvvet ilişkisi formsuzsa ve bir şiddeti, yani formun bir yıkımını içermiyorsa, bu ne demektir? Bir sonraki dönemin başından itibaren konumuz bu olacak. Burada bitirmek için şimdi diyeceğim şey ise çok basit. Foucault ile Blanchot arasındaki ortak, şüphesiz en derin ortak nokta nedir? En derin ortak noktaları, birbirinden son derece farklı iki yoldan da olsa, şu üç mefhum arasındaki yakın bağlantılardan oluşan bir bütünü ortaya koymuş olmalarıdır: Bir tarafta tarafsız olan veya “biri”; diğer tarafta “tekil” ve son olarak “çok.” Tarafsız olan veya “birisi” kişiyle karşıtlık içindedir. Tekil evrensel karşıtlık içindedir. Çok ise bir’le karşıtlık içindedir. Bu üç mefhum...

[Bandın sonu]

Tekilliklerin dağılımının formu budur. Düşünmek zar atmaktır dediğimizde, bu zar atışının her zaman bir “biri” içinde yayıldığını da söylemiş oluyoruz. “Biri” düşünür [*“On” pense-düşünüyor*]. Tekil olan, “biri” ile karşıtlık içinde değildir, kişi-öncesi olduğu için kişiyle hiçbir ilgisi yoktur. Üstelik bir tekilliğin hâlihazırda bir kuvvetler ilişkisi olduğunu göstermek de zor olmayacaktır. Yani gerçek özne kuvvettir. Foucault tam da bu nokta dolayısıyla kendini Nietzscheci görür. Bu ise ancak “her yerde şiddet vardır,” diye çevrilirse, ortaya bir yanlış anlama çıkar. Çünkü bu fikir Foucault’nun düşüncesine son derece uzaktır. Foucault kuvvet ilişkisiyle şiddet etkisini birbirinden kesin bir şekilde ayırt etmiştir. Bunun sebebini de göreceğiz. Tekil olan çok olana karşı değildir. “Çokluk”, “biri” içindeki bir tekillikler kümesidir. “Biri” içindeki bir tekillikler dağılımı. Bir çokluk tam olarak budur. Foucault, Blanchot’nun düşüncesinin etrafında döndüğü bu üç kurucu terim için belli ilişkiler tanımlamış ve bu terimlere son derece kesin bir statü kazandırmıştır. Blanchot’nun amacı ise bu değildi. O halde artık bir yanıtımız var, bir kere daha tekrarlayalım: Bilginin indirgenemez iki formunun iç içe geçmesini sağlayabilecek tek şey olan

bu diğ er boyut nedir? Yanıt, kuvvet veya iktidar ilişkileridir. Gör n rl k-tabloda da, s zce-eğ rilerde de cisimleş en onlardır. Dolayısıyla bilginin iki formunun kesiş mesinin sebebi, ancak kuvvet ilişkisi ve tekiliğ i i eren formsuz unsurda bulunabilir. Birbirlerinden ayırlamaz olsalar da - yle ki Foucault, bu d zeyde, ayrış tırılması imk nsız bir kompleks olan bir iktidar-bilgi sisteminden s z edecektir- bilgiden iktidara ge mek bu y zden zorunludur. Peki, ne olmuştur da Foucault yaş amının sonuna doğ ru    nc  bir boyut keş etmişt r ve buna neden ihtiya  duymuşt r? İşte b t n meselemiz bu olacak. Hepinize iyi tatiller, bol bol dinlenin.