

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>

FO

DÜŞÜNCEŞİ

UC

KİŞİLİĞİ

AU

Paul Veyne

IT

Parti Venetien des Indépendants

ALFA

Ücretsi

FOUCAULT

PAUL VEYNE

1930 Aix-en-Provence’de doğdu; tarihçi ve arkeolog. Eco-le normale’den mezun oldu. Antikçağ tarihinde, düşünce ve inanç tarihinde uzmanlaşmıştır. 1975’te Collège de France Roma Tarihi kürsüsü profesörü olarak seçildi. Burada Michel Foucault ile birlikte çalıştı. Paul Veyne’in başlıca eserleri şunlardır: *Le Pain et le cirque: Sociologie historique d’un pluralisme politique* (1976, Ekmek ve Sirk: Siyasal Bir Çoğulculuğun Tarihsel Sosyolojisi); *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?* (1983, çev. Mehmet Alkan, Ankara: Dost, 2002); *Le Quotidien et l’intéressant* (1995, Gündelik ve İlginç); *Quand notre monde est devenu chrétien: 312-394* (2007, Dünyamızın Hristiyanlaştığı Zaman: 312-394); *Comment on écrit l’histoire (Tarih Nasıl Yazılır?,* çev. Nihan Özyıldırım, Metis, 2014)

IŞIK ERGÜDEN

1960 yılında İstanbul’da doğdu. Galatasaray Lisesi’nde ve Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde okudu. Başta Fransızca olmak üzere, İngilizce ve İspanyolca’dan çeviri yapmaktadır. Ayrıca kitapları vardır, eserlerinden bazıları şunlardır: *Hapishane Çağı Kapatılan İnsan, Kurşunkalemle, Sessizliğin Anarşisi.*

Foucault, Düşüncesi, Kişiliği

© 2014, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Foucault, Sa pensée, sa personne

© Editions Albin Michel, Paris 2008

Kitabın Türkçe yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yöntemle çoğaltılamaz.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak

Genel Müdür Vedat Bayrak

Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu

Yayına Hazırlayan Nergis Doğan

Kapak Tasarımı Begüm Çiçekçi

Sayfa Tasarımı Kamuran Ok

ISBN 978-605-106-861-9

1. Basım: Eylül 2014

Baskı ve Cilt

Melisa Matbaacılık

Çiftelhavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul

Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29

Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Fatih-İstanbul

Tel: 0(212) 511 53 03 Faks: 0(212) 519 33 00

www.alfakitap.com - info@alfakitap.com

Sertifika no: 10905

Paul Veyne

FOUCAULT
DÜŞÜNCEŞİ KİŞİLİĞİ

Çeviri

Işık Ergüden

ALFA® | FELSEFE

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

*Ustalarımız Hans-Georg Pflaum ile
Louis Robert'in anısına şükranla.*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
I EVRENSEL TARİHTE HER ŞEY TEKİLDİR: "SÖYLEM"	13
II YALNIZCA TARİHSEL A <i>PRİORİ</i> VARDIR	33
III FOUCAULT'NUN KUŞKUCULUĞU	51
IV ARKEOLOJİ	71
V TÜMELCİLİK, TÜMELLER, SIRALI-OLUŞ: HİRİSTİYANLIĞIN İLK ADIMLARI	77
VI HEIDEGGER'E RAĞMEN, İNSAN ZEKİ BİR HAYVANDIR	85
VII DOĞA BİLİMLERİ VE BEŞERİ BİLİMLER: FOUCAULT'NUN PROGRAMI	99
VIII HAKİKATLERİN SOSYOLOJİK TARİHİ: BİLGİ, İKTİDAR, DİSPÖZİTİF	117
IX FOUCAULT GENÇLİĞİ YOZLAŞTIRIR MI? BILLANCOURT'U HAYAL KIRIKLIĞINA UĞRATIR MI?	139
X FOUCAULT VE POLİTİKA	157
XI SAMURAYIN PORTRESİ	169

ÖNSÖZ

Hayır, Foucault yapısalcı bir düşünür değildi. Hayır, bir tür "1968 düşüncesi"ne de bağlı değildi. Görececi, tarihselci biri de değildi. Her yerde ideolojinin kokusunu alan biri olduğu da söylenemez. Bu yüzyılda ender bulunan bir şey olarak o –kendi itirafıyla– *kuşkucu*¹ bir düşünürdü. Genel fikirlerin hakikatine değil yalnızca olguların, yazdığı kitapların sayfalarını dolduran sayısız tarihsel olgunun hakikatine inanıyordu, çünkü hiçbir kurucu aşkınlığı kabul etmiyordu. O bir nihilist de değildi: İnsan özgürlüğünün (bu kelime onun metinlerinde vardır) varlığını sapıyordu. "Büyü bozumuna uğramış" doktrin halinde bile olsa, her türlü metafizik ya da dinsel temel yitiminin inanca, umuda, hoşnutsuzluğa ve isyanlara sahip olma özgürlüğünü yok edeceğini asla düşünmüyordu (kendisi de bunun bir örneği oldu, militanlık yaptı. Bu yeni türde bir entelektüelin tarzıydı; politikada bir *reformcu*ydı). Fakat kendi mücadelesi üzerine akıl yürütmeyi, hoşnut olmadığı şeyler hakkında fikir belirtmeyi, genelleştirmeyi, yanlış ve gereksiz buluyordu. "Politik bir pratiğe hakikat değeri vermek için düşünceyi kullanmayın," diye yazdı².

¹ John Rajchman, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, çev. Durastanti, PUF, 1987, s. 8: "Foucault çağımızın büyük kuşkucusudur. O bizim dogmalarımızdan ve felsefi antropolojilerimizden kuşku duymaktadır, dağılmanın ve tekilliğin düşünürüdür."

² *Dits et Écrits*, (ed.) Defert ve Ewald, Gallimard, 1994, 4 cilt (bundan böyle *DE* diye belirtilecektir), III, s. 135.

O sanıldığı gibi, insanın ve insan öznenin düşmanı değildi. Bu öznenin gökten mutlak bir hakikat indiremeyeceğine ya da hakikatler göğünde egemen olamayacağına, öznenin yalnızca kendi döneminin hakikatlerine ve gerçeklerine tepki gösterebileceğine ya da bunlarda yenilikler yapabileceğine inanıyordu. Tıpkı Montaigne gibi –ve Heidegger’in tersine³– “Varlık’la hiçbir iletişimimiz yoktur⁴” diye düşünüyordu. Bununla birlikte kuşkuculuktan dolayı “her şey kuşku verici!” diye haykırmıyordu. Deyim yerindeyse, bu sözde altmış sekizli, hırslı bir Aklın karşıtı olarak bir ampirist ve idrakin filozofu olmuştur. İnsanlık durumu, özgürlük ve sonluluk kavrayışına fazla laf etmeden varmıştır. Diğer bir deyişle, Foucaultculuk tutarlı ve özgünlüğü tarihsel eleştiri üzerinde temellenmiş ampirik bir antropolojidir.

Artık ayrıntılara geçebiliriz ama anlattıklarımızın açık seçik olması için öncelikle iki temel ilkemizin neler olduğunu belirtelim. *İlk olarak*, insanlık tarihinin en büyük kozu –iktidarın ve ekonominin bile ötesinde– hakikattir: Hangi iktisadi rejim kendisinin yanlış olduğunu itiraf eder? Tarihteki bu hakikat probleminin, Dreyfus’un masumiyetinden ya da gaz odalarının gerçekliğinden kuşku duymakla alakası kesinlikle yoktur. *İkinci olarak*, tarihsel bilgi, verili bir dönemin analizlerini yapmak istiyorsa, toplumun ya da zihniyetin ötesinde, akvaryumdaki balıklar gibi o dönemde yaşayanların farkında olmadığı genel hakikatlere ulaşmalıdır.

Kuşkucu ise ikili bir varlıktır. Düşündüğü sürece akvaryumun dışında durur ve akvaryumda dönüp duran

³ Foucault, Heidegger’in kendisi için ne kadar önemli olduğunu defalarca söyledi ve Heidegger okumalarından *DE*’de söz etti (IV, s. 703) ama benim naçizane görüşüm, Foucault’nun Heidegger’den *Vom Wesen der Wahrheit* ile Nietzsche üzerine büyük kitap dışında pek bir şey okumamış olduğudur. Bu kitabın Foucault için önem taşımasının nedeni, paradoksal bir etki olarak, onu Heideggerci değil Nietzscheci yapmasıdır.

⁴ Montaigne, II, 12 *Apologie de Raymond Sebond*

balıklara bakar. Fakat yaşaması gerektiği için, o da kendini akvaryumundaki balık olarak bulur ve gelecek seçimlerde hangi adaya oy vereceğine karar verir (yine de kararına bir hakikat değeri atfetmez). Kuşkucu, hem bir gözlemcidir, kuşkuyla yaklaştığı akvaryumun dışındadır, hem de kırmızı balıklardan biridir. Bu ikiye bölünmenin trajik olduğu söylenemez.

Mevcut durumda, bu küçük kitabın kahramanı olan gözlemcinin adı Michel Foucault'ydu; hiçbir şeyin ve hiç kimsenin geri adım attıramadığı, kalemi sanki bir kılıçmış gibi entelektüel eskrim yapan şu ince, zarif ve net kişilik. Bu nedenle, okuyacağınız kitaba *Samuray ve Kırmızı Balık* adını da verebilirdim.

EVRENSEL TARİHTE HER ŞEY TEKİLDİR: “SÖYLEM”

Deliliğin Tarihi yayımlandığında (bu satırların yazarı da dahil olmak üzere) en donanımlı Fransız tarihçilerinden bazıları kitabın kapsamını önce anlayamadılar. Ben, Foucault'nun yalnızca, deliliğin kavranışının yüzyıllar içerisinde çok değişmiş olduğunu gösterdiğini düşünmüştüm. Bu da bize bir şey öğretmiyordu. Bunu zaten biliyorduk. İnsan gerçeklikleri radikal bir olumsuzluk ifade eder (iyi bilinen “kültürel keyfilik”tir bu) ya da en azından çeşitli ve değişkendir; ne tarihsel değişmezler vardır, ne özler, ne de doğal nesneler. Atalarımız, delilik, cinsellik, cezalandırma ya da iktidar üzerine tuhaf fikirler geliştirmişlerdir. Ama sanki bu hataların yapıldığı zamanın geride kaldığını sessizce kabul ediyormuşuz, atalarımızdan daha iyi davranıyormuşuz ve onların etrafında dönüp durdukları hakikati biz biliyormuşuz gibi cereyan eder her şey. “Bu Yunan metni, dönemin anlayışına uygun aşktan söz etmektedir” diyorduk, ama bizim modern aşk fikrimiz onlarınkinden daha mı değerliydi acaba? Bu gereksiz ve güncelliğini yitirmiş soru bize sorulmuş olsaydı, daha değerli olduğunu söyleyemezdik. Ama bunun üzerine ciddi olarak, felsefi açıdan düşünüyor muyuz? Foucault bu soruyu ciddi olarak düşündü.

Foucault'nun modern düşüncenin büyük bir tartışmasında, belli etmeden taraf tuttuğunu anlamamıştım: Hakikat kendi nesnesine uygunluk mudur, değil midir? Sağduyunun varsaydığı gibi, hakikat dile getirdiği şeye benziyor mu, benzemiyor mu? Doğrusu, benzeyip benze-

mediğini nasıl bilebileceğimizi bilmiyorduk, çünkü bildiğimizi doğrulayacak başka bilgi kaynağımız yoktu; neyse, bunu geçelim. Foucault'ya göre, –her biri kendi bakış açılarıyla– Nietzsche'ye, William James'e, Austin, Wittgenstein, Ian Hacking ve başkalarına göre olduğu gibi, bilgi, gerçekliğin sadık bir aynası olamaz. Richard Rorty gibi⁵ Foucault da bu “ayna görüntüsü” bilgi anlayışına inanmamaktadır: Foucault'ya göre, kendi maddiliği içindeki nesne, onu tanıdığımız ve Foucault'nun –yanlış seçilmiş bir kelimeyle– “söylem” diye adlandırdığı biçimsel çerçevelerden ayrılamaz. Her şey buradadır.

Hakikatin gerçeğe uygun düşmemesi, yanlış bir anlamayla, okurlara, Foucault'nun, delilerin deli olmadığını ve delilikten söz etmenin ideoloji olduğunu söylediğine inandırdı⁶. Raymond Aron bile *Deliliğin Tarihi*'ni başka türlü anlamadığını bana açıkça ifade etmişti; delilik fazlasıyla gerçektir, deliliği anlamak için bir deli görmek yeter, diye itiraz ediyordu ve bunda da haklıydı: Foucault'nun kendisi de deliliğin –söyleminin söylemiş olduğu, söylediği ve söyleyeceği şey olmakla birlikte– “bir hiç olmadığını”⁷ savunuyordu.

Öyleyse Foucault söylemden ne anlamaktadır? Oldukça basit bir şey: Söylem, çıplaklığı içindeki tarihsel bir oluşumun en belirgin, en özlü tanımıdır; nihai bireysel farklılığının ortaya konmasıdır⁸. Dolayısıyla, eski bir te-

⁵ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979; çev. Marchaisse, *L'Homme spéculaire*, Seuil, 1990.

⁶ *DE*, IV, s. 726: “Bana deliliğin olmadığını söyletmek istiyorlar, oysa sorun tam tersidir.” Ayrıca bkz. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2004, s. 5.

⁷ *Sécurité, territoire, population*, (ed.) Ewald, Fontana, Senellart, Hautes Études Gallimard-Seuil dizisi, 2004, s. 122: “Deliliğin olmadığı elbette söylenebilir, ama bu onun hiç olduğu anlamına gelmez.”

⁸ Bir örnek verebiliriz. Bütün antikçağ boyunca olduğu gibi Homeros'ta da “kadınlar doğal olarak aşağı görülüyordu ve sonuç olarak rolleri üremeyle ve ev işlerinin yerine getirilmesiyle sınırlıydı,” diye yazmaktadır M. I. Finley (*Le Monde d'Ulysse*, çev. Vernant-Blanc ve Alexandre, Maspero, 1983, s. 159). Hélène Monsacré, olayları daha zekice parçalara ayırarak

killiğin *differentia ultima*'sına [nihai farklılığına] varmak entelektüel bir algılama çabası gerektirir: Olayı, onu sıradanlaştıran ve rasyonelleştiren geniş örtülerden soyamak gerekir. Böyle bir şeyin sonuçları, görüleceği gibi, çok uzaklara gider.

İlk kitabında Foucault'nun bulgusal çıkış noktası, delilik diye adlandırdığımız şeyin (eski söylem "akıldışılık" diyordu) söylemini aydınlığa kavuşturmaktır. Sonraki kitapları, Foucault'nun bu ayrıntı deneyiminden edindiği kuşkucu felsefeyi başka konular üzerinde örneklenirdi. Fakat Foucault kendi doktrinini asla açıklamadı, bu zor görevi yorumcularına bıraktı⁹. Ben burada yakın dostum olmuş ve aynı zamanda da bence çok zeki olan Foucault'nun düşüncesini anlatmaya çalışacağım. Onun *Dits et Écrits** kitaplarından bol bol alıntı yapacağım, çünkü Foucault düşüncesinin temellerini en çok bu kitaplarda dile getirmektedir.

Bu maceraya başlamadan önce bir örnekten yola çıkayım. Aşkın ya da cinselliğin tarihini yazmaya giriştiğimizi varsayalım. Cinsellik gibi iyi bilinen bir konuda Paganların ya da Hristiyanların düşünce ve pratiklerinde nasıl değişiklikler olduğunu okura anlatabilir hale gelmemiz gerekiyor. Fakat bu noktaya gelindiğinde, bir şeyin hala açıklık kazanmadığını analizi ilerletmemiz gerektiğini varsayalım. Örneğin bir Yunan ya da ortaçağ yazarının kendini ifade edişindeki herhangi bir tarzın, falanca kelimelerin, herhangi bir cümle yapısının, bizim analizi-

şöyle yazar: "Kadının derinden başkalığı, eril bir tarafı gerçekten dahil etmenin imkânsızlığında yatmaktadır." (*Les Larmes d'Achille: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, 1984, s. 200).

* Dört ciltlik bu büyük eserden yapılan seçkiler, Türkçede Ayrıntı Yayınları tarafından altı cilt halinde *Seçme Yazılar* başlığında yayımlanmıştır –çn.

⁹ Daniel Defert de bunu saptamıştır: "La violence entre pouvoirs et interprétations chez Foucault", *De la violence, Séminaire de Françoise Héritier* içinde, Odile Jacob, 2005, c. I, s. 105. Foucault kendi felsefesinin ana temalarına çok az açıklık getirdi.

mizden sonra bir kalıntı, bizim göremediğimiz bir fark bıraktığını hissederiz. Bu kalıntıyı beceriksiz, yuvarlak bir ifade, metnin ölü kısmı olarak göz ardı etmek yerine, içeriğini açıklığa kavuşturmak için biraz daha çabalarsak analizi ilerletmeyi başarırız.

Böylece gözümüzün önündeki perde kalkar: Değişim sonuna dek açıklandığında, genel tema silinir ve onun yerinde, bizim antikçağın “zevkleri,” ortaçağın “ten”i ve modernlerin “cinselliği” olarak adlandırdığımız farklı nitelermelerden başka bir şey kalmaz. Bunlar, zihinlerin gerisinde duran, gerçek, muhtemelen tarih-ötesi ama katı bir çekirdek üzerine insanların oluşturduğu üç genel kategoridir. Erişilmez, daha doğrusu ortaya çıkartılması imkânsız bir çekirdek: Onu ister istemez bir söylem haline getiririz.

Bir bilimin “programı” sayesinde, eşcinsellik konusunda doğru, bilimsel bir şeyler öğrendiğimizi varsayalım (Foucault’ya göre bilim boş bir kelime değildi). Örneğin –benim açımdan dayanaksız bir varsayım olsa da– eşcinsel zevklerin genetik kökenli olduğunu öğrenmiş olabiliriz. Olabilir; ya sonra? *And then what?* Eşcinsellik nedir? Hakikatin küçük ya da büyük bu parçasını ne yapacağız? Foucault, bireylerin kimliğini değil, anatomiye ve fizyolojiyi kapsayan önemsiz bir ayrıntının –kısacası, ancak ya-takta ya da doktorda sözü edilecek bir ayrıntının– söylemini analiz etmek isterdi:

*“Gerçek bir cinselliğe gerçekten ihtiyacımız var mı? [Vurguyu yapan ironik olarak Foucault'dur.] Modern Batı toplumları inatçılıkla buna olumlu cevap verdiler. Bu “gerçek cinsellik” sorusunu inatla, yalnızca bedenlerin gerçekliğinin ve haz yoğunluğunun önemli olduğunu düşündürten şeylerin düzeni içinde sordular.”*¹⁰

¹⁰ DE, IV, s. 116.

Antik aşk, kuşkuya, etik ve yurttaşlık denetimine yer olmayan, afrodizyak “hazlar” söylemi oldu. Hem utangaç hem de masum olan antik dönemin aşk tutumları arasında, geceleyin lamba ışığında yalnızca bir çapkının sevişmesi, yurttaş ahlakının cinsiyetler arasında değil aktif ve pasif roller arasında ayırım yapması, benlik hâkimiyeti idealinin Don Juan’ın efemine kabul edilmesine sebep olması, oral seksin takıntılı bir şekilde bastırılmasının (yine de uygulanıyordu) cinsiyetler hiyerarşisini tersine çevirmesi, oğlancının hazlardan aldığı zevki uçarılığa vardıracağı için alay konusu olması yer alır.

Aşktan daha az sevimli başka bir örneği ele alalım: Çağlar boyunca ceza yasası. Eski Rejim koşullarında cezaların acımasız olduğunu söylemek yetmez; bu durum, âdetlerin sertliğini gösterir. O dönemin korkunç işkencelerini uygulayan kraliyet hükmü asi tebaanın üzerine “tüm gücüyle [öylesine] çullanır” ki böylece işlenen suçun büyüklüğünü ve asi ile işkencenin törensel olarak intikamını aldığı kral arasındaki güç oransızlığını herkes görebilir. Aydınlanma çağıyla birlikte, uzmanlaşmış idari bir aygıtın bir köşede çektiği ceza, önleyici ve ıslah edici olur. Hapishane, yasaya itaat etmemiş olan yurttaşın yeni alışkanlıklar kazandırmak için uygulanan bir terbiye tekniği olacaktır¹¹. Bu elbette insani bir ilerlemedir, ama bunun bir iyileştirme değil, tamamen farklı bir değişim olduğunu da iyi anlamak gerekir.

On beş yüzyıl önce Roma İmparatorluğunun arenalarında ölüm, mahkûma mitolojik bir mizansen içinde hazırlanıyordu. Ateşle intihar eden Herkül’ün giysileri giydiriliyor ve canlı canlı yakılıyordu. Hristiyan kadınlar Danaidler*

¹¹ Foucault’nun *Surveiller et punir: naissance de la prison*’da (Gallimard, 1975, s. 133-134) yaptığı ayrıntılı analizi basitleştiriyorum.

* Danaidler, Yunan Mitolojisinden Danaus’un elli kızına verilen addır. Danaus’un ikiz erkek kardeşi Aigyptos’un da elli oğlu vardır. Bunların evlenmesi mitin konusu olur –çn.

gibi giydirilip tecavüz ediliyor ya da Dirce* kılığına sokulup bir boğanın boynuzlarına bağlanıyorlardı. Bu mizan-senler bir alaydı, bir *ludibrium*'du [kahkaha]; suçlunun karşısına aldığı "medeni topluluk," hükümdarın masum olduğunu göstermek için suçluyla alay eder, onu küçümserdi. Bütün bu söylemler, ceza yasalarına, bu yasaları uygulayan ve Foucault'nun *dispositif* diye adlandırdığı tavır, kurum, iktidar, gelenek ve hatta yapıların içine dahil edilmiştir.

Görüldüğü gibi, önyargılı olmadan, "somut olgular"dan¹² yola çıkarak, öyle özgün değişiklikler keşfettik ki, bunların her biri başlı başına bir tema oldu. Ben, tema ve değişikliklerden söz ediyordum fakat Foucault "şeyler" diyerek bunları daha iyi ifade etmişti. 1979 yılında, not defterine şunu kaydediyordu: "Tümelleri tarihin rendesinden geçirmek değil, tarihi tümelleri reddeden bir düşünce düzleminde geçirmek¹³." Ontolojik olarak konuşursak, tarih-ötesi tema, anlamdan yoksun bir ad olduğundan, yalnızca değişiklikler vardır: Foucault, Max Weber ve her iyi tarihçi gibi nominalisttir. Bulgusal olarak, pratiklerin ayrıntısından, yapılan ve söylenenden yola çıkmak ve bu söylemi aydınlatmak için entelektüel çaba gerekir. Bu yöntem, iyi bilinen genel bir fikirden yola çıkmaktan daha verimlidir (fakat tarihçi ve okurları için daha güçtür)¹⁴. Genel fikirden yola çıkılınca, bu fikri anlamsızlaştıran belirleyici farklılıkları görememek gibi bir risk vardır.

* Dirce, Yunan Mitolojisinde Zeus'un hamile bıraktığı Antiope'in teyzesidir. Antiope Zeus'tan ikiz erkek çocuk doğurur. Çocuklardan annelerini öldürmelerini isteyen Dirce, ikizler tarafından bir boğanın boynuzlarına bağlanarak öldürülür -çn.

¹² Bkz. DE, IV, s. 635: "Analiz alanı olarak *pratiklere* yönelmek, incelemeyi *yapılan şey* dolayımıyla ele almak."

¹³ DE, I, s. 56.

¹⁴ Foucault'nun zor kitapları daha geleneksel eğitimden gelen tarihçileri şaşırttı ama yine de bu kitapları eleştirme riskini göze aldılar. (örneğin, Artémidore de Daldis'in *Clé des songes* yorumuyla alay edilmesi aklıma geliyor).

İşkenceleri unutup zevklere geri dönelim. Pagan zevkleri Hıristiyan "ten"den (günahkâr ten ve tanrısal bir yaratı olduğu için uyulması gereken doğa söylemi) kolayca ayırt edebildik. Bunu başka söylemler izlemiştir. Örneğin modernlerin "cinsellik" söylemine¹⁵ fizyoloji, tıp ve psikiyatri eşlik etti. Hatta modern cinsellik söylemine, feminizm ve tolerans ile, daha doğrusu kendi olma ve bunu söyleme hakkıyla birlikte (Didier Éribon, bu durum için, "psikanaliz bundan sağ çıkmaz" derdi) postmodern toplumsal cinsiyet de eşlik etti. Ayrıca her "söylem," gelenek, görenek, sözler, bilgiler, normlar, yasalar, kurumlar gibi cinsellik etrafında düzenlenmiş bir yığın öğeyi de işin içine katar. Bu yüzden söylemsel pratiklerden, söz ederken daha ayrıntılı tartışacağımız *dispositif*lerden söz etmek yerinde olur¹⁶.

Yeniden tekrarlayalım: Söyleme eklenen diğer öğelerle birlikte aşk denen sıradanlık yerine, "dönemin" küçük, tuhaf, nesneleri karşımıza çıktı. Gerçekten de, söz konusu dönemde aşkın su altında kalmış bölümünü açığa çıkardık. Görünen kısım sonuçta bildiğimiz şeylerdir. Buna karşılık, görünmeyen, bilincinde olmadığımız kısım aydınlatıldığında, "boşluklu ve parça parça¹⁷" bir nesne belirir. Bu nesnenin biçimsiz konturları, anlamlı hiçbir şeye denk düşmez ve vaktiyle giydikleri bol ve soylu elbiseyi doldurmazlar; bu nesne daha çok, tarihin tesadüfleri sonucunda zikzak şekilde çizilmiş ulusların tarihsel sınırlarını akla getirir, doğal sınırları değil.

Kuşkusuz, cinsellik ya da delilik hakkında oluşturduğumuz fikir, (bilinçdışı ve zımni "söylem" in, bizim görmediğimiz tekilliği ve tuhaflığı en doğru şekilde kavrayıp

¹⁵ Krş. DE, III, s. 311-312; Arnold I. Davidson, *The Emergence of Sexuality*, Harvard, 2001; çev. Dauzat, *L'Émergence de la sexualité: épistémologie historique et formation des concepts*, Albin Michel, 2005, s. 79-80.

¹⁶ Dispositif kavramı Foucault'nun yapı kavramından ve yapısallıktan kaçınmasını sağlar.

¹⁷ *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, s. 157.

kesin olarak ifade ettiği fikri) söylemiyle birlikte bir “kendinde şey”i (Kantçı söz dağarını bozarak böyle diyebilirim), temsil etme iddiasında olduğu gerçekliği işaret eder. Cinsellik ve delilik elbette vardır, bunlar ideolojik icatlar değildir. Sonsuza dek spekülasyonda bulunsak da, insan yine de cinselliği olan bir hayvandır; fizyoloji ve cinsel içgüdü bunu kanıtlamaktadır. Yüzyıllar boyunca aşk ya da cinsellik hakkında düşünölen her şey, kendinde şeylerin belli bir yerdeki varlığına işaret eder. Bununla birlikte, bu şeylere uygun hakikatimiz yoktur, çünkü her dönemde kendinde bir şeye, ona dair fikrimiz dolayısıyla erişebiliriz (söylemin nihai formölasyon, *differentia ultima* olduğu fikri). Dolayısıyla bu kendinde şeye yalnızca “fenomen” olarak erişiriz, çünkü kendinde şeyi, içine girdiği –Foucault olsa “kuma gömölümüş” derdi– “söylem”den ayıramayız. Bu tür varsayımların yokluğuunda hiçbir şey bilemeyiz: Söylemler olmasaydı da, cin çarpmasının, deliliğin, akıldışılığın, demansın art arda göröldüğünü sandığımız X nesnesi yine de var olurdu; fakat ona dair zihnimizde hiçbir şey olmazdı.

Bütün fenomenler tekildir, tarihsel ya da sosyolojik her olgu bir tekilliktir. Foucault genel, tarih-ötesi hakikatler olmadığını düşünür, çünkü insani olgular, eylem ya da sözler köken olan bir doğadan ya da akıldan kaynaklanmaz. Ayrıca genel hakikatler, işaret ettikleri nesneyi de tam olarak yansıtmazlar. Aldatıcı genelliklerinin ya da varsayılan işlevlerinin ötesinde, tekilik onların tuhaf söylemlerinin tekilliiğidir. Olgular, oluşun ve nedenselliklerin tesadüfi zincirlenmesinden kaynaklanır. Çünkü insanlık tarihinin altında bir hakikat, rasyonellik, işlevsellik ya da bir diyalektik yoktur. “Olayların tekilliiğini; her türlü tekdüze erekliliğin” ve işlevselliğin “dışında saptamak¹⁸” gerekir. Foucault’nun sosyologlara ve tarihçilere

¹⁸ DE, II, s. 136.

zımni önerisi (bazıları Foucault'nun önerilerini uygulamaya başlamışlardır)¹⁹, tarihsel ya da toplumsal oluşumların analizini, bu oluşumların tekil tuhaflıklarını açıkça ortaya koyana dek ilerletmektir.

HER DÖNEMİN KENDİ AKVARYUMU VARDIR

Foucault'nun düşüncesi yıllar içinde biçimlenmiş ve teknik kavramları uzun süre belirsiz kalmıştır. Bu yüzden Foucault, tekilliklere ulaşmak için söylem sözcüğü kadar söylemsel pratikler, varsayımlar, *episteme* ve *dispositif* sözcüklerini de kullanmıştır... Bu farklı kelimeler üzerinde durmaktansa, işin özüne bağlı kalmak daha doğru olur: Şeyleri, şeylere uygun sandığımız genel fikirlerle düşünürüz oysa bu şeyler rasyonel ya da tümel değildir fakat bu durum karşısında kafamız karışır ve kaygı duyarız.

Kaygımızı gideren yanılsama, genel fikirlerden yola çıkarak söylemleri bize gösterdiği için bu söylemlerin her birinin çeşitliliğini ve tekilliğini bilemeyiz. Genellikle basmakalıp bir şekilde, genelleyerek düşündüğümüz için söylemler "bilinçdışı" kalır, bakışımızdan kaçır. Aristoteles *Metafizik*'in ilk cümlesinde, çocuklar bütün erkeklere baba, bütün kadınlara anne derler, demektedir. Söylemi gün ışığına çıkarmak için Foucault'nun arkeoloji ya da

¹⁹ Bence L. Boltanski ile L. Thévenot'nun (*De la justification*, Gallimard, 1991) ya da P. Rosanvallon çalışmaları buna örnektir. Rosanvallon, yöntemini nitелеmek için, 2001 yılında, "olgular düzeni ile temsiller düzeni arasındaki kabul edilmiş bölünmeyi aşmak" amacıyla, tarihi "olasılıklar alanını, düşünülebilir olanın alanıyla sınırlandıran aktif temsiller" olarak yazdığını söyleyerek "fikirler"i az çok kavradığını belirtiyordu. Politikanın tarihinin, "büyük eserlerin analizi ve yorumuyla sınırlanamayacağı"nı ekliyordu: Aynı düşünceye Foucault'da da rastlarız. *Généalogie des Barbares*'da (Odile Jacob, 2007) R. P. Droit, barbarları barbar olmayanlardan ayıran söylem "tarihsel hudut"un sürekli yer değiştirdiğini gösterir. Ben bu yazarların hepsinin Foucault'ya atıfta bulunduklarını ileri sürmüyorum; fakat tümellere başvurmayan ve gerçekliğe derinden nüfuz eden analizlerinin inceliği, Foucault'nun tarzını akla getirmektedir.

soybilim diye adlandırdığı tarihsel bir çalışma gerekir (ayrıntıya girmeyeceğim). Bu arkeoloji, gizli olanı açığa çıkaran bir bilançodur.

Çünkü, kendisini tarif eden söylem olan fenomenin *differentia ultima*'sına ulaşıldığında fenomenin tuhaf, keyfi, temelsiz olduğu keşfedilir (bu durumu yukarda, tarihsel hudutların çizilmesiyle karşılaştırmıştık). Bilanço: Arkeolojiyle, bazı fenomenlerin özüne gidildiğinde, her fenomenin tekilliği ve keyfiliği saptanır. Tümevarım yoluyla bilginin felsefi bir eleştirisine, insani şeylerin temelsiz olduğuna varılır ve genel fikirler hakkında kuşku duyulur – ama yalnızca bunlar hakkında, yoksa Dreyfus'un masumiyeti ya da Varus Savaşı'nın kesin tarihi gibi tekillikler hakkında değil.

Genel fikirlerden söz etmeyen tarih ve fizik kitapları elbette hakikat doludur. Yine de insan, filozofların sözünü ettiği egemen özne değildir: İnsan, ne zamana ne de doğruya egemendir. Foucault'nun École Normale'daki kürsü arkadaşı Jean d'Ormesson, "herkes, kendi döneminde nasıl düşünülüyorsa ancak öyle düşünebilir," der ve bu noktada Foucault'yla hemfikirdir. "Aristoteles, Aziz Augustinus ve hatta Bossuet, köleliği mahkûm etmeye kadar varamazlar. Birkaç yüzyıl sonra ise bu mahkûmiyet bir kesinlik olarak ortaya çıkar." Marx'tan alıntı yaparsak, insanlık önüne sadece çözebileceği sorunlar koyar. Çünkü, kölelik ve köleliği destekleyen bütün yasal ve zihinsel *dispositif* çöktüğünde, köleliğin "hakikati" de çöker.

Her dönemin insanları, akvaryumlar gibi, söylemlerin içine kapanmışlardır. Bu akvaryumların ne olduğunu bilmedikleri gibi, akvaryum olup olmadığını da bilmezler. Sahte genellikler ve söylemler zaman içinde değişirken, bu söylemler kendi dönemlerinde doğru kabul edilir. Öyle ki hakikat, *doğruyu söylemeye*, doğru olduğu kabul edilen ve bir yüzyıl sonra alay edilecek şeye uygun konuşmaya indirgenir.

Foucaultcu araştırmanın özgünlüğü, zaman içindeki hakikat üzerine çalışmasıdır. Bunu tamamen yalın bir şekilde açıklamakla başlayalım: Foucault'nun eserinin ardında –Heidegger'inkinin ardında olduğu gibi– herkesin bildiği ama söylenmemiş bir düşünce gizlidir: İnsanlığın uzak ve yakın geçmişi, ölmüş büyük hakikatlerin engin mezarlığından başka bir şey değildir. Bu düşüncenin doğruluğu yüzyılı aşkın bir süredir kesinlik kazanmıştır. Bu sürede, büyük felsefe yine de bu düşünceden başka şeyler düşündü. Her düşünür –Hegel, Comte, Husserl– kendisinin karmaşalar çağını sonlandırmaya geldiğini düşünüyordu. Fakat Foucault bu mezarlık sorununa saldırdı; bunu kişisel ve beklenmedik bir bakış açısıyla yaptı: “Söylem”in derinlemesine kazınması tarihsel oluşumlar arasındaki nihai farklılıkların açıklanması nihai genel fikirlerin sonunu getirdi.

Başka bir deyişle, felsefelerin çoğu filozofun ya da insanların Varlıkla, dünyayla, Tanrı'yla ilişkisinden yola çıkar. Foucault ise farklı insanların kendiliğinden yaptıkları ve doğru kabul ederek söylediği şeylerden yola çıkar. Daha doğrusu, büyük çoğunluğu ölü olan insanların farklı dönemlerde yapabilmiş ve söyleyebilmiş olduğu her şeyden yola çıkar. Sonuçta, tarihten yola çıkar ve bu tarihin söylemini açıklamak ve ampirik bir antropoloji çıkartabilmek için örnekler alır – delilik, cezalandırma, cinsellik...

Bir söylemi, söylemsel bir pratiği açıklamak, insanların yaptıklarını ya da söylediklerini yorumlamak ve onların tavırları, sözleri ve kurumlarıyla varsaydıkları şeyi anlamaktır – her zaman yaptığımız şeyi, yani kendi aramızda anlaşılmamızı anlamak gibi. Foucault'nun anlama aracı gündelik bir pratik, hermeneutik ve anlamın açıklanması olacaktır²⁰. Gündelik pratikle kuşkuculuktan

²⁰ Bir insan tininin yaşayan ya da ölü birisiyle ilişkisi, inisiyatif ve alımlamadan oluşur (bu tin sözler, edimler, hatta “nesnel tin”, gelenek, kurum, doktrin ve bu pratiklerin “anlamıyla” ifade bulabilir). Doğru ya da yanlış

kurtulur –genel fikirler ise pratiklerin altına düşer. Başkasının edim ve sözlerinin anlamını anlayan bu pratiğin hermeneutiği, anlamı en doğru şekilde derleyip toparlar. Bu anlam arayışı, antikçağın aşkında ezeli Eros’u bulmak ya da bu Eros’a psikanaliz ya da felsefi bir antropoloji yapıştırmak değildir. Başkasının söylediğini ve yaptığını anlamak, onu anlamak için canlandırdığı kişinin “bedeni-ne giren” oyuncunun mesleğidir; bu oyuncu eğer bir tarihçiye, ayrıca rolünün metnini oluşturabilmek için tiyatro yazarı olması ve metni oluştururken kelimeler (kavramlar) bulması gerekir.

Ampirik verilerin pozitif sınırlarını çizen bu hermeneutik, Foucault’nun pek sevdiği pozitif olguları sonsuz yorumlamalar içinde (“bir metnin anlamı zamanla ve yorumcuyla birlikte değişir”) kaybeden 1960’lı yılların *linguistic turn* [dilsel dönüşüm]²¹ ile taban tabana zıttır. “Büyük ölçüde Foucault’nun öğrencilerinin yaptığı, her şeyi görelileştirip her şeyin yorum olduğunu öne süren postmodernizm yönelik bir eleştiriye şimdi hatırlamadığım bir yerde okudum. Öğrencileri açısından bir şey diyemem, ama Foucault’nun kendisi için bundan daha yanlış bir şey olamaz: Bir metnin yorumlanmasına denk olmadığına inanan Foucault’nun temel yöntemi, metnin yazarının kendi döneminde söylemek istediği şeyi en doğru şekilde anlamaktır.

Gerçekten de Foucault’da bir tür hermeneutik-pozitivizm vardır: “Ben,” dünya ve İyilik üzerine kesin hiçbir

bu kavrama ilişkisi, insanlık durumunun ilk olgusudur ve başka bir şeye indirgenemez. Tarihsel bilgiyi mümkün kılan budur. Buna karşılık, doğal fenomenler, özellikle olağandışıysa, ancak Tinlerin eseri ya da Tin olduklarına inanarak “anlaşırlar.”

²¹ Evet, herkes bir metni kendine göre yorumlayabilir, ama yorumuna eşit olmayan metnin kendisi kalır. *Linguisticturn*’e ve Gadamer’e karşı bkz. R. Chartier, *Aubord de la falaise, l’histoire entre certitude et inquiétude*, Albin Michel, 1998, s. 87-125; R. Koselleck, *Zeitschichten, Studien zur Historik*, Suhrkamp, 2000, s. 99-118; E. Flaig, “Kinderkrankheiten der neuen Kulturgeschichte”, *Rechts historisches Journal*, 18, 1999, s. 458-476.

şey bilemeyiz, ama yaşayanlar olarak kendi aramızda anlaşıyoruz – bir zamanlar ölümlerin yaptığı gibi. Doğru düzgün anlamamız başka bir şeydir ama sonuçta birbirimizi anlarız – doğru bir kavrayış, bir geleneğe dahil olmayı ya da yabancı bir geleneğin girmesini gerektirir; hemen Helelenist olamayız. “Düşüncenin indirgenemezliği ilkesi” nedeniyle, bu bir hermeneutiktir – burada, bilincin düşüncenin kökeninde olmadığını unutmayalım. “Düşünce tarzı olmayan deneyim yoktur.” Tarihsel olgular, “toplumsal tarihin somut belirlenimlerinden bağımsız olmayabilirler;” insan belirlenimleri “düşünce dolayımıyla” hissedebilir. Sınıf çıkarı ya da iktisadi üretim ilişkileri “evrensel yapılar” olabilir; üretim güçleri, buhar makinesi “toplumsal varoluşun somut belirlenimleri²²” olabilir: Bunların yaşanması ve olay yaratmaları için yine düşünceden geçmeleri gerekir. Düşünce söze bir lokomotiften daha yakın olduğundan, bu, söylem kelimesini az çok doğrular.

Bu hermeneutiğin yöntemi şudur: Söylenmeden uygulansa bile, düşünülmüş ve anlaşılmış olan “somut pratikleri”n şifresi olan evrensel tümellerden yola çıkmak yerine, “bir anlamda, tümelleri bu tutumların süzgecinde geçirmek için” pratiklerden ve pratiklerin varsaydığı tekil ve tuhaf söylemden yola çıkılacaktır. Bu durumda, geçmişin doğru hakikati ile “evrenselliklerin olmayışı” keşfedilir²³. Foucault’nun kendi sözlerini aktarırsak: “Tümellerin var olmadığını varsayalım demekten ibaret, hem teorik hem yöntemsel karardan yola çıkıyorum.” Örneğin deliliğin olmadığını, daha doğrusu (ona denk düşen bir gerçeklik olsa da) yanlış bir kavram olduğunu varsayalım. “Bu durumda, bu farklı olaylardan, delilik olduğu varsayılan bu şeye göre düzenlendiği belli olan bu farklı pra-

²² DE, IV, s. 580. Krş. I, s. 571: “Marx üretim ilişkileri tarihini yorumlamaz; kendini doğa olarak sunan bir ilişkiyi yorumlar.”

²³ *Naissance de la biopolitique*, ed. Ewald, Fontana, Senellart, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2004, s. 5.

tiklerden nasıl bir tarih yapılabilir?²⁴ Gayet gerçek ama meçhul, fark edilmez, belirlenemez ve adsız bir şey olarak kalmak yerine, bu şeyin bizim gözümüzde gerçek delilik olarak var olmasını sağlayan şey nedir? Yanlış bilinen ya da bilinmeyen: Deliliğin ve insani her şeyin, tekil olmak dışında başka şansı yoktur.

Tekillik, diyorduk: Fenomenlerin söylemleri sözcüğün iki anlamıyla tekildir. Bir genelliğin içine girmezler, tuhaftırlar; her biri kendi türünde tektir. Dolayısıyla, tekillikleri ortaya çıkarmak için ayrıntılardan yola çıkalım ve iktidarın somut pratiklerinden, prosedürlerinden, aygıtlarından vb. yola çıkarak geriye gidelim²⁵. Foucault'nun yönetsellik olarak nitelendirdiği, ortaçağın hukuk devleti söyleminden ve Rönesans'ın idari devletinden de farklı, 18. yüzyılda tamamlanan bir söylemi –gerçek pratikler bütünü– böylece açıklayabiliriz. Diğer örnekse, *Hapishanenin Tarihi*'dir; bu kitapta cezai bir süreklilik anlatılmaz, egemenin işkence edilene “tüm gücüyle çulandığı” Eski Rejim cezalarıyla bizim hapishane sistemimiz arasında zımni bir farklılık vardır.

Freudçu bir analogiyi yanlış yere kullanan Foucault “bilginin bilinçdışı olan özerk bir alanını ortaya çıkarmayı denemek”ten, “bilimin, bilgilerin ve insan bilgisinin tarihinde bilinçdışı gibi bir şeyi bulmak”tan söz eder²⁶. “Bilinç” söylemlerin “böyle bir tanımında asla bulunmaz²⁷” söylemler “görünmez kalmıştır.” Söylemler “konuşan öznenin değil, söylenen şeyin bilinçdışıdır” (vurgu bana ait),

²⁴ *Age.*, s. 5, dipnot 4'le birlikte, s. 26. Foucault burada da muhtemelen benim ona 1978'de söyletmiş olduğum şeyi düzeltmektedir. Krş. *DE*, IV, s. 634: “*Deliliğin, suça eğilimliliğin ya da cinselliğin evrenselliğini reddetmek, bu mefhumların gönderme yaptıkları şeyin hiç olduğu anlamına gelmez*” ya da bunların yanlış ve aldatıcı ideolojiler olması demek değildir.

²⁵ *Naissance de la biopolitique*, s. 4-5.

²⁶ *DE*, I, s. 665.

²⁷ *Age.*, s. 707-708.

“bilginin olumlu bilinçdışı,” faillerin “bilincinden kaçan,” “bilincinde olmadan kullandıkları” “bir düzey”dir²⁸.

Bilinçdışı kelimesi elbette bir metonimdir – düz de-ğiştirmece: Bilinçdışı ister Freudçu olsun ister başka bir şey, yalnızca bizim beynimizde vardır; “bilinçdışı”nı “zım-ni ya da örtülü” diye okuyabilirsiniz. En bilinen örneği verirse, XIV. Louis büyük bir fatih olmakla yüceltilmişti. Onun döneminde fatihlik, kralın itibarı ve gücünü savaş-larla genişlettiği mülkleriyle ölçülüyordu. Napoléon’un düşüşünden sonra bu “fetih ruhu”nun aşıldığını Benja-min Constant ortaya koyacaktır.

Adına yakışmayan söylem, bilinçdışının bu türü, tam da söylenmemiş olan ve zımni kalandır. Roger-Pol Droit ile birlikte ekleyebiliriz ki, bilinç ile bilinçdışı arasındaki sı-nırlar “onları tanımlayan sınırlardan önce var olamazlar²⁹” çünkü bu sınırlar tarihsel bir hududun çizilmesinden baş-ka bir şey değildir. Bu tarihsel sınırla tarihlenirler, sınırla-rını çizdikleri tekil olayla çağdaştırılır, psişenin daimi bir yapısı olarak bilinçdışından çıkmazlar.

Söylem, bu görünmez kısımdır, tarihin her olayının tekilleştiği, düşünülmemiş düşüncedir. Söylemlerin tam algıyı etkileme biçimini şu satırlar açıklar:

“Sözce gizli olmasa da yine de görünür değildir; ken-dini algı sınırlarının ve özelliklerinin taşıyıcısı olarak sunmaz. Onu tanıyabilmek ve kendi içinde anlamak için bakış açısı ve tutum değiştirmek gerekir. Belki de sürekli olarak saklanan şey, en bilinendir, belki de bu en bilinen şeffaflıktır.³⁰”

Evet, sınırları fark edebilmek için daha keskin bir bakış gerekir ve bu nedenle, Foucault’nun tarih yazımı yöntem-sel ilerlemedir; tarihin olduğu kadar sanatın da ilerleme-

²⁸ DE, II, s. 9-10.

²⁹ R.-P. Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, s. 34.

³⁰ *L’Archéologie du savoir*, s. 145.

sidir. Keskinlik ve kesinlik bakımından ilerleme, Rönesans dönemi Floransa sanatındaki *disegno* [çizim] ilerlemesini akla getirir.

Basmakalıp işleri bırakarak bireyselliği ele geçirme sanatı. İnsan macerasının yolları büyük laflarla işaretlenmiştir. Bu büyük laflar, basmakalıp işler, tümelcilik, bireycilik³¹, kimlik³², dünyanın büyüünün bozulması³³,

³¹ *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984, s. 56. Ayrıca, bireycilik her şeyi söylemek istemektedir: Bireyin, insanlık durumunun örneği olarak kişiliğine yönelttiği dikkat, topluluk ya da devlet üzerinde ontolojik bir öncelik ya da etik üstünlük? Uzlaşmacı olmama, ortak normları küçümseme, kendi kişisel potansiyellerini insanlar arasında başyapıt sıfatıyla gerçekleştirmenin bedeli ahlaksızlık mı olacaktır? Sıra dışına çıkmamaktan ziyade kendini gerçekleştirme iradesi midir? Kendini başkalarından farklı hissetmek ve toplumsal modelleri küçümsemek midir? (Charles Taylor'a göre, 18. yüzyılda olduğu gibi) iktidarlara karşı özel bir özgürlük alanına sahip olmayı istemek midir? Kendine dair yapılan tercihi herkese ifade etmek midir? (Yine Charles Taylor'un söylediği gibi, Reform zamanındaki haliyle) Dinsel ya da etik mutlaklık, iktidarlar ya da grup dolayımından geçmeden kişisel bir ilişki kurmak mıdır? Deneyimleri çoğaltarak ve bunları bilince çıkararak kişiliği zenginleştirmek midir?

³² Muğlak bir kelime olan kimlik, çoklu gerçekliği gösterir. Müslüman olmak, etnik olarak farklı ve politik bakımdan bölünmüş bir müminler topluluğuna ve kutsal bir davaya dahil olmaktır. İnançsızlara karşı, her millettten müminler dayanışma içinde bir grup oluştururlar ya da oluşturmak zorundadırlar, bu grubun üyeleri karşılıklı olarak birbirlerine yardım etmelidir ya da etmeliydi. Kimlik duygusu çokludur; kişisel olarak kendine Müslüman demek ya da müminler topluluğu üyesi olarak görmek, Arap (ya da Mağripli, İranlı, vb), Fas uyruklu, ya da Fas sultanının sadık tebaası demek mümkündür. Kimlik duygusu kâh dinsel kâh ulusal terimlerle ifade bulur. Bu, İslam'ın politikaya "ideolojik kisve" olarak hizmet ettiğine inandırma riski taşır ve dinlerin genellikle savaşı fanatizmle suçlanır. Gerçekte, bir çatışma, dinsel ya da sapkın bir fesat şeklini aldığı anda, din ne onun kökenidir ne de ideolojik kisvesi; tıpkı Batı'da da politik-toplumsal bir teoride ifade bulması gibi, din çatışmasının sadece ifadesidir. Bkz. Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, çev. Canal, Flammarion, 1996, s. 108, 125-126, 212. Dinlerin ve doktrinlerin bir çağı vardır; Nietzsche gelecekteki savaşların felsefi olacağını söylüyordu.

³³ Max Weber'in *Entzauberung* kavramı tanrısız ya da tanrıların olmadığı bir dünyanın "büyü bozumu" olduğunu değil, teknik alanın "büyüsüzleşmesi"ni anlatır. Büyü, tehlikelerden kaçınmaya ya da bir kararı (ortaçağdaki suçsuzluk kanıtlamaları, Tanrı yargısı) *meşrulaştırmaya* çalışır; pratik sonuçlar *arayan teknik* rasyonelliğin ve belli bir hukuki rasyonelliğin karşıtıdır. Weber, büyüye, fala, astrolojiye vb verilen

rasyonelleşme, tektanrıcılıktır... Bu kelimelerin her birinin altına bir yığın şey yerleştirilebilir, çünkü genel olarak rasyonelleştirme yoktur³⁴; Bossuet'nin *Kutsal Kitap'tan Çıkarılmış Politika'sı* da Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme'si* kadar kendince rasyoneldir, Hitler'in ırkçılığı sosyal Darwinciliğin rasyonelliği üzerinde kurulmuştur. Tarihsel çalışmada "her antropolojik tümel karşısında sistematik bir kuşkuculuk" uygulamak ve çözümlemek için her şeyi denedikten sonra ancak, son tahlilde bir değişmez kabul etmek gerekebilir; "kesinlikle gerekli olmayan hiçbir şeyi bu düzene kabul etmemek gerekir³⁵."

Ayrıca, söylemlerin, her tarihsel oluşumun, her disiplinin, her pratiğin nihai farklılığının, yani –belirttiğim gibi– söylemlerin, bütün bir dönemin ortak düşünce üslubuyla, *Zeitgeist*'la [zamanın ruhu] ilişkisi yoktur; "bütünleştiren tarih"e ve "yüzyılın ruhu"na³⁶ aldırmayan Foucault'nun Spengler'le ilgisi yoktur.

"Tamam" denecektir, "fakat Foucault'nun kuşkuculuğu gerçeklikleri silen idealist bir ideolojiden başka bir şey değildir. Sınıf çıkarı ve acımasızlığı elbette vardır!" Çok özür dilerim! Bu çıkarın her dönemde tekil olduğunu yine de unutmayın; Roma yönetici sınıfının ya da senato sınıfının çıkarı ekonomik olmaktan çok politikti ve modern kapitalizmin egemen sınıfının çıkarı bu değildi. Sınıf çıkarının, her şey gibi, kendi tarihselliği, kendi "söylemi" vardır.

Yok olmayan bu "maddi" çıkar, düşünceden ve oyun var olduğu sürece, özgürlükten geçer: Kapitalist bir sınıf ken-

öneminin teknolojik düşünceye engel olduğunu Çin konusunda söyler. Büyü konusunda bir dinsel söz konusu değildir; tanrıların olmadığı bir dünyanın, kederli ve büyüünü yitirmiş olup olmadığını, 21. yüzyılın dinsel olup olmayacağını da bilemeyiz.

³⁴ Fazla genel olan rasyonelleştirme düşüncesine karşı bkz. *DE*, IV, s. 26: "Bir yandan bir mutlak akıl değeri varsaymadan ve diğer yandan her şeyi rasyonelleşme başlığı altına yerleştirme tehlikesiyle karşılaşmadan *rasyonelleşmeden* söz edemeyiz sanırım."

³⁵ *DE*, IV, s. 634.

³⁶ *L'Archéologie du savoir*, s. 193-194, 207, 261; *DE*, I, s. 676.

di çıkarını ya vahşice ya da esnek bir şekilde savunur. Bu sınıf kendi çıkarı doğrultusunda izlenecek politika konusunda bölünmüştür³⁷; çünkü etten kemikten insanlardan oluşmuştur, yoksa dogmatik bir şemanın hizmetindeki kuklalarından değil. Bölünme, çıkarın “her türlü tümel biçimden yoksun” olduğu, hatta sınıf çıkarı mefhumunun olmadığı anlamına gelmez. “Ama söz konusu tümellerin işin içine girmesi bile tarihseldir [...] Tekillik ilkesi olarak adlandırılabilen şey buradadır³⁸” ve tarihin ardışık kopmalar olmasını sağlayan da bu tekillik ilkesidir.

Foucaultcu bir tarihçinin görevi, aldatıcı sürekliliklerin altındaki bu kopmaları fark edebilmektir. Jean-Pierre Vernant, demokrasinin tarihini incelediğinde, Atina demokrasisinin modern demokrasiyle tek ortaklığının sadece adı olduğunu kabul eder. Böylece, söylem hermeneutiği, tam iki yüzyıl boyunca tarihsel araştırmanın ele aldığı yollarından birini sonuna kadar götürmektedir: Yerel, daha doğrusu zamansal rengi silmemek (Chateaubriand ve Clovis’in Chlodovig, olduğu Augustin Thierry’nin *Merovenjler Döneminden Öyküler*’inin yarattığı sürprize kadar uzanmak gerekir). Foucault, romantizm döneminden beri³⁹ tarihçilerin büyük çaba gösterdikleri şeyi sürdürür: Anakronizm pahasına da olsa basitleştirme yönündeki insani eğilimimize uygun olarak, doğal ve akla uygun olanı aramaya çalışmadan, tarihsel bir oluşumun özgüllüğünü açıklamak.

Dahası, filozof Foucault, her tarihsel sorunu, asla genel bir sorunun özel durumu olarak değil, felsefi bir sorun olarak hiç değil, kendi içinde ele alan tarihçilerin yöntemini uygulamaktan başka bir şey yapmaz. Öyle ki,

³⁷ Daha keşfedecek çok şeyi olan biz genç komünistler, 1954 yılında, patronların Avrupa Topluluğu Savunma Projesi (CED) konusunda bölündüğünü öğrenince şaşırılmıştık.

³⁸ *DE*, IV, s. 580.

³⁹ *Les Mots et les choses*, s. 381-382: 19. yüzyılın yazdığı gibi tarihi tekilliştiren şey oluşun yasalarını aramak değil, “her şeyi tarihselleştirme kaygısı”dır.

Foucault'nun kitapları, tarihçilerin yönteminden çok, büyük problemlerin tarih sorunu halinde dağılıp gittiği –çünkü “bütünsel kavramlar oluşturulmuştur⁴⁰”– felsefenin kendisini hedefleyen bir eleştiridir.

⁴⁰ Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, c. XI, *Fragments posthumes*, c. 2, çev. Haar ve de Launay, Gallimard, 1982, s. 345-346, no 38 [14] Mp 16, I a: “Ezeli kavramlara, ezeli biçimlere inanmıyoruz; felsefe bizim için tarih mefhumunun en geniş uzantısından başka bir şey değildir.” Etimoloji ve dil tarihi bize bütün kavramları *olmuş* olarak ele almayı öğretti... Aynı nesnenin içinde farklı niteliklerini, çokluğunu çok yavaş şekilde kabul ettik. (Örneğimizi yeniden verelim: haz, ten, cinsellik ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım).

YALNIZCA TARİHSEL A *PRİORİ* VARDIR

Foucault Fransız tarih ekolünün kendi fikirlerini kabul ettiğini görmeyi ummuştu. O, bütün umudunu bu ekole bağlamıştı: Uluslararası üne sahip, açık fikirli bir ekol değil miydi? Her şeyin, hakikatin bile, tarihsel olduğunu kabul etmeye hazır değiller miydi? Tarih-ötesi değişmezler yok değil miydi? Ancak Foucault'nun talihsizliği, bu tarihçilerin o dönemde kendi projeleriyle, yani tarihi, toplumla açıklamakla, meşgul olmalarıydı. Bir toplumda aradıkları gerçekleri Foucault'nun kitaplarında bulamıyorlar, onun kitaplarında kendilerine ait olmayan problemleri, söylem problemini ve hakikat tarihinin problemini buluyorlardı.

Bu tarihçilerin kendi yöntemleri zaten vardı. Başka bir sorgulamaya, doğru dürüst anlayamadıkları ve onlara başka okurlardan daha güç gelen eserleri –çünkü Foucault'nun kitaplarını kendi yöntemlerine göre okuyorlardı– yazan bir filozofun sorgulamasına açık değillerdi. Foucault'nun yazdıkları, onların gözünde tarihsel pratiğe yabancı soyutlamalardan oluşan bir dokuydu. Onun kitaplarında buldukları mefhumlar, alışkın oldukları ve tarihçilerin geçerli saydığı şeylerden değildi. Onların gözünde Foucault felsefi şeyleri kullanıyordu; kendilerinin ise gerçeklikten söz ettiklerini sanıyorlardı. Kendi yazılarının da farkında olmadan kavramsallaştırma yaptığını ve kullandıkları mefhumların özünde Foucault'nunkiler kadar soyut olduğunu hepsi anlamamıştı. Kavramlara başvurmadan bir gerçeklikten nasıl söz edebilir, bir düğümü nasıl anlatabilir ve kişileri nasıl tarif edebiliriz?

Tarih yazmak kavramsallaştırmaktır. Bastille'in ele geçirilmesini düşündüğümüz an (İsyan mıdır? Devrim midir?) zaten onu kavramsallaştırmış oluruz.

Foucault'nun hayal kırıklığı onda şiddetli bir tepkiye yol açtı. İşte, yetmiş beş yıllık *Annales* tarih ekolünün evrimini küstahça şöyle özetliyor:

"Tarihçiler, yıllar önce, yalnızca muharebelerin, kral-ların ve kurumların tarihini değil, ekonominin tarihini de yapabileceklerini keşfedince çok gururlandılar. Ama şimdi hepsi şaşırıp kaldı; çünkü içlerinden en akıllıları, duyguların, davranışların, vücutların tarihinin de yapılabileceğini öğrendiler. Batı'nın tarihinin, hakikat üretme ve hakikatin etkilerini kaydetme tarzından ayrılamadığını yakında anlayacaklardır. Kızların aklı başına sonradan gelir¹."

Kesinlikle yanlıştı...

Birkaç tarihçi ve Foucault arasında 1978'de düzenlenen kolokyum anlaşmazlıkla sonuçlandı². Okurlar için heyecan verici olan bu uyuşmazlığı –ne yazık ki!– uzun uzun anlatmayacağım. Foucault, hayal kırıklığı, acı ve şikâyetlerini bana bildirdi: Ona göre, "tarihçiler açısından bir önyargı olan" nedensel açıklama, kavramanın tek biçimi, tarihsel analizin *nec plus ultra*'sı[en iyisi] değildi³. "Nedensellikten yoksun bir tarihin tarih olmayacağı şeklindeki önyargıdan kurtulmak gerekir⁴" bütün bir geçmiş nedensellik ilişkilerinden başka türlü rasyonelleştirebiliriz⁵.

Foucault, Heidegger'in ünlü bir incelemesini düşünerek ekler: "Fransız tarihçilerin aklında yalnızca Toplum var, *Physis* [varolanların bütünü anlamında doğa] Yunan-

¹ *DE*, III, s. 257-258.

² *DE*, IV, s. 20-35.

³ *DE*, I, s. 583.

⁴ *DE*, I, s. 607.

⁵ *DE*, I, s. 824.

lar için neyse, toplum da onlar için öyle⁶." Foucault'ya göre, Fransız tarihçiler toplumu "analizlerinin genel ufku"⁷ yapıyorlardı. Bu tarihçilerin teorisi, sanırım, Durkheim ve Marx'tan kaynaklanıyordu. Örneğin 1950lerde bazı araştırma seminerlerinde bilimsel bir edebiyat ya da sanat tarihi yapmak, sanatı topluma indirgemekten ibarettir diye öğretiliyordu. Foucault ise, tersine, kompozitör Jean Barraqué nezdinde, biçimlerin topluma ya da bütünlüğe (örneğin zamanın ruhuna) doğru geçişsiz olduklarını öğrenmişti⁸. Her şey toplumdan kaynaklanmıyor olsa da, yine de her şey oraya varıyordu; toplum her şeyin hem dölyatağı hem de nihai alıcısıydı. Bir Foucaultcu için ise tersine, toplum her açıklamanın ilkesi ya da vardığı yer olmadığı gibi, bizzat kendisi açıklanmalıdır. Toplum nihai değildir, tam tersine, alımladığı bütün söylem ve *dispositif*ler farklı dönemlerde toplumu ne haline getiriyorsa, toplum odur.

Aslında Foucault düşündüğü kadar kenarda değildi. Foucault'nun tarih yazma yöntemi, zihniyetler tarihi üzerine çalışanların takdirini kazanıyordu. Foucault, *Annales* ekolünden çok tarihçi Philippe Ariès'e yakındı⁹; Michelle Perrot, Arlette Farge¹⁰, Georges Duby onun kitap-

⁶ Foucault'nun *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, 2007, s. 59-60, dipnot 1 ve Ek, s. 317-318'deki hızlıca geçilmiş ifadesini geliştirmeye çalıştım.

⁷ *DE*, IV, s. 15, 33 ve 651; yeniden aktarıldığı yer *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle réunies par Michelle Perrot*, Seuil, 1980, s. 34 ve 55.

⁸ Foucault'nun kendi açıklaması. Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, s. 82. Sanat ya da edebiyat geçişsizdir, "edebiyatın bir geçiş yeri, bütünlüklerin ifadesi olduğu fikrinden kurtulunmuştur." Bu anlamda alışıldık olunmayan "geçişsiz" kelimesinin kullanımı, Foucault'da sıklıkla olduğu gibi, René Char'dan yapılan zımni bir alıntıdır (*Partage formel*, LIV). Bir şair, dilbilgisi uzmanlarının dediği gibi, tamamlayıcı nesnesi olmayan geçişsiz bir fiil gibidir: Sanat için sanat yapar.

⁹ Bkz. *DE*, IV, s. 651.

¹⁰ A. Farge ve M. Foucault, *Le Désordre des familles: lettres de cachet de la Bastille*, Gallimard, 1982.

larına değer veriyorlardı. Bununla birlikte, Foucault'nun tarihçiler loncasına öfkesi olduğu gibi kaldı.

Bir bardak suda koparılan bu fırtınanın Foucault'nun entelektüel ihtirasından ve tarihçilerin savunma tepkisinden kaynaklandığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu acılı sosa ben de kendi tuzumu katabilir miyim? Sanırım bir tarihçi için öncelikle, tarihini anlatacağı tarihsel kişilik ve oluşumların tekil kimliğini (söylem) aydınlatmak¹¹, sonra da bütün bu kahramanları "olay örgüsünün içine dahil etmek" (çünkü iktisadi ya da başka baskın bir lokomotifin olmadığı dünyamızda her şey olay örgüsüdür) ve onların trajedilerini açıklamak, olay örgüsünün düğümünü çözmek doğru olacaktır. Öğüt veren bol, aş veren az olduğundan, bunu yapmaya çalışsam da Foucault'nun yöntemi benim soyutlama yeteneklerimi aştığı için büyük bir başarı sağlayamadım.

Yine de, Foucault'nun bir kitabını okumanın ateşlediği genç bir tarihçi hayal edilebilir. Örneğin *Hapishane'nin Tarihi* ya da yönetimsellik üzerine, modern dönem iktidarının biçim ve nesneleri üzerine dersler. Yalnızca tarih sevgisiyle böyle konuşuyorum. Bizler öğrenciyken, 1950'li yılların başında, Marc Bloch'u, Lucien Febvre'i, Marcel Mauss'u tutkuyla okuyorduk ve bizden yalnızca birkaç yıl büyük olan Jacques Le Goff'un söylediklerini dinliyorduk. Günün birinde onlar gibi tarih yazmayı hayal ediyorduk. Bugün, Foucault gibi yazmayı hayal eden genç tarihçiler hayal edebiliyorum. Bu, bizim öncellerimizin inkârı değil, eski tarihçilerin açtıkları yolun, tarihsel yöntemlerin iki yüzyıllık ilerleyişinin devamı olur.

Foucault antik dönemdeki aşk üzerinde çalışırken onunla yaptığım işbirliğinin nasıl olduğunu bana sorarlar. Foucault, "Paul Veyne bu yıllarda bana sürekli yardım

¹¹ Krş. *L'Archéologie du savoir*, s. 213.

etti," diye yazdı¹². Benim katkım neydi peki? Katkımın pek az olduğunu açıkça söyleyeyim¹³, neden mütevazılık oyunu oynuyor alayım ki ? Fikirler onundu; soyut analiz, tıpkı Ulysses'in yayı gibi, yalnızca onun gerebileceği bir silahtı. Olgulara ve kaynaklara gelince, birkaç hafta içinde yeni dil daha öğrenerek (bir diğerini öğrenmek için onu da unutmaya hazır) çokdilli şaşırtıcı insanlar gibi, Foucault, birkaç ay içinde bir kültürden ya da bir disiplinden tek başına haberdar olabilen biriydi.

Öyle ki benim rolüm iki şeye indirgendi: Kimi zaman onun bilgisini onaylamak ve ona destek olmak. Akşam, gün içinde hazırlamış olduğu şeyi bana anlattırdı; böylece konu hakkındaki bilgilere dair itirazım olup olmadığını görmek isterdi. Ben de diğerleri gibi bir tarihçi olduğumdan, onun yöntemi karşısında olumsuz değil, sempatik tutumumla destek oluyordum. Filozof meslektaşlarından daha fazla umut bağladığı benim tarihçi meslektaşlarımdan bazılarının onu reddetmesi Foucault'ya görüldüğünden daha fazla acı veriyordu.

Foucault'nun, tarihi kendi tarzlarında yazmakla meşgul olan döneminin tarihçileriyle kötü ilişkilerinin eskimiş tarihini unutalım. Yalnızca Foucault'ya özgü olan yöntem, aynı tür gibi görünen olaylar arasındaki farklılıkları ortaya çıkaran araştırmayı mümkün olduğunca ilerletmektir.

"Tarihsel sabit ya da antropolojik bir özellik ya da her-kese aynı şekilde dayatılan bir gerçeklik araştırıldığında ortaya bir *tekillik* ortaya çıkarılır. Bu sabitin sanıldığı kadar açık ve *net* olmadığı gösterilir. [...]"

¹² DE, IV, s. 543.

¹³ İşte, karşılaştırma için çok basit bir örnek: Foucault antik dönem aşk üzerinde çalışmaya başladığında, George Duby seminerinde bu konuda yaptığım bir sunumu dinlemişti. Bu sunumun metni *Société Romaine* kitabımda (Seuil, 1991, s. 88-130) yeniden basılmıştır. Onun bana neyi borçlu olduğunu, özellikle de neyi borçlu olmadığını herkes burada görebilir.

Deliler bu kadar net bir şekilde akıl hastası kabul edilmiyordu; suçluyu kapatmak gerektiği bu kadar net değildi. Hastalık nedenlerinin tek tek bedenleri araştırmaktan geçtiği bu kadar net değildi.¹⁴

1800'e doğru –diye okuruz *Kliniğin Doğuşu*'nda– tıbbi gözlemin altüst oluşuyla ve patolojik anatomide söylem değişimiyle birlikte, teşrih masasına yatırılan bedenlerde, makul olarak bilinen ve “hastalık” belirtileri olarak kabul edilen “işaretler”i “okumaya” son verildi. Bunun üzerine Laennec kendinden önce edinilen bilgileri gereksiz ayrıntı olarak kabul edip karaciğer sirozunun¹⁵ kendine özgü istikrarını ilk gören oldu.

Egemen bir özne, insandan daha az sonlu, döneminin söyleminin daha az tutsağı bir varlık, bunu herhangi bir dönemde görebilirdi ama ne yazık ki, “her şey her dönemde düşünülemez¹⁶.” 17. yüzyılda doğan mikroskobik gözlem, gözlemciyi ciddi gerçeklikten uzaklaştırabilecek anekdotik merak konusu olmaktan ancak 19. yüzyılda çıktı (Bichat ve Laennec de gözle görülene bağlı kalıyorlar ve mikroskobu reddediyorlardı)¹⁷. Görünürlükle ilgili söylem öyle uzun süre “vazgeçilmez”–sıfatın gerçek anlamında¹⁸– ve aşılmaz kalmıştır ki, bu dönemde en küçük hayvan peynir kurdu olmuştur. Göze görünmeyecek küçük hayvanların olabileceğini kimse düşünmüyordu; artı sonsuza doğru gidilince de bizim gözlerimize görünmeyen gezegenlerin olabileceği de düşünülüyordu.

¹⁴ DE, IV, s. 23.

¹⁵ *Naissance de la clinique*, s. 173-174.

¹⁶ *L'Archéologie du savoir*, s. 61, krş. s. 156.

¹⁷ *Naissance de la clinique*, s. 169 ve 171.

¹⁸ Foucault'nun çok kullandığı bu sıfatın ilk anlamı, insanın, kendi zamanı içinde yaşamak istiyorsa kesinlikle görmüş ya da okumuş olması *gerekten* şeyi belirtir. Oysa Foucault bu sıfatı, tersine, başka şeyi görmemizi engelleyen ve başka yere gitmeyi imkânsız kılan şey anlamında kullanır. Vazgeçilmez olan, bizi kendi zamanımızda yaşamaya *mecbur eden* söylemdir. Aslında Foucault'nun kullandığı ters anlam, sağduyunun körleşmesini açığa çıkartır.

Foucault'nun tarih tablosunda açık biçimde söylenmemiş metafizik bir duyarlılık vardır. Her an her şeyi düşünemediğimizden, yalnızca dönemin söyleminin sınırları içinde düşünüyoruz. Bildiğimiz her şey biz farkında olmadan sınırlıdır; onun sınırlarını görmeyiz, hatta sınırları olduğunu bile fark etmeyiz. *Homo viator* [yolcu] otomobili geceleyin kullandığında, farlarının kapsama alanı dışındaki bir şeyi göremez; ayrıca, bu kapsama alanının ne kadar olduğunu ayırt edemez, görmediğini de göremez. Metafor değiştirirsek, bizler daima çeperlerini bile fark etmediğimiz bir akvaryumun tutsağıyız. Söylemler vazgeçilmez olduğu için hakikati, hatta gelecekteki bir hakikati ya da hakikat iddiasındaki şeyi özel bir yetenkle fark edemeyiz.

Kurumsal ve toplumsal *dispositif*le birlikte bir söylem, tarihsel konjonktür kadar uzun süre kendini dayatan bir statükodur elbette ama insan özgürlüğü bu statükoyu hemen değiştiremez; ancak dönemin yeni olaylarının baskısı altında ya da bir kişi yeni bir söylem icat edip başarılı olduğunda akvaryumumuzdan çıkarız¹⁹. Fakat bu durumda kendimizi yeni bir akvaryum içinde bulmak üzere akvaryum değiştirmiş oluruz. Bu akvaryum ya da söylem, kısacası, "tarihsel *a priori* diye adlandırılabilir şeydir"²⁰. Kuşkusuz ki bu *a priori* –insan düşüncesini tiranlaştıran hareketsiz bir merci olmanın ötesinde²¹– değişkendir ve sonunda onu değiştiririz. Fakat bu *a priori* bilinçsizdir: Aynı çağda yaşayanlar kendi sınırlarının nerede olduğunu bilemezler, biz de bizimkileri fark edemeyiz.

¹⁹ Başarı elde etmiş dinsel yaratıların örneğin Hristiyanlık ve Müslümanlığın karşılıklı söylemleri, Yunan-Roma paganlığının, Gizem dinlerinin ve Arabistan'daki İslam-öncesi ibadetlerin söyleminden çok farklıdır.

²⁰ *DE*, IV, s. 632.

²¹ *L'Archéologie du savoir*, s. 167-169 ve 269.

YAPILMAMASI GEREKEN ÜÇ HATA

Bu noktada mümkün olabilen birkaç karışıklığı şimdiden önleyelim. Söylem bir altyapı olmadığı gibi, hep öyle söylenirse de ideolojinin diğer adı da değildir; hatta tam tersidir. Edward Said'in oryantalizm üzerine meşhur kitabında, bu bilimi Batı emperyalizmini meşrulaştıran bir "söylem" olarak teşhir etti²². Ama elbette hayır, iki kez hayır: Söylem kelimesi buraya uygun değildir, oryantalizm ise bir ideoloji değildir. Söylem, her dönemde insanların her şeyi algıladıkları, düşündükleri ve eylemde bulundukları gözlüklerdir; bunlar tahakküm uygulayanlara olduğu kadar tahakküm altındakilere de dayatılır. Söylem, tahakküm uygulayanların tahakküm altındakileri aldatmak ve kendi tahakkümlerini haklı göstermek için icat ettikleri yalanlar değildir. "Hakikat düzeni yalnızca ideolojik ya da üstyapısal değildir; bu düzen, kapitalizmin oluşumunun ve gelişiminin bir koşuluydu²³."

Foucault şunları yazarken, muhtemelen, büyük gürültü kopartmış olan Said'in kitabını düşünüyordu: "Etnolojinin sömürgecilikten doğduğunu herkes bilir ama bu durum etnolojinin emperyalist bir bilim olduğu anlamına gelmez²⁴." Tekil farklılıkları açıklamak ideolojilerin yerine getirdiği işlev olan köleleştirmeyi, zihinlerin köleleştirilmesini teşhir etmek değildir²⁵. Bu "işlev" ancak insan Kartezyen, zihinsel bir varlık olduğunda, davranışlarını zekası buyurduğunda, isteneni yapması için kendisine iyi ya da kötü gerekçeler sağlandığında ve ustalarına

²² E. Said ve çıkarsız, temelsiz bir merakın varlığı, örneğin Herodot'un, oryantalizmi mahkûm edişi hakkında bkz. B. Lewis, *Islam*, Gallimard, coll. Quarto, 2007, s. 1054-1073.

²³ *DE*, III, s. 160.

²⁴ *DE*, IV, s. 828.

²⁵ Söylemlerden yola çıkarak ideolojik kisvelerin oluşumu hakkında bkz. Foucault, *"Il faut défendre la société," Cours au Collège de France*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1997, s. 29-30.

itaat ettiğinde gerçekleşir²⁶. Yalancı ideolojiler olmayan söylemler, insanların –bilmeden– gerçekten yaptıkları ve düşündükleri şeyin haritasını çıkartırlar. Foucault, söylemler ile gerçek arasında bir neden-sonuç ilişkisi asla kurmadı²⁷, *dispositifler* ve cereyan eden olay örgüleri aynı düzlemindedir.

Karşılaşılabileceğimiz ikinci karışıklık, söylemi kelimenin Marksist anlamında bir altyapı olarak ele almaktır. Yukarda gördüğümüz gibi, önce bulgusal bir rol oynayan söylem, deyim yerindeyse, olumsuz bir mefhumdur: Genellikle bir olayın ya da bir sürecin tanımının yeterince uzağa götürülmediği, tekillığe erişilmediği saptamasından yola çıkar. Çocuklar gibi, bütün erkeklere Baba denir. Söylem kelimesi, olayın tekillliğini keşfetmek için daha aşağı inmeye bir davettir; son tahlilde bu tekillliği çevreler. Bununla birlikte, *Kelimeler ve Şeyler* yayımlandığında, bazı okurlar, Foucault'nun söylemle belirttiği kendiliği maddi bir merci olarak, Marx'ta politik ve kültürel üstyapıları belirleyen üretici güç ve ilişkilerle kıyaslanabilir bir altyapı olarak gördüler.

Bir eleştirmen, tarihsel oluşumu yapılara ya da söylemlere tabi kılmanın, tarihi insan eyleminden uzaklaştırmak olduğunu kaygıyla yazdı. Bu eleştirmen, söylemin tarihsel evrimi belirleyen ayrı bir merci olmadığını bilmiyordu. Söylem, yalnızca her tarihsel olgunun, tarihçinin gözünde bir tekillik olarak ortaya çıkma *olgusudur*. Bu olgu, kelimenin iki anlamında tekildir, çünkü kelimenin iki anlamında, tuhaf bir biçimi vardır. Olgunun "tarihsel hudutları," hiç de doğal ve tümel olmayan bir toprağın biçimidir. Söylem, bu tekillüğün biçimidir, dolayısıyla bu tekil nesnenin parçasıdır, ona içkindir. Söylem, bir olayın

²⁶ İdeoloji mefhumunun bir eleştirisi için -izinle bkz. P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, age., s. 225-248.

²⁷ Bunu vurgulayan Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004, s. 145.

“tarihsel hudutları”nın çizilmesinden başka bir şey değildir. Manzara sözcüğü hem doğanın bir gerçekliği hem de bir ressamın bu gerçekliği yeniden çizmesi anlamına gelir. Bunun gibi, söylem kelimesi de bir tarihçinin bir olayı tekilliği içinde yeniden çizdiği sayfayı anlatır. Her iki durumda da söylem kelimesi bir mercii değil, bir soyutlamayı, yani olayın tekil olduğunu belirtir. Söylem, tıpkı bir motorun işleminin bu motorun bir parçası olmaması gibidir. Motorun işlemesi soyut fıkirdir.

Daha çarpıcı bir başka eleştiri Foucault’ya yöneltilmiştir. Foucault, hem söylem teorisini yanlış kurmakla hem de tarihi anonim, sorumsuz ve umut kırıcı yaparak insanlığın cesaretini kırmakla suçlanıyordu. “Sanki açlık, yiyeceğin yolda olduğunun kanıtıymış gibi²⁸,” umudun doğru olabileceğine inanmak insanın hoşuna gider. Dünyayı olduğu gibi, yarar gözetmeden, bize bir ideal ve değerlerle esinlemeden tarif ettiği için bazen felsefe de mahkûm edilir. Jean-Marie Schaeffer’in dediği gibi, değerlere duyulan bu sevgi, “varlığın tamlığına, borçlu olduklarına inandıkları bir tamlığa insanları ikna etmek amacıyla²⁹” uyandırılır.

Böylece bazı okurların, Foucault’nun saldırgan ve goşist görülecek kadar sert kuşkuculuğundan tiksinişi anlaşılır. Ama bu okurlar haksızdır; çünkü uygulamada teorilerin en sinir bozucusu bile, yazarı dahil, kimsenin moralini bozmadı: Yaşamak gerekir, Schopenhauer yaşlı bir adam olana kadar yaşadı; iyi bir Nietzscheci olan Foucault hayatı seviyordu ve insanın yokedilemez özgürlüğünden söz ediyordu. Foucault’nun kuşkuculuğunu, örnek bir *happy end* [mutlu son] felsefesi yapacak değilim

²⁸ Nietzsche’den bir alıntıyı görüyoruz. Krş. *DE*, II, s. 1258: “Büyük entelektüeller bir dünya görüşüne *ihtiyacımız olduğunu* [vurgu bana ait] söylerler.”

²⁹ Jean-Marie Schaeffer, *Adieu à l’esthétique*, Collège International de Philosophie, PUF, 2000, s. 4.

(kendisi de bunu eleştirirdi), ama sonuçta, bu mücadelecî felsefenin sonunda okurlara güç verdiği görülecektir.

Vaaz vermeyi bırakıp olumlu şeylere geri dönelim. Foucault delilik söyleminden söz ederken, 17. yüzyılda akıl-dışılık söyleminin bütün bir *dispositif*i işin içine kattığını yazar,. [Bu *dispositif*]:

“Söylemleri, kurumları, mimari düzenlemeleri, tüzük kararlarını, yasaları, idari önlemleri, bilimsel ifadeleri, felsefe, ahlak ve insanseverlikle [philanthropique] ilgili önermeleri, kısacası söyleneni de söylenmeyi de içeren kesinlikle heterojen bir bütün³⁰.”

Demek ki bu *dispositif* (ister bilim olsun, ister hastane, cinsel aşk ya da ordu) tarihsel bir oluşumu meydana getiren yasalar, edimler, sözler ya da pratiklerdir. Söylemin kendisi de söyleme göre şekillenen (o dönemin aşkından ya da savaşından başka bir şey –eğer yaratıcı değilsek– yapılmaz) ve toplum içinde onu cisimleştiren *dispositif*e içkindir. Dönemin tekilliğini de, tuhaflığını da, *dispositif*in yerel rengini oluşturan söylem üretir.

Tarihçi, *dispositif*lerdeki bu oluşumları derhal görür; bir oluşu meydana getiren kesişen nedensellikler ağını tarihçi burada arar. Devamlı değişim, çeşitlilik ve değişkenlik, *concatenatio causarum*’a [nedenler zincirlemesi’ne], yeniliklerin, (taklitçiliğe ve sürü halinde yaşamaya rağmen) isyanların, çevreyle karşılıklı ilişkilerin, keşiflerin, insan kalabalıklarının kendi aralarındaki düşmanlıkların ve benzerlerinin iç içe geçmesine bağlıdır.

Fakat diye yazar Foucault 1950’li yıllardan söz ederek, “o dönemde bana telkin edilen, kullanmamakla suçlandığım” değişim açıklamaları “beni tatmin etmiyordu.” *Dispositif*in çeşitli bileşenlerini harekete geçiren³¹ “de-

³⁰ DE, III, s. 299.

³¹ Bunun bir örneği için bkz. “Il faut défendre la société”, s. 28-30 ya da *Sécurité, territoire, population*, s. 244.

gişim, üretim ilişkileri ya da egemen bir sınıfın ideolojisiyle açıklanamaz³²." Günümüzde sanatlarının geleceğinden kaygı duyan bazı doktorların (aralarında bizim Etik Komite'nin bir üyesi de bulunmaktadır) ağzından bilgi, iktidar ya da *dispositif* kelimeleri hiç eksik olmaz. Onlara göre bu mefhumlar, güncel tehditleri analiz etmek için kullanılabilir. Güncel tehditler psikiyatriden ya da psikanalizden gelmez. Mevcut tehdit, tarayıcılar ve MR karşısında, özellikle de genetik ve muhtemel bir öjenizm karşısında klinik incelemenin geri çekilmesinden doğar. Çünkü güncel "söylem" böyledir. Tıbbi bilgi bir iktidarı doğrular. Bu iktidar bilgiyi, bütün yasalar, hukuk, kurallar, pratikler *dispositif*ni harekete geçirir ve bizzat hakikatmış gibi bütünü kurumlaştırır.

Bilgi, iktidar, hakikat: Bu üç kelime Foucault okurlarını çarpmıştır. Bunların karşılıklı ilişkilerini anlatmaya çalışalım. Prensip olarak, bilgi yansızdır, iktidardan muaftır. Bilge kişi Politikacı'nın zıddıdır, ona karşı yalnızca küçümseme duyar. Gerçekte, bilgi çoğu zaman iktidar tarafından kullanılmıştır ve ona yardım etmiştir. Elbette, Bilgi'yi ve İktidar'ı bir tür cehennemlik çift haline getirmek değil, fakat her durumda onların ilişkilerinin ne olduğunu görmek ve öncelikle ilişkileri olup olmadığını, varsa hangi yollarla olduğunu göstermek gerekir. İktidar ve bilginin bir ilişkisi varsa, aynı *dispositif* içinde bulunurlar ve yardımlaşırlar. İktidar kendi alanında bilgili olduğu için bu durum bazı bilgilere iktidar sağlar.

Hükümdara öğütler ve yönetme sanatı üzerine yazılmış literatür 16. yüzyıldan itibaren artmıştır. Machiavelli'nin *Prens'i* nedir? İlk bilinçli ve ahlaksız iktidar felsefesi midir? Hayır, prensliği üzerinde sahip olduğu iktidarı nasıl kaybetmeyeceğini her prene öğretmek isteyen bir kılavuz

³² DE, III, s. 583.

kitaptır³³. Üç yüzyıldan fazla bir süredir disiplinle terbiye eden askeri teknikler, gerekli ve aktarılan bir bilgidir. Günümüzde yönetmek tam bir bilim olmuştur; modern hükümdar ekonomi bilmek zorundadır ve ekonomistlere, hatta sosyologlara akıl danışır. Batı rasyonalitesi (elbette amaçların değil araçların rasyonalitesi) teknik bilgi ve beceriyi kullanır. Bu bilgi ve teknikler, bu bilgileri kullananlar ve –isyan durumu hariç– itaat edenler tarafından güvenilir ve gerçeğe uygun olarak kabul edilir. Bir *dispositif*in bileşenleri arasında hakikatin kendisi de yer alır. Kısacası, Foucault bize şunu söylemektedir:

“Hakikat bu dünyaya özgüdür; sayısız kısıtlama sayesinde üretilmiştir. Hakikat, iktidarın düzenli etkilerini üretir. Her toplumun kendi hakikat düzeni, genel hakikat politikası vardır³⁴.”

Dolayısıyla, hakikat anlayışlarının tarihi de yazılabilir³⁵. Hukuksal alanda epey dikkat çekici tarih. Örneğin ancak 12. yüzyılda ortadan kalkan ortaçağ yemin törenlerini düşünelim: Elinde kızgın demir tutup dokuz adım yürümeye (ya da bunu tutmayı kabul etmeye) ya da kaynar su dolu bir kazanın dibindeki bir nesneyi yakalamaya bağlı olarak, adalet karşısında doğru ya da yalan söylenmiş olu-

³³ DE, III, s. 636-642.

³⁴ DE, III, s. 158.

³⁵ Krş. DE, III, s. 257-258. Bir *dispositif*in bileşenleri arasında hakikatin kendisi de yer alır. Bu, cinsellik, iktidar, hukuk ve diğer şeyler hakkında farklı yüzyılların ortaya koyduğu anlayışların hakikati değildir (bu noktada, kuşkucu, bildiğimiz gibi, bu genel fikirlerin hiçbirinin bir diğerinden daha doğru olmadığını ve hepsinin geçerli olduğunu savunur). Bu durumda, her dönemin herhangi bir alanda edindiği hakikat anlayışını düşünürüz. Örneğin Eski Ahit'te yabancı halkların tanrıları “yalancı” tanrılardır, ama bu konuda kim yalan söylemektedir? Hiç kimse yalan söylememektedir; ne var olmayan (daha doğrusu, “hiç olan”) bu tanrılar, ne de onlara tapanlar. Hakikati basitçe tanımlamaya çalıştığımızda, bunu yalanın tersi olarak düşünüyorduk. Başkalarının hakikatlerinde yalanlar bulmayı düşünmediğimizde, bazı şeylere açıkça “doğru” demeden de inanılabileceğini düşünüyorum.

yordu³⁶. Tarihsel problem, "bazı hakikat biçimlerinin ceza pratiğinden yola çıkarak nasıl tanımlanabileceğini³⁷" göstermektir; Foucault benzer bir çalışmanın uzun bir taslağını yazdı³⁸. Bu taslağı geliştirmek istediğini ölümünden bir ya da iki yıl önce söylemişti.

Dolayısıyla *dispositif*, şeyleri, (hakikate ait) fikirleri, temsilleri, doktrinleri ve felsefeleri, kurumlarla, toplumsal ve ekonomik pratiklerle karıştırır³⁹. Söylem bütün bunlara nüfuz eder. Söylemin tuhaf biçimleri, doğal değildir, bu biçimler tarihsel sınırlardır: Bu dönemsel kendilik, şekil almış bir akıl yürütmeden değil, bir çömlek kırığı, bir çakıl taşı biçimindedir. Dolayısıyla, Stoacı terimlerle, *cisimsiz maddilikten* söz edebiliriz⁴⁰.

1960'lı yılların *linguistic turn*'ünün⁴¹ [dilsel dönüşüm]

³⁶ Bu konuda Foucault'nun büyük dostu Peter Brown'ın yazdıklarına bkz. *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, 1982, s. 306-317 (çev. Rousselle, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Seuil, Des Travaux dizisi, 1985, s. 248-255).

³⁷ *DE*, II, s. 541.

³⁸ *DE*, II, s. 538-553.

³⁹ *L'Archéologie du savoir*, s. 214. Toplumsal olgular ile zihinsel olgular arasındaki nedensellik ilişkileri hakkında bkz. *DE*, II, s. 161 (ifade olarak Marksist nedenselliğin eleştirisi: Darwincilik burjuvazinin çıkarlarını "ifade eder").

⁴⁰ *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, s. 60. İfade onu harekete geçiren, bilen özneye ait bir şey ve tesadüfün biçimleri gibi tuhaf kesiti gibi kendini dayatan aşkın bir öznenin ürünü değildir. Elbette tarihsiz bir Ego'nun ya da hakikati ortaya çıkaran bakışın Heideggerci özgürlüğünün meyvesi değildir. Sf 53 Bkz. *L'Archéologie du savoir*'daki "tekrarlanabilir maddilik", s. 134.

⁴¹ Örneğin melankoli söyleminin analizi, melankoli kelimesinin anlamlarının sözlük karşılığı değildir (*L'Archéologie du savoir*, s. 65-66). Bu söylem kelimesi neden vardır? Aynı anda iki ya da üç açıklama doğrudur. Biri bulgusaldır: Foucault öncelikle ve özellikle metinler üzerinde çalıştı (delilikle ilgili tıbbi kitaplar); nereye doğru gittiğini ilk zamanlar bilemedi. Önce sorununun dilsel olduğuna inandı ve olguların yakınında durmak istedi çünkü yazılı metinler yazılı olgularıydı. Şık olsun diye değil, kendi derin pozitivizmi metafizik olan her şeyden kuşku duymasına yol açtığı için, kendi sorusunu felsefenin kabul edilmiş büyük problemlerinden birine indirgenmek de istemiyordu. Diğer açıklama ise, anlaşılacak ve benimsenmek için dönemin sorunu içine yerleşmeye çalışmıştır ve dönemin sorunu da dilsel sorundu (hızlı yazılmış bir kitap olan *Bilginin Ar-*

muğlaklıklarından kaçan Foucault'nun doktrinini toplumu ("ben, kitaplarımda toplumdan vazgeçememem," demişti bana) ve bütün tarihsel gerçekliği kapsayacak şekilde genişlettiğini görmek mutluluk vericidir. Foucault açısından, bir dönem düşüncenin felsefe içinde kendisi için seçtiği yer uzun zaman önce yok olmuştur. Fikirlerin basit tarihi, felsefenin kanonik metinleri içinde kalmaktan vazgeçiyordu (çünkü) Foucault için idari bir düzenleme de *Yöntem Üzerine Söylev* kadar açıklayıcı olabiliyordu⁴². Nükleer korku ve (Heideggerci *Gestell* yoluyla) tekniğin dünya üzerindeki modern hâkimiyeti, Descartes'ın insanın dünya üzerindeki hakimiyetiyle ilgili söylediği önermeden doğmadı. Heidegger'e göre Varlığın tarihinden çok uzaktayız⁴³.

keolojisi bunu iyi göstermektedir). Bu durum, birçok okuru yanıltmıştır. *Kelimeler ve Şeyler* başlığı da kafa karıştırdı. : Foucault'nun sorununun kelimeler ve temsiller olduğu sanıldı. Foucault karışıklığı ortadan kaldırmak için *Bilginin Arkeolojisi* (s. 66) ve *Seçme Eserler'de* (s. 776) çabaladı: 17. yüzyılda -diye yazar- naturalistler bitki ve hayvan tariflerini çoğalttılar. "Bu tariflerin tarihini iki şekilde yapmak" gelenekseldir. "Ya şeylerden yola çıkılır ve denilir ki; hayvanlar neyse o olduğuna, bitkiler bizim gördüğümüz şey olduğuna göre, 17. yüzyıl insanları onları nasıl görüp tanımladı? Ne gözlemlediler, neyi ihmal ettiler? Ya da ters yönde analiz yapılır, bilimin o dönemde hangi kelime ve kavramları kullandığı görülür ve buradan yola çıkarak, bitki ve hayvanların bütünü üzerine hangi kefeye yerleştirildiği görülür." Foucault, naturalistlerin farkında olmadan, gerçek nesneler ve kavramlarıyla birlikte semantik alanın, ötesinde, nesnelerin ve kavramların oluşumunu düzenleyen bir "söylem" dolayısıyla düşündüklerini fark eder. Söylem üçüncü öğedir, bir *tertium quid*'dir fakat naturalistleri inceleyenler onların analizinde "herhangi bir şeyin görülmüş ya da ihmal edilmiş olduğunu, falanca veçhede düşünüldüğünü ve filanca düzeyde analiz edildiğini ve hangi kelimenin hangi anlamda kullanıldığını" görür.

⁴² *DE*, I, s. 548, krş. s. 499; II, s. 282-284. Örneğin bkz. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, coll. Tel, 1976, s. 471.

⁴³ "Bu yüksek spekülasyonlar beni aşar", der Foucault ironik olarak "benim kullandığım tamamen mütevazı malzeme krallara layık yüksek derecedeki spekülasyonlara imkân tanımaz"; örneğin iktidar etkilerini, bir dönemdeki merkezi iktidar söyleminin etkilerini dikkate almadan herhangi bir tarihsel oluşumun tarihini yapmak güç olur (*DE*, II, s. 409-410).

Kant'a ve Husserl düşüncesinin aşkın kökeninin karşısına Foucault ampirik ve bağlamsal bir köken çıkartacaktır: Düşünce, her şeyin içinde, cisimsiz, içe işleyen bir *dispositif* oluşturur ve onun aracılığıyla kendini dayatır. Çünkü söylem yalnızca bilinç tarafından değil, toplumsal sınıflar, ekonomik çıkarlar, normlar, kurum ve tüzükler tarafından da desteklenir. 19. yüzyılda psikiyatri söyleminin ortaya çıkışı, psikolojik ve hukuksal fikirleri, adli, tıbbi, polisiye kurumları, hastaneyi, aileyi ve mesleki normları içine aldı.

Fakat düşündüğümde, Foucault'nun sözünü ettiği söylem, sosyolojide ve tarihte klasikleşmiş bir mefhumu, Max Weber'in ideal-tip mefhumuna, özgüllüğü içinde tarihsel bir oluşumun bu tarz şemalaştırılmasına yaklaşıyor. Söylem hangi açıdan bu mefhumdan farklıdır? Antik Yunan'da aşk "hazları"nın tarifi ya da söylemi nedir? Eski Rejim'de "yönetimsellik" nedir? Foucault, 18. yüzyıldan önce insanları yönetmenin kapsamını yazarken tam bir ideal-tip inşa etmektedir:

"Tanrı'nın insana dayattığı ya da 'kötü doğası'nın zorunlu kıldığı kuralları öznelere işlemek"ti. Aydınlanma çağı ve Fizyokratlara göre yönetmek, doğal akışlara (demografi, para, tohumların serbest dolaşımı...) hâkim olmak ve geri kalan içinse "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler"den ibaretti⁴⁴.

Bu ideal-tipler Foucault'nun derinleştirip *differentia ultima*'ya erişmeye çalıştığı ideal-tiplerdir. Weber'de olduğu gibi Foucault'da da, herhangi bir tarihsel oluşumun, bir *dispositif*in bileşenlerini ayırt etmek, bu bileşenler arasındaki bağları göstermek ve bütünün tekilliğini ortaya çıkarma çabası söz konusuydu. Foucault iyi bir şeytan gibi⁴⁵ Weber'e yakın olmayı neden reddetmektedir? Çünkü

⁴⁴ *Sécurité, territoire, population*, s. 48-50.

⁴⁵ *DE*, IV, s. 26-30.

Weber'de tekililik ilkesini bulamamıştı; keza, Weber'in özlere bulmaya çalıştığını sanıyordu. Weber'e dair yanlış bir fikre sahip olduğu kanısındayım⁴⁶; Weber'in de kendisi gibi bir nominalist (adcı) olduğunu, Nietzsche'yi okuduğunu, Foucault'nun kibirli kuşkuculuğunu paylaştığını ve insanların gökkubbesinin "tanrılar arasında " ve değerler arasında parçalandığını gördüğünü bilmiyordu.

Son olarak, söylem, tarihsel olgulara ve söylemin son formülasyonu olan dispozitife içkin olduğu için tarihi sürüklemeyebilir. Söylem, tarihin ayrılmaz *dispositifi* eşliğinde tarih tarafından sürüklenir. Çok sık sorulan bir sorunun cevabıdır bu: Söylem denen sözde kör bu belirlenim nereden çıkmıştır? Onu üreten nedir? Söylemin yüzyıllar içerisindeki esrarengiz değişimleri nereden kaynaklanır? Bu değişimler, sıradan ve iyi bilinen, pratikleri, düşünceleri, âdetleri, kurumlarıyla, bütün *dispositifi*, ve hudutlarını çizen söylemlerle birlikte dönüştüren tarihsel nedensellikten kaynaklanırlar. Pagan "haz" söylemine, ardından da Hristiyan "ten" söyleminden söz ettik. Platonculuğun, "her açıdan iyi" doktrin olan (soylulara ve yönetici sınıfa tavsiye ediliyordu) Stoacılığın, Antik sitenin demokratik ya da oligarşik yurttaşlığının ve yurttaşın kendine hakiyetle ilgili görevinin, tanrısal yaratı *physis*'in, doğa fikrinin, ve benzerlerinin bu söylemlerde bir yeri olduğunu sanıyorum.

Hatırlanacağı gibi *dispositifin*, sonluluğu içindeki sınırı, bir söylemin tarihsel sınırlarıdır. Bundan çıkacak sonuç, bilgilerin tarihi hakkında bizim kuşkucu düşünürümüzün söylediği şeyin genel olarak tarihe de uygulanmasıdır:

⁴⁶ Foucault, Weber'in temel fikrinin çağlar boyunca rasyonelleşme olduğuna ve ideal-tipin "genel ilkeler"den yola çıkarak "bir özü" "kavramayı" sağlayan bir yapım olduğuna inanıyor gibiydi. (DE, IV, s. 26-27).

"Bilimin tarihi ve bilgilerin tarihi, aklın ilerlemesinin genel yasasına basitçe uymaz, bilim ve bilgide söz konusu olan insan bilinci değildir. İnsan aklı, tarihinin yasalarını elinde tutmaz."⁴⁷

Söylemler diyalektiğin mantığına göre birbirlerini izlemiyor, haklı gerekçelerle birbirlerinin yerine geçmiyor ve aşkın bir mahkeme tarafından birbirlerini yargılamıyorlarsa, demek ki söylemler arasında hukuksal değil olgusal ilişkiler vardır. Söylemler birbirlerinin yerini alırlar; onların arasındaki ilişki, yabancıların ve rakiplerin ilişkisidir. Akıl değil, mücadele, düşüncenin temel ilişkisidir⁴⁸.

⁴⁷ DE, I, s. 665-666. Burada Foucault, "Tıpkı insan bireyinin bilinçdışının kendi kural ve belirlenimleri olması gibi, kendi kuralları olan bir bilinçdışı"ndan söz eder.

⁴⁸ R.-P. Droit, *Michel Foucault, entretiens*, s. 22 ve 135. Bu Nietzsche'nin bir fikridir.

FOUCAULT'NUN KUŞKUCULUĞU

Nihai farklılıklar olarak tarihlenmiş ve açıklanabilir olaylar olan söylem aydınlatılınca okurlar eleştirel sonuçlara doğru yönelir. Bir tarihin ürünü olan ve nesnelere bire bir uymayan ardışık söylemlerin yüzyıllara göre çeşitlilik göstermesi söylemlerin upuygun olmadığını ortaya koyar. Bir söyleme yakından bakıldığında onun keyfiyeti ve sınırları göze çarpar. Dolayısıyla bu tekil tespit üzerine, "kolektif" (tümel değilse de genel) bir tespitin başka söylemler için de geçerli olduğunu varsayıyoruz. Böylece, birkaç tekilliğin açıklanmasının ardından tümevarım yoluyla, mevcut dünyanın ve bilginin eleştirisine varırız.

Bu eleştirel noktanın ampirik hakikatlerin inkârı olduğunu söylemiyorum (bu konuya geri döneceğiz). Fakat söylem olan bu tarihi tekillikleri tam olarak açıklayamasak da felsefi çözümlere varırız. Foucault da tarihçi olmadığını söylüyordu, fakat üstü örtük felsefe gölgede bıraktığı için kendine filozof da demiyordu. Ölmeden önce kendi kitaplarını "eleştirel düşünce tarihi" olarak tanımlamıştı¹, çünkü "tarih" *modo philosophico* [felsefi şekilde] hareket etmez: "Ampirik bir araştırma, önemsiz bir tarih çalışması²", "aşkın boyutu tartışma hakkı"nı elde eder.

Demek ki Foucault'nun kuşkuculuğu sözcüğün iki anlamında da bir eleştiridir. Bu kelimenin Kant'taki anlamıyla bir bilgi eleştirisidir ve bu noktada Kant'taki gibi Newtoncu fizik temelinde değil, tarihsel bir hermeneutik temelinde işler. Bu eleştiri, filozofu ve tarihçiyi ilgilendi-

¹ DE, IV, s. 632.

² L'Archéologie du savoir, s. 265.

rir. 1859 yılında *Salambô*'nun yazarı Flaubert'in "tarihsel anlam" diye adlandırdığı şey üzerinde işler. Flaubert bir mektubunda, bu anlam "yepyenidir" ve "yüzyılımızın gururudur" diye yazar³. Fakat bu tarihsel eleştiri, insanı ve yurttaşı da ilgilendirebilir; politik eleştiri olarak onlara hizmet edebilir (Foucault'ya göre bu, tamamen kişisel bir tercih sorunudur, çünkü bu tercihi hangi Akıl adına, hangi İyilik ya da tarihin hangi Anlamı adına buyurabiliriz ki). Bu eleştiri –eğer militanlık yapmak tercih edilirse– eyleme yarar.

Örneğin, genel olarak iktidar fikri tarihsel olarak eleştirilirse şunlar görülebilir: İnsanlar, dönemlere göre, yurttaş ya da militan bir yurttaş ve kendi sitesinin küçük bir yöneticisidir⁴; ya da hükümdarın arazisinde yaşayan bir insan faunasına mensuptur (bu faunayı prens isterse çoraklaştırabilir ama Machiavelli'nin öğütlerini dinleyerek efendi olarak kalmayı da öğrenir)⁵ ya da iktidarın tıpkı suların akışını floranın düzenini sağlayan su ve orman bekçisi gibi, yönetmeye giriştiği bir nüfus oluşturup sanki bu nüfus fırtınalı bir denizdeki gemiye binmiş yolcu-

³ Flaubert, 18 Şubat 1859 ve 3 Temmuz 1860 tarihli mektuplar. 1858 yılında *Revue des deux mondes*'da Renan program niteliğindeki şu satırları yazıyordu: "Bence tarih bilimleri, günümüzde insan zihnini en ciddi şekilde meşgul eden sorunların çözümünde soyut felsefenin yerini tutmak üzere çağrılmıştır. İnsanın deneysel bilgi alanını sezgisiyle aşma yeteneğini reddetmeden insan için gerçekte iki bilim düzeyi bulunduğunu kabul edebiliriz sanırım: Doğa bilimleri ile insan bilimleri. Bunun ötesinde bulunan her şey, hissedilir, fark edilir, ortaya çıkar, ama asla kanıtlanamaz. Tarih, kast ettiğim insan ruhunun tarihidir, bu anlamda çağımızın gerçek felsefesidir. Günümüzün bütün sorunları ister istemez tarihsel bir tartışma biçimini almaktadır; sergilenen her prensip bir tarih dersi olmaktadır."

⁴ Sokrates, sitesinin yöneticisi olarak kaçmayı reddeder ve öldürülmeye razı olur: O, yasadışı ve zorba bir yönetimin sıradan ve uysal yurttaşı değil, Yasa'ya saygıya dayanan Site'nin bir parçasıdır. Yasalara itaatsizlik örneği olmak istemez. Buna karşılık 1940-1944 yıllarında Fransa'da bir direnişçi kendini yasadışı ya da gayrimeşru hissetmezdi.

⁵ Çünkü asıl konu, Machiavelli'nin *Prens*'inin dar konusu budur: Hükümdara, kendi toprakları üzerinde iktidarı korumayı öğretmek.

larmış gibi yolcuların refahına [*welfare*] göz kulak olduğu düşünülebilir.

Dingin, çok okumuş ve derin bir eleştiri, büyük harflerle İktidar ya da Aşk genellemelerinin *hakikatinden* kuşkuya düşürür. Aldatıcı genellemelerin değişken gerçekleri ortaya çıkınca bunların politik meşruluğunu tartışan aktif bir eleştiriye geçilebilir. Montaigne gibi, ters yönde bir çözüm de seçilebilir: Yönetim değiştirme çabasına değer mi? Kişisel kararlar yönetim değiştirmek istenir, tekrar ediyorum, seçilen yenilik bir önceki kadar keyfi olacaktır: Ama bu tartışma asla kimseyi yenilik yapmaktan alıkoymadı. Hayat sürüyor; nihilizm olsa da olmasa da.

Geçmiş hakikatler mezarlığı olarak gören Foucault, acı acı, her şeyin nafileliği sonucuna değil, oluşun pozitifliğine varır: Onu hangi hakla yargılayabiliriz? Foucault, doktrinlerin en saçmasını bile asla mahkûm etmedi; tek kelimeyle bile bunu yapmadı. O bütün doktrinleri saygılı bir dinginlik ve bereketli bir dille sergiler. Hiçbir şey boşuna değildir, insan ruhunun üretimlerinde olumluluktan başka bir şey yoktur, çünkü bunlar var olmuştur; bunlar ilginçtir. İnsan üretimleri Doğa'nın üretimleri kadar, doğanın neye muktedir olduğunu gösteren çiçekler, hayvanlar kadar kayda değerdir. Foucault'nun Aziz Augustinus'tan ve onun fişkırıran fikirlerinden, zevkle ve hayranlık ifadesi olan bir saygıyla bana söz edişi hâlâ kulaklarımda. Bu fikirler, insan zihninin neye muktedir olduğunu gösterdiği için inanması zor ama saygın fikirlerdir.

Bu onda hafif bir estetizm değil, sağlam temellere dayanan bir tutumdur. Ahlaksızlık da değildi. *Hapishane'nin Doğuşu*'nun başında tasvir edilen Damien's'in korkunç işkencesi dehşetti, söyleyecek laf yok; olguların sergilenişi zaten açıklayıcıdır. Aynı şekilde, Kartacalıların dehşetleri karşısında Flaubertci nesnellik Kartacalıları bu konudan konuşmadıkları için mahkûm eder; keza *Les Bienveillan-*

tes romanı bir Caravaggio olan Jonathan Littell'in nesnelliğini de. Yazının retorik sessizliğinin arkasında bir "acılık" keşfedilir ki bu kelime Foucault'yla bir sohbet sırasında, türümüzün muktedir olduğu vahşet karşısında dilimizin ucuna gelen kelimelerin aynısıydı⁶.

Foucault nihilist olmadığı gibi öznelci, görececi ya da tarihselci de değildi: Kendi deyişiyle, kuşkucuydu. Önemli bir alıntıya geliyorum. Foucault, ölümünden yirmi beş gün önce, düşüncesini tek kelimeyle özetledi. Kavrama gücü yüksek bir kişi onunla söyleşi yaparken, "hiçbir evrensel hakikat ileri sürmediğinize göre, siz bir kuşkucu musunuz?" diye sorunca, "Kesinlikle!" cevabını verdi⁷. İşte, gayet değerli kelime: Foucault genel her hakikatten ve bizim bütün büyük tarih dışı hakikatlerimizden kuşku duyar; ne daha fazla ne daha az. *Biyopolitiğin Doğuşu*'nun başında yazdığı gibi, tümeller yoktur, yalnızca tekillikler vardır. Mitlerden söz ettiğimiz bir akşam, bana, Heidegger'e göre asıl sorunun hakikatin özünün ne olduğunu bilmek olduğunu söyledi; Wittgenstein'a göre ise, doğruyu söylerken ne söylediğini bilmektir. "Ama ben- ce sorun," dedi, "hakikatin bu kadar az doğru olmasının nereden kaynaklandığı sorusudur;" hakikat ya da en azından, her dönemin büyük hakikatleri...

Foucault, *Hapishane'nin Doğuşu*'nda bizim hapishane sistemimizin Eski Rejimin acımasız işkencelerinden daha iyi olduğu sonucunu çıkarmaz; her şeyi aynı çuvala soka- cak sinizm onda yoktur (ölüm cezasına aktif olarak karşı çıkmıştır). Fakat bu iki ceza sisteminin heterojen olduğunu ve her ikisinin de tekil ve keyfi hedefleri amaçladığını göstermek ister. Burada hemen bir tuhaflığın kokusunu

⁶ Bir akşam Foucault'nun anlattığı hikâye; "Bu katliamlar sizi şaşırtıyor mu? Ama biliyorsunuz, Wagram muharebesi arifesinde Napoléon'a şöyle denmiş: 'Efendimiz, bu muharebe gereksiz olacak, bir hiç için yüz bin kişiyi öldürmek neye yarar?' Napoléon'un cevabı: 'Benim gibi bir insan yüz bin kişinin ölümüyle ilgilenmez.'"

⁷ DE, IV, s. 706-707.

almış, derhal bir farklılık sezmişti. Neye göre farklılık? Başka söylemlere ya da bizim kendi cezai söylemimize göre. Başkaları neye göre bir farklılık görebilir? Temel başvuru kaynağı olarak insan davranışlarının hazır bir tipolojisi yoktur ve olamaz.

Tarih boyunca deliliğin ardışık bütün söylem ve *dispositif*lerinden deliliğin kendi içinde ne olduğunu çekip çıkarmak imkânsızdır. Buna karşılık, bu söylem ve *dispositif*ler, bir tarihçinin kesin biçimde konuşabileceği tarihsel olgulardır. Spinoza'yı hatırlatabilir miyim? Spinoza'ya göre her beden, her ruh ve her düşünce evrensel zincirin [*concaténation*] tekil bir ürünüdür. Bir cins ya da türe dahil olamaz. Daha doğrusu, ancak yüzeysel benzerliklerin etkisiyle bozulmuş hayal gücümüz açısından ancak bir cins ya da türe girebilir⁸ (Spinoza'nın Doğa tözünün hallerinden, yani sizden ve benden söz ettiği doğrudur, yoksa Foucault gibi, söylemlerden oluşan kendiliklerden değil).

Bunlar önemli sonuçlardır: İnsanlığın gerçek yolunun hangisi olduğuna ve tarihinin anlamına hükmedemeyiz; bugün sevdiğimiz inançlarımızın yarın seveceğimiz inançlar olmayacağı fikrine alışmamız gerekir. Genel ve kesin hakikatlerden vazgeçmeliyiz: Metafizik, felsefi antropoloji ya da ahlak felsefesi ve politika boş spekülasyonlardır. Mutlak, bizim erişebileceğimiz yerde değildir⁹; en azından şimdilik. Bir gün belki "her şeyi bileceğiz: Bilgi-

⁸ Spinoza'da tümellerin yadsınması hakkında, M. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, 1968 ve 1974, I, s. 156, 413, 443; II, s. 339; ve G. Deleuze'ün ortaya koyduğu nüanslar için *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, s. 256-257.

⁹ Yine de her şey mümkündür: Belki Heidegger haklıdır! Belki Aristoteles'in "fail idrak gücü" vardır. Belki Georg Simmel ruhun bir töz olmadığını, tamamen farklı gerçeklik koşullarında aynı kalacak bir işlev olduğunu ileri sürerken haklıdır (G. Simmel, "Lebensanschauung", *Gesamtausgabe* içinde, c. XVI, Suhrkamp, 1999, s. 209-425). Sorun hiçbir şeyin bilineme-yecek olması değildir. Sorun, "doğanın" saldırdığı korku, bir ağacın ya da bir böceğin görünümü, onların inanılmaz iç mimarisi düşünüldüğünde... "doğa", fizik ve kimya üzerine her şeyi bilmesidir. O halde, bunun ardından, gelen Darwinciliktir...

nin mezarı hazır" (Hugo). Bir kuşkucu için, dünyanın bizim gördüğümüzden farklı olması olasıdır.

Okuru hemen sakinleştirelim: Bu kuşkuculuk tarihsel olguların, Foucault'nun kitaplarını dolduran olguların gerçekliğine yönelik değildir; büyük sorulara yöneliktir. Örneğin, "gerçek demokrasi nedir?" Gerçek demokrasinin ne olduğunu bilmek bizim için neden önemlidir? Yani, onu nasıl istediğimizi bilelim (çoğumuz gerçek demokrasinin aslında bizim olmasını istediğimiz şey olduğuna muhtemelen inanır). Genel fikirleri eleştirmek, her haki-kati inkâr etmek, kimilerinin çekindiği gibi, tarihçilerin onurunu lekelemek değildir.

Sonuçlar önemli olmaya devam etmektedir. Okuru bunların en zor olanına götürerek, Foucault'nun insanın, insanlığın, insan figürünün beyinlerimizden silinmesinin iyi olacağını ve bundan bir daha söz etmememizi ileri sürdüğü (en azından, böyle söylediğini düşünüyoruz) gün, yol açtığı skandalı hatırlayalım. Bu yine de bir kaşık suda fırtına koparmaktı. Ampirik olguların hakikatine erişebiliriz, diyorduk, bir dilbilim, bir politik ekonomi, sosyoloji, hatta psikoloji ve bilişsel bilimler inşa ettik; buna karşılık, felsefi bir antropoloji inşa etmeyi bilmiyoruz. İşte, her şey söylendi; sanırım sonrasını okur keşfetmiştir.

KUŞKUCU, AMA İNSANLIK DÜŞMANI DEĞİL!

Genel olarak insan hakkında, beylik laflar dışında ne söyleyebiliriz? Bir Anglosakson epistemoloğun "yumuşak sert" diye adlandırdığı şeyi antropolojik tümelerde asla bulamayız: El altında her şey eğilip bükülür. Bilginin, bilimin gelişiminin nereden kaynaklandığını düşünüyorsunuz? Bu soruya cevap vermek için merak, insanın bilgi yoluyla dünyaya hâkim olma ya da sahiplenme ihtiyacı, meçhul karşısındaki kaygı, kayıtsızlık tehdidi karşısındaki tepkiler gibi hazır cevaplara *ad libitum* [dilediğiniz ka-

dar] başvurabilirsiniz¹⁰. Foucault'nun temel tezlerinden biri budur: "Toplum ve insan sistemini analiz etmek istiyorsak, bu konular hakkında *insan* ya da *insan* doğasını tasarrufla kullanmamız gerekir¹¹," tarihi, iktisadi, toplumu, dilbilimi ve verili bir anda insanı insan yapan bütün *dispositifi* incelemek gerekir.

Antropolojik düşünce, olguların ötesinde bir insan genellikle kaldığını varsayarken, beşeri bilimler, dilbilim, iktisat ve etnoloji spesifik alanları inceler fakat genel bir insan kavrayışına katkıda bulunduklarını iddia etmezler¹². İnsanı her an oluşturan olumluluklar hakkında, *homo oeconomicus* [rasyonel insan], *homo faber* [aletler üreten insan], *homo loquens* [konuşan insan] hakkında söyleyecek çok şey vardır fakat kısaca *Homo* [insan] hakkında öğretici ne söylenebilir? Gülmenin insanın özü olduğu mu? İnsanın ne tamamen iyi ne tamamen kötü olduğu mu? İnsanın Olağanüstü çeşitli bir konu olduğu, sabit ve tektip bir yargıda bulunmanın güç olduğu mu? Kendine indirgenmiş bu insanda doğayı bulamayız; insan, anlık olarak içine hapsedildiği *dispositiflere* indirgenmiştir¹³.

Yakında insan doğasının inceleme konusu olmaktan çıkacağı ve "tıpkı deniz kıyısında kuma çizilen bir yüzün silinmesi gibi, insanın da silineceği" kehanetinde bulunabiliriz. Bu kaçınılmaz cümleyi, *Kelimeler ve Şeyler*'in son cümlesini tanımışsınızdır ve bağlamın anlaşılır olduğu kadar masum da kıldığı bu sonucu, kurbağalı bataklığa atan koroyu da hatırlayalım. Foucault'ya insan türünün –okurlarının da mensubu olduğu bu türün– düşmanı lakabının takılmasına sebep olan bu cümle ne büyük öfke-ler yarattı ! Aradan geçen zaman, savaş dehşetinin hemen

¹⁰ DE, II, s. 242.

¹¹ DE, II, s. 103. "Bilginin tarihini analiz etmek için öznen, özne olan insandan geçerek ilerlemek gerekmez" (DE, I, s. 775).

¹² Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004, s. 79.

¹³ DE, I, s. 608.

ertesindeki o çok geride kalmış yıllarda herkesin bir dönem hümanist olduğunu unutturdu; klasik hümanistlerin yanında, ilerici, Hıristiyan, Marksist, bireyci, varoluşçu, Thomasçı, hatta Stalinci hümanistler bile vardı.

Bunca eleştirilen cümlede iyi niyetli okur, kutsallığa hakaretten ziyade, zarif çizimli bir kazı kalemıyla enerjik biçimde çizilmiş yaşam trajedisine dair metafizik duygu-yu keşfeder. Üç yüzyıl önce, kum üzerine çizilen ve denizin sildiği yüz imgesi, insanlık durumunun "hiçliğin" bir alegorisi olarak, melankoli hissettirmişti. Foucault'nun "provokasyon yapmak" istediği ve bir provokatör olduğu da söylenenler arasındaydı. Kelime yanlış seçilmişti, çünkü Foucault bir provokatör değil, hataya ya da klişelere meydan okuyan biriydi. Provokasyon psikolojisi kolay çözümlenir. Provokasyona olan saf inancın psikolojisini de aynı rahatlıkla yapabiliriz. Saf ya da kibirli bir inançtır bu; çünkü "kübist ressamların" burjuvayı hayrete düşürmekten başka kaygısı olmayacak kadar onu dert edindiğini düşünmek 1925 yılı burjuvazisinin hoşuna gidiyordu. Aslında, kim ki provoke edildiğini düşünür, provoke edilmeye *ipso facto* [durum gereği, doğallığında] layık değildir.

Foucault'nun meşum cümlesi, yalnızca, insanın neden *ibaret olduğunun* söylenebileceğine işaret ediyordu¹⁴, yoksa Heidegger gibi "insan varlığı"nı (Bütün'ün ve zamanın içinde insanın yeri nedir?) ya da Sartre gibi insan içselliğini (insanda hangi iyi niyet, hangi kötü niyet vardır?) sorgulamayı amaçlamıyordu. Foucault 1971'de sandığından daha da haklıydı; çünkü 1980'e doğru keşfedeceği gibi:

¹⁴ *L'Archéologie du savoir*, s. 172. *DE*, IV, s. 75; III, s. 469: "Bizler, söylenmiş olandan başka bir şey değiliz." Krş. *DE*, I, s. 503 ve *L'Archéologie du savoir*, s. 275: "Sözler, yazılar, insan doğasından değil, *dispositif*ten doğar; öyle ki, işaretin olduğu yerde insan da olabilir. İşaretlerin konuşturulduğu yerde insanın susması gerekir."

“İnsanlar, tarihleri boyunca, kendilerini inşa etmeye hiç ara vermediler; yani kendi öznelliklerine sürekli yer değiştirttiler, farklı ve asla son bulmayacak ve bizi asla insan denen bir şeyin karşısına yerleştirmeyecek öznelliklerin sonsuz ve çeşitli dizisi içinde kendilerini oluşturdular¹⁵.”

Bundan böyle, insanın –sayısız atasözünün bu kahramanının– hep boş kalan yerine, Foucault, mutlak erkli olmasa da özgür bir insan Özne’nin oluşum sürecini ya da –diğer zamanlarda– kendi kendini stilize etme eylemini yerleştirecektir. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Yine de bu küçük skandalın nedenini anlayabiliriz: Bu meşum cümle, Foucault’nun yazı üslubu ve yazarlık tutumunun üzerine çektiği güvensizliğin şimşeklerini bu cümleye kazıdı. Onun sivri dilli kitapları bir asinin kitapları değildi; fakat bu kitaplar avantajlı kişilere hitap etmedikleri gibi, bir soba etrafına toplananlar gibi her türden okuru etraflarına toplasınlar diye de yazılmamışlardı. Bu kitaplar ne bir şey iletmek içindir, ne de okurlarının dirimsel erkini yükseltmeye yöneliktir. Çakmaktaşı kadar sert, son derece soğukkanlılığı ve mesafeli bir samuray tarafından kılıçla, hançerle yazılmışlardır. Bu kitapların kendisi kılıçtır; o kılıçları kullanabilmek için söz konusu dirimsel erke sahip okur gerektirir. Bu eskrimci üslubun maharetinin genç kalmış okuru kendine hayran bırakması –ister anlaşılсын ister anlaşılmasın– bu kitapların başarısı oldu. Fakat kitaplar anlaşılssa da anlaşılmasa da, diğer okurları, nasıl bir insan ve tutumla karşı karşıya olduklarını üsluptan sezdiklerinde, bir güvensizlik, savunma, hatta tiksinti konumuna yerleştiriyordu.

Bir samuray demiştim (bu kelimeyi Jean-Claude Passeron’a borçluyum; bu kelime kahramanımızın ince, zarif silüetini, kocaman kahkahalarının neşesini gayet iyi

¹⁵ DE, IV, s. 75.

ifade ediyor); fakat samuray, bir savaşçı, "hep inkâr eden zihin" değildir. Foucault, gezegeni dinamitlemeyi hayal eden o acı karamsarlardan değildi. Latin hiciv edebiyatı tarzını besleyen ve çağın ahlaksızlıklarına saldıran dene-mecilerin ya da sosyologların literatürünü kolaycılıkla ve güven vermemekle suçluyordu: *panem et circenses* [ekmek ve sirk oyunları], gösteri toplumu, tüketim ve meta toplumu. Kaçınılması güç basmakalıp laflar bunlar, çünkü şimdiki zamanın antropolojisini ciddi olarak neredeyse imkânsızdır.

Gerçeküstücülerde gayet canlı olan şey artık bir tem-cit pilavıdır. Bir tarihçi olan Foucault, bu abartılı ağlayıp sızlamaları göz ardı ediyordu. Nietzscheci Foucault, bu gönül dağlayıcı acınmalarda bir sağlıksızlık semptomu görüyordu. Kendi açısından ise ne bıkkınlık, ne tiksinti, ne sıkılma, ne çöküş biliyordu (Nietzscheci Bengi Dönüş mitinin anlamı buydu: "Mevcut dünyayı defalarca yaşa-maya hazırım").

BU KUŞKUCULUĞUN SINIRLARI

Şimdi de, bıktırıncaya dek yinelenen ve *ıvır zıvır* bir saf-satadan başka bir şey olmayan diğer bir itiraza hemen ce-vap verebiliriz. Foucault, hakikatin olmamasının hakikat olduğunu ileri sürdüğünde kendi kendini yalanlamakta, kendisiyle çelişmekte deniyor: Söylenene göre, kuşkucu-luğu kendisi üzerinde de etkili olur ve sonunda kuşku duymaktan da kuşku duyarmış. Hayır, çünkü onun kuş-kuculuğu her şeyden prensip olarak kuşku duymaz. Tü-mel bir yargıyı, olguları tek tek ele alan kolektif yargıyla saf-sata olsun diye karıştıran bu itirazı yok etmek için bu kadarı yeter. Bir düşünür genel fikirlerden kuşku duydu-ğunda, tümel bir yargıda bulunmuş olmaz (eğer bulun-muş olsaydı kendi kendini mahkûm etmiş oldu). Kuşkucu düşünür, sayısal bakımdan kolektif bir yargıda bulun-

maktadır: Genel hakikatlerin olmadığını, prensip gereği, önceden bilemez, fakat hakikatler dükkânında eleştirel bir bilanço çıkartıp, incelemiş olduğu bütün numunelerin eleştirilebilir olduğunu saptar. Dükkândaki her şeyin eleştirilebilir olduğu sonucunu çıkarır. İmdi, bir bilanço-nun öğelerinin, tek tek ele alındıklarında, yıkılmaya yüz tutmuş olduklarını –Foucault’nun yaptığı gibi– saptamak, bu karanlık bilanço-yu ortadan kaldırmaz. Tam tersine, bilanço ile dükkân iki farklı şey olduğu için ve bu bilanço zaten yıkılmaya yüz tutmuş olduğu için bilanço-yu onaylar.

Genel hakikatleri inkâr ettikten sonra, böyle bir genel eleştiri yapmak da kendiyle çelişkiye düşmek değildir. Bu aklı başında eleştiri, belirli bazı nesneleri uygun bir şekilde tanıma iddiasında değildir; yalnızca boş mefhumlara –söylem, nesne, gösterilen, ilke, kolektif yargı, tekillik ya da tümellik– ihtiyaç duyar. Bu boş kabuklar ne upuygun ne upuygun olmayan düşüncenin yardımcılarında başka bir şey değildir¹⁶, çünkü bir söylemden ayrılama-yan herhangi bir belirli nesneye denk düşmezler; fakat bunlar –sırasıyla– bir yığın tekil gösterilene katılırlar¹⁷, ki bunların soybilimsel eleştirisi “söylemi” aydınlatır. Bu durum eleştiri-yi söz ettiğimiz gizemleri açığa çıkaran [démystifier] bilanço-yu yöneltir.

Küçük olgularla barış, genellemelerle savaş! Foucault, bu beklenmedik pozitivist, daha fazla şey söylemediği için biz şansımızı deneyelim. Elbette, tarihsel olgular hazır biçimde var olmazlar, bunlar yapımdır, diye yazar Marc Bloch; fakat kendi hakikatlerine saldırmayan söylemler üzerinde inşa edilmişlerdir. Bazı çağlarda saç kestirmenin karşılığında berbere para değil bir düzine yumurta verilmesi kadar minik bir olgu, 20. yüzyılda tarihsel söyleme la-

¹⁶ Benim bir itirazıma cevap veren Foucault’nun sözlü tanıklığı.

¹⁷ Krş. M. Gueroult, *Spinoza, age.*, I, s. 413-419.

yık iktisadi bir olgu oldu. Lazarus'un dirilişi ve büyücülerin şabatı 17. yüzyılda inanılan doğaüstü olaylar olmaktan çıktı (buna karşılık, ünlü hekim Pierre Janet sayesinde¹⁸, çarmıh yaralarının, örneğin Aziz François d'Assise, rivayet olmadığını kanıtladık). Ampirik veriler üzerine bir yargı doğru olabilir: Kamboçya soykırımı yaşandı, Nasıralı İsa gerçekten var oldu, ama gerçekten suyun üzerinde yürüdü mü? Tek bir mucizeye bile tanık olduk mu?

Buna karşılık, Hitler'in soykırımının, bir avuç sapkın iddia ettiği gibi bir rivayet olması için, dünyamızın (vaktiyle gnostiklerin dünyasının olduğu gibi) bu rivayeti imal etmekte çıkarı olan aldatıcı güçler –emperyalizm, kapitalizm ya da Yahudi komplosu– tarafından egemenlik altına alındığı şeklinde bütün bir söylem gerekir. Altı milyon Yahudi katledildi, olgu ortada ve olgular inatçıdır, diye karşılık veriyordu Foucault Stalin cinayetleri konusunda¹⁹. Buna karşılık, Eski Ahit'teki sayılar akıl almaz şekilde şişirilmiştir; kadınlar ve çocuklar hariç, yüz bin düşman öldürülür. Fakat artık efsaneler ve sayısal abartılar çağında yaşamıyoruz.

Soykırımı getirilebilecek yorumlar tartışılabilir (kötülüğün evrensel sıradanlığı? Alman *Sonderweg*'inin trajik sonucu? Otoriteye, çok ünlü *Obrigkeit*'a sivil ve askeri itaat?). Göreceğimiz gibi, ideal-tipler oluşturarak bilimsel olarak da tartışılacaktır: Fakat soykırım olgusu gün be gün karşımızda durmaktadır ve ancak gnostik bir söylem ona itiraz edebilir.

İşte, her şey burada aydınlanıyor, işte biz de kendi problemimizin sonuna ya da ilkesine vardık: Yunan düşüncesinin önemli akımlarından birini sürdürmüş olduk yalnızca. Bir yanda olgular vardır, gündelik hayatın küçük

¹⁸ P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, 1926 (1976).

¹⁹ Stalinizmin imanlı savunucularına karşı, "Olguların öfkesine kapıldık" (DE, III, s. 277). Bu olay hakkında bkz. D. Éribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994, s. 344.

olguları. Yunan kuşkucularının kuşku duymadığı tek şey bunlardır ki bu da en güçlü şeyin hayat olduğunu gösterir (ilk kuşkucu Pyrrhon köpeklerden korkuyordu: onların ısırabileceğini biliyordu)²⁰. Diğer tarafta, geri kalan her şey, mezara girmeye mahkûm "hakikatler" in devasa enfasyonu vardır. Bununla birlikte, fiziksel bilimlerin keşifleri ve tarihçilerle sosyologların ideal-tipleri için güvenli bir yer açabiliriz. Kuşkucu Sextus Empiricus da ampirik tıp için böyle bir yer düzenlemişti. Gerçekten de, keşifler ve ideal-tipler, eylemde bulunduğumuzda ve karşılaştığımızda gerçekliğini hep hissettiğimiz benzer olgulara dayanırlar; hayvanlar da, biz de bu olgular aracılığıyla işin içinden çıkmaya çalışırız.

Bu olgular üzerinde temellenen çıkarsamalar, geçmiş olguların varlığını bilmemizi ve geleceği az çok öngörmemizi sağlar. "Tarihsel" olaylar, ne kadar görkemli olsalar da, eleştiri açısından, küçük olgulara, gündelik hal ve tavırlara çarpıp parçalanırlar (katıldığı savaşların bir muharebe olup olmadığını kendine soran Fabrice del Dongo'nun gözünde Waterloo böyledir). Dolayısıyla, gaz odalarının etrafında olup bitenin ve yapılanın maddi gerçekliği saptanabilir. Ayrıca, biz insanlar birbirimizi iyi kötü anlarız, aramızda hermeneutik bağ vardır. Bu nedenle, Aklın metafizik spekülasyonlarının yokluğunda, doğa gerçeğe uygun bir şekilde deşifre edilebilir, tarih anlatılabilir ve toplum tarif edilebilir. Hume'un, bu basit idrak gücü felsefesini kabul edeceğini umabiliriz.

Şunu da belirtmek gerekir ki, kuşku duyulmayan küçük olgulara, bir bakış açısı ve bir söylem dışında asla erişilemez; insan bilgisinin üzerine çöken yazgıdır bu²¹. Otçul ot

²⁰ Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, IX, 66. Özellikle Goulet-Cazé baskısına bakılmalı (Le Livre de Poche, 1999).

²¹ Krş. Jean Laporte'un analizi, *Le Problème de l'abstraction*, Alcan, 1940. Otçulun ot hakkındaki bilgisi, buna dair soyut ve genel fikri, otla beslenme "eğilimi" nin (Laporte'un kelimesidir bu) rehberliğindedir.

arar, sonsuzca tekrarlanan bu tekil nesneyi arar –çünkü tekil bir şey de sayısal bakımdan tekrarlanabilir²²– fakat bu ot, kendinde, kendi içinde, her bakış açısından bağımsız Ot değildir: Bunlar hayvanın gözünde topraktan çıkan ince uzun ve yeşil gövdelerdir. Sığıır familyasının bakış açısında ot söylemi böyledir ve bu, bir botanikçinin ya da gezginin aynı ölçüde yanlı ve kısmi olan bakış açısından farklıdır. Her bakış açısının dışında, Kendinde Ot'un ne olduğunu asla bilemeyeceğiz (hatta bu kelimelerin bizim için hiçbir anlamı yoktur; yalnızca tanrısal bir zekâ otun boyutlarını gerçek büyüklükte görebilir); ot hakkında “her şeyi bildiğine” inanan botanikçilerin söylemi, otçulun söylemine denk düşmez. Bir söylemle kaplanmamış otun, iktidarın ya da cinselliğin ne olduğunu bilemeyiz; olguları söylemlerinin kabuğundan çıkarmamız (“kumdan çıkarmamız”) imkânsızdır. Bu görececilik ya da tarihselcilik değil, perspektivizmdir.

Dahası, Foucault'nun nerede olduğunu hatırlamadığım bir yerde yazdığını burada aktarırsak: “Vahşi halde” cinselliği hiçbir yerde bulamayız; bu bitkiyi ancak yetiştirilmiş bitki halinde bir söylemin içinde buluruz. Cinsellik, söylemin, bu geçici tarihsel *a priori*'nin içkin olduğu bir *dispositif*in hem esiri hem zindancısıdır. Burada elbette Kant'taki, hissetme yetisinin *a priori* biçimleri türünden bir şey yoktur! İyi kötü belirtmek istediğim şey, bir şeyi “hakkında fikir sahibi olmadan” göremeyeceğimizdir. Yeni gelen birini gördüğünde, çocuk, “baba bu!” der; onun antropolojik söylemi budur. Karşımızda asla her söylemden önce gelen bir nesne, söylemsellik-öncesi bir göndergenin

²² Çünkü (kavrayış bakımından) tekil bir nesne (genişlik bakımından) genel olabilir, *numarayı* tekrarlayabilir; daire, 37 sayısı, Kartezyen terimlerle (37, 36'dan ve 38'den farklıdır) “tekil doğalar”dır, fakat bizim onları bulduğumuz her yerde onlar da bulunacaktır: Bu salonda 37 kişi vardır, falancanın 37 kitabı vardır. “Otçulu çeken şey genel olarak ottur,” diye yazar Bergson.

"ilksel, temel, gizli, kısmen dile getirilmiş deneyimi"²³ olamaz. Bu muamma siluet, anında bir anlam, bir ad edinir ki bu ad, Muamma'nın adı olur.

Dolayısıyla, geçerli ya da geçersiz²⁴, ileri sürdüğüm şey, Foucault'ya göre biz daima şeyleri yorumluyoruz, bunu hemen yapıyoruz, üstelik uzun süre aynı şekilde yorum yapmıyoruz²⁵. Yetişkin erkek hemen baba olarak yorumlanır; fakat tam olarak değil. Çıplak nesnenin, söylemsellik-öncesi göndergenin araştırılması belki de imkânsız değildir²⁶, ama çok öteye götürmez: İnsanlar çıplak göndergeyle asla ilgilenmez; toplumun ve tarihin içine kayıtlı fenomen, yaşandığı, katlanıldığı, hoşgörü gösterildiği, övüldüğü, kurumsallaştırıldığı haliyle, kendi anlamında bilgilendiren bütün bir *dispositif*in içine dahil olmak için daima hemen yorumlanır.

Söylemsellik-öncesi deliliğin ya da Kendinde Ot'un ne olduğunu ancak bir tanrı bilebilir²⁷. Jean-Marie Schaeffer'in bana yazdığı gibi, "bilgi, uzamsal ve zamansal iki gerçeklik, bireyle çevresi arasındaki etkileşimden –ayna değil–, ampirik bir süreçten başka nedir ki?" Bil-

²³ *L'Archéologie du savoir*, s. 64.

²⁴ Foucault'nun bir cümlesi kafamı karıştırıyor: "Böyle bir gönderge tarihi kuşkusuz mümkündür; bu *söylemsellik-öncesi* deneyimleri kumdan çıkarmak ve metinden kopartıp özgürleştirmek için gösterilen çaba hemen dışlanamaz" (*L'Archéologie du savoir*, s. 64-65). Foucault burada kestirip atan, dogmatik biri olmamaya mı çalışmaktadır? Söylemsellik-öncesi bir göndergeye erişmenin nasıl mümkün olduğu, bir tanımın nasıl yansız olabileceği burada doğru düzgün görülemiyor. Nesnenin basitçe sınırlanması zaten bir taraf tutmayı, bir söylemi varsayar; cinsellik nereye kadar gitmektedir? Sanatsal çıplak iffetli midir? Dinsel bir vecd gelip geçici bir delilik durumu mudur?

²⁵ *Naissance de la clinique*, Önsöz, s. XV: "İnsanların söyledikleri şeylerde [söylemlerde] önemli olan, bu şeylerin ötesinde ya da berisinde düşülmüş oldukları şey değil, daha hemen başında sözleri sistematikleştiren, sözleri yeni söylemlere sonsuzca erişilebilir kılan ve söylenenleri dönüştürme görevine açık kılan şeydir."

²⁶ *L'Archéologie du savoir*, s. 64.

²⁷ Krş. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, c. XII, *Fragments posthumes*, c. 3, çev. Hervier, Gallimard, 1979, s. 143 = Deftir W I 8, 2 [154].

ginin nesnesinin uygunluğuna, bu aynaya, bu saf ışığa, ancak aşkın ya da aşkın bir temel (Tanrı'nın varlığının verdiği güvence) mucizevi bir şekilde teminat verirse böyle bir uygunluk mümkün olur. Felsefenin Nietzsche'ye varana dek inandığı mucize böyle bir uygunluktur (Antik dönem kuşkuculuğundan ve Carneades'ten de söz edilebilir). Ne yazık ki, bu yüce rolü hiçbir söylem yerine getiremez, çünkü "farklı söylemler eşit güçte olduğu için" diye devam eder Schaeffer, "yalnızca insan söylemleriyle kıyaslanamayan yüksek bir söylem düzeni böyle bir çıkartma işlemini yerine getirebilir."

Tekrarlayalım. Jean-Marie Schaeffer bana şunu yazmıştır:

"Foucault'nun epistemolojik tutumu, gerçeği söyleme indirgemek değil, bir gerçek ifade edildiğinde bunun daima önceden söylemsel olarak yapılandırılmış olduğunu hatırlatmaktır. Bu anlamda, söylemleştirmenin çeşitliliği ileri sürüldüğünde gerçekliği düşünmeye indirgeyen herhangi bir idealizm söz konusu değildir, hiçbir ontolojik görecelik içermez."

Aksine, tarihçinin olaylara erişimi olduğu gibi fizikçinin de teknik uygulamalara ve tahminlere erişimi olduğunu söyleyebilirim. Ama bu daha başka bir şeye erişebilir oldukları anlamına gelmez, çünkü "erişimin koşulları, erişim imkânına sahip oldukları şeyden çıkartılamaz."

Bir söylemi tartarak, içindeki karanlık çekirdeğin²⁸ sahip olduğu gerçeğin ağırlığını gayet iyi hissedebiliriz (belki de, söylemi içeren kurumsal, geleneksel, teorik, vb toplumsal *dispositif*in bizim üzerimizdeki gücünü de his-

²⁸ Bu çekirdek kuşkusuz vardır. Bir örnek verirsek, evrensel tarih boyunca insanın bazı sabit özelliklerinin eşitsiz istatistiksel sıklığı, söylemlerin ötesinde bir gerçek çekirdeğinin olduğunu göstermektedir. Fakat bu gerçek nedir? Örneğin, yüzyıllar ve kültürler boyunca homoseksüelliğe heteroseksüellikten daha az sıklıkla rastlandığı saptanır, ama bu, bir söylem ona anlam vermediği sürece her türlü anlamdan yoksun ve söylemsel, dolayısıyla keyfi olmayan hiçbir çözüme izin vermeyen ham bir olgudur.

sederiz); fakat iyiyi kötünden ayırmamız imkânsızdır, çünkü söylem kendi nesnesi olan bu çekirdeği kendine göre kesip biçerek yeniden şekillendirir. Her şey, bilme istencinin sorguladığı söyleme bağlı olacaktır. Üç durumu birbirinden ayırmak gerekir: Bir dizi tekil durumdan ideal-tipi çıkarmaya çalışan beşeri bilimler; düzenlilikleri keşfeden fiziksel bilimler; son olarak da, iki karpuzu bir koltuğa sığdırmaya çalışan teorisyenin genellikleri çekip çevirme iddiası.

Düşünce tarihi düşüncenin hiçbir aşkın anını ortaya çıkarmaz²⁹; politik ve toplumsal tarih de tarihin içkin anlamını ortaya çıkarmaz. Biraz eğlenmek için, imkânsız olsa da, metafizikçi bir Foucault hayal edebiliriz³⁰. O, Spinoza'nın zorunlu tanrı-doğasını değil, daha ziyade kaosu, René Char'ın sözünü ettiği "kesinlik kaosu"nu töz olarak kabul ederdi; kaos tümeller değil, yalnızca *res singulares* [tekil şeyler] üretti, çünkü Foucault insan zihnine genel hakikatler kapasitesini bahşetmez; bu hakikatler ancak içi boş olabilir.

Eğer Foucault ontolojist olsaydı, varlık, ona göre, bilginin söylemsel pratiklerinin, iktidar *dispositif*lerinin ve öznelleştirme biçimlerinin ardışıklığına, François Wahl'ın deyişiyle³¹, "özü belirlenimsizlik olabilen bütün süreksiz prosedürler"e indirgenirdi. Aşkın bir Varlığın yokluğuna üzülen okurlar teselli bulabilir: İnanmak, kanıta ihtiyaç

²⁹ *L'Archéologie du savoir*, s. 265. Burada, bir aşkın değil, Kantçı aşkın söz konusudur.

³⁰ Meşru bir hayaldir bu; çünkü Foucault'nun kendisi de (*DE*, II, s. 97), *Différence et répétition* (PUF, 1968) Deleuze'ün postuna bürünerek eğlenmekte ve bengi dönüş, Aynı'nın adı, cisimsiz olay ve farklılıkla birlikte "hep tesadüf", "zar atma" metafiziği taklidi yapmaktadır (bkz. *DE*, II, s. 100: "Zarlar bizi yönetiyor"). Filolojik düzlemde, kendini kuşkucu olarak nitelerken (daha incelikli ve kibar terimlerle), Deleuze *Zerdüşt*'te Aynı'nın değil Farklı'nın bengi dönüş doktrininin bulduğuna inanmaktadır. Ama sonuçta Deleuze'ün niyeti iyiydi... Foucault'nun kendisi de *Söylemin Düzeni*'nde (s. 60) bir "olay felsefesi"ni ifade eder.

³¹ Fr. Wahl, *Le Perçu*, Fayard, 2007, s. 523, dipnot 1.

duymayan bir olgu ya da lütuftur. İnançsız kişi ise, eğer bir kuşkucuysa, ne Tanrı'dan yana ne de Tanrı'ya karşı akıl yürütebilir. Montaigne, kamu huzurunun çıkarı açısından, önceden olduğu gibi huzur içinde inanmaya devam etmek gerektiği sonucunu çıkartıyordu.

Yeryüzüne geri dönelim. Müspet bilimlerin didiklediği fiziksel doğada bilimsel söylem nesneleri, herkesin bildiği gibi, düzenlilik gösterir. Buna karşılık, beşeri şeylerde yalnızca anlık tekillikler (zevkler, ten, vb) vardır ve var olabilir, çünkü insanlığın oluşumu temelsizdir; ne düzene girecek eğilimi vardır ne de diyalektiği. Her dönemde yalnızca keyfi tekilliklerin bir kaosu görülür ki bunlar da önceki kaotik zincirlenmenin sonucudur. Okuduğumuz cümlelerin Foucaultculuğun kaynaklandığı ilkeyi gösterdiği kanısındayım. İşte, bu yüzden, Foucault kendisiyle söyleşi yapan bir kişiye, beşeri alanda hiçbir tümel hakikat ileri sürmediği cevabını verebilmişti: Yalnızca ayrıntıda hakikatler vardı. Fakat Foucault asla bu ilkeye başvurmamıştır, çünkü onun gözünde önemli olan, herkesin bildiği bu şey değil, bundan kaynaklanan olgulardı. Araştırmasının, felsefi olarak tartışmayı hiç arzulamadığı –çünkü felsefeye inanmıyordu– felsefi bir ilkeden değil, bu olgulardan kaynaklandığını göstermek istiyordu.

Buna karşılık, ampirik tekillikler, Foucault'ya doğrudan doğruya inanılabilir geliyordu. Bunlar tarihçinin, gazetecinin ya da soruşturma yapanın şansıdır: Bunların soruları özellikle bir olayın tekil cereyan edişine yöneliktir. Soru soranların olguları kavramak için olguların üzerine örttüğü ve olguları yeniden şekillendiren söylem, onların sorularına cevap veren, yeniden şekillendirilmiş bir cevabı bu ağların içine atar: Şu tekil olgu hakkındaki hakikat nedir, onun gerçekliği neydi? (Doğrusu, sorulan bu sorular, olgunun doğaüstü olmamasını, bizim uzay ve zamansallığımızda cereyan ediyor olmasını gerekti-

rir; tanrıların yaşadığı Olimpos'un üzerinde ya da mitsel uzam-zamanda değil).

Öncelikle, olgu nerede ve ne zaman meydana geldi? Bernard Williams'ın gösterdiği gibi³², bizim tarih bilimi-miz Thukidides'le başlar; onunla birlikte her olayın bir yeri ve bir tarihi olur, *illic et tunc* [orada ve sonra] tarihsel geçmiş şimdiki zamanda homojen olur³³, tarih artık mitsel zaman ya da hayvanların konuştuğu zaman değildir. Daha sonra tarihçiler sınıf mücadelesinin rolü, ilk devindirici güç olarak ekonomi, medeniyetler çatışması gibi belki de daha genel ve daha çetrefil sorular soracaklardır; ama bu başka bir konudur. Bu tarihsel "sentez" soruları tarihçinin bir olaya vereceği anlamı değiştirir fakat olgunun gerçekliğine asla zarar veremez.

Dahası da var: *illic et tunc* sorusunu sorarak, teorisyen, saf mümin ya da kendi gözünü kör eden militan değil tarihçi olunur; bu soruda, "özne ile nesnenin bağıntılı inşası"³⁴ gerçekleşir. Çünkü, eğer bilen bir özne geçmişe yönelik soruyu sorarsa, bu özne böylelikle tarihçi olarak ya da soruşturmacı gazeteci olarak kendini oluşturur. Soru soran söylem, söylemin kuma gömdüğü ve hamur gibi yoğurduğu nesne ile kendini bilen özne; işte bu üçü aynı sorgulamadan doğar. Herkes kendi yolunu, kendi özneleşmesini özgürce (sosyologları kaygılandırabilecek bu zarfı kullanıyoruz) seçer.

Bu özneleşmeyi öznenin yerine hatırlayacağız, fakat biz Foucault'nun örtük ilkesine geri dönelim. Ampirik tekillikler için her şey yolunda olsa da, aynı ilke sayesinde, kendi içine kattığı havada uçuşan birçok tekil gerçeği bünyesinde barındırdığını iddia eden genel bir

³² *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, çev. Lelaidier, Gallimard, coll. Essais, 2006.

³³ Tanrılara ve mitlere inanmayan Cicero, günümüzde nasıl oluyor da tanrıların artık hiç çocuğu olmuyor, tanrısal doğum haberi hiç verilmiyor, oysaki vaktiyle tanrıların çocukları vardı, diye kurnazca sorar.

³⁴ *DE*, IV, s. 635.

fikir ancak yüzeysel ve yanıltıcı olabilir. İnsana özgü şeylerde genellikler, kavramlar, "nesnelerin iç içe geçmiş çoğullukları"nın³⁵ ortak özü aranırsa yanlış, net olmayan (genişliği fazla, kavrayıcılığı az), soylu sayılan, gösterişli ve örnek oluşturan fikirlere varılır. Yine de Foucault'nun, çelişkiye düşmeden, inançlar, daha doğrusu öfkeleri için nasıl militanlık yapabildiği görülecektir.

³⁵ *L'Archéologie du savoir*, s. 66.

ARKEOLOJİ

Kökenler nadiren güzeldir, çünkü düşünceler doğrunun kurucusu bir özneye ya da dünyanın gerçekliğiyle suç ortaklığına dek uzanmaz; düşünceler tesadüfi olaylara bağlıdır: "Düşünce tarihinin tekilliği ilkesi"¹ buradan kaynaklanır. İktidar, sınıf mücadelesi, tektanrıcılık, iyilik, liberalizm, sosyalizm; inandığımız ya da geçmişte inanmış olduğumuz bütün büyük fikirler geçmişimizin ürünüdür. Bunlar vardır ve şu anlamda gerçektir ki, içlerinden bazıları bize açıktan açığa itaat edilmeleri gerekircesine dayatılmışlardır; yine de hakikat olarak temellenmiş değerlerdir. Foucault, tarihçilerin² ya da Max Weber'in kendiliğinden adcılığına katılmaktadır.

Kavramı kökünden silip atalım. Foucault Nietzsche'nin sözünü düşünüyor: "Bütün kavramlar oluştu." Dolayısıyla, Foucault kavramların "tarihsel oluşumları içinde sorgulayabilmek için antropolojik tümellerden mümkün olduğunca kaçabilmeye"³, insanlık arşivlerini eşeleyip orada yüksek inançlarımızın karmaşık ve mütevazı kökenlerini bulmaya çalışıyor; bizzat Nietzsche'den aldığı soybilim adı altında, kitaplarının yaptığı budur. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ne yankı olmaktadır.

Eğer kavramlar oluşmuşsa, gerçeklikler de oluşmuştur; bunlar aynı insani kaostan kaynaklanır. Kavram-

¹ Bkz. François Gros'nun bu konudaki değerli yorumu: *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2001, s. 23-24, dipnot 32.

² *DE*, IV, s. 34.

³ *DE*, IV, s. 634.

lar, bir kökenden doğal olarak büyümeyizler, bir tohumun içinde ne olacağı önceden belli olan özü geliştirmeyizler; öngörülemez kademelenmelerle, dal budak salma ve ilinelerle, diğer tesadüf dizileriyle buluşarak zaman içinde oluşmuşlardır. Bir o kadar öngörülemez bir varışa doğru giderler⁴. Tarihsel nedensellik birincil devindiriciden yoksundur (ekonomi ya da toplum, geri kalan her şeyi komuta eden yüce neden değildir); her şeyin her şey üzerinde etkisi vardır, her şey her şeye tepki gösterir.

Bu süreksizliklerin sonucu olarak, gerçekliğe sorduğumuz sorular, bir dönemden diğerine, verdiğimiz cevaplar kadar farklılaşır. Farklı sorulara farklı söylemler karşılık verir. Her seferinde, aynı olmayan bir gerçeği az çok kavrarız; art arda gelen söylemler boyunca bilginin nesnesi olduğu gibi kalmaz⁵. Rorty'den alıntı yaparsak, Aristoteles doğanın içinde biri doğal (örneğin yıldızlarındaki) diğeri şiddetli (bir mızrağın atılması) iki tür hareket ayırt derken yanılıyor muydu? "Aristoteles'in kaçamak cevap verdiği sorulara Newton doğru cevap verdi mi? Yoksa ikisi de kendilerine farklı sorular mı soruyorlardı⁶?" Aynı şekilde, âşıkların yanılsamalarıyla alay etmek de saçmadır, yeterince felsefi değildir, çünkü sevilen nesne, aşkın gözünden bakıldığında, ilgisizlerin gördüğü nesnenin aynısı değildir.

Öyle ki, "nesneleştirme hali, söz konusu bilgi tipine göre farklılaşır⁷." Burada Wittgenstein'ı tanık gösterirsem haksız mı olurum? Foucault'yla onun ortak yanı, yalnızca tekilliklere inanmaları, *adaequatio mentis et rei*

⁴ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, s. 244: Bir insan gerçekliğinin "biricik kaynağını sergilemek" yerine, "öbeklenme, destek, karşılıklı teşvik fenomenleri"nin oluşturduğu "olağanüstü çeşitteki süreçlerin çokluğunu" görmek gerekir.

⁵ *Naissance de la clinique*, s. 139.

⁶ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 266; çev. Marchaisse, *L'Homme spéculaire, age.*, s. 297.

⁷ *DE*, IV, s. 632.

[zihnin şeye uygunluğu] olarak hakikati reddetmeleri ve içimizdeki bir şeyin ("söylem" ya da Wittgenstein'a göre dil) bizim yerimize bizim kendimizi düşündüğümüzden daha uzun düşündüğüne inanmaktır. Wittgenstein'a göre hayat, esiri olduğu dilsel oyunlar arasında varlığını sürdürür; kelimeler, davranış kodları (toplumsal, politik ilişkiler, büyü, sanatlar karşısındaki tutum, vb) aracılığıyla düşünüyoruz⁸. Her dil oyununun kendi "hakikati" vardır, yani söylenmesi kabul edilen şeyle söylenmesi kabul edilmeyen şeyi ayırt etmeyi sağlayan bir normdan kaynaklanır. Her dönem kendi basmakalıp fikirleri üzerinde (basmakalıp cümleler üzerinde) yaşar, bizim dönemimiz de bundan farklı değildir⁹.

Birçok oyun, farklıymış gibi gözüken aynı şeyi hedefleyebilir; olası nesneleştirmenin birçok tarzı vardır. Apollon'un Dafni'yi nasıl defneye dönüştürdüğünü anlatan Yunan mitinin söz ettiği ağaç, botanikçinin defnesi değildir, keza Yunan bahçıvanların sözünü ettikleri ve yetiştirdikleri defne de değildir. Dafni mitinin anlatıcısı kendi dilinin bir çiftçininkinden farklı olduğunun ve mitteki defnenin diğerleri gibi bir defne olmadığının farkında bile değildir¹⁰. Foucault, öldüğü yıl olan 1984'te,

⁸ Krş. *DE*, II, s. 539.

⁹ Bütün basmakalıp cümlelerin her dönemde birbirine denk şekilde işlediğini göstermek için tek bir örnek yeterli olacaktır: "İnsanlar bir krallığın yağmur yağdırabileceğine hükmettiler; bugünse radyonun halkları yakınlaştırmamanın bir aracı olduğuna hükmediliyor" (Wittgenstein, *De la certitude*, İkinci Dünya Savaşı'ndan kısa süre önce yazılmış; Gallimard, coll. Tell, 1987, s. 132). Wittgenstein burada Sir James Frazer'le ve onun yağmur yağdıran krallar ve güçlerin büyüleri temelleri üzerine spekülasyonlarıyla dalga geçiyor. İlkel zihniyeti, mitsel düşünceyi aramak neye yarar? İlkeller bizim gibi düşünmüyor; daha doğrusu biz onlardan daha iyi düşünmüyoruz.

¹⁰ Aynı şekilde, Avusturyalı bir *medecine man*'in [büyücü hekim] bir hastanın bedeninden çıkardığı "çakıltası-hastalık"ın topraktaki çakıltasıyla tek ortaklığı yalnızca adıdır. Benzer bir şekilde, doğaüstü sesler işitmek gerçek sesler işitmekle aynı şey değildir: Birinci durumda, yalnızca seslerin yöneldiği kişi işitir, orada bulunan başkaları işitmez (Wittgenstein, *Fiches*, Gallimard, 1971, no 717).

Wittgenstein'dan farklılaşmak için, kendi eserini dil oyunu değil, hakikat oyunu olarak adlandırdığı şeyin incelemesi olarak tanımlıyordu¹¹. Bununla birlikte, Wittgenstein için olduğu gibi Foucault için de bilgi nesnesi olan defne ile –mitolog ya da çiftçi– özne, “söz konusu bilginin kutsal bir metnin çözümlemesi ya da bir doğa tarihi gözlemi olmasına göre¹²” farklı şeyler haline gelir.

“Nesnel” olma arzumıza rağmen, her bilgi değişimi –doğru yapma arzusu ne olursa olsun– kendisiyle birlikte nesnesini de değiştirir; bunun karşılığında nesnesinin yeni bir söylemi ortaya çıkar¹³. Okur hatırlayacaktır; kendinden öncekiler insan bedenini işaretlerin büyü kitabı olarak görmüşken Laennec başka bir insan bedeni *gördü*. Hint-Avrupa dillerinin ya da Roman dillerinin karşılaş-tırmalı gramerini yaratmak için, Yunanca *meter*, Latince *mater*, Almanca *mutter* ve Hint-Avrupa kökenli *matar*'ın çok benzediğini saptamak yetmemiştir: Kelimelerin mad-desine, ünlü ya da ünsüzlerine önem atfetmek gerekmiştir. Kelimelerin kendi anlamlarına, ayna olma işlevlerine indirgenmediğini kabul etmek gerekmiştir: Kelimelerin sesli malzemeleri basit bir ayrıntıdan, şeylerin sözel fotoğrafındaki yoğun bir çizgiden daha fazlasıydı.

Sanskritçe bir kelimenin seslerini anlamı farklı olabilecek Yunanca bir kelimenin seslerine hangi yasaların dönüştürmüş olduğunu bulmakla ya da Latince *aqua*'nın hangi evrelerden geçerek Fransızcadaki *eau* olabildiğiyle ilgilenen bir bilim vardır. Dahası, evrensel kaosun ortasında kelimelerin belli bir veçhesinin –fonemlerinin– sabitler ve yasa formüle etme olanağı sunduğu da keşfedil-

¹¹ DE, IV, s. 632, bkz. s. 634, 709, 713, 718. “Oyun” İngilizcedeki *game* anlamında: “kurallı oyun”; buradan da “prosedür”, “üretim kuralları” türer. İktidar oyunları ile hakikat oyunları arasındaki ilişkiler (analitik değil, sentezleyici, olumsal ve değişken ilişkiler: “bilgi, iktidardır” dememeli) üzerine bkz. DE, IV, s. 676 ve 724-726.

¹² DE, IV, s. 632.

¹³ DE, I, s. 711; *L'Archéologie du savoir*, s. 166.

mişti; gerçekten de, “söylemsel ve süreksiz dizilerin her birinin, belirli sınırlar içinde kendi kuralları vardır.¹⁴” Fizik, Galileo ve Newton’la birlikte benzer bir keşifte bulunmuştur.

Platon’un *Kratylos* diyalogunda kibirli bir tasasızlıkla ileri sürdüğü etimolojiler çocukça kalmıştır¹⁵. Karşılaştırmalı dilbilgisinin doğuşu, yalnızca kendi konusunu daha iyi bilerek olmadı; “şeyin akla yatkın kabul edilen kısmı” değiştiği için¹⁶, özünde aynı şeyden söz edilmediği kabul ediliyordu. Aynı nesnel çekirdek asla bütünüyle ya da çıplaklığı içinde değil, her seferinde kısmen ve farklı olarak görüldüğü için, bilginin niteliği –kelimenin Latince anlamında– *ender* olmasıdır: Deliklidir, seyrek, görebileceği her şeyi asla görmez. “Benim sorunum şöyle ifade edilebilir,” diye yazar Foucault, “nasıl olur da belli bir dönemde şu söylenebilir de bu asla söylenemez¹⁷?” Belli bir dönemde, belli bir alanda düşünülebilecek, görülebilecek ve söylenebilecek olan şey *enderdir*, sonsuz bir boşluğun ortasında şekilsiz bir adacıktır.

İnsan bütün hakikate erişemez, ki bu hakikat zaten hiçbir yerde yoktur. Kendini duyurmak isteyen¹⁸ ve bizi çevreleyen boşluğun içinde zamanının gelmesini bekleyen, kesin, bütünsel, sınırsız herhangi bir Söylemin sözünü alımlayacak gücümüz yoktur. Mayıs 1968’de Michel de Certeau’nun merhametli bakışına göre, dışlanmışların söylemi böyledir; etrafımızdaki boşluk reddettiklerimizle

¹⁴ *L’Ordre du discours*, s. 61.

¹⁵ Sesli malzeme dikkate alınmadığından, etimoloji, *Kratylos*’un yaptığı gibi, cinaslar pahasına, kelimeleri anlamlarına göre karşılaştırmaktan ya da fonetik geçişi doğrulamaktan, hangi Fransızca kelimenin aynı anlama gelmek için Latince bir kelimenin ardından geldiğini söylemekten ibaretti. Voltaire’in, kendi döneminin etimoloji uzmanlarına bu terimlerle öykündüğü söylenir. Örneğin şöyle der, *cheval* Latince *equus*’tan gelir, çünkü *e*, *che* olmuştur, *quus* ise *val* olmuştur.

¹⁶ *DE*, IV, s. 632.

¹⁷ *DE*, I, s. 787.

¹⁸ *L’Ordre du discours*, s. 54.

dolu değildir¹⁹. Kovulmuş ve dört nala geri dönecek bir “doğal” yoktur orada; bütünsel hakikate ve tarihin sonuna yavaş yavaş götüren, inkâr edilenin, olumsuzun Hegelci ebediliği yoktur. Başka deyişle, basmakalıp fikirler ile dışlanmış fikirler sürekli savaştan bir diyalog içinde değildir; diyalektik ve bastırılanın geri dönüşü yoktur²⁰. Bizim küçücük düşüncemiz engin boşlukta tamamen seyrilmiş olarak belirir; tamamen rastgele bir biçimdedir, şaşırtıcı boşlukları vardır. Düşüncemiz ideal bir daire biçiminde değildir, bizim düşüncemiz kadar zorunlu olan birçok farklı düşünce de kavranılabilir.

¹⁹ Önce Foucault’nun düşündüğü gibi; bkz. *Histoire de la folie*’nin birinci baskısının önsözü (Plon, 1961, s. III): “Bir kültürün, kendisi için Dışarı olacak bir şeyi reddederken yaptığı şu müphem hareketler.” Bu nedenle Foucault bu önsözü kitabının Gallimard’daki yeni baskısından çıkardı. Boşluk eğer boşluk değilse, dışarı atılan varlıklar ve şeyler kapıyı çalışırsa, kökensel bir Bütün ve ideal bir istikamet, bütünlük vardır. Ama hiç de böyle değildir: Olumsuz yoktur, her şey olumludur, hiç eksik yoktur, Fransa doğal hudutlarını nihayet doldurmak için büyümek zorunda değildir.

²⁰ İki yüzyıldan beri, Hegelci diyalektik, Tanrı fikrinin uzaklaştığı bir dünyada, daha iyi bir dünya umudunu günümüzde Doğru ile İyiliğin hüküm sürmediği tespitiyle uzlaştırmamanın önemli bir aracı olmuştur. Diyalektik şunu söyler: Doğru ile İyilik, dışlanmış ve inkâr edilmiş olsa da, baskı yapmaya devam edecektir. Çaba ve acı içinde, sonunda bizim dünyamızdaki bir *happy end* için su yüzüne çıkacaktır. Hegel’in 1807’deki ünlü bir sözüne göre, Tanrı fikri “ciddiyet, ıstırap, sabır ve olumsuzun işlemesi eksik olduğunda, yavanlığa kadar düşer” (*Phänomenologie*, Leipzig, 1949, s. 20; *Phénoménologie de l’esprit*, çev. Hyppolite, Aubier, 1949, c. I, s. 18.).

TÜMELCİLİK, TÜMELLER, SIRALI-OLUŞ: HİRİSTİYANLIĞIN İLK ADIMLARI

Kısacası, Hakikat asla gökten inmeyecektir. Ayrıca, antropolojik tümellerden, bireycilik ya da hatta tümelcilik gibi büyük sözlerden sakınmamız gerektiğini biliyoruz. Aklıma bir örnek geliyor: Hıristiyanlığın ilk adımları. Bunun üzerine konuşabilirim ama sunum sırasında başka yöntem sorunlarıyla karşılaşacağız. Yalnızca seçilmiş halkın dini olan Museviliğin Hıristiyanlıkla birlikte evrensel olduğu, saflarını etrafındaki pagan kalabalıklara açtığı bilinmektedir; bunu evrensel tarihin önemli evrelerinden biri, Tin'in genel ilerleyişi olarak görmek konusunda herkes hemfikir.

Evrensele açılım; ama hangi anlamda? Bu kelime birçok şeyi belirtebilir... Söz konusu durumda, Hıristiyan dininin tek doğru din olduğu ve bütün insanlara, onların selameti için –çünkü hepsinin ölümsüz bir ruhu vardır– vaaz edilmesi gerektiği söylenmektedir. Bu nedenle, 1865 öncesi Amerika Birleşik Devletleri'nde köle sahipleri Afrika'dan gelmiş Siyah kölelerini vaftiz ediyordu: Onların ruh evrenselciliği insan haklarının evrenselciliği değildi. İnsan türünün bir olduğunu ve Siyahların da kendileri gibi insan olduğunu, bedenlerinin özgür olduğunu, Beyazlarınkine potansiyel olarak eşit zihinsel kapasiteleri olduğunu, yalnızca kültürel ve toplumsal *habitus*'un farklılık oluşturduğunu düşünmüyorlardı.

Olsun, fakat en azından, dar anlamda dinsel bir açıklıktan, İsa'yla birlikte bu dünyaya büyük bir fikrin davet-sizce girdiğini umabilir miyiz? Hayır, Tin'in burnunu sok-

ması, bir *Ereignis*, (pek az Protestan olan) Heidegger'in düşünmediği bir *Olay* olmadı. Bu, alttan gelen, bizim tamamen gündelik koşulumuza içkin, insani bir tepki oldu. İlk Hıristiyanlar, kelimenin dar anlamında ve istemeden evrenselci oldular.

Bu durumda, Hıristiyanlığı yayma çabası nereden gelir? Müjde'nin tüm dünyaya vaaz edilmesi nereden kaynaklanır? Nasıralı İsa yine de bir Yahudi peygamberiydi ve onun -ölümünden sonra oluşmuş- Hıristiyanlığı vaaz ettiğini bilmiyoruz. İsa Peygamber kahraman değildi (gökteki Babası adına konuşuyordu), fakat onun karizmasından etkilenen müritleri ve vaizler, 40-100 yılları arasında, kahramanı Nasıralı İsa olan bir din inşa ettiler.

Herkes bunu kendi açısından yaptı; Hıristiyanlık onların kolektif yaratısı oldu. Bunun kanıtı her müridin İsa'yı kendi tarzında yüceltmesidir: İsa, Mesih miydi? Bütün yaratıkların ilk doğmuş olanı mıydı? Yaratılmamış olan mıydı? Hep tanrısal mıydı, yoksa Dirilişiyle mi Tanrı'nın Oğlu olmuştu (Aziz Pavlus her iki doktrini de öğretiyordu)? Yuhanna'ya göre İsa kişileşmiş ve tanrısallaşmış bir soyutlamanın cisimleşmesiydi, Tanrı'nın ezeli Sözü'ydü, tanrısal bir varlık ve dolayısıyla bizzat Tanrı'nın yanında "bir" tanrıydı. Yine 140 yılına doğru, Hermas'ın çok sayıda okuru için İsa, insan bedenine bürünmüş Kutsal Ruh'tu.

Bir noktada hemfikir olunur: Havarilerine kendini Ahir Zaman Peygamberi olarak kendini sunmuş olan İsa, Baba'sından kozmik bir rol almıştı, bir süre sonra gökten geri gelip yaşayanları ve ölüleri yargılayacaktı. Oysa, acı çeken havariler kendilerini bu kozmik varlıkla birleştiren tutkulu aşkın eşitsiz ama karşılıklı ilişkisini yıldızlara dek yaydılar. Çarmıhtayken "herkes için fidyе olarak yaşamını verdiği"¹ de

¹ İsa'ya atfedilen ve Markos'un (X, 45), ardından da Matta'nın (XX, 28) alakasız bir bağlama ekledikleri, tek başına bırakılmış bir Söz (*logion*). İsa'nın Tanrı rızası ya da kefareti için kurban edildiğini ve böylece, Şeytan'a inananları ondan söküp aldığını mı anlamak gerek? Müritlerini kurtarmak için Şeytan'a kendi ölümüyle bir fidyе mi verdi? Ancak bir sonraki yüzyılda İsa, "çok insanı" değil, bütün insanlığı kurtaracaktır.

düşünüldü; hüzünlü sonu böylece bir anlam kazanıyordu.

Böylece Hıristiyanlık, diğerlerine hiç benzemeyen, herhangi bir tipolojiye girmeyen bir din olur. Onu "selamet dinleri" arasında sınıflandırmak çok anlamlı olmaz; edebi yaratıcılık gibi dinsel yaratıcılık da kendi türünde biricik yaratılar ortaya koyabilir.

Deha unsuru olan şey, bir insan-Tanrı'nın icadıydı; bizim gibi gerçek insan, bir önder, bir şifacı, hem insan hem tanrı olan herhangi bir mitolojik figür değil, gerçek tanrı da olan bir insanın icat edilmesi idi. Böylece Hıristiyanlık, tanrısallıkla insanlığın birbirine tutkuyla bağlandığı, dokunaklı metafizik bir aşk romanı olur. Olayın düğüm noktası da, kendisine inananları kurtarmak için göksel bir varlığın gönüllü olarak kendini feda etmesidir (daha ilerde, bütün insanların kurtarılmasından söz edilecektir). Bu varlık sürekli yükseltilecektir. Sonunda İsa, Tanrı'nın kendisi kadar tanrı olur; bizzat Tanrı olmasa da bu böyledir: 150-250 yılları boyunca Teslis "rakamla anılacaktır," tek Tanrı üç tanrısal Kişi'de somutlaşırken, İsa da burada yerini alacaktır.

Diğer bir deha unsuruysa, Nasıralı İsa yalnızca Yahudilere hitap ederken, Hıristiyanlık şabat'a ve diğer Yasa buyruklarına itaati değil, içsellik etiğın, bir düşünce tarzı ahlakını vaaz eder (komşunun karısına gizlice göz dikildiğinde de kişi kalbinde zina işlemiş sayılır). Böyle bir etik herkesin etiğı olabilir. Yahudi Yasasına bağlanmış olan rahipler ve yazıcılar kastının ahlak anlayışından farklı olarak bu, sıradan insanlardan kaynaklanan bir ahlaktı.

Bu, bütün insanlar için bir ahlak gibi gözükür. Yine de, öğretisini yalnızca kendi halkından insanlara yönel-

Kefaret ödeyerek kurtaranın kesin rolü, ancak Bin Yılı'ndan sonra teolojik düşünceye yol açacaktır (ilk yüzyılların teolojik spekülasyonları öncelikle İsa'nın insanlığı ile tanrısallığının ilişkilerine yöneliktir, ki İsa her şeyden önce Alim ve Yol Gösterici'dir). Çarmıha gerilmiş İsa figürü figüratif sanatlarda 400'lü yıllardan önce görülmez.

ten İsa'nın niyeti bu değildi; onun yüksek dili evrenselci görünüyordu, çünkü bu dil Yahudi yasalıcılığından daha yüksekteydi². Fakat İsa daha düşük bir dil konuştuğunda ise zaten olduğu Yahudi peygamberi oluyordu tekrar. "Ben İsrail evinin kayıp kuzularına gönderildim" diyordu ve "çocukların (İsrailoğullarının) ekmeğini alıp köpeklere atmak doğru bir şey değil³" diyordu paganlara.

İsa'nın ölümünden sonra müritleri kendi etraflarındaki Yahudi hemşerilerine yine de onun yüksek mesajını, en popüler ve en yeni olanını, yazdıkları İncillerinkini vaaz edeceklerdir. Bu mesaj, ruhu yükselterek⁴, en mütevazı varoluşu bile zengin ve değerli kılabilir. Bu vaizler Yüce

² Gelecek yaşamla ilgili hakikat hallerinde de ("düzeyler") aynı çoğulluk görülür. İsa on iki havarisini yalnızca İsrail'e gönderiyordu. Buna karşılık, "herkes için yaşamını fide vermeye geldi" (Matta, XX, 28 Markos, X, 45) ve "herkes", paganları, soyluları, farklı milletleri kapsamalıdır: Onlar ya da onların içindeki iyiler (halkların henüz bölünmemiş oldukları dönemin, Ahit öncesi adaletin terimleriyle) göksel krallıktaki son şöleninde selamete erişeceklerdir (bkz. John P. Meier, *Jesus, a Marginal Jew: rethinking the Historical Jesus*, 2001; çev. Degorce, Ehlinger ve Lucas, *Un certain Juif. Les données de l'histoire*, Le Cerf, 2005; burada c. 2, s. 264). Evrenselcilik olduğu kesin, ama hangisi, daha doğrusu hangileri? On iki havariyi yalnızca İsrail'e gönderdiğinde İsa'nın aklında olan tanrı Sina'nın Tanrı'sıydı, İsrail halkıyla Ahit yapmış tanrıydı. On iki havarinin gönderilmesi *hic et nunc* [burada ve şimdi] cereyan eder ve Sina'nın kıskanç Tanrı'sını ilgilendirir. Buna karşılık, göksel krallık bizim olmayan, doğaüstü olan, paganlığın tanrılarının hâlâ çocuklarının olduğu bir zamansallıkta cereyan edecektir. Ve, onların ortak kimliği altında, bu iki zamansallığın iki tanrısı aynı değildir. On iki havarinin görevle İsrail'e gönderildiği tanrı, mevcut İsrail tanrısıdır, *hic et nunc*, Ahit'in kıskanç Tanrı'sıdır. Buna karşılık, doğaüstü Krallığın tanrısı kozmik Tanrı olacaktır, vaktiyle, *in illo tempore* [o zaman], gökyüzü ve yeryüzü olmuş ve (müstakbel) halklar arasında ayırım yapmayan, ama İnsan'ı, yani bütün insanları yaratmış tanrı olacaktır. Başka deyişle, burada, Wittgenstein'a göre Dafni'nin defnesi ile köylülerin defnesi arasındaki ayırımla karşılaşırız. İsrail'de kutsanan tanrının bu iki hali -her şeyin yaratıcısı ile yalnızca İsrail'in kıskanç tanrısı- arasındaki zımni ayırım hakkında, benim küçük kitabıma, izninizle, referans veriyorum: *Quand Notre monde est devenu chrétien [Dünyamızın Hristiyanlaştığı Zaman]*. Bu kitabın 269-271. sayfalarında iyi bilinen bu ikiciliği anıyorum.

³ Matta'ya Göre İncil, XV, 24-26. Diğer her şey için bkz. John P. Meier, *age.*, c. 2 ve 3 *passim*; örneğin c. 3, s. 123, 164-165, 190, 553.

⁴ Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, c. XIII, *age.*, s. 197.

Efendi'lerine ve eserlerinin parçası olduğunu belli belirsiz hissettikleri bir mesaja tutkuyla bağlıydılar. İçlerinden bazıları gerçek inanca sahip oldukları ve küçük bir mümin grubuna mensup oldukları için memnundu; daha ihtiraslı olan diğerleri ise bu inancı büyük ölçüde "satmayı" arzuluyordu. İsrail'den tek doğru olma ayrıcalığını miras almış öğreti, yalnızca sünnetlilere yönelik olsa da, bütün insanların inanabileceği bir Tanrı'yı vaaz etmek cazipti.

Bu yüksek dinin cezbediği paganlar vaftiz talep ettiğinde, bu red mi edilecekti? Bu iğvaya ilk teslim olan Aziz Pavlus oldu: Bir sünnetsizi, Yüzbaşı Corneille'i vaftiz etti. Bu, prensiplere gölge düşürdü: Gayretli mümin, ihtiraslı ve tepkisel olsa da, her zaman titiz davranmadı. Mümin diğerlerini hakir de görebildi: Tüm diğer tanrılardan daha değerli olan Hristiyan Yahudilerin Tanrısı, bir pagana ders⁵ ve sadaka⁶ olarak verilmişti.

Din yaymayı, doğal bir eğilim ve antropolojik bir tümel olarak mı kabul etmek gerekir? Hayır; bu, mizaca ve koşullara bağlı bir durumdur; her müridin ruhunda, ihtiras, tembellik ve halkının Yasasına bağlılık arasında bilinçsiz bir mücadele sürmüş, baskın çıkan kâh biri, kâh diğeri olmuştur. Çünkü, bilincin ve yüksek nedenlerin ardında itkiler işlemektedir.

Herkes misyoner değildir. Paganlarda, inanmış bazı kişiler, filozoflar ya da yabancı tanrıların rahipleri, kendi dükkânları için tekel özlemi duymaz ve sakın sakın "müş-

⁵ Sekiz yüzyıldan beri peygamberler ve mezmurlar, günün birinde diğer halkların Kudüs'e gidip, göklerdeki diğer tanrıların da üstünlüğünü kabul ettiği İsrail'in tanrısı önünde secdeye kapanacaklarını öğretiyordu.

⁶ Paganların köpeklerine İsrailoğullarının ekmeğini vermeyeceğini söyleyen İsa'ya Kenanlı kadın şu cevabı verir: "Evet, ya Rab, zira köpekler de efendilerinin sofrasından düşen kırıntılardan yerler." (Matta, XV, 27). Bu sahne sahibiymiş ve tarihsel İsa'dan kaynaklanıyormuş gibi değildir (John P. Meier, *age.*, c. 3, s. 374); kilisenin paganlara açılmasını haklı kılıyor olmalıdır.

teri beklemek"le yetinirler. Dükkân açmamak ve anahtarına sahip olunan doktrini seçkin bir kesimin ayrıcalığı olarak görmek de sık rastlanan bir durumdur. Oysa, istisnalar hariç, filozoflar ancak okur yazar soyluların toplumsal sınıfından doğabiliyordu. Duruma göre, bazı kişiler, bilgilerden oluşan ender seçkinlerin parçası olduklarında kendilerinin yükseldiğini ve "akılsız," "vasat" (Yunan düşünürler *phauloi* diyordu) olmadıklarını hissederek. Tersine, mütevazı kökenli olan ya da örgütlü ve otoriter bir kilisenin üyesi olan diğerleri ise yükselme duygusunu ancak başkasını, kendi iyiliği için, kendileri gibi düşünmeye ikna ettiklerinde ya da böyle düşünmeye mecbur bıraktıklarında ve her yerde kendi imgelerini bulduklarında hissederek.

Evrenselcilik, Hristiyanlığa Aklın ya da Tinin sızmasıyla girmemiştir. Evrenselcilik, seçkin olmaya ve ihtiraslı mizahtaki insanlarda bir kaymayla oldu; *de facto* [fiilen/gerçekte] gelenek olmuş bir sapma oldu. Aziz Pavlus'un durumu farklıdır: İsa'yı dinlememiş ve tanımamış olmasına rağmen, kendi kendini havari ilan eden bu ajitatör, Museviliğin aşılmasını –*de jure* [meşru olarak]– doktrin mertebesine çıkarmaya cesaret etti⁷. Fakat Pavlus, hiç ayak basmadığı doğu vilayetlerinde dine insan kazandırmış olan sayısız misyonerden biriydi.

Corneille'in Pavlus tarafından vaftizi çok kişinin gözünde bir skandaldı, fakat bazı müritler önceden düşünmedikleri şeyi keşfettiler: Vatandaşları paganları katlederken, onları Yahudi cemaatinden kovarken, Pavlus'un yaptığı vaftiz Hristiyanlara pagan imparatorluğun uçsuz bucaksız potansiyel "pazar"ını açıyordu⁸. İsa'nın kendisi

⁷ Temelde sağlam olan ama ifadelerinde aşırılığa kaçan Aziz Pavlus'un doktrininin karmaşık ayrıntısı hakkında bkz. E. P. Sanders, *Paul*, Oxford University Press, 1991, s. 84-100 ve 122-128.

⁸ Joseph Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Quaestiones disputatae, Fribourg-Basel-Viyana, 1965; çev. *Révélation et tradition*, Desclée de Brouwer, 1972, s. 64: "[Göksel] krallık yerine kilisenin kurulmasına

bir sonraki göksel şölende en kalabalık sayıda davetlinin bulunmasını buyurmuştu⁹. Bazı müritler bunu, Museviliğin milletler arasında sınırlandığı tecritten kurtulmasına bir davet olarak görürler. Müritlerin misyonerliği, İsa'nın onlara yapmaları için emretmiş olduğu gibi, yalnızca İsrail'e yönelmek yerine, paganların, "milletler" in geniş "pazar"ına doğru yöneldi. Paganlar örgütlü, disiplinli ve hiyerarşik kiliselere dahil edildi. Paganların katılımı sayesinde cisimleşen şey saf bir ideal değil, ilgili saikleri ve düzeneğiyle birlikte somut bir projeydi. Bu proje ne kadar yüce olursa olsun, kendi söylemi içinde belirgin ve dardı.

Otuz yıl içerisinde, Yahudi olmayanların Hristiyanlaşmış Museviliğe katılımı, sünnetli Yahudi-Hristiyanların etnik mezhepleriyle herkese hitap eden bu yeni din arasında bir ayrılık yarattı. Platoncu metafizik ve pagan (adak, yağmur duası...) ya da yeni (kutsal kalıntı) batıl inançlar, Hristiyan doktrinin ve dindar uygulamalarının oluşumuna katkıda bulundu. Kökenler nadiren güzeldir; gerçeklikler ve hakikatler yavaş yavaş, sırasıyla oluşur [épigénèse]. Gerçeklikler ve hakikatler, bir tohumun içinde önceden mevcut değildir. Avrupa'nın Hristiyan kökenlerinden söz etmek bir hata değil, bir anlamsızlıktır: Tarihte hiçbir şey önceden oluşmuş değildir. Avrupa olsa olsa, Hristiyan bir *mirastır*. Avrupa, duvarlarında eski dinsel tabloların bulunduğu eski bir evde oturmaktadır.

Köklerden değil, mirastan söz edelim. Bugünkü Batı'nın, büyük ölçüde Hristiyan olan, çok değerli mimari, sanatsal, edebi, müzikal, hatta deyimsel mirası vardır, fakat Batı'da ahlak ve değer bakımından Hristiyan hiçbir şey yoktur. Batı'da Hristiyan köklerin hiç olmaması, uzun

yol açan şey bir dizi tarihsel engeldi. Bu engeller arasında özellikle Étienne'in, Jacques'ın öldürülmesini ve son olarak, Pavlus'un hapsedilmesini ve kaçışını saymak gerekir."

⁹ Matta, XXII, 1-10; Luka, XIV, 15-24 (ünlü *compelle intrare* burada okunur).

süre önce kesilmiş oldukları içindir. Çilecilik mi? Zihnimizden çıktı gitti. Komşunu sevmek mi? Eskinin Hıristiyan kölelerinin efendilerini sevmek ve onlara itaat etme görevi vardı; onların Hıristiyan efendileri de kölelerini seviyordu. Hepsi bu! 1870 yılında bile modernlik, Katolikliğe yabancı ya da aykırıydı. Günümüzdeki müminlerin çoğunun pratik ahlakı inançsız çoğunluğunkiyle aynıdır (bütün Hıristiyan ailelerin altı çocuğu yoktur). Kâh günümüz değerleri (cinsel özgürlük, cinsiyet eşitliği) Hıristiyanlığa yabancıdır, kâh yasa tarafından dayatılmış (vicdan özgürlüğü) ve Hıristiyanlığa uyarlanmıştır (laiklik, demokrasi), kâh Hıristiyanlık modern değerleri benimsemiştir (toplumsal eşitsizliklerin azaltılması): İşçilerin zor durumu üzerine 1891 tarihli papalık genelgesinden bu yana Hıristiyanlığın modern kökleri vardır... Dogmaların, dindarlığın, Kutsal Kitap şerhlerinin iki bin yıllık tarihi, Hıristiyanlığın sıralı-oluş yoluyla kendini oluşturmaya ve uyarlamaya devam ettiğini gösterir.

HEIDEGGER'E RAĞMEN, İNSAN ZEKİ BİR HAYVANDIR

Başım dönüyor, biraz mola verelim. Neredeyiz ki? Ayaklarımızın altında, tutunabileceğimiz bir “doğru” ya da “sağlam” yer var mı? Dağda, karlı yamaçlar üzerinde botlarımızın kara sağlam bastığını hissettiğimizde mutlu oluruz. Ama evet, bir Montaigne’de ya da Hume’da katı bir soğukluk vardır (genç Veyne’in mitlere inanan Yunanlarla ilgili kitabını bir yana bırakabilirsiniz¹): Metafizik, insan zekâsı için erişilmezdir, genel fikirler yanıltıcıdır, çünkü içleri boştur. Buna karşılık, tekil şeylerin ampirik bilgisine erişiriz. Çünkü bizim gözümüzde yalnızca tekillikler vardır ve bunlar var olabilir. Keza ampirik tekillikler kısmen tekrarlanabilir. Pozitif bilimler, aynı zamanda gündelik hayatımızın ve birbirimizi anlayabilmemizi sağlayan

¹ Gençlik kitabım olan *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar Mıydı?*’ya (çev. Mehmet Alkan, Dost, 2002) [*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* (Seuil, coll. Des Travaux, 1983)] gönderme yapıyorum. Bu kitaptaki “ağaç”ların çoğu doğruysa, “orman” boşuna bir didinmedir. Şimdi bu kitap üzerine Bernard Williams’ın görüşünü paylaşıyorum (*Vérité et véracité*, çev. Lelaidier, Gallimard, 2006, s. 354, dipnot 25). “Hakikat karşısında zırva bir görecelik ya da daha kötüsü” diyerek, gönül alıcı bir biçimde ekler: “Bu kitabın çok sayıda ilginç fikri, bu retorikten bağımsızdır.” Bu kitapta, yeterli bir felsefe kültürü olmayan bir tarihçinin felsefi boyutu olan mitler gibi problemlerle, yani çok soyut problemlerle karşılaştığında hangi sıkıntılara düştüğü görülmektedir. Gerçekten de, iki sorunu, (Raymond Aron’dan öğrendiğim gibi) “inanç tarzları”nın çoğulluğu sorunu ile (Foucault’nun bana söz ettiği) zaman içinde hakikat sorununu birbirine karıştırmış ve bu sonuncu sorun üzerine zırvalamıştım. Wittgenstein’i okumuş ya da Foucault’yu daha iyi anlamış olsaydım, işin içinden daha rahat çıkardım.

bilgi ve pratikler de ampirik tekilliklerden kaynaklanır. Örneğin güneşin her gün yeniden doğduğunu öğreniriz. Foucault ve Hume, aynı mücadele²...

Jean-Marie Schaeffer'in söylediği gibi, bilgi mekânsal-zamansal iki gerçeklik –birey ve çevresi– arasındaki etki-leşimdir. Bilgi, göksel bir ayna değil, ampirik bir süreçtir. Kendinde şeyler, onları kendi imgelerine göre şekillendiren “söylemlerimizden” kurtulduğunda, bu kendinde şeyler ancak insani olmanın ötesine geçen bir zekâ tarafından erişilir olur. Alexandre Koyré'ye kulak verirsek, insan hakikat fikrini kavrayabilir ama muhtemelen Hakikatin kendisine erişemez.

İnsan, Heidegger'in sözünü ettiği Varlığın çobanı değildir. İnsanlık, diğer hayvan türlerinden biridir. Nietzsche şöyle diyordu:

“Sayısız güneş sisteminin ışıldayarak yayıldığı bu kozmosun ücra bir köşesinde, bir zamanlar bir yıldız varmış. Bu yıldızın üzerinde yaşayan cin gibi zeki hayvanlar bilgiyi icat etmişler... Zekânın olmadığı sonsuz zamanlar geçip zekâ yeniden ortaya çıktığında, hiçbir şey olmamış olacak; çünkü bu zekânın daha geniş, insan yaşamını aşan bir misyonu yoktur.”³

Kuşkucular hayvanların ruhu olduğuna hep inandılar. Foucault, Vaugirard Sokağı, 285 numaradaki bütün evleri tek tek dolaşan kedinin zekâsını bana övüyordu: “Her şeyi anlıyor!” Kopernik'le, dünyanın merkezi olmaktan çıkan; Darwin'le, canlı türlerinden biri olan⁴ insanlık,

² Gerçekten de, Hume, ampirizmi adına, Kantçı bir yetenek olan geriye dönük *a priori* sentezleyen yargılar oluşturmaya inanmazdı. Foucault da inanmaz ve bunu “ampirik-aşkın ikileme” olarak görür (bu konuya geri döneceğiz).

³ Nietzsche, *Philosophenbuch, Vérité et mensonge d'un point de vue extra-moral*'in girişi.

⁴ Biyolojik tür olan insan üzerine ve doğa/kültür karşıtlığının eleştirisi için bkz. J.-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, 2007. Bu kitap bence, felsefe ve etnoloji bakımından bilgi dolu, derinlikli bir kitaptır.

Nietzsche'yle birlikte her türlü metampirik eğilimi ve doğrulamayı da yitirdi. İnsanlığın felsefi eğitim kitabından umut edilecek bir sonuç çıkmaz (içimiz rahat etsin; bu kadarcık bir şey için insanlar kaynaşmaya son verecek değildir: Tin asla ortadan kalkmadığı gibi, insanlık tarihi de felsefenin tarihine bağlı değildir).

Jean-Marie Schaeffer'in bana yazmış olduğu gibi, Foucault'ya "Heidegger'in mesihçi pathos'undan," insanın "yazgısal tarihselliği"nden, *Dasein*'dan daha uzak bir şey yoktur. Tarihsellik; çünkü Heidegger bu çetrefil ve de müphem (aynı şey değildir) düşünürü o ünlü düşünce "dönemeci"nden beri biraz anlıyorsam eğer, en az Foucault kadar, oluş ve süreksizlikler duygusuna dahil olmuştur. Hayranları onun dilinin kimi zaman mistik olduğunu gülümseyerek teslim ederler; Dominique Janicaud, Heidegger'in tarihselliğinin peygamberce bir tutuma⁵ ve "gelecek olan tanrı"yı⁶ tek başına bekleyen bir seçkinin tavrına vardığını ekler.

Şükürler olsun! Kurşun geçirmez yeleğimi giyerek, bu özgün düşünürün, her türlü aşkın değer unutulduğu bir dönemde, vaktiyle Tin olarak adlandırılan şeyin incelikli bir dengine ulaşmaya giriştiğini ileri sürüyorum. Heidegger, kuşkucu bir dönemde, çarpık bir akıl yürütmeye gerek kalmadan kendini ortaya koyan bir Hakikat önerir; buna erişmek için bir diyalektiğe gerek yoktur, hakikate "sıçrayarak"⁷ erişilir. İnançsız bir dönemde Heidegger, me-

⁵ D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*, Jérôme Millon, 1990, s. 152. Nazizm ve Heidegger'in nihai tövbe tanımazlığı üzerine bkz. Emmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005.

⁶ D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée, age.*, s. 97-108. Asil bir kişilik olan Janicaud'nun kendisi de Tin'i özleyen ve Heidegger'e derinden hayran biri olduğu için bu eleştiri daha da ilginçtir.

⁷ Heidegger, *Identité et différence*, in *Questions I*, çev. Préau, s. 266; *Temps et être*, in *Questions IV*, çev. Fédier. *Kelimeler ve Şeyler*'in 343. sayfası, tarihsel-kökensel "ikileme" konusunda -adını anmadan- Heidegger'i hedefler.

tafiziğin Varlığı ve dinlerin Tanrısı olmayan bir "Mutlak"ı geri verir; "ancak gizlenerek kendini gösteren," açığa çıktığı an örtünen, inanmak için yeterince mevcut-namevcut olan bir Mutlak. Heidegger, tarih ile hakikatin karşı karşıya geldiği bir dönemde, beklenmedik belirmelerinin "dönem" yarattığı ve süreksizlikleri içinde "tarihsel" olan bir Mutlak önerir.

Heideggercilikte, *Ereignis*de olan "olay," şimşeklerin çaktığı, uçsuz bucaksız tarihsel bir manzardır⁸. Tarih çoklu biçimlerde başlayan aynı kökenin hakimiyetidir⁹. Bizim dikkatimizden kaçan bu açıklamaların her birinde, yeni bir dönem, insan toplulukları, eserleri, kültürü (bizimki teknik kültürdür) ve dini inançlarıyla birlikte bize kendini sunmaktadır. Heidegger'e göre bu olayların hepsinin, dağılımları ve çeşitlilikleri içinde ortak bir kökeni vardır ve bu köken bir Mutlak'tır. Bu Mutlak bize, ayrıntılar üzerinde bilimsel olarak çarpık bir akıl yürütme yerine, kendimizi ona açmayı bilirsek, kelimenin gerçek anlamıyla hakikati değil, reddedilemez Mevcudiyetini dayatır. Heidegger, Platoncu Bir'den kaçmaya ve göreceliğe

⁸ Kendileriyle birlikte bütün bir kültürü de sürükleyen -çünkü felsefe bütün tarihsel dönemin anahtarıdır (ya da mecazı mürseldir...)- Yunan düşüncesi ya da Germen felsefesi gibi olaylar. 1945'ten önce Heidegger, gündelik ve tarihsel insana aldırmasa da, *Dasein*'ları sayesinde hakikati sezme ayrıcalığını Aryen ırkına ya da Alman halkına yayıyordu. 1945'ten sonra, Heidegger bundan artık söz etmeyecektir ve Nazi geçmişi konusunda pişmanlık ifade eden tek kelime etmeden bir tür apolitizm ve beklenti içinde kalacaktır. "Hakikatin özünü değiştiren" (Nietzsche üzerine güzel kitabında Heidegger böyle yazar) olay, "aniden ve hazırlıksız" (*jäh und unversehens* denmektedir *Holzwege*'lerde, s. 311) meydana gelir. Bu Gizem, Yunan *Physis*'i, *Logos*, Platoncu İdealar, neo-Platoncu Bir, Spinozacı Töz, Schopenhauer'e göre İrade ve son olarak, Nietzscheci Güç İstenci gibi ardışık belirmeler halinde dönemler arasından bize görünmez görünürlüğünü "gönderir." Heidegger bu Gizem'in gerçekte ne olduğunu söyledi: Her şeyden öyle farklı bir kendilik ki bu Farklılığın ta kendisidir; öyle ki onunla birlikte, Farklılığı bilmeyen ve Varlığı ya da Tanrı'yı arayan metafizik de son bulmuştur.

⁹ Françoise Dastur'un *Encyclopédie de la Pléiade*'ın *Histoire de la philosophie*'deki (c. III) Heidegger üzerine aydınlatıcı bir notunda aktardığı Jean Beaufret'nin bir ifadesine göre.

batmadan, tarihe uçsuz bucaksız yerini vermeye çalıştı: Hakikatin bütün o görünmez şimşeklerinin kökeni aynıdır. Görecelikten kaçmaya bu yeter mi? Bu felsefi bir deha vuruşu mudur, yoksa yalnızca sözel bir çözüm müdür? Bu konuya geri döneceğiz.

İnsanın temel hatası, genellikle, Pascalcı bir tür otantik-olmayan oyalanma içinde Mevcudiyeti unutmaktır. Heideggerci insan öncelikle içsel yaşamı olan bir varlıktır: Bu dünyaya atılmış biri olarak kaygıyı bilir, o "ölüm-için-varlıktır," ya otantiktir ya da değildir, ama gövdesi yoktur, arzuyu, ihtiyacı, çalışmayı, politik tartışmayı bilmez. Bu insan, ya da en azından *Dasein*'i, insanda bir tür *homo religiosus* [dindar insan] olabilecek ya da bunu olmakta başarısız kalacak şeye indirgenir. Şu kelimeyi ağza almaya cesaret edebiliriz: *Dasein* bir ruhtur. Bu ruh, Varlıkla olan karşılıklı ve dolaysız ilişkisini unutmazsa otantik olacaktır; varolanların gündelik ya da bilimci çokluğu içinde yok olmak adına bunu unutursa otantik olmaktan çıkar. Üstün nitelikli bu irfan, Tanrısız bir teolojidir¹⁰, aynı zamanda teofani (açığa çıkma) anlamına da gelen *Ereignis*'leri içinde hem kavranılmaz hem de mevcut olan, karşıtların ve Dipsiz Uçurumun denkleğinin olumsuz teolojisi.

Heiddeger'e göre insan, canlı türlerinden biri değildir. İnsanın özgünlüğünü oluşturan şey, Hakikatin onda meydana gelebilmesidir; hayvanların başına bu gelmez. Bu Hakikat, "iki kere iki dört eder"den ve zihnimizdeki diğer önemsiz hakikatlerden başkası değildir: Hakikat zih-

¹⁰ Son dönem Heidegger'e göre, Varlığın, filozofların ve dinlerin varlığıyla ortak yanı yoktur; o çağıran, reddedilen, gizlenen ve herhangi bir *Zukunftige*, herhangi bir "gelecek insanı" için "son tanrı" olacak bir şahsa benzer. Bkz. L. Oeing-Hanhoff, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, c. V, "Metaphysik" kelimesi, dizi 1272; R. Malter, c. IX, "Sein, Seiendes" kelimesi, dizi 219. Heidegger'in düşüncesi, dinsel (hatta Hristiyan bu felsefe çünkü çeşitli paganlıklara benzer bir şey sunmamaktadır) bir duyarlılığı başka yollarla sürdürme yönünde umutsuz bir çabadır.

nimizde değildir, zihin hakikatin içindedir. Hakikat zihnin başına gelir, ona kendini gösterir; en azından sözde bir nesnelliği reddediyorsa böyle olur. Yalnızca bu nakil (insanın doğuştan Hakikatin içine nakledilmiş olduğu olgusu bu nakil aracılığıyla kendini gösterir) insanı, insan adına layık¹¹, Varlık ile insanın birbirlerine ait olduklarını (*Zu-einander-gehören*) bilen biri kılar. Benzer Hakikat, Hakikat'ın içinde olunduğunu bilmekten ibarettir. Bu bir yargı değildir; tersine, bizim sayısız yargımız insanın hakikate kökensel açılımı sayesinde doğru ya da yanlış olabilir¹². Bu, mantıksal ya da olgusal olarak kanıtlanamaz, tamamen felsefi bir Hakikat'tir, diye yazar Heidegger: Bir *edimle*, hakikatin içine naklolma edimiyle meydana gelir¹³.

Heidegger görünür olanın ufkunun, konuşulmasına izin verilen şeyin sınırı olduğunu savunanlardan değildir. Doğrulanabilir olanın ötesindeki yüksek, okyanusvari, mavi bir şeyin duygusuna sahip olan ruhlardandır o. Bu önsezi Heidegger'in bunca ateşli ve kimi zaman kavgacı partizanları neden dikkate aldığını açıklamaktadır. Birçok insan, muhtemelen çoğunluk, bizim göğümüzün ötesindeki mavi bir gökyüzüne dair bu hissi belli ölçülerde hissetmiştir. Kimse onlara inanmak zorunda değildir, fakat onları mahkûm etmek gülünç olur (daha ziyade, bu zenginlikleri nedeniyle onlara imrenilir). Oysa, Hristi-

¹¹ İnsan, Varlık karşısındaki konumuna layık gözükmelidir; otantik olmalıdır; boş tuhaflıklar içinde, metafizikler, teknikler içinde otantik-olmayarak kaybolmamalıdır (*Sein und Zeit*, s. 170) ve şeylerin, varolanların biliminin her şeyin son sözü olduğuna inanmalıdır. Ezeliyet benim çobanımdır, der Eski Ahit; Heidegger'in kendi sözleriyle, insan ise, tersine, Varlığın çobanıdır, unutmamakla, şeylerin ve "varolanların" basit sezgisi içinde oyalanmamakla görevlidir.

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 226. Köken ile öz arasındaki Heideggerci ayırmısızlık hakkında bkz. daha ileri.

¹³ Heidegger'in hakikatin özü üzerine seminerinin 75-78. sayfalarını aktarıyorum (*Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen. Band 34: Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, 1988).

yanlıktan uzaklaştıktan sonra mavi gökyüzüne yönelik arzularını nasıl besleyeceklerini bilemezler. Bu arzuyu, Heideggercilikle beslemeye kalkışırlarsa, bedelin yüksek olacağını bilmeleri yerinde olur: Yazgıcılığa boyun eğmek zorunda kalacaklardır, varolanlar içinde doğruyu yanlıştan ayırt edemezler (iyi resmin hangisi olduğunu da bilemezler) ve felsefelerden çok dinlerin talep ettiği şekilde bir inanç bildirimiyle Varlığa ve Olaya inanmaları gerekecektir.

Çünkü zihin, *Dasein*'ın Varlıkla ilişkisine müdahale etmez; (Emmanuel Faye'in yazdığı gibi) Heidegger hiçbir entelektüel sezgi ileri sürmez ve "inancımız"dan birçok kez söz eder. Eğer inanmıyorsak, otantik-değiliz. Fakat bu yüce metafizik romana hangi gerekçelerle iman etmemiz gerekir? Hiçbir neden yok. Okur hatırlayacağı gibi, bunun için bir atılım göstermemiz gerekir. Heidegger, Mutlağın, gizlenen ve kendini gösteren Köken'in hükümranlığını ileri sürdüğünde, geriye kalan her şey –ki bu bizim yoğun insani gerçekliğimizdir– onun gözünde sanki yok olur. Öyle ki onun doktrini basitleştirilmiş, sakat bırakılmış, gerçeğe yabancı bir insanlık içerir.

Hakikatin ortaya çıkışı şeklindeki ünlü hakikat teorisi böyle olabilir. Kuşkusuz ki, kısmen haklıdır: Fenomenolojik olarak konuşursak, şeyler hemen "görülür," onlara derhal "inanılır," onları doğru diye yargılamaya, Merleau-Ponty'nin dediği gibi, duyumun nokta noktalı boşluğu hakkında bir yargıda bulunmaya ihtiyaç duyulmaz. Üstelik bunlar "görülen," kendilerini bize gösteren şeylerdir: Onların temsil eden fotoğrafı incelemeyiz. Heidegger'in gerçeklikten ziyade mevcudiyetten söz etmesini sağlayan da budur. Fakat mevcudiyet her şey değildir: Hakikatin olasılık koşulundan, kökeninden başka bir şey değildir; hiçbir şey "görmeseydik," hiçbir hakikat mümkün olamazdı. Fakat her "gördüğümüz" de doğru mudur? Köke-

ne güvenmek yetmez, çünkü, Koyré'den alıntı yaparsak¹⁴, hakikatin kökeni ve hakikatin özü aynı şey değildir. Kökene bağlı kalan Heidegger, eğer iyi anlıyorsam, hakikati hatadan ayırma olasılığından kurtulmuştur. Şu an benim gördüğüm şey bir algı mıdır yoksa bir sanrı mı? Mevcudiyet olsa da olmasa da, bu aşağı dünyanın her gerçekliği eleştirel bir incelenmeye tabi tutulabilir, çünkü hakikatin bir özü vardır ve bu da kendi nesnesine denk düşmesidir. Belki de "bakışın ve kabulün basitliği," Heidegger'in cesurca söylediği gibi¹⁵, 20. yüzyılın bütün ideolojilerini boşa çıkarmaya yeter, fakat bu güzel basitliğin dışında, biraz eleştirel idman Nazi ideoloji karşısında Heidegger'e yararlı olabilirdi.

Sanat alanında da köken ile öz aynı şekilde çarpışır. Evet, Cézanne'ın *Sainte-Victoire*'ları, Aixli ressamın tüm kalbiyle hayran olduğu tanrıçanın ikonlarıdır, fakat resmin özü olan tamamen resimsel bu nitelik olmadığında bunlar ikon değil, kaba saba kötü resimler olur. Politika da da aynı çarpışma bir tür yazgıcılığa varır: Yazgısal köken (Almanya'nın tarihsel-dünyevi misyonu ya da *Gestell*), politikanın özgül özü dikkate alınmadan, bağlı kalınacak politikayı belirtmeye yeterlidir. Fakat örneğin bu özün insanların barış içinde bir arada yaşaması olduğunu varsayalım? Bunun tek iyi cevap olduğunu söylemiyorum, fakat bir cevap vermek gerekir ve sözde yazgısal bir kökene bağlı kalınmamalı. *Ereignis*'in Elçisi aracılığıyla *Gestell*, yani teknik bizim günümüzdeki yazgımız ise boyun eğmemiz ve içinde olduğumuz durumun bir sonraki Elçi'yle birlikte sona ermesini kaderci bir şekilde beklememiz mi gerekir? Hayır, çünkü Dominique Janicaud'nun yazdığı gibi (aynı zamanda da gençliğinin Heideggerci irfanına

¹⁴ Alexandre Koyré, "L'évolution de Heidegger", in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, s. 288.

¹⁵ D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985, s. 281.

inanmaya son vermiştir)¹⁶, paket bir çırpıda gelmez, aşama aşama, yaşanan zaman boyunca gelir, ki bu da insanlara politik olarak tepki gösterme olanağı verir. İnsanların eleştirel bir zekâsı, akıl ya da en azından idrak gücü elbet vardır ve gerekli olduğuna kanaat getirirlerse, bir gösteriye kalkışabilirler¹⁷.

Heidegger'den farklı olarak –ki onun birkaç metnini okumuştum¹⁸ (bunun kanıtını yakında göreceğiz)– Foucault pek az mistiktir ve genel olarak insandan söz etmeyi de sevmez. Yine de bir kez bunu yapmıştı: “Hayat insanla birlikte yerini asla tamamen bulamamış bir canlıya, *dolanmaya* ve [sonsuzca] *aldanmaya* mahkûm canlıya varır.¹⁹” Vurgu Foucault’ya ait. *Aldanmak*; söylem, ampirik ve fenomenal olanı ancak böyle tanıtır, ama yine de insan genel ya da metampirik fikirlere inanır. *Dolanmak*; çünkü insanların, toplumlarının, kültürlerinin düşündüğü ve yaptığı her şey keyfidir ve bir dönemden diğerine değişir, çünkü insanlığın öngörülemeyen oluşumuna rehberlik eden aşkın hiçbir şey yoktur.

Foucault’nun alıntı yaptığım cümlesi neredeyse harfiyen Heidegger’den kopyadır ama anlamını kökten değiştirmiştir. *L’Essence de la vérité* [Hakikatin Özü] üzerine ünlü bir kitapta Heidegger insanın dolaşmasından (*Irre*) söz ederek, insanın (çok basit terimlerle söyleyelim) neredeyse her zaman Mutlağın yanından geçtiğini ve gündelik ya da bilimsel hakikatlerin sıradan yolunu takip ettiğini belirtir²⁰. “Evrensel tarih her dönem bir dolanmadır²¹,” çünkü

¹⁶ Id., *L’Ombre de cette pensée, age.*, s. 102-134. Simon Critchley, in *Dominique Janicaud, l’intelligence du partage*. Françoise Dastur’un derlediği metinler, Berlin, 2006, s. 168.

¹⁷ D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, birçok yerde.

¹⁸ *DE*, IV, s. 703.

¹⁹ *DE*, IV, s. 774. Vurgu Foucault’ya ait.

²⁰ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, paragraf 7: “La non-vérité comme errance”.

²¹ Id., *Holzwege*, s. 310.

insanın otantik özünün (ünlü *Dasein*) Bütünün Gizemi'ne açılması gerektiği unutulur. Bununla birlikte, şeylere dair bilgimiz içinde her zaman dağılarak yaşamak yerine, kimi zaman bildiğimizi *bile*, hayvanların ve bitkilerin sahip olmadığı bu biricik ayrıcalığı düşündüğümüz olur. İnsanı tüm diğerlerinden farklı bir canlı yapan budur. İnsan eğer bunu düşünürse, içindeki *Dasein*'ı dinlerse, şeylerle –fikirlerle, algılarla– her ilişkinin ancak kendisi gibi doğayı aşan ve Varlıkla, Mutlakla doğrudan temas içinde olan bir varlık için mümkün olduğunu keşfedecektir. Heidegger'e göre her felsefenin dayanağı bu olmalıdır.

Foucault gibi bir ampirist için bu Varlık sözel bir hayalettir. Varlığın, ne istenirse onun söyletildiği sözde entelektüel bir sezginin kışkırttığını düşünüyorum. Şeyleri biliyor olmamız bu aşağı dünyanın bir hakikatinden başka bir şey değildir ve her hakikate bir eleştiri yönelir. İnsan sürekli yanılıyorsa bunun nedeni, kendi içinde hakikate asla erişememesi ve bir dönemden diğerine asla aynı olmayan "söylemlere" gömülerek hakikate erişmesidir.

Biz Foucault'ya ve onun insan kavrayışına geri dönelim. Bizim sürekli dolaşmamızdan ve hatalarımızdan söz ettiğinde, neler söylemiyor ki! Genel bir fikir, hatta felsefi bir antropoloji tezi öne sürüyordu! Peki kuşkuculuğu nereye gitti? Evet, kuşkuculuğu sınıra gelip dayandı: Okuduğumuz cümle, insanlık durumu üzerine nihai laf olan doğru bir hakikati söylüyor; son bir hakikat var ve ne kadar hayal kırıcı olsa da son hakikat budur. Yukarda gördük, yıkılmaya yüz tutmuş bir bilanço kendi başına yıkılmaz, kuşku kendi kendini alıp götürmez tamam, her şey görece, ama her şeyin görece olduğu savı görece değil.

Bu cümlelerin altında, bu cümlelerin etrafında, her tarafı hayal edebiliriz; bizden önceyi, bizden uzağı, gelecekte bizden sonrayı, binlerce insani varyasyonu, geçmiş, gelecek ya da egzotik bin "hakikati," sınırlı bir zamanın ve

verili bir yerin hakikatlerini hayal edebiliriz. Bu "hakikatlerin" hiçbirisi bizimkilerden daha doğru olmayacaktır, fakat burada yazmış olduğum şey doğrudur. Eskinin, başka yerin ya da yarının bu insanları hakkında belki hiçbir şey bilmiyoruz, fakat en azından onların da bizim gibi insanlar olduklarını, bir söylemin ve bir *dispositif*in esiri olduklarını ve kısmen özgür olduklarını biliyoruz; bizim kardeşlerimiz onlar. Başkasını merak etmek, onu yargılamamak; hümanizma bu değil mi? Siz örnek alınacak bir dogmatizmi mi tercih ederdiniz?

Foucault genel bir antropoloji cümlesi yazmıştır. Bu antropoloji ampiriktir, çünkü dünyanın anahtarlarını elinde bulunduran herhangi bir aşkın öznenin düşünümünden [réflexion] çıkmış değildir. Foucault bu cümleyi tarihsel olgular üzerine düşündükten sonra yazmıştır. Bu cümle, aynı zamanda felsefi bir antropolojidir, çünkü bu cümle bizi kendi üzerimize yükseltir, bizi zamanımızdan ve yerimizden, küçük hakikatlerimizden ve tek kelimeyle, kendi akvaryumumuzdan çıkartır: Akvaryumları içinde dönüp duran hayvanlara kendi üzerimizden ve sanki onlar biz değilmiş gibi bakarız.

Sonuç: İnsan, gökleri anımsayan düşmüş bir melek değildir. Heidegger'in söylediği gibi Varlığın Çobanı da değildir. İnsan kendi tarihinden başka bilecek bir şeyi olmayan gezgin bir hayvandır. Bu tarih ise, art arda işe karışan ve sonunda bu tarihi bütünselliğe götürecek olan bir olumsuzluğun dışsal kaynağı olmaksızın, daimi bir olumluluktur.

Sonuç olarak, bizim için ampirik ve tekil olmayan hakikat yoksa bunun nedeni, fiziksel ya da zihinsel bir olayın farklı nedensel dizilerin buluşmasının ürünü olmasıdır. Bu buluşmalar, herkesin bildiği gibi, tesadüfün başka adıdır. Oluş varolur, tekrarlanmaz ve en beklenmedik şekilde sürekli yön değiştirir.

İnsanlık yaptığı olgusal hatalardan başka, kendini kabul ettiren (doğru, bizim davranışlarımıza kendini dayatır) ve her dönemde, toplumsal olarak doğru görünen genel fikirlere inanır. Hakikatten söz ettiğimizde çoğu zaman bu hakikatler kastedilir. "Hakikat derken, keşfedilmesi ya da kabul ettirilmesi gereken doğru şeyler bütünü değil, doğrunun yanlıştan ayrıldığı ve doğruya özgül iktidar etkilerinin bağlandığı kurallar bütününe kastediyorum²²," diye yazar Foucault. Wittgenstein ise *Bilginin Arkeolojisi*'nin şu diğer cümlesini onaylardı: Söylemler, kurallar, normlar, "söylemsel bir alan içinde konuşmaya kalkışmış bütün bireylere tektip bir anonimliğe göre dayatılır²³."

Biz hakikatle çevrilmişiz, hakikatin baskısı ve kuşatması altındayız. "Çünkü sonuçta, hakikat vardır!" diye itiraz edildiğini işitiriz, çoğu zaman da bu hakikat, hakikat değildir. Evet, biliyorum, bir toplum uzlaşmalar ve önyargılar olmadan varlığını sürdüremez, ama bunu hatırlatmanın yeri burası mı? Eğitici retorik ile felsefe bir artı birdir; oysa felsefe aceleye gelmeyi sevmez, nerede olduğumuzu bilmek ve nerede önyargı olduğunu söyleyebilmek için zaman kazanmak ister.

Dolayısıyla, bir yanda, Spinoza'nın tanımladığı biçimde farklı hallerdeki tekillikler, diğer yanda ise fazla geniş ve aldatıcı kavram ya da söylemler vardır – ki bunların üzerini örteriz: "belli bir" din, "belli bir" demokrasi. Foucault'nun düşüncesi, Spinoza'nın halleri²⁴ ile Leibniz'in monadları²⁵ karşı karşıya getirilerek özetlenebilir. Monadlar tekillik değildir, bunların her biri doğru gerçeğin eksik ya da kısmi ifadeleridir. Nesnel tinleri mo-

²² DE, III, s. 159.

²³ *L'Archéologie du savoir*, s. 83-84.

²⁴ Spinoza'da –diye yazar Leibniz– "Tanrı hariç [başka deyişle, Doğa'nın kendisi hariç] her şey geçicidir ve basit ilinekler ve modifikasyonlar içinde yok olur."

²⁵ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, age., s. 306.

nadlar gibi ele alalım: Bu durumda farklı dinlerin, farklı demokrasi biçimlerinin ya da farklı halkların ahlakının aynı ölçüde farklı monadlar olduğunu, "doğru" demokrasinin, "doğru" dinin eksik ve kısmi ifadeleri olduğunu ve bunlardan yola çıkarak açıklanmaları gerektiğini söyleriz.

Bu, Platon'dan bu yana bizim alışıldık düşünme tarzımızdır. Çokluk, Bir'in eksik bir ifadesidir. Bir biçim [formel], bir öz (örneğin demokrasi) ve buna denk düşen gerçeklik arasında her zaman bir aralık olduğu söylenecektir. Bu dünyada hiçbir şey kusursuz değildir. Burada vücut bulma kelimesini telaffuz edelim ya da Yunanların yaptığı gibi, biçim ile gerçek arasındaki bu mesafeyi maddeye atfedelim ve bu konuya gözlerimizi kapatalım. Oysa Foucaultculuğun bütün esprisi, gözleri kapamamak, özleri ortadan kaldırmak ve onların yerinde "söylemsel" küçük gerçeklikleri fark etmektir.

İdeal ile gerçek arasındaki mesafeyi kabul edecek ya da bundan politik sonuçlar çıkartacak mıyız? Her birimize düşen görev budur. Her şey kendi İdea'sının eksik yansıması olduğu için yerinde bir tavırla, şeyleri kendi hallerine bırakmanın daha iyi olacağını söyleyeceğiz. Buna karşılık, Foucault'ya göre, hiçbir şey bir idealin yansıması değildir; her politika nedensellik ilişkilerinin ürünüdür; politikanın kendi düzenlenmesi dışında bütünlüğü yoktur. Tekillliğini soylu genellemeler altına gömsek bile, kendinden daha yüksek hiçbir şeyi ifade etmez. Fakat Foucault, buradan gerçek demokrasiye, tarihin sonuna özlem duyan "solcu" eski düşünceyi imkânsız kılar. Bir toplum idealine ya da tarihin anlamına bağlı kalarak tavır alan genelci entelektüeli –Sartre ya da Bourdieu– imkânsız kılar. Foucault hayatın tesadüflerinde ya da mesleğini icra ederken karşılaştığı kimi tekilliklere öfkelenen, uzman-

laşmış entelektüel olma iddiasındadır²⁶. Bu yeni türde bir entelektüeldir; 1980'lere doğru sözü edilen özgül entelektüeldir.

Uygun hakikatlere sarılamayacağımız fikri karşısında paniğe kapılmayalım. Bizim bilme yeteneğimiz, bizim gibi yanılabilen ama çoğu zaman yaşamlarının ayrıntıları içinde debelenen hayvanlarınkine eşdeğerdir. Bizler politikanın gnostiklerinin dünyasında, ideolojilerin sanrılı ve manipüle dünyasında yaşamıyoruz; küçük hakikatleri, ampirik tekillikleri biliyoruz. Fenomenler dizisi üzerinde etkili oluyoruz; bunları inceleyebilir ve kullanabiliriz. Müspet bilimlerde olduğu kadar beşeri bilimlerde de pratik, hatta bilimsel sonuçlara varıyoruz. Hatalarımızı ve dolanmamızı bilebiliriz. Bu dolanma sürmeye devam edecektir, ama bu yaşamayı engellemez, çünkü hayat gerçek [actualité] içinde sürer.

²⁶ Bkz. Örneğin *DE*, III, s. 154, 268, 594, 528-531: "Zola bunun tipik örneğidir. *Germinal*'i bir madenci olarak yazmadı." Foucault bilgi topluyordu ve bunun için bir kolokyuma katılması gerekmişti, ama felsefe profesörleri kolokyumuna değil, hasta bakıcılar kolokyumuna.

DOĞA BİLİMLERİ VE BEŞERİ BİLİMLER: FOUCAULT'NUN PROGRAMI

Geriye birkaç büyük sorun kaldı. Gündelik gerçeklik hariç her şey (ya da hemen hemen her şey) kuşku vericiyse¹, müspet bilimlerin kesin sonuçlara varması nasıl mümkün olabilir? Beşeri tekilliklerin bilimlerinin –tarih, sosyoloji, iktisat– değeri nedir? Bu bilimler mümkün müdür²? Foucault'nun kendisi de, büyük bir kuşkucu olarak, kendi girişiminin doğruluğundan ve geleceğinden kuşku duyuyor muydu? Sanırım hayır; ama öncelikle beşeri bilimlerden söz edelim.

Beşeri bilimlerle doğa bilimleri arasındaki açık ya da gizli çatışma yüzyıllıktır: “Sert” bilimler karşısında beşeri bilimlerin epistemolojik statüsü ve kesinlik derecesi nedir? Bazı “sertler” bu derecenin çok düşük olduğunu ileri sürer. Bazı kurban beşeri bilimciler onlara, biz de tarihin ve toplumun yasalarını buluruz ya da en azından “modeller” inşa ederiz, cevabını verir. İktisatçılar gibi sizin de yasaları bulmanız gerek, yoksa kaybolursunuz diye onları uyarıyordu Gilles-Gaston Granger.

Bu noktada, 1991 yılında, sosyolog ve filozof Jean-Claude Passeron'a borçlu olduğumuz bir müdahale olmuştur. Benim gibi basit bir tarihçi, tarihsel olduğu kadar

¹ Bkz. Victor Brochard'ın “ampirik kuşkuculuk” savunması ve açıklaması (*Les Sceptiques grecs*, 1887; yeniden basım Le Livre de poche, 2002, s. 344-391). Sextus Empiricus, dedesi ve babası doktor olan Foucault'nun kuşkucu felsefi akımdan bir Yunan hekimi uzaktan atasıdır. Sextus Empiricus, gizli şeylerin erişilmez olduğuna inanır ve aynı ölçüde ampirik ve “yöntemsel” tıbbi savunan bir doktur.

² *DE*, IV, s. 577. Foucault beşeri bilimlerin sorunlarıyla pek ilgilenmediği için bu fikir yeterince derinleştirilmemiştir.

sosyolojik bilginin de epistemolojisi için de bu müdahalenin belirleyici olduğuna inanmaktadır. Max Weber'in "ideal-tipler"iyle ortaya koyduğundan daha iyi bir şekilde Passeron, sorunun fazlasıyla bilimci konumunu değiştirterek, beşeri bilimler için bir bilimselliğin nerede bulunabileceğini gösterdi: Beşeri bilimlerin bilimselliği, müspet bilimlerin taklidinde, yasaların ya da modellerin bulunmasında değildir – varsayımsal-tümdengelimci sistemlerden söz bile etmiyoruz. Buradaki bilimsellik yarı özel ad olarak adlandırılabilir şeylerin üretilmesidir.

Yarı özel adların bu epistemolojik ve yöntemsel teorisi, Foucaultculuğun ontolojik ilkesi ya da tekillik ilkesi olduğunu varsaydığım şeyle uyum halindedir. Tekillik ilkesi, tarihsel evrenin her dönemde bir önceki kaostan kaynaklanan tekilliklerin kaosu olduğunu varsayar. Bu yüksek düşüncelerin biraz gerisinde kalan ben, daha iyisi elimden gelmediğinden, bildik dilde bunları anlatıp dipnotta ise gizlice daha iyisini yapmaya çalışacağım³.

³ *Le Raisonnement sociologique: un espace non poppérien de l'argumentation*'da (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, Albin Michel, 2006, s. 361-384) J.-Cl. Passeron, Weberci stillendirme kavramının yerine (Peirce'de bulunan) indeksleme kavramını geçirir. Bu analiz sonucunda, her sosyolojik kavramın bir "yarı özel ad" olması ve her tarihsel akıl yürütmenin *gösterici*'ye uygun olmasıdır. Demek ki ideal-tip genellikle yorumlandığı gibi, gevşek bir bilimin incelikli olmayan aygıtı, tümevarımın zayıf bir biçimi değildir. İdeal-tip, yarı özel bir addır ve anlamı (*Sinn*), işaret ettiği (*Bedeutung*) tekil durumlardır (Batı'da ortaçağ toplumu, Tokugawalar öncesi Japonya ve hatta Évelyne Patlagean'a göre feodal Bizans İmparatorluğu vb.). İdeal-tip, ortak analogilerin sunduğu türsel özelliklerin göndergelerinin açık dizisi üzerinde bir "endeksleme" yapar. Bu türsel özellikler her zaman kısmi bir tarifile tanımlanır. Tanım, bir özellikler dizisiyle sınırlanır (feodalite iki özelliği bir araya getirir: Toprağın temellük edilmesi ve insanların yönetimi),. Oysa göndergelerin eksiksiz tarifi tanımsızdır; keza, hem sonlu hem eksiksiz bir tanım olmadığı için *tarihsel bir tanım kastedilen nesne ya da olaydan ayrı olamaz: Kastedilenler unutulamaz, çünkü neyin söz konusu olduğunu, neden söz edildiğini ve dolayısıyla bunlara dair nasıl akıl yürütüldüğünü bilmeyi yalnızca bunlar sağlar*. Bu yöntemsel bir tercih değildir, tarihsel bir bilginin ve tarihselliğin epistemolojisine dayanmaktadır: İndekslenen vaka listesi açıktır, çünkü yalnızca tekillikler vardır ve tanım kısmidir, çünkü

Tekil bir kişiyi ele alalım. Şu anki cumhurbaşkanımızı ya da kız kardeşinizi. Bu tekil bir şahıs olduğundan, özel bir adla belirtilir. Bu özel adın anlamı eğer bu kişiyi tanıyorsam, ona dair sözler okumuş ya da işitmişsem, onu görmüşsem anlaşılır; yoksa benim için bir meçhul olarak kalır, bana neden söz edildiğini bilemem. Adı "bana bir şey söylemeyecektir." Sarışın, sıradan burunlu, sıradan alınlı, çıkık elmacık kemikli... Daha uzun tasvir edebilir miyim? Bunun sonu yok (bütün modern bilgisayarlar size bunu söyleyecektir); bir vesikalık fotoğraf daha fazla işe yarar.

Tarih kitaplarını dolduran ve Sezarcılık-papacılık, feodalite, din, ulusal birliğin kuruluşu gibi olay ya da süreçleri belirten bazı cins isimlerin durumu da aynıdır. Bunlar gerçekte özel ad türleridir, çünkü gereksiz yere uzatılmış laflar bile bir dinin ne olduğunu bu dinle hiç karşılaşmamış birine onu tam olarak anlatamaz. Bu kişinin anlaması için, ona birini "göstermek" gerekir. Özel adlar "tanımsız tarifler"dir: Göndergelerinin özelliklerini ne kadar saysak da, bu tarif asla tamamlanamaz, eksiksiz olamaz. Aynı şekilde, beşeri bilimlerde, bireysel ya da kolektif tekilliklere gönderme yapmayı reddeden kavramlar "tanımlı bir tarif içine kapatılamazlar, keza yasaların evrenselliği içinde gelişemezler⁴." Dolayısıyla feodalite ya da sezarcılık-papacılık bir kitaba dahil edilmek istendiğinde, tıpkı bir bitkiyi saksıya koymak istediğimizde köklerinde toprak bırakmamız gibi, tarihsel zemini birazcık bırakılır.

söz konusu vakaların temsil ettiği analogilerle sınırlıdır. Bu, doğa bilimindekinden farklı bir kesinliktir, ama yine de bir kesinliktir: Rastgele bir şey olduğu söylenemez. Benzer bir ideal-tip, uzaysal-zamansal koordinatlara uyumlu vakalara indekslenmemiş tarih-ötesi bir *model*den oluşan bilimci kuruntunun karşıtıdır. Tarihçinin dili ve akıl yürütmesi tümelleri kullanmaz zarflar ("her zaman") ve nedensellik kanıtları bile sonlu bir vaka dizisine indekslenmiş kalır: Feodalite vakalarının "her zaman"ı ve "çünkü"sü, disiplin toplumlarıyla aynı anlamda değildir.

⁴ J.-Cl. Passeron, *Le Raisonnement sociologique, age.*, s. 349.

Gerçekten de, bireyler gibi, olaylar da “asla iki kez görülmeyecek olan” şeylerdir, der şair. Tıpkı araba kazaları gibi, her zaman nedensel diziler arasındaki buluşmalardan kaynaklanırlar. Olayları, bitkilerden ve hayvanlardan farklı olarak, türlere ve cinslere göre bir tipoloji ya da sınıflandırmaya yerleştiremeyiz. Olaylar, kimlik işaretleri sınırlı olduğundan, olası karışıklıklar olmadan tanımlanamazlar. Oysa kurşun, uranyum 235 ya da sodyum klorür gibi kimyasal cisimler kimyasal formülleriyle ya da elementlerin periyodik sınıflandırılması içindeki atom ağırlıklarıyla tanımlanırlar.

Tarihçiler tarihi başka yollarla yazarlar; onların kullandığı yarı özel adların da bilimsel kesinliği olabilir; insani alana özgü bir kesinliktir bu. Bu kimliksel kesinliğe, gerçekçi bir romancı ya da bir gazeteci tarzında, yarı özel adın tarifini “yoğunlaştırarak,” ikna edici ayrıntıları, göndergenin portresini belirgin kılan ve onunla aldatıcı bir benzerlik sunan olayları ayırt etmeyi sağlayan makul özellikleri çoğaltarak ulaşırlar⁵. Bu kesinlik ve doğru küçük olguların kesişmesi sayesinde ırk, ulusal deha gibi özcü üstünkörü yapıntılara gömülmekten kurtuluruz.

Müspet denen bilimlere gelince, bunlar fiziksel olguların anahtarının keşfinden –gökten gelmekten daha şanslı⁶– doğdular. Fiziksel olgular, insanın oluşumundan farklı olarak, tekrarlanan düzenlilikler sunarlar. Teknik uygulamalara, doğru olduğu ortaya çıkan öngörülere ve deneysel doğrulamalara varmayı sağlayan budur: Do-

⁵ Hemen bir örnek geliyor aklıma: Mireille Corbier, Roma İmparatorluğu monarşisinin ne olduğunu -Mommsen’in *Droit public romain*’inde [Roma Kamu Hukuku] yaptığından daha iyi- tarif etti. Bu çok özel monarşi belli bir biçimde kalıtımsalken, diğer yandan da böyle değildi. Bu nedenle, kimliksel farklılıkları ve ikna edici küçük ayrıntıları çoğalttı. Bkz. M. Corbier, “Parenté et pouvoir à Rome”, in *Rome et l’État moderne européen* (J.-Ph. Genet, ed.), École française de Rome, 2007, s. 173-192.

⁶ Alexandre Koyré en belirsiz felsefi spekülasyonların, Rönesans dönemindeki deneysel ve niceliksel fiziğin kaynaklarına katkıda bulunduğunu gösterdi.

ğadaki bir yığın şey sayılabilir ve hesaplanabilirdir! Bu göz alıcı başarılarından, deneysel olarak kanıtlanabilir ve ampirik olarak uygulanabilir başarılarından, ruhumuz ile doğa arasında bir uyumun var olduğu sonucuna varmayalım: Fizikçiler, gerçekliği önceden bilmeyi ve kullanmayı sağlayan modeller inşa ederken, gerçekliği uygun biçimde temsil edip etmediklerini bilmezler. Gerekli şeyleri yaparak bir otomobili başarıyla çalıştırabilirim, ama arabanın kapalı kaputunun altında neler olup bittiğini bilmediğimi itiraf etmeliyim.

Gerçekten de doğa bilimleri, bizim bilme yeteneğimizin sonluluğuna⁷, varsayımlardan geçmeden Varlığa bir türlü erişememize çarparlar. Bu bilimler, teorik varsayımlar tarafından, (zaten hep irdelenen ya da ıskartaya çıkarılan) "paradigmalar" tarafından desteklenirler. Doğa bilimlerinin evriminde Thomas S. Kuhn'da "paradigma," Imre Lakatos'ta "araştırma programları"⁸, Alistain C. Crombie ve Ian Hacking'de "bilimsel düşünce (ya da akıl yürütme) stilleri" adı altında ortaya koyulan şeyleri, Foucault, insan düşüncesinde ve eyleminde, söylem adıyla gösterir. Hacking'in "akıl yürütme stilleri" hakkında söy-

⁷ Mademki sonluluk var, eğlenceli bir soru sorarız: Zekâmızın sınırları ve bu zekânın kendi sınırlarını fark edip edemeyeceği sorusu. Kendi hayatıyla gayet iyi başarıyla sürdüren kedim, içine gömüldüğüm kitabı kıskançlıkla tırmalar; onu yeterince düşünmediğimi anlar, fakat bir kitabın ne olabileceğini bilmez. Colin McGinn, *Problems in Philosophy: the Limits of Inquiry*'de (1993, özellikle s. 154) kesin bir akıl yürütmenin sınırları sorusunu kendine sorar, "becerikli Marshlıların bizim sorularımızın çözümlerini doğallığında bildikleri"ni varsayar. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, *Aşkın Estetik*'in 3. ve 8. kısımlarında -Thierry Marchaise'in bana gösterdiği gibi- bu soruyu kendine sormuştur: "Düşünen başka varlıkların sahip olabileceği sezgileri yargılamamız ve bu sezgilerin bizim sezgilerimizi sınırlandıran ve bizim için evrensel olarak geçerli olan koşullara [uzamın ve zamanın koşullarına] bağlı olup olmadıklarını bilmemiz imkânsızdır [...]. Biz yalnızca kendi algılama tarzımızı biliyoruz, bize özgü tarzı; fakat bu tarz bütün insanlar için gerekli olsa da, bütün varlıklar için gerekli olmayabilir."

⁸ I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences*, çev. Malamoud ve Spitz, PUF, 1994.

ledikleri, Foucaultcu "söylemler" hakkında da söylenebilir: Bunların her biri,

"yeni bir tür nesne getirir; yeni tipteki nesnelerin varlık ölçütleri, bizzat akıl yürütme stiliyle verilmiştir. Bir akıl yürütme stili, herhangi bir başka merci karşısında sorumlu değildir çünkü bu stil kendi alanında hakikat ölçütlerini tanımlar⁹."

Doğa bilimlerinin sayısız başarısını sağlamış olan şey –ki bu başarılar projelerinin sürekliliğini gerekli kılmıştır– Foucaultcu bir *dispositif*ti ve hâlâ da böyledir. Fiziki ele alalım. Bu bilim, bitmek bilmez düzeltmelerle geçici ama kesin sonuçlar elde eden bir girişimin sürekliliğini temsil eder. Tıpkı kalıcı başarısını sağlayan iyi reçetelere sadık kalan bir firmanın başarısı gibi, fizik de gökten inen bir eğilime değil, sınanmış bir geleneğe dayanır. Yine de bundan, tinimiz ile doğa arasında bir uyum olduğu sonucunu çıkartamayız: Fizikçiler, gerçekliği uygun biçimde temsil etme iddiasında olmayan, ama öngörmeyi ve sonuçları yönlendirmeyi sağlayan tutarlı modeller inşa ederler.

Husserl, bilimi, inatçı bir olasılığın koşulu olan hakikate eğilim gösteren aşkın bir Ben içinde temellendirerek bu gizemi çözmek istiyordu¹⁰. Fakat Foucault'ya göre bu, "Ben" in *Kelimeler ve Şeyler*'de tartışılan şu "ampirik-aşkın ikilemeler"den biridir: Husserl, metafizik kökende tamamen ampirik olan –tek kelimeyle, bir *dispositif* olan– kurumsal ve akademik bir devamlılığı kutsallaştırır. Oysa fizik, Aşkın Ben'den inen bir proje ya da insanlığın temayülü değildir. Fizik sosyolojik bir şey olarak, kesintisiz olabilecekken olamamış, başarı üzerinde temellenen, kurumsallaşmış bir geleneğin yerleşmesidir.

⁹ I. Hacking *Annuaire du Collège de France*'ta (2003, s. 544-546) kendi doktrinini sergiler. Foucault'nun *épistém*ailerini aynı tür düşünce çerçevesi olarak aktaran da Hacking'dir.

¹⁰ *DE*, II, s. 165 ya da I, s. 675.

Fizik bilimlerinin hakikatlerinin daima geçici olduğunu da ekleyelim; Newton'un ardından Einstein gelir. Bu hakikatlerle birlikte, doğruyla ilişkiden ve doğru-yanlış karşıtlığından tasarrufta bulunabilir, fakat bu hakikatleri kesinmişler gibi kabul edemeyiz¹¹. Hata hakikatten çok farklı değildir. Hata, deneyimin çürüttüğü bir hipotezden başka bir şey değildir; rasyonel kesinlik yoktur.

Newton bütün hakikati görmemiş olsa da, yine de "doğrunun içinde"ydi. Oysa, doğrunun bu geçici hali, tıpkı sağlam temellere dayalı girişim olan fiziğin sürmesi gibi, bizim sorduğumuzdan başka bir soruya cevap vermemizi sağlayacaktır: Foucault, bütün değerini Nietzsche'ye (Nietzsche'nin seçilmiş bazı yanlarına, 1952-1953'te Ulm Sokağı'na ve de Heidegger'e) atfettiği kendi doktrininin hakikatine ve süresine –inandığına göre– nasıl inanabilirdi¹²? Onun bütün eseri insanın zaman içinde sonluluğunu varsayar; oysa insanın zamanla ilişkisi aşılmaz gibi görünür. İnsan, hem bilgi nesnesi hem de bilen öznedir. Tarihsel bilgi, özellikle varyasyonlarının ve dolanmalarının tarihi olan kendi tarihinin esiridir. Bir tarihçi, zamanın birazdan alıp götürmeyeceği bir kayanın üzerinde durduğuna nasıl inanabilir¹³?

Zaten Foucault kendinden emin görünmemektedir; "bir bağlama sıkışıp kaldığımı gayet iyi biliyorum," diye yazdı¹⁴. Ama yine de, kimi zaman onu heyecanlandıran büyük sessiz bir umudu vardı. Foucault'nun seçtiği Nietzsche – Heidegger ne derse desin– metafizik ve Platoncu gelenekten büyük kopuşun yazarıydı. 1960'a doğru postmodern dünyanın, aşkın bir temel yanılışmasından, her şeye uygun hakikati ve gerçek yolu gösteren pek insanca bir ışık

¹¹ DE, IV, s. 769.

¹² Age., s. 703.

¹³ *Les Mots et le Choses*, s. 382, ayrıca s. 383: "Zaman yasasını beşeri bilimlerin dış sınırı olarak keşfeden Tarih, düşünülen her şeyin, henüz gün ışığına çıkmamış bir düşünceyle düşünülmüş olacağını gösterir."

¹⁴ DE, I, s. 611.

yanılsamasından kopacağı sanılmıştı. Bütün aşkın değerlerin sonu olarak anlaşılan "Tanrı'nın ölümü" insanlığın, yanılsamalarından kurtulmasını ve kendini olduğu gibi, çıplaklığı ve yalnızlığı içinde görmesini sağlar. Mütevazılık ve ihtiyat, düşünürü umutlarını açıklamaktan men eder. Fakat günün birinde, Foucault çağımızda insanlığın mitsiz, dinsiz ve felsefesiz¹⁵, kendine dair genel hakikatler olmadan yaşayabileceğini öğrenmeye başladığını ileri sürme cesaretini gösterdi. Sürdürdüğü Nietzscheci devrim buydu.

Foucault'ya göre, yaptığı soybilimsel eleştiri, tıpkı Galileo fiziği gibi, sağlam temellere dayalı ampirik bir girişimin bilimselliğine sahipti¹⁶. Yanıldığı oluyordu. *Deliliğin Tarihi*'nde ve *Kliniğin Doğuşu*'nda yaptığı teorik hataları belirtmişti. Ama sonuçta onun girişimi "doğrunun içinde"ydi¹⁷. Günün birinde bana Nietzscheci hermeneutiğin bilginin tarihinde büyük bir kopuş gerçekleştirdiğini inançlı bir ses tonuyla söylerken, buna inandığını, bunu umduğunu gösteriyordu.

Hiçbir insanın ölümünden sonraki yazgısını önceden bilemeyeceğini unutmamıştı: Foucault, daha ampirik bir olasılık düşünüyordu. Kitaplarının "alet edevat kutuları" olduğunu söylerken onların hazine sandığı olmadığını alçakgönüllü bir şekilde kabul ediyor değildi. Foucault, eğer uygun kelime buysa,, tıpkı bir fizikçinin takipçileri olması gibi, (akademik ifadeyle) öğrencileri olmasını arzuluyor ve iyi niyetli okurlarını onun yöntemlerini kullanmaya ve girişimini sürdürmeye davet ediyordu.

¹⁵ *Age.*, s. 620.

¹⁶ *L'Archéologie du savoir*, s. 160 ve devamı.

¹⁷ Bu deyim için bkz. *L'Ordre du discours*, s. 16.

GÖRECELİK, TARİHSELÇİLİK, SPENGLERİZM Mİ? HAYIR!

Zaman ve hakikat sorunu yine de çözülmüş olmaz. Foucault'ya göre sorun, görüldüğü kadarıyla, iki kanaate bağlıydı: Soybilimsel tarih bir felsefe değildir, ampirik fenomenleri inceler¹⁸, eksiksiz hakikati keşfettiğini iddia etmez. Ve bu tarih "bilimlerle, bilimsel türdeki analizlerle ya da kesinlik ölçütlerine denk düşen teorilerle ilişkilidir¹⁹." Antikçağda aşk, delilik ya da hapisane üzerine ayrıntılı çözümlere yapılır ki bunlar, tıpkı diğer bilimlerin keşifleri gibi, hem bilimsel olarak vardır hem de daima geçici ve gözden geçirilebilirdir. Gelecekte Foucault'dan daha iyisi yapılacak, onun miyopluğuna şaşırılacaktır. Uygunluk, tümellik, rasyonellik ve aşkınlık şeklindeki – onun gözünde– dört yanılsamayı silmeye katkıda bulunmak yeterlidir.

Foucaultculuk bir kayanın tepesinde değildir, bütünselliğe tepeden bakmaz, çünkü nesnesini *a priori* oluşturmaz. Tanrı olmayan biri için, bütünselliğe yukarıdan bakmanın tek yolu kendini oluşturmak olur. Bu kişi, bütünsellik haritasındaki yerini ya da sınırların ötesinde neyin olabileceğini bilmez²⁰. Fakat ille de felsefe yapmak mı gerekir? "Bilimsel bir faaliyet, uygulandığı sınırlar içinde, bu sorunu kusursuz biçimde bir kenara bırakabilir²¹." "Bütünselliği düşünmenin kaçınılmazlığı anlamında, filozof olmak da kaçınılmazdır²²," diye itiraz edilir. Fakat bu kaçınılmaz mıdır? Bütünselliği düşünmek, felsefe diye adlandırılan şeyin biçimlerinden biridir; özellikle de Hegel'le birlikte böyledir²³. Son bütünselci Husserl olma-

¹⁸ *L'Archéologie du savoir*, s. 160 ve devamı.

¹⁹ *Age.*, s. 269.

²⁰ *DE*, IV, s. 575.

²¹ *DE*, I, s. 611.

²² *Age.*

²³ *Age.*, s. 611-612.

lıdır²⁴. "Görecelileşen²⁵" bir felsefenin sınırlandığı bile düşünülebilir. Bu durumda, hem görece hem de kesin olan bu felsefe, geçici ve ilerleme halindeki bir bilim ya da en azından bu bilimin programı (*Bilginin Arkeolojisi* çok erken ya da çok acele yazılmış olmasaydı, böyle bir program olurdu sanırım) değilse, nedir?

Soybilimci tarihçi, antikçağda aşk söylemini yorumlayışının yerine günün birinde daha iyisinin geçeceğini gizlemez. Yine de bu tarihçi felç olmaz (bu, bilginin psikolojisini açılar: Bir yasa keşfetmiş olan fizikçi keşfinin kesin olmasıyla övünmez, bunu pek az düşünür). Soybilimsel arkeoloji, eğer bir bilimse, başarılı bir firmaysa, tek tek ele alınan her bir sonucunun, görece değil geçici olan bir hakikati vardır. Arkeoloji, kendi aracılığıyla düşünülen her şeyin, "henüz gün ışığına çıkmamış bir düşünceyle de düşünüleceğini²⁶" göz ardı etmez. Bir fizikçi, kendi biliminin tamamlanışı üzerine daha fazla öngöründe bulunamaz. Bilim insanları sonluluğu sonsuzla uzlaştırmayı dert etmezler, fakat herkes gibi, güncelliğin içinde yaşarlar ve insanlığın geri kalanı da onlar gibi yapar.

Ne yazık ki (ve Foucault bunu takıntılı bir ısrarla kabul eder), düşünceye tepeden bakmanın imkânsızlığı, en devrimci düşünürün bizim küçük söylem dünyamızdan çıkamamasına yol açar. Soybilimin hakikatleri ve arkeoloji, bir momentin "perspektifi²⁷" içinde görülür. "Başkalarının söylemini yukardan tarif etmek isteyen siz, nereden konuştuğunuzu iddia ediyorsunuz?" diye sorulur soybilimciye²⁸; o da kendi söyleminden yola çıktığı karşılığını verir mütevazı bir şekilde. Dünün söylemlerini kendisinin olan²⁹ ve onu sınırlandıran bir söylemden yola çıkma-

²⁴ *DE*, I, s. 612.

²⁵ *Age*.

²⁶ *Les Mots et les Choses*, s. 383.

²⁷ *Age*., s. 384.

²⁸ *DE*, I, s. 710.

²⁹ *L'Archéologie du savoir*, s. 267.

rak analiz eder. Bir söylem olan bu "özgür düşünce öncesi düşünce"yi gün ışığına çıkarmaya çalıştığında, soybilimci "düşünce öncesi bir düşünce, anonim ve kısıtlayıcı bir düşünce"den yola çıkarak düşünür. Üzerinde konuştuğu bu uzamdan geri çekilerek, bilmediği³⁰ "ve keşfettiği ölçüde geri çekilerek³¹" bir başka söyleme *ipso facto* [durum gereği] yerleşir.

Bu alıntılardaki sorun, modern düşüncenin iki yüz yıllık sorunudur. İnsan haklarına inanmak, Jüpiter'e inanmaktan daha mı kesinliklidir? Tıpkı defne dalı karşısında olduğu gibi, burada da tutumumuz ikilidir. Kendi kanaatlerimizin doğru olduğuna ikna oluruz ve hakikatin varlığından kuşku duyulduğunda öfkeleniriz. Bununla birlikte, gelecekteki insanların bizim düşüncelerimiz hakkında ne düşüneceklerini de bir sıkıntıyla düşünürüz (keza, Avrupa'da bir vatansever, Pirenelerin ya da Ren'in öte tarafında doğmuş olsaydı durumunun ne olacağını sıkıntı duymadan düşüncemeydi; bu sıkıntının üzeri sessizlikle örtülür).

Âdetler ve inançlar, zamana ve yere göre değişir. Yirmi beş yüzyıldır bunu biliyoruz, fakat diye yazar Foucault³², Tanrı yaşadığı sürece bunda telaşa kapılacak bir şey yoktur: Pirenelerin berisinde hakikat, ötesinde hata; ama Pascal'a göre doğru hakikat yine de vardı. Hakikat, Tanrı tarafından öğretiliyor ve korunuyordu. İnsanın değişimleri insanın zaafına bağlı hatalardı ve bu zaafın karşısına hakikati Tanrı çıkartıyordu. Trajik dönemeç, 19. yüzyılda egzotik kültür ve dinlerin keşfiyle, sonsuz Tanrı'nın silinmesi oldu. İnsanın sonluluğu, doğrunun koruyucusunu kaybetti. İnsan, dolanmaları karşısında tek başına kaldı; hakikat ve zaman ise düşman oldular. Spengler buradan yola çıkar; her dönemin kendi hakikati olduğunu söyleyen

³⁰ DE, I, s. 710.

³¹ Age., s. 515.

³² Bu "sonsuz sonluluk" hakkında bkz. *Les Mots et les Choses*, s. 327.

görecelik buradan çıkar. Heidegger'in zamana rağmen mutlağı bulma yönündeki yüce sözel teşebbüsü de buradan kaynaklanır.

Spengler'den farklı olarak, Foucault –en azından– göreceli olamaz mıydı ve olmadı mı? Çünkü bütünlüğün, uygun hakikatlerin, kendinde şeylerin yokluğunda, Foucault yine de bir bilimsellik, ampirik ve daimi olarak geçici hakikatler ileri sürüyordu. Görecelik –her zaman delinecek bir zırh gibiydi– adına rağmen, bütünsel hakikate saf bir şekilde özlem duyan bir doktrindi. Hakikatin, Yaşam'ın zenginliğinden ve çeşitliliğinden, keza Simmel'in sözünü ettiği "oluşun görkemi"nden daha az önem taşıdığı tarihselciliğin³³ göreceliği ayırt eden şey budur. Simmel için psikolojik bir *a priori* vardı. Keza Foucault için de tarihsel bir *a priori* vardı; her zihin türü belli bir dünya görüşü yaratıyordu.

Görecelik ise oldukça farklıydı; hakikatin sağlam kayasını bulduğuna inanarak fırlatıyordu kendini aşırılıklara: "Geçip giden tarihsel zaman her hakikati harap ettiğinden, bu hükümsüzlüğü temel alalım ve bu trajik çelişkiyi kabul edelim; Hakikat hem tektir hem çoktur, her dönemin kendi hakikati vardır." Bu savın anlamlı olup

³³ Bkz. *Les Mots et les Choses*, s. 384. Tarihselliğin, tarihçilerin kendiliğinden *epokhe*'sini, geçmişin inançlarını yargılamadan aktaran aksiyolojik yansızlığını felsefi tutum düzeyine yükselttiği söylenebilir. Örneğin, tutumu buna yakın olan G. Simmel'i ele alalım. Onu ilgilendiren şey, zenginliği ve çeşitliliği dar kavramları aşan *yaşamdır* (aşk, *Şölen*'in indirgelediği şeyden daha fazlasıdır). Yaşam, Yunanların mitlerine inanmalarını sansürleyecek kadar geniştir. Simmel'e göre, onun güler yüzlü düşüncesiyle ve ayrıntıdaki büyük zenginliğiyle birlikte, felsefe hâlâ bir hakikat arayışı mıdır? Onun kendi dirimsel hakikati, daha doğrusu kendi zenginliği vardır; felsefe, daha doğrusu filozof: Simmel bu tür insanda, ampirist bilgininkinden farklı bir duyarlılığı, bir başka insani boyutu, bütünlük duygusunu selamlar. Keza, "deneysel bilimlerin sonuçlarını yargılar gibi, felsefi sonuçları yargılamak saflık mıdır?" diye yazar. Bir felsefe doğru mu yanlış mı diye mi sormalıyız kendimize yalnızca? Simmel'e göre, çeşitli doktrinlerin birbiriyle çeliştiğini saptamak gerekir çünkü, tıpkı doğanın farklı canlı varlıkları büyük miktarda içermesi gibi, doktrinler de (ya da en azından en eksiksiz olanları) olası bir insan bakış açısını dile getirmektedir.

olmadığını kendimize sorabiliriz. Bu sav, zaman makine-
lerinin paradoksunu doğurur. Görecelik, “doğru hakika-
ti” varsayar, çünkü her dönemin kendi hakikatine sahip
olarak hakikate –inançlara değil– sahip olduğunu ama
bu hakikatin yalnızca kendisi için doğru olduğunu ileri
sürer. Zamana rağmen, bütünsel hakikate öylesine özlem
duyar ki her şeye hazırdır, hatta hakikati –koruyabilmek
için– dönemin hakikatlerini bölmeye bile hazırdır. Parça-
lar halinde bile olsa, bu hakikat parçalarından her biri
“kısmi bir bütünsellik” –bu oksimoronu kullanma riskini
göze alırsak– oluşturarak kendini gösterir.

Eğer adına layık bir görecelik varsa, bu görecelik He-
idegger’inkidir. Ona göre, Köken’in bize art arda gön-
derdiği “dönemsel” hakikatlerin hepsi –uzlaşmaz olsalar
da– eşit ölçüde doğrudur: Heidegger, hükümleri bizim
için anlaşılmasız ve kavranılmasız olan Köken’in keyfiyeti
karşısında boyun eğer. Aynı şekilde, Descartes’a göre, “si-
zin ezeli diye adlandırdığınız matematik hakikatler Tanrı
tarafından düzenlenmiştir ve ona bütünüyle bağlıdır³⁴.”
Foucault’ya göre ise, tersine, insanlığın yüzyıllar içinde
benimsediği genel fikirlerin hepsi yanlıştır, çünkü bunlar
birbiriyle uzlaştırılamaz.

Biz Foucault’nun okurlarını en fazla ilgilendiren fikir-
leriyle devam edelim: Bilgi, iktidar, insanın özne olarak
oluşumu ve özgürlük. Bilimin, göklerin yardımı olmaksı-
zın ayakta durduğu söylenebilir. Çünkü, Foucault’nun be-
lirttiği gibi, bilim akademik araştırma kurumunun baskı-
sı altında ve belli bir kesinlik programına uyma kuralıyla
doğruyu söylememe görünümü pahasına oluşmuştur³⁵.
Bildiğimiz gibi bilim, kurallardan, geleneklerden, öğre-

³⁴ Descartes, 15 Nisan 1630 tarihli mektup. Aziz Augustinus da benzer bir
sorunla karşılaştı: Tanrı yasası değişti; Tanrı’nın Musa’ya verdiği yasa
çokeşliliği kabul ederken, yeni yasa yasaklamaktadır. Bunun nedeni Tak-
diri İlahi’nin kurallarını insanlığın her dönemde eriştiği eğitim derece-
sine göre belirlemesidir.

³⁵ *DE*, III, s. 158.

tilerden, özel yapılardan, kurumlardan, iktidarlardan vb. oluşarak bilimin reçetesini kutsayan ve sürdüren bir *dispositife*, "bilimsel olarak doğru kabul edilen ifadelerin oluşum kurallarına"³⁶, bilimsel "hakikat oyunu"na, başarıların ve kazanımların, düzeltilebilir ve düzeltilmiş hataların "oyununa" dayanır.

Bu *dispositif*, hem "bilim" olan nesneyi oluşturur hem de müspet bir bilimin kurallarına uygun olanın hakikatini kabul edecek bireyleri oluşturur. Bu bireyler, bazı sosyologların "toplumsal tip," "bilginlerin rolü" diye adlandırdığı kisveye bürünürler. Bu rolü içselleştirirler, kendilerini ona göre şekillendirirler; "bilim" olan nesneyle bağlantılı özneler olurlar. Nesnel ve öznel olarak "birbirlerinden bağımsız değillerdir," bilimsel olmakla ünlenmiş savları filtreleyen "hakikat oyunları" "nesne ve öznenin karşılıklı gelişmesi ve karşılıklı bağlarından doğar"³⁷. Evet, birbirleri karşısında "sürekli dönüşen" özneler ve nesneler arasındaki uyumsuzluklarla³⁸ birlikte bir gelişme olması, yani bir öznenin *dispositif* içinde ya da -deyim yerindeyse- bilimsel cemaat nezdinde doğruyu söylemenin kurallarındaki bir dönüşümün yaratması da mümkündür. Bilimin soykütüğü büyük keşiflerin ya da bilimsel teorilerin basit tarihine indirgenemez³⁹; bu soykütük bilimin öznesinin ve bilgi nesnesinin karşılıklı doğuşudur⁴⁰. Bunun ara yüzeyi de *dispositiftir*. Bilim insanı bilim yapar, bilim de ona *dispositif* sağlar.

Beşeri bilimlerdeki bilim insanı, ampirik kökenli olduğu için *dispositif* tarafından inşa edilmiş, üretilmiş olması gerekir. Onun araştırma özgürlüğü günün birinde

³⁶ DE, II, s. 143-144; bkz. III, s. 402: "Yaşam üzerine, doğal tarih üzerine, politik iktisat üzerine bilimsel bir söylem kurulmak istendiğinde, belirli bir dönemde hangi kurala boyun eğmek zorundayız?"

³⁷ DE, IV, s. 632.

³⁸ Age., s. 634.

³⁹ Age., s. 635.

⁴⁰ Age., s. 54-55.

bu *dispositife* karşı koysa da, bu araştırmacı bizim özneleştirme diye adlandıracağımız sürecin ürünüdür. Oluşmuş nesneye, onunla simetri içindeki bu özneleştirmeyi neden eklemeli? İnsan özneyi, onun düşüncesini, özgürlüğünü *dispositifin* zorbalığına tabi kılmak için değil; “doğal halde,” özneleştirme öncesi özne yoktur, öznenin özneleştirme süreciyle ele alınması öznenin, rollerinden önce geldiğini söyleyen kurguya son verir: “Vahşi özne” kökensel değil, boştur. Tarihte hiçbir yerde tümel biçimde saf özne bulunmaz⁴¹.

Dispositif ile bilim insanı birbirleri üzerinde iktidar kurar; bilim de toplum üzerinde iktidar kurar, çünkü doğruyu söylemekle ün salmıştır. *Dispositif*, özne, iktidar ve hakikat böylece birbirine bağlanır. Bilgi iktidarı, özellikle Batı toplumlarında güçlüdür, ama şu yanlışa düşmeyelim: Bu iktidar yalnızca asker-sınai kompleksi üzerinde ya da atom enerjisi komisyonunda uygulanmaz ! Tıbbi iktidar yalnızca yasanın değil, bilginin de iktidarıdır. Doktor bilgi sahibi olduğu ve hasta izin verdiği için idrar söktürücü ilaç kullanılır, kan akıtılır: Fakülte konuştuğunda boyun eğmek gerekir.

Fakat iktidar, uzmanlık bilgilerine ve normatif iktidar kurumlarına, tıp ve sağlık bakanlığına, psikiyatriye, psikanalize, beşeri bilimlere indirgenemez⁴². Dünyanın her yerinde bir *dispositif* içinde doğru kabul edilen şeyin itaat ettirme iktidarı vardır ve insan öznelelerini itaate göre şekillendirir. Prens iktidarının meşru olduğu *doğrudur*, prensine itaat etmek gerektiği *doğrudur* ve onun -kelime-nin iki anlamında- sadık “öznesi/tebaası” olunur.

Her iktidar, her pratik ya da tinsel otorite, her ahlak, hakikate bağlılığını bildirir, hakikati varsayar ve hakikatin içinde temellenmiş olarak saygı görür. “En genel

⁴¹ DE, IV, s. 733; bkz. s. 718.

⁴² Bkz. V. Marchetti ve A. Salomoni'nin yorumu, M. Foucault, *Les Anormaux*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1999, içinde s. 316.

politik sorun, hakikat sorunudur." Kimi zaman efendi ya da danışmanları yeni bir yönetme tarzı icat ederler; bu yeni tarz da anında hakikat olur, doğru ve yanlış yeniden paylaştırılır. Bazen yeni bir paylaşım biçimi icat edilir ve efendi de yeni bir tarzda yönetmeye ikna edilebilir⁴³.

*A capella** yeniden ele alalım. Hakikat iki yönde vardır. Kuşkucu düşünürün söylediği okumakta olduğumuz şey – yani genel hakikatlerin doğru olmadığı– mutlak anlamda doğrudur. Fakat bu doğru hakikat, niceliksel olarak pek az şeyi temsil eder. Farklı dönemlerde hakikatler mutlak anlamda doğru olmasalar da yine de mevcuttur. Onlar "bu dünyadan"dır ve hatta fazlasıyla var oldukları bile söylenebilir, çünkü "sayısız kısıtlama sayesinde üretilmişlerdir." Böylece doğru kabul edilen bu söylem hakikatlerinin "doğru söylemlere özgü etkileri" vardır⁴⁴; çünkü bu hakikatler kurumsal, geleneksel, didaktik, yasal, vb *dispositif*lere içkindirler. Bu hakikatler, ideolojilerden ve üstyapılardan daha fazla bir şeydir! SSCB'de ve uydu ülkelerde sosyalist ekonomiyi bunlar teşvik etmiş, haklı göstermiş ve geliştirmiştir⁴⁵.

Üç cümlede özetleyelim: Hakikatlerin büyük çoğunluğu, "üretimleri, yerleşimleri, dolaşıma ve işleyişe sokulmaları için düzenlenmiş prosedürler bütününe" bağlıdır. Bu hakikatler, "onları üreten ve destekleyen iktidar sistemlerine, yol açtıkları ve onları yönlendiren iktidar etkilerine bağlıdır." Öyle ki, "politik sorun, bir hata, yabancılaşmış bilinç ya da ideoloji değildir: Hakikatin ta kendisidir. Nietzsche'nin önemi buradan kaynakla-

⁴³ *L'Impossible Prison*, s. 51; *DE*, IV, s. 30.

* Müzik terminolojisinde çok sesli bir müzik türü için kullanılan kavram. Enstrüman olarak insan sesi kullanılır. Kelime anlamı olarak İtalyanca "kilise tarzı" demektir ve rönesans tarzı ile barok konçertosunu birbirinden ayırmak için kullanılır –çn.

⁴⁴ Önceki her şey için *DE*, III, s. 158.

⁴⁵ *Age*., s. 160.

nır⁴⁶." Daimi olarak geçici olan ve evrensel değer taşıyan, Batı'nın tarihinin ayrılmaz parçası olan bilimsel bir bilginin üreticisi Batı toplumlarında hakikatin rolünün özellikle büyük olduğunu da ekleyelim⁴⁷. İşte, izlenmesi gereken yol tam da budur...

İlacın yutulamayacak kadar acı olduğu görülecektir. Eğer her hakikati söylemenin iyi olmadığı ve Capitole kazlarının* yaptığı gibi değerleri korumak gerektiği düşünülürse (ki bu iyi bir duygudan yola çıkar), burada keselim: Söyleyecek hiçbir şeyimiz yok. Mevcut haliyle yaşamın ve dünyanın aleyhine de olsa hakikati söylemek isteyen (eğer Platoncu değilse) felsefe ile Aristoteles'in ironik tanımına göre insanların zihnindeki kanaatlere dayanarak insanları ikna etmek için kullanılan retorik –diğer bir deyişle propaganda– arasındaki antik tartışmadır bu.

Benim ülkemde denildiği gibi, "açık bir şekilde anlayalım" ya da Aristotelesçi tavrı takınırak sorarsak; geçmişte ya da başka toplumlarda ne görüyoruz? Hakikat kütleleri olan, kendilerine boyun eğilen kültürler, bütün olarak uygarlıklar. Ölü aslanlar karşısında canlı köpeklerin üstünlüğü gibi bu geçmiş karşısında üstün olan bizler, geçmişin ön yargılarına acı acı gülerek rahathlıkla üstünlük sağlayabilecek konumdayız. Güneş dünyanın etrafında dönüyor, kölelik doğaldır, ırkçılık da doğaldır, Jüpiter bir tanrıdır... Cadılar⁴⁸ Avrupa'da 1801'e dek yakıldı. Sonra da gülmekten yoruluruz, çünkü olup biten hep aynıdır: Bütün saydıklarımız, en yetkin zihinlere, Descartes'a, Leibniz'e bile kendini kabul ettirmiştir. Bütün bunlara hata ya da yanlış damgasını vurmak için bizim daha iyisini yapabi-

⁴⁶ Age.

⁴⁷ DE, IV, s. 30 ve III, s. 258.

* Bu mitleştirilmiş tarihsel olaya göre, Roma'daki Capitole'un kutsal kazları çığlıklarıyla alarm vererek Romalıların askeri bir zaferini mümkün kılmışlardır –çn.

⁴⁸ Son cadılar 1799 yılında İspanya'da ve 1801 yılında İsviçre'nin Uri kantonunda yakıldı.

lir olmamız gerekir. Elbette ki saydıklarımız –kendi söylem ve *dispositifleri* hariç– hiçbir şeye dayanmıyordu. İyi de biz daha mı şanslıyız? Tıpkı bizim dönemimizde olduğu gibi, hiçliğin kendi döneminin gerçekliği haline hangi soykütükle geldiğini araştırmak daha öğretici olur.

Fakat bu durumda, biz modernler, biz kimiz? Gündemimizi oluşturan çeşitli nesnelere dair bizim söylemlerimiz nedir? Bunu bilebilecek olanlar, günün birinde bizden farklı olarak karşımıza çıkacaklardır: Bizim modernliğimizin ne olduğunu onlar bilecektir; “gelecekte sahip olacağımız şekli” biz bile öngöremeyiz. Bununla birlikte, ne olduğumuzu değilse de, en azından artık olmadığımız şeyi sezebiliriz⁴⁹; homofobi gibi bazı önyargılar silinmektedir. Bu zihniyetin keyfiyetini (bu cisimsizin maddiliğini) kabul ettik. Ama başka önyargılarımız yok mu? Bunlar hangileridir? Bunu biz yok olduktan sonraki uzak akrabalarımız, bizden farklı biçimde var olduklarında bileceklerdir. Kısacası, farklılıklardan başka bir şeyi bilmiyoruz ve asla da bilmeyeceğiz.

⁴⁹ *L'Archéologie du savoir*, s. 172.

VIII

HAKİKATLERİN SOSYOLOJİK TARİHİ: BİLGİ, İKTİDAR, *DİSPOSİTİF*

Bunca farklılığın ölümünden, inanmak zorunda olmadığımız ve yanlışlanmaya mahkûm olan yeni hakikatlerin doğumundan, doğru hiçbir şeyin *varolmadığı* sonucunu çıkaranlar olmuştur, "oysa benim sorunum tersidir¹:" Belli bir delilik tanımının, deliliği gerçeklik haline getirmiş –yani deliliği o dönemde, akıl hastalığı olarak tanımlayıp çok gerçek sonuçları olan, delilere davranış şekillerini oluşturan– bir *dispositife* nasıl girdiğini ayırt etmek.

Aşağıdaki alıntı her şeyi söyleyecektir:

"Politika ve ekonomi ne var olan bir şeydir, ne hata ne yanılısma ne de ideolojidir. Bunlar, var olmayan, ama yine de doğruyu da yanlış da paylaşan bir hakikat rejiminden kaynaklanan, gerçeğin içine dahil olmuş şeylerdir²."

Foucault, benimsenmiş hakikatlerin toplumsal ve kurumsal imal edilmesini araştırır. Nietzsche'den farklı olarak Foucault, hakikat olmayanın insan varlığının koşullarından biri olduğunu eklemekten kaçınır. Ne genelleştirir ne de metafizik yapar; güç istencinin metafiziğini bile yapmaz.

Belli bir hakikat rejimi ve bazı pratikler, var olmayanı gerçeğin içine dahil ederek onu doğru ile yanlışın paylaşımına tabi kılan bir bilme-yapma *dispositifi* oluştururlar. Foucault'nun gözde tezlerinden biri buradan kaynaklanır: Söylem, *concatenatio causarum* [neden-

¹ DE, IV, s. 726.

² *Naissance de la biopolitique*, s. 21-22.

ler zincirlemesi] tarafından, tarihsel oluşun nedenselliği tarafından bir kez oluşturulduğunda, tarihsel bir *a priori* olarak kendini dayatır³; ve çağdaşların gözünde, yalnızca dönemin söylemine uygun konuşanlar doğruyu söylemekle ünleneceklerdir, “doğru ve yanlış oyununa”⁴ yalnızca onlar dahil edilecektir. Diğer yandan, söylemsel pratikler sanki kendiliğindenmiş gibi uygulanacaktır. Uygarlık budur. Uygarlığımızı düşünebilmemiz için bize neyin gerektiğini tahmin ederiz. Foucault, mantıksal ya da felsefi bir hakikat teorisi değil, *doğruyu söyleme*’nin, yani doğru sözlülüğün “kuralları”nın, *Wahrsagen* kurallarının ampirik ve neredeyse sosyolojik eleştirisini yapıyordu⁵. Nietzsche’nin bir hakikat filozofu değil, doğruyu söyleme filozofu olduğunu söylemişti bana.

Yine de hakikat boş bir kelime değildir. Çünkü, “eğer önerme düzeyine yerleşirsek, doğru ile yanlışın bir söylem içindeki paylaşımı ne keyfidir ne değişebilir, ne kurumsaldır ne de şiddetli⁶.” Yalnızca mevcut düzeyde doğrudur ve –Dominique Janicaud’nun söylediği gibi– bir başka ölçeği tercih edebiliriz⁷: Bu ölçek, belli bir dönemde hiçbir şeyin direnç göstermediği gerçeklerin soykütüğünün ölçeğidir. Hiçbir kuşkucunun asla kuşku duymadığı (yine Dreyfus’un masumiyeti) tekil, ampirik olgular hariç hiçbir şey hakikat değildir. Okuduğumuz her şey hariç; yani soykütük, boşluğa dayanan söylemlerin ve düzeneklerin bu doğrucu bilançosu hariç hakikat değildir. Doğrucu, çünkü hakikatler eğer Nietzscheci eleştiriye tabiyse,

³ Foucault bu ifadeyi 1984 yılında yine *DE*’de (IV, s. 632) ele alır.

⁴ *Age.*, s. 634. Foucault’nun sorunsallaştırma (problematize etme) diye adlandıracağı şey budur.

⁵ *DE*, IV, s. 445.

⁶ *L’Ordre du discours*, s. 16.

⁷ Tersî söylenece de , Nietzsche asla hiç hakikat yok dememiştir; bkz. Dominique Janicaud, *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale*’deki (Seuil, 1989, s. 331-353; krş. 346) ve *À nouveau la philosophie*’deki (*age.*, s. 75) yazısı.

hakikat de bu eleştirinin imkânının şartı olmaya devam eder.

Çalışmamın tüm hedefi –diyordu Foucault 1978 yılında– “bir pratikler dizisi ile bir hakikat rejimi arasındaki birleşmenin bir bilme-yapma *dispositif*ini nasıl oluşturduğunu göstermektir⁸.” Doğru kabul edilen şeye itaat edilir. Bu iktidara geri dönelim: Burada işi ne? İktidar burada, çünkü söylem gerçeğe dahildir ve gerçeğin içindeki iktidar –göreceğimiz gibi– her yerdedir; doğru bilinene itaat edilir. İktidar, psikiyatrik bilgidен ya da bilimin askeri kullanımından çok daha uzağa gider. Aşk hayatımda ya da başka yerde ben bunu mu yapıyorum, insanlar bunu mu yapıyor? Hükümetin yaptığını iyi ya da kötü, yani doğru ile yanlış olarak nitelendiren şey, bu mudur?

İnsanlar üzerinde hiç şiddet uygulamadan onların kurallara uyması, kendilerine aşikâr gelen geleneklere uygun davranmaları bir olgudur. İktidara dair fazlasıyla dar ya da hayal mahsulü bir fikir oluşturmaya son verilirse, iktidar devlete, merkezi iktidara indirgenmezse, kimilerinin dediği gibi, büyümeye devam eden bu soğuk canavar her yerde fark edilecektir. Foucault’nun şeytanlaştırmaktan kaçındığı iktidar nedir⁹? Bu iktidarın geniş ölçekli bir ideal tipini oluşturabiliriz. İktidar, başkasının davranışını fiziksel olarak yönetme kapasitesi, insanları elleri kollarıyla uygun adım yürütmek değildir. İktidar, en gündelik ve en iyi paylaşılan şeydir; ailede, iki sevgili arasında, büroda, atölyede ve tek yönlü sokaklarda iktidar vardır. Milyonlarca küçük iktidar toplumun dokusunu oluşturur; bireyler ise tezgâhtaki kumaştır. Dolayısıyla, direniş her yerdedir, çünkü iktidar her yerdedir¹⁰: Bazıları kafa tutarken, diğerleri kendilerini teslim ederler.

⁸ *Naissance de la biopolitique*, s. 22.

⁹ *DE*, IV, s. 727 ve 740,

¹⁰ *DE*, IV, s. 720.

Politik felsefe genellikle iktidarı yalnızca merkezi iktidara, Kıyamet'in hayvanı olan Leviathan'a indirger. Fakat iktidar tamamen bir tiksinti kutbundan kaynaklanmaz; "öyle sıkı bir kılcal ağ tarafından taşınır ki, iktidar nerede olamaz sorusunu kendimize sorarız¹¹." Auschwitz treni makinisti Canavara itaat ediyordu, çünkü karısı ve çocukları o aile babasından eve ücret getirmesini talep etme iktidarına sahiptiler. Bir toplumu harekete geçiren ya da engelleyen şey sayısız küçük iktidar olduğu gibi, tek merkezi iktidarın eylemidir de¹². Lilliputların küçük iktidarlarının kalabalığı olmadan Leviathan güçsüz kalır. Bunun nedeni, her iktidarın merkezi ya da her yerde olması değil, iktidarın altında, elle tutulması imkânsız olan kumdan başka bir şey olmamasıdır. Napoléon, liyakat nişanını ve seçkinler rejimini kurarken, kumun üzerine birkaç kaya atmak gerek, diyordu.

İktidar ilişkilerinden hiçbir yerde kaçamayız. Buna karşılık, her zaman ve her yerde bu ilişkileri değiştirebiliriz, çünkü iktidar çift yanlı bir ilişkidir; itaatle bir çift oluşturur; az ya da çok direnerek uyum sağlamakta özgürüz (evet, özgürüz)¹³. Fakat elbette bu özgürlük boşlukta yüzmez, herhangi bir dönemde her aklımıza geleni isteyemeyiz. Özgürlük şimdiki anın *dispositif*ni aşabilir, fakat onun aştığı şey zihinsel ve toplumsal *dispositif*tir. Antikçağ Hristiyanlığının, köleliği ortadan kaldırmayı düşünmesini isteyemeyiz.

Dispositif bizi üreten determinizmden çok, düşünce-mizin ve özgürlüğümüzün tepki gösterdiği (ya da göstermediği) engeldir. Düşüncemiz ve özgürlüğümüz ona karşı aktifleşir, çünkü *dispositif* de aktiftir. *Dispositif*, "kendi etkinlikleri, sonuçları olan, toplum içinde bir şey üreten,

¹¹ Foucault'nun R.-P. Droit'ya verdiği söyleşi, *age.*, s. 129.

¹² Bkz. *DE*, IV, s. 450 ve *Dits et Écrits*'nin dizinindeki *İktidar* kelimesi, ayrıntılı tanımlanmıştır. Ayrıca bkz. çok sayıda başka metin.

¹³ *DE*, IV, s. 225-226, 740 ve başka yerler (bkz. dizindeki *direnış* maddesi).

etkide bulunmaya yönelik¹⁴ bir aygıttır. Dispositif, bilgi nesnesiyle sınırlandırılmaz: Bireyler ve toplum üzerinde etkide bulunur; eylemden söz eden tepkiden de söz ediyordur. Söylem buyurur, bastırır, ikna eder, örgütler. Kurallar ile bireyler arasındaki “temas, sürtünme, muhtemel çatışma noktasıdır¹⁵.” Böylece, söylemin bilgi üzerindeki etkileri iktidar etkisi olabilir. Bunun nedeni hakikat oyunlarının iktidar oyunlarının kılık değiştirmiş olması değil¹⁶, bazı bilgilerin bazı dönemlerde –örneğin bizimkinde– belli iktidarlara ilişkili olmasıdır. Antikçağda (iyi) bilgi (kötü) iktidarın antitezi gibiydi; günümüzde iktidar, bazı bilimlere kullanır ve daha genel olarak, rasyonel, bilgili olma iddiasındadır¹⁷.

Özgürlük öyle karışık bir felsefi sorundur ki, bu konuda somut bir dil tutturmak ve kelimeyi belli bir anlamda anlamak gerekir: “Bireylerin özgürlüğüne inanıyorum. Aynı durum karşısında insanlar çok farklı davranırlar¹⁸.” Hepsi bu! Foucault’nun bu konuda homurdandığı hoşnutsuz bu cümle bir “sosyolog” sözü olarak görülebilir. İktidar, düşünce ve özgürlük her yerde vardır; bilimsel topluluk içinde genç bir araştırmacı ile “bilimsel olarak doğru kabul edilen ifadelerin oluşum kuralları” arasında çatışma patlak verebilir¹⁹. Özne, kurucu değildir, nasıl ki kendi nesnesi oluşturulmuşsa özne de kurulmuştur fakat özgürlüğü sayesinde tepki göstermekte ve düşünce sayesinde uzaklaşmakta da aynı ölçüde özgürdür. *Dispositif*, öznelerin inisiyatifine konulmuş bir sınır değil, karşısında

¹⁴ DE, II, s. 636.

¹⁵ Age., s. 723.

¹⁶ DE, IV, s. 724-725 ve 676. Krş. s. 726.

¹⁷ Foucault’nun R.-P. Droit’ya verdiği söyleşi, age., s. 128.

¹⁸ DE, IV, s. 782.

¹⁹ DE, III, s. 143; krş. III, s. 402: “Yaşam üzerine, doğal tarih üzerine, politik iktisat üzerine bilimsel bir söylem kurmak istediğimizde, belirli bir dönemde hangi kurala itaat etmemiz gerekiyor?”

bu inisiyatifin olduğu engeldir²⁰. Foucault'nun özgürlük anlayışı, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde Sartre'a ve onun boş, engelsiz özgürlüğüne karşı savunduğu özgürlük anlayışına yakın gelebilir. Daha da ileri gidelim: İnsan sürekli icat eder, yenilik yaratır. Genellikle söylendiği gibi insanı "iten" toplumsal ya da bireysel gerekçe ya da saikler ne olursa olsun, söylemsel akvaryumu içinde hapis kalmak yerine yeniyi yaratmak için "itilme-ye" kendini bırakma özgürlüğüne ihtiyaç duyar.

Ayrıca birey ile özgürlüğü asla ortadan kaldırılamaz; zıtlarına dönüşseler bile daima varlıklarını sürdüreceklerektir. Foucault bunu söylememiş ve yazmamış olsa da, doktrininin bunu varsaymış olması mümkündür. "İtaat-te bile direniş vardır" diye yazıyordu Nietzsche 1885'te²¹: "Hiçbir şey kendi gücünden vazgeçmez; buyurmak daima bazı uzlaşmalar içerir." Gerçekten de, diyordu, özgürlükler "varoluş için değil, iktidar için mücadele ederler; mağlup olan yok olmaz, bastırılmış ya da tabi kılınmıştır; tinsel düzen içinde hiçbir şey yok olmaz (*es gibt im Geistigen keine Vernichtung*)²²." Her birey galip ya da mağlup olabilecek bir enerjinin merkezidir; mağlubiyette hınç besler ya da tersi durumda galibe sadakatle bağlanır, ya da aynı anda ikisi birden görülür, fakat bu güç istenci asla yansızlaştırılmış ya da ortadan kaldırılmış değildir.

Aptal birinin iyi olmak için yeterli *gücü* olmadığını söyleyen La Rochefoucauld'nun belirttiği özsaygı gibi, "varlığını sürdürme koşuluyla, kendinin zıddı olur." Keza, kendinden daha güçlü olanla rekabet halinde olduğunda, tercih şansı olmadığını da eklemek gerekir: Onun hayranı ya da ona imrenen biri olunur. Tabii eğer çatışmadan geri

²⁰ *L'Archéologie du savoir*, s. 272.

²¹ Eski baskılardan alıntı yapıyorum: Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, Würzburg yayınları (1977), s. 268, no 85 ve s. 302, no 190; *La Volonté de puissance*, çev. Bianquis (1995), s. 249, no 91 ve s. 290, no 196.

²² Krş. *Œuvres philosophiques complètes*, c. XII, s. 302, fragman 7 [53].

çekilinmemişse bütün bu boş tartışma ve iki rakip karşısında horgörü hissedilir. Aynı şekilde, yıllarca hiç sakinmadan acı çekip kazananın ağırlığını taşımak gibi bir bahtsızlığa katlanmak, kişinin geliştiği yönünde olumlu bir duygu sağlar. Diğerkâmlık ve bencillik, mutluluk ya da mutsuzluk nihai veriler değildir.

Foucault, "kaçınılmaz bir determinizmi olumladığı"nın sanılması karşısında "şaşkınlığa düştüğü"nü²³ belirtir. Strateji kelimesini sürekli kullanırken, yenmenin söz konusu olduğu bir mücadelenin seçilmiş amacını kast etmektedir²⁴. Gerçekten de, hatırlanacağı üzere bir mücadele olan "düşünce"²⁵, "şeylerin aldatıcı "aşinalığını" ortadan kaldırarak, kendi oluşumu üzerinde eleştirel bir geri çekilmeyi benimseme özgürlüğüne sahiptir. Foucault'nun belli bir sosyolojiciliğe yönelik eleştirisi de buradan kaynaklanır: Toplum elbette bizi sıkıştırıyor, belirliyor, fakat Foucault şöyle yazar:

"Toplumsal olanı gerçeğin tek mercii olarak kutsallaştırmaktan kurtulmak, insan yaşamının ve ilişkilerinin temel yanını, yani düşünceyi boş bir şey gibi görmeye son vermek gerekir²⁶.

Öyle ki, bir söylemi tartışmak, "ifadeleri gözden düşürmek"²⁷ bunları destekleyen *dispositif*i altüst etmeye yardımcı edebilir.

İşin komik tarafı, bu özgürlük yandaşına²⁸, bizzat kendisinin sosyolojiciliğe yönelik eleştirilerinin, yani determinist olmanın yöneltmiş olmasıdır. Gerçekten de Foucault o dönemde yapısalcı görülüyordu; insanla-

²³ DE, IV, s. 693.

²⁴ Örneğin DE, II, s. 305, 632, 638.

²⁵ Özellikle bkz. DE, IV, s. 597.

²⁶ Age., s. 180.

²⁷ Foucault'yla R.-P. Droit'nın Haziran 1975'te yaptığı ve 19-20 Eylül 2004'te *Le Monde*'un Foucault dosyasında yayımlanan söyleşi.

²⁸ Örneğin bkz. DE, IV, s. 693.

rı *dispositife* bağlamıştı, "en ufak yeniliklerini bile konformizm olarak mahkûm etmişti²⁹." Sanığa atfettikleri görüşü kısmen paylaştıkları için suçlayıcıların daha da öfkeli oldukları kanısındayım, çünkü hümanizma ile sosyolojiciliğin karışımından oluşan kültürümüz bize insan özgürlüğünü överken, bir yandan da onu belirleyen toplumsal koşulların kurbanı olmasından şikâyet eder³⁰.

Aynı eleştirinin (ya da kimilerine göre, aynı meziyetin) bir başka hali Foucault'yu bir yapısalıcı, insan öznesini inkâr eden biri olarak görmektir. Bu bir moda etkisi, daha doğrusu güncellik etkisi yarattı: O dönemde yapısalcılık olarak adlandırılan ve hakkında büyük gürültü kopartılan şey öznenin bu inkârını gerektiriyordu. Foucault örneğinde bu durum şaşırtır. Yazılarının hiçbir yerinde "yapı" kelimesinin geçmiyor olması bir yana, gördüğümüz gibi, öznelerin özgürlüğüne de inanıyordu. Yapısalcılıkla özdeşleştirilmesine şiddetle itiraz etti³¹, fakat hiçbir şey olmadı: Okullardaki gençler onu onurlandırmak için yapısalıcı olarak gördüler; tıpkı çeyrek yüzyıl önce dönemin moda kelimesi olan varoluşçulukla Sartre'ı beklenmedik bir anda onurlandırdıkları gibi. Simone de Beauvoir'ın anlattığı gibi, Sartre sonunda bunu kabullenmiştir.

Yine de Foucault'nun yapısalcılıkla bu şekilde özdeşleştirilmesinin, yapısalcılığın moda olmasındaki gibi

²⁹ *L'Archéologie du savoir*, s. 271.

³⁰ *DE*, IV, s. 205'i serbestçe yorumluyorum. Ayrıca bkz. I, s. 608 ve *Les Mots et les Choses*, s. 333 ve devamı. Foucault'ya ait olmayan, ama dönemine özgü felsefeler açısından insan, bu ampirik-aşkın ikilik, hem bilinmesi gereken ampirik nesnedir hem de bu bilginin olasılığını temellendiren öznedir; hem nesne hem de kendi tarihinin yaratıcısıdır.

³¹ *DE*, I, s. 816-817. Bu şiddeti bağışlamak için muhatabının, kaba olduğu kadar dar kafalı da olan dogmatizmine güldüğümüz bir Marksist olduğunu söylemek gerekir. Foucault'nun yapısalıcı olduğunu söyleyerek onu övdüklerine inanan genç hayranlarının iştahını kabarttığı söylenen bir rivayet vardır: Foucault, Collège de France'taki açılış dersinin sonunda şu sözleri küçümseyerek söylemiştir: "Eğer size daha *melodik* gelecekse, derslerimde yapısalcılık söz konusu olacaktır." Cümle dersin basılı metninde yer almaz.

kimi nedenleri vardır: Yapısalcılık modası yeni fikirlerin kuluçkası olmuştur. Foucault doğruyu söylemenin tarihselliğine, tekilliğe ve "enderliğe" inanıyordu. Bu üç özellik dolayısıyla yapısalcılıkla ortak bir yanı vardı ki bu, düşüncenin bütünüyle kendinden doğmadığını ve kendinden başka şeyle –Foucault'da söylem ve dispoitif, yapısalcılarda ise yapılarla– açıklanması gerektiğini kabul etmektir.

Gerçekten de iki doktrinin kendi inkârlarından başka ortak bir yanı yoktu: Her ikisi de şeyler ile bilinç arasında öznenin egemenliğinden kaçan bir *tertium quid* [üçüncü şey] –Sartreci inceliğin pek sevdiği kötü inançtan ve muğlaklıktan daha öteye giden bir geçirimsizlik– olduğunu kabul ediyordu. Marksizmden, fenomenolojiden ve bilinç felsefelerinden ayrılan her düşünce kolaylıkla yapısalcı olarak görülüyordu. Örneğin yapısalcılık ve Foucault açıklamak ile anlamak arasındaki karşıtlığı –farklı nedenlerle– tartışıyorlardı³². Foucault'da yapı değil, bir dağılma olan tarihsel *a priori*, biz anlamadan ya da fark etmeden kendini bize dayatır.

YAPISALCILIK VERİMLİYKEN...

Yapısalcılıktan söz ederken rağbet ve moda kelimelerini kullanmakla haksızlık ettim. İki bin yıllık iğnelemeyi yüzyıllar ötesinden getirmek ve –yeni Juvenalis olarak– şimdiki zamanın deliliğini damgalamak boşunadır. Entelektüel bir hareketi ona yakıştıran adla yargılamak ve büyük ilkeler adına onu mahkûm etmek beceriksizliktir. Bu kelimenin kisvesi ya da tuzağı altında genç kuşaklarda yeni fikirler doğuyordu. Entelektüel "tarzların" –hatalı ya da prensip bakımından karışık olsalar da– verimliliği genellikle böyle ortaya çıkar; genç beyinler ancak kendileri kadar genç ağaçlar arasından yeni yollar açarlar.

³² DE, I, s. 126-127 ve 446.

Yapılar ve söylemler ne Husserl'e, ne Marx'a ne de hümanizmaya aittir. 1970'lerde toplum tarihçileri ile bilinç ve özne filozofları tarafından kötü gözle görülmek için bu kadarı yeterdi. Foucault ve yapısalcılık; aynı sapkınlık. Fakat diğerleri için bu durum, yeninin boy vermesini görmenin heyecanıdır.

Yapısalcılık kimileri için verimli bir şok oldu. Bu konuda eski anılarımı anlatmama izin verin, çünkü bireylerin mikro-tarihi, kolektif etkinin dokusuna dokunmaya imkân tanır. Yarım yüzyıl kadar önce ben antik tarih asistanıyken o dönemde komünist olan, ama *Varlık ve Hiçlik*'i okuyan ve o zamandan bugüne tanınmış bir oryantalist olmuş bir öğrenci sırrını ifşa etmişti. Onun Sartrecı-Marksist inançlarını 1955 yılında sarsan, bir Amazon kabilesinde beden resimleri sistemini analiz eden Claude Lévi-Strauss'un bir metni olmuş. Görsel destekli bu metinde bir gerçeklik parçasındaki çeşitliliği açıklamakta yapısal bir tür birleştiricinin nasıl işlediği görülüyordu.

Bu durum bir ışık tutmuş oldu: Demek ki her şey topluma ya da bilince indirgenmiyordu; üçüncü bir şey, bir *tertium quid* de vardı. Yapısalcılık kendi döneminde sosyolojiciliğe düşmeden, özne ile nesnenin o sonu gelmez tek başına halinden kaçmayı sağlıyordu.

Marksizm ile Sartrecılık arasındaki yarıktan sızan (küçük bir yarık kuşkusuz, ama gençler azla yetinir) sırdaşım beni düşünmeye sevk ederek, bu *tertium*'un başka örneklerini her yerde bulmaya başladı. Örneğin dilbilim neden yapısalcı olmasın? Dilbilgisi işaret ve yapılarındaki keyfiliğin özneye dayatıldığını söylüyordu; suya burada su, orada *Wasser* denmesine yol açan yönelimsel ya da Husserlci hiçbir bilinç yoktu. Josef Stalin ve Raymond Queneau'nun da yazdığı gibi, suya artık su denmemesinde kimin çıkarı olabilirdi? Yapısalcılıktaki her şeyin günlük olması gerekmiyor!

Sınıf *mücadelesinin* değil, ama sınıf farklılıklarının ve baskının da tarihte bir değişmez olduğuna ikna olmak gerekir: Ezilenler genellikle baskı altında olduklarını ne fark etmişler ne de mücadele etmişlerdir. Aşıkâr olan şeyin anlaşılmaz olduğu her dönemde görülemez; burada –diyordu, kendi dilinde– ham ve saçma bir olgu vardır. Marx’a göre materyalizm karşıtı bir *maddilik* vardır (elbette ki bu maddilik Foucault’daki cisimsizlerin maddiliğinin habercisidir).

Benim edebiyat lisansı yapan öğrencim karşılaştırmalı dilbilgisi profesörünü sonraları alaya almaya başladı, oysa diğer öğrencileri hocalarının Latin sentaksının dolambaçlarını okuyucuların psikolojisiyle açıklamadaki ustalığına hayrandılar. Ardından fonetiğe geçerek fonetik değişimleri kendisine öğretildiği gibi, kasların ve ağzın hareketleriyle açıklama arayışını reddetti: Bir dilde bir sesten diğerine geçilirken, diğer bir dilde tersi yönde bir geçiş meydana gelebilir. Benim genç öğrencim, Troubetskoï ile Henri Martinet’yi okuyacak kadar olgundu.

Sonunda Mısır sanatında bir uzlaşım olduğunu, buna göre insan figürünün omuzlar ve üst gövde hariç –bunlar cephedendi– daima profilden temsil edildiğini öğrendi³³. Malraux’yu karıştırırken diğer uygarlıkların da (Afrika sanatı, Maya...) insan bedenine dair uzlaşım sal bir imgeye sahip olduğunu ve plastik işaretteki bu keyfiyetin sanatçının niyetini ya da toplum zihniyetini yansıtmadığını fark etti. Bunlar anlaşılabilecek hiçbir şeyin olmadığı dilin bir olgusuydu. Wölfflin’i okuyacak kadar olgundu.

Foucault’yu, aynı bulgusal yaklaşımı –*tertium quid* arayışını– birçok farklı disipline uygulamaya analogi duygusunun teşvik ettiği görülmektedir. Böylece, 18. yüzyılda

³³ H. Schaeffer’den (1930) bu yana, insan bedeninin “kavramsal imgesi” olarak adlandırılan budur. Mısır’da bir resmin ya da kabartmanın üzerinde bir yüzün cepheden ya da dörtte üç cepheden temsil edilmesi enderdir, istisnalar alt sınıftan insanlarla ilgilidir (savaş esirleri, dansöz köleler).

–*Kelimeler ve Şeyler*’e göre– doğa tarihinde, dilbilgisinde ve ekonomi politikte aynı söylemin nasıl bulunabildiği anlaşılmaktadır. *Zeitgeist* ve Spengler’in burada bir önemi yoktu, dönemin zihniyeti kimi zaman meydana gelen bu analogik bulaşmadan başka bir şey değildi. Aynı bulaşıcılık yakın dönemde *linguistic turn* modasında da görüldü.

Bir parantez açalım. Mademki ben gemilerimi yaktım ve adını andım, o halde vaktiyle kendinin ne olduğunu bilmeyen ve adı pek telaffuz edilmeyen bir yapısalcının varlığından söz edebiliriz: Heinrich Wölfflin. Konuyla ilgili bir kişiye bir akşam, “Wölfflin oku, sanat tarihinin Foucault’su o,” diye önerdim. Çünkü Wölfflin de yeni bir bilimsel nesne keşfetmişti. Bu nesne sanat eserlerinde öylesine her yerde mevcut ve belirgindi ki görünmüyordu: Bunlar olgulardı. Üslup ya da ifade olguları değil, bütün bir döneme ya da bütün bir “okur” grubuna ait olan plastik *dilin* olguları. Bir yanda sanat eserleri ile diğer yanda sanatçının niyet ve ifadeleri (ya da bunlar dolayısıyla toplumunkiler) arasında, “bir dönemin genel plastik biçimi” olan ve “bireyşelin altında” bulunan bir *tertium quid* vardır³⁴. Bu nesnenin dönüşümleri, 7. yüzyıldan 5. yüzyıla Yunan vazoları üzerine resmedilmiş insan biçimlerini, Yunan-Roma plastığından ortaçağ plastığına, İtalyan rönesansından baroka dek gözden geçirtir: İnsan bedeninin yeni görüntüleri kapalı biçimden açık biçime, çizgiselden resimsele geçiş ve plastik dilin diğer olguları, *Concepts fondamentaux de l’histoire de l’art*’ın [Sanat Tarihinin Temel Kavramları] ve *Renaissance et baroque*’un [Rönesans ve Barok] analizleri tarafından gün ışığına çıkarılmıştır.

Bu “biçimlerin spesifik evrimi”dir³⁵. “İfade tarihi olan sanat ile biçimin iç tarihi olan sanat” arasında ayırım yap-

³⁴ H. Wölfflin, *Réflexions sur l’histoire de l’art*, çev. Rochlitz, 1982 (1997), s. 43.

³⁵ *Réflexions*, s. 43-44 ve sonrakiler için s. 29, 35, 79, 198.

mak gerekir. Çünkü "biçimlerin bitmek bilmeyen değişimini çevreleyen dünyanın değişimleriyle ilişki içinde anlamak çabası ne kadar övgüye değer olsa da ve bir sanat eserinin fizyonomisini açıklamak için sanatçının insani karakterini ve dönemin toplumsal ve zihinsel yapısını anlamak ne kadar gerekli olsa da, biçimleri yaratan hayal gücünün kendine özgü bir yaşamı ve evrimi olduğunu da unutmamak gerekir." Öyle ki "her şeyi ifade yönünde tek tip yorumlamak gerekir; sanat tarihi doğrudan doğruya uygarlık tarihine özdeş değildir." Wölfflin, Foucault'yla nerdeyse aynı kelimeleri yazar: "Her zaman her şey mümkün değildir³⁶." Wölfflin, "özneyi, kişiliği ortadan kaldırmak"la ve sanat tarihini kişisiz bir sürece, "özel adın olmadığı bir tarihe³⁷" indirgemekle suçlandı. Aynı eleştiri neredeyse aynı terimlerle Foucault'ya da yapılacaktır.

EVET, FOUCAULT İNSAN DENEN ÖZNEYE İNANMAKTADIR

Yine de Foucault, doktrininde, özel adların üzerini çizmemiştir. "Söylem değiştirme olasılığını inkâr etmedim, alakası yok," diye yazdı, "sadece bu tekелci ve anlık hakkı öznenin egemenliğinden geri aldım³⁸." Çünkü, egemen olmaktan uzak olan özgür özne yine de oluşmuştur ve Foucault bu süreci özneleşme olarak adlandırır: Özne "doğal" değildir; her dönemde, o dönemin *dispositif* ve söylemlerine göre, bireysel özgürlüğünün tepkileriyle ve -tekrar üzerinde duracağımız- olası "estetikleştirmelerle" şekillenmiştir.

16. yüzyıldaki özne sorununun 19. yüzyıldaki sınıf mücadelelerinden daha fazla kan akıttığını söylemişti bana.

³⁶ *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, çev. Raymond, 1929, s. 215.

³⁷ *Réflexions*, s. 43-44.

³⁸ *L'Archéologie du savoir*, s. 272; *DE*, I, s. 788.

Lucien Febvre'e göre, diye belirtmişti, Din Savaşları'nın Protestanlar açısından amacı, Tanrı'ya erişmek için kilisenin, rahiplerin, günah çıkartanların dolayımından geçmek zorunda kalmayan dinsel öznenin oluşumuydu. Görüldüğü gibi Foucault 1980'e doğru kendi sorunsalının üçüncü kanadını keşfetti³⁹: Sadık kul, yurttaş vb olarak herhangi bir şekilde etik davranması gereken insan öznenin oluşumu da "doğru bilgi" ve "iktidar"a eklenmişti.

Öznenin oluşumu, özne tarzlarının oluşumuna koşuttur: Kişi kendini sadık kul, dürüst özne, iyi yurttaş olarak görür ve böyle davranır. Bu nesneleri oluşturan aynı *dispositif* –delilik, beden, cinsellik, doğa bilimleri, yönetim-sellik– her bir kişinin *ben'*ini belli bir özne yapar. Fizik, fizikçiği yaratır. Aynı şekilde, bir söylem olmadan, bizim için bildik bir nesne de olamaz; tıpkı bir özneleştirme olmadan insan öznenin olmaması gibi. Kendi döneminin *dispositifi* nin yarattığı özne, egemen değil, döneminin evladıdır; herhangi bir zaman herhangi bir özne olunamaz. Buna karşılık, nesneler üzerinde tepkide bulunulabilir ve düşünce sayesinde, nesneler karşısında, örneğin din ya da kilise ve ruhban karşısında olduğu gibi, geri çekilmek mümkündür.

Öyle ki insan, "farklı öznelliklerin sonsuz ve çoklu, asla sona ermeyecek dizisi içinde kendini oluşturmaya" asla son vermedi. Daima "insan denen bir şeyle karşı karşıya"yız; "[...] İnsanın ölümünden⁴⁰ muğlak, basitleştirici biçimde söz ederken, bunu demek istemiştik⁴¹." Özneleştirme mefhumu, metafiziği, oluşmuş öznenin egemen bir öznenin hayaletini çekip alan ampirik-aşkın ikiliğini ortadan kaldırmaya yarar.

Sosyologlar aynı doktrini kendi tarzlarında dile getiriyorlar: Birey ancak toplumsallaşmış olarak vardır.

³⁹ Bunu defalarca söylemiştir. Örneğin *DE*, IV, s. 393. Sorun 1970'te net değildi (*DE*, II, s. 12).

⁴⁰ *Kelimeler ve Şeyler*'in çok ünlü son cümlesinde.

⁴¹ *DE*, IV, s. 75.

Foucault'ya göre özneleşmenin toplumda işgal ettiği yer, Bourdieu'de *habitus* kavramının, toplumsal ile bireysel değişim geçirdiği bu çiftin ya da –üzerinde durmamız gereken– sosyolojik rol kavramının işgal ettiği yerin aynıdır. 1940'a doğru Linton ve Merton, toplum içinde her biri bir statüye, haklara, görevlere sahip, birbirinin yerine geçen bireylerin sürekli işgal ettikleri konumlar kümesini toplumsal rol adı altında tarif ettiler. Bu fikrin sosyolojik yararı inkâr edilemez; fakat bu sosyologların "rol" kelimesine başvurmaları önemlidir. Sosyologlara bu eleştiri yöneltmiştir; çünkü rol kavramı bireyin kendi konumu karşısında mesafeli kaldığını ve özdeşleşmediği bir toplumsal komediye katılmakla yetindiğini varsaymak anlamına gelir. Fakat kelime, özneyi –*ben'i*– içeriğinden ayırarak, onu ampirik öznenin aşkın ikilemesi yapmaya hazır, boş bir biçim haline getirme eğilimimizi ortaya koymaktadır.

Foucault'nun estetikleştirme diye adlandırdığı farklı süreci, bence, özneleştirmeden, bu tür toplumsallaştırmadan ayırt etmek gerekir. Foucault, estetikleştirme derken, öznenin oluşumunu ya da herhangi bir züppe estetizmini değil, "kendi kendini dönüştürme"⁴² inisiyatifi anlıyordu. Gerçekten de Foucault, 1980'e doğru, aralarında Yunan-Roma antikçağ toplumlarının da yer aldığı bazı toplumların, şeylere uygulanan tekniklerden ve başkalarına yönelik tekniklerden başka, benlik üzerinde çalışan teknikleri de bildiklerini saptar⁴³. Estetikleştirmeden söz etmenin, bu inisiyatifin kendiliğindenliğini vurgulamasına yardım ettiğini düşünüyorum. Bu kendiliğindenlik özneleştirmenin karşıtıydı. Benliğin benlik üzerindeki bu çalışması teorisi çok hoşla gitmiştir, çünkü Foucault'nun bize çağımız için bir ahlak öğütlemeye kalkıştığı sanıl-

⁴² DE, IV, s. 535: "Estetizmden, benlik dönüşümünü anlıyorum."

⁴³ DE, IV, s. 171, 213, 576, 706, 719, 729, 731 ve özellikle s. 785.

mıştır. Ahlak söz konusu olduğunda, çoğu kişi kulak kabartır. Foucault'nun başlangıçtaki konusu gerçekten bu muydu? Guru olmaya mı çalışıyordu? Bunu daha ilerde göreceğiz, önce hemen bir çare bulalım.

Tıpkı isyan ya da itaat gibi, söz konusu estetikleştirme de bir özgürlük inisiyatifidir. İnsan tipleri, stoacılık, keşişlik, püritanizm ya da militanlık gibi yaşam tarzları, görebildiğim kadarıyla, birer estetikleştirmedir. Bunlar, *dispositifin*, çevrenin nesneleştirmelerinin dayattığı varlık tarzları değildir; ya da en azından "ona eklendiklerinden," kendi kendilerini dayatmayan icatlar, bireysel tercihler olarak kabul edilebilirler.

Pasquale Pasquino ile Wolfgang Essbach, Foucault'ya göre estetikleştirmeyi, Nietzsche'yi takip eden Max Weber'in *ethos* diye adlandırdığı şeyle haklı olarak karşılaştırdılar⁴⁴. Ancak Weber bu kelimeyle hem özgür estetikleştirmeleri hem de maruz kalınan özneleşmeleri belirtiyordu. Kapitalizmin kökenleri üzerine ünlü metni, iktisadın din üzerinde ya da dinin iktisat üzerinde etkide bulunduğunu değil, bir *ethos*'un, çalışkan, tutumlu, çileci ve iş hayatında sadık püritenin *ethos*'unun, bizim aldatmaca olarak adlandırdığımız şeyden –Calvincilik– yola çıkarak icat edildiğini öğretir. Daha sonra, bu *ethos*, bu kişisel üslup, "ereklilik bakımından rasyonel" ve daha az çileci bir tutuma indirgenmiş, kısaltılmış haliyle, bütün iş dünyasına norm olarak yayılmıştır. Bu *ethos*, kendinde amaç olarak kendi kendine yeterli değildi, verimlilik ve kâr arayışına odaklanmıştı, iş dünyasında başarılı olmak Tanrı'nın seçkin kulu olduğuna dair bir işaretti. Gide'in *Vatikan Mahzenleri* adlı eserinde, kahramanlardan biri

⁴⁴ P. Pasquino, "Modern Subjekt und der Wille zum Wissen", *Anschlüsse: Versuche nach Michel Foucault* (ed. G. Dane), Tübingen, 1985, s. 39; W. Essbach, "Durkheim, Weber, Foucault: Religion, Ethos und Lebensführung", *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité, Max Webers protestantische Ethik und der Geist der Moderne*, içinde Maisondes Sciences de l'Homme, 1997, s. 261.

olan Protestan tacirin adı Profitendieu'dür [Tanrı'dan yararlanan].

Yararlı olduğu ortaya çıkmış bu yaşam tarzı, estetikleştirme olarak, basit bir özneleşme olmuştur. Bu özneleşme, iki gerçekliğin karşılıklı olarak birbirini duyduğu "kapitalizm" in (ya da Schumpeter'e göre girişimci iktisadın) bir bağıntısıdır. Bu iki gerçeklik, yeni iktisadın failleri ile doğumunda püriten *ethos*'un –iradedışı, hatta rızasına karşı⁴⁵– katkıda bulunduğu "kapitalist" iktisattır. Weber'in kendi terimlerini aktarmayı ihmal etmeyelim: "*Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen essein.*" Yani, "püriten kişi, bir temayül ve meslek insanı olmak *istiyordu* [bu, estetikleştirmedir], biz ise öyle olmak *zorundayız*" [bu, girişimci iktisadının doğurduğu ve talep ettiği özneleştirmedir]; bizim *ständige Lebensführung*'ümüz⁴⁶, yani "statümüzün gerektirdiği ahlak" budur. Benlik pratiklerinin özgürce, aktif olarak estetikleştirdiği bir öznenin hâlâ kendi döneminin çocuğu olduğunu ekleyelim: Bu pratikler, "bireyin kendi kendine icat ettiği bir şey" değil, "kendi kültürü içinde bulduğu şemalardır⁴⁷;" örneğin Calvincilik.

Yunanların Stoacı estetikleşmesini yenileyerek popülerleştirme projesi, büyük bir Seneca okuru olan Foucault'ya elbette atfedilemez. Ömrünün elverdiği son söyleşide görüşünü çok açık ifade etmiştir: Güncel bir sorunun çözümü bir başka dönemin cevabında asla bulunamaz, çünkü o cevap ister istemez farklı bir soruya cevap vermektedir. Yüzyılları kat eden sorunlar yoktur, ezeli geri dönüş aynı zamanda ezeli bir yola çıkıştır (René Char'ın bu sözlerini seviyordu). Foucault ile antik etik arasındaki

⁴⁵ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920 (1963), c. I, s. 524: "durchaus gegen seinen Willen."

⁴⁶ *Age.*, c. I, s. 203 ve 408, krş. s. 485 (burada *Ethos, Lebensführung* tarafından yeniden ele alınmıştır).

⁴⁷ *DE*, IV, s. 719.

yakınlık tek bir ayrıntıya bağlıdır: Kişinin kendi benliği üzerinde çalışması, "stil." Bu kelime burada kendini ayırma, züppelik anlamına gelmez: "Stil," bir sanatçıyı öncelikle bir zanaatkâr kabul eden Yunanların verdiği anlamda ele alınmalıdır. Varoluş stili fikri, dolayısıyla kişinin kendi üzerinde çalışması fikri, ölmekte olduğunu yalnızca kendisinin bildiği yaşamının son aylarında Foucault'nun söyleşilerinde ve –kuşkusuz ki– yaşamında büyük bir rol oynadı. Kendini üzerinde çalışılacak eser olarak ele alan özne, Tanrı'nın, geleneğin ve aklın desteklemediği bir ahlakı benimser.

Bu özneleştirme ve estetikleştirme teorisi Foucault'nun giriştiği şeyi gayet iyi göstermektedir: Bir nesneyi "sorunsallaştırmak," bir varlığın verili bir dönemde nasıl düşünüldüğünü kendine sormak (arkeoloji olarak adlandırdığı görev budur) ve varlığın bu şekilde düşünülmüş olmasıyla bağıntılı olan toplumsal, bilimsel, etik, cezalandırıcı, tıbbi vb çeşitli toplumsal pratikleri analiz (bu da kelimenin Nietzscheci anlamında soybilimin görevidir) ve tarif etmek⁴⁸. Arkeoloji, tümel ya da *a priori* yapıları ortaya çıkarmaya değil, her şeyi tümelleştirilemeyen olayları ortaya çıkarmaya çalışır. Soybilim ise her şeye ampirik bir konjonktürden bakar: Olumsuzluk bizi her zaman ne olmuştuk ya da neyse o yaptı. "Her zaman olmamış olan; yani bize en barizmiş gibi gelen şeyler, her zaman, buluşmaların, tesadüflerin kavşağında, kırılğan ve eğreti bir tarih boyunca oluşmuştur"⁴⁹.

AŞKIN VE AŞKINSALLIK SORUNU: HUSSERL

Artık sorunun merkezindeyiz. Soybilimsel eleştiri kökenin ya da temelin ne olduğunu değil ampirik doğumu

⁴⁸ *L'Usage des plasisirs*, s. 17-18.

⁴⁹ *DE*, IV, s. 449.

araştırır⁵⁰. “Düşünce tarihini aşkınsal tutsaklıktan kurtarmaya⁵¹” çalışır. Husserlci, tarih-ötesi bir özne, aklın tarihselliğini açıklayabilir mi? Bir Nietzsche okuruna göre özne, akıl, hatta hakikatin bir tarihi vardır ve bunlar bir kökenin açılımı değildir⁵².

Foucault’ya göre, gençlik döneminin felsefesi ampirik, tarihsel insanı “kendi sonluluğunun temeli” yapma iddiasındaydı. Gördüğümüz gibi, hepsi de belli bir tarihle sınırlı ve çevrelenmiş söylemlerin olumluluğu, insanı sonlu, tarihsel zamanla çevrili bir varlık yapar. Metafiziğin safsatası aynı sonluluğun, aynı tarihselliği mümkün kıldığına inanmaktır. Bu, insanın ampirik durumunun içkin karakteri olan sonluluğu aşkın bir olasılık durumuna yükseltmektir. Bu, “temel olanın içinde olumlunun tekrarı,” metampirik bir kökenin ya da insani şeylerin otantik özünün yeri olarak görülecek “tarihsel-aşkın ikilik”tir; aşkın Ego’yu, doğruyu görmenin Heideggerci özgürlüğünü, geometrinin Husserlci kökenini tanıdık...

Oysa kutsala sövgü karşısında geri çekilmeyen Foucault’ya göre bu ünlü doktrinler doğrudan bir “totoloji”dir, düşünümsel [réflexive] analizden kaynaklanan bir “paralojizm”dir⁵³. Bu, hayallerle avunanlar fazlasıyla genel olasılık koşullarını ortaya koyarken, iyi bir pozitivist olan Foucault ise gerçekliğin tikel koşullarını,

⁵⁰ DE, s. 574.

⁵¹ *L’Archéologie du savoir*, s. 264.

⁵² DE, IV, s. 436.

⁵³ *L’Archéologie du savoir*, s. 265; DE, I, s. 774-775. Bu tarihsel eleştirinin aşkın boyut ya da metampirik köken karşısında kör bir pozitivizm olduğu eleştirisi yapıldığında (*Arch.*, s. 267), Foucault, “temel olanın içinde olumlunun tekrarı” (*Les Mots et les Choses*, s. 326) yoluyla, ekonominin, bilimin, dilin insanını “kendi sonluluğunun temeli olarak” (*Les Mots et les Choses*, s. 352) değerlendirmeye çalışan “tarihsel-aşkın ikilik” (bkz. *Arch.*, s. 159), “totoloji” (*Arch.*, s. 268; DE, I, s. 675) ya da “paralojizm” (DE, I, s. 452) eleştirisiyle karşılık verir. Hepsi de belli bir dönemle çevrili bulunan tarihsel olumluluklar, insanın sonlu bir varlık olmasına *yol açar*, bununla birlikte sonluluk, *a priori* olasılık koşulu olarak tarihselliği *mümkün kılacakmış* gibi görülür (s. 383).

yani söylem ve *dispositif*lerini arar. Onun için yalnızca ampirik ve tarihsel olan önem taşır ya da en azından aynı zamanda aşkın olanın ya da yalnızca aşkın olanın var olduğunu ileri sürmemize hiçbir şey izin vermez⁵⁴. Genç filozof "düşünce tarihini aşkınlık köleliğinden kurtarma"ya çalışıyordu⁵⁵; böylece kökensel loncasından kopuyor ve Passeron'un dediği gibi, tekilliklere olan sevgisine sadık kalmak için her türlü felsefi babadan öksüz bırakıyordu kendini.

Genç öksüz Foucault, "fenomenolojide ya da varoluşçulukta yapılabileceği gibi" bir özne teorisinden yola çıkmak istemiyordu; keza, bu teoriden yola çıkarak, "örneğin falanca bilgi biçiminin [nasıl] mümkün olacağı" sonucuna da varmak istemiyordu. Tersine, öznenin "hakikat oyunları, iktidar pratikleri şeklindeki bir miktar pratik dolaşısıyla⁵⁶" nasıl oluştuğunu göstermek istiyordu. Foucault insanın inisiyatif aldığını kabul eder, fakat bunu kendi içindeki *logos*'un varlığı sayesinde yaptığını ve inisiyatifinin tarihin sonuna ya da saf hakikate varabileceğini reddeder. Fizikçilerin keşifleri bilimin erekbiliminden esinlenmiş değildir⁵⁷; Yunanca ya da Almanca kelimelerin dili ve etimolojisi Varlığın hakikatini ortaya koymuyordu, Napoléon Tin'in öncüsü değildi; asi, doğuştan gelen özünün ona gönderdiği yabancılaştırmadan kurtulma çağrısıyla hareket etmedi⁵⁸; hiçbir şey aşkın olmadığı gibi, Kantçı

⁵⁴ Yine *Kelimeler ve Şeyler*'in ikinci bölümüne gönderme yapalım. Bkz. Husserl eleştirmeni Foucault üzerine G. Lebrun'un incelemesi, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, içinde Seuil, 1989, s. 33-53. Sonrakiler için: Renan, *Essais de morale et de critique*, 1860, s. 82-83; yeniden baskı *Œuvres complètes*, Calman-Lévy, 1948, c. H, s. 73-74.

⁵⁵ *L'Archéologie du savoir*, s. 264.

⁵⁶ *DE*, IV, s. 718.

⁵⁷ *L'Archéologie du savoir*, s. 262.

⁵⁸ *DE*, IV, s. 74. Büyük ya da küçük bir iktidar ilişkisi içine aktif ya da pasif olarak kim dahil olursa olsun, yani herkes, kabul de edebilir, isyan da (*DE*, IV, s. 93). Fakat bu isyan, bastırılanın bir tür geri dönüşü, kökensel bir özgürlüğün, yabancılaştırmadan kurtulmuş insanın gerçek doğasının geri dönüşü olmayacaktır (IV, s. 74 ya da 710). Bizim hudut aşmalarımız

anlamda aşkınsal da değildir. Ne erişilebilir eskatoloji vardır, ne Marx'ın devrimi, ne de Auguste Comte'un pozitif çağı⁵⁹. Bu nedenle, "özgürlük çalışması tanımsızdır"⁶⁰. Özne, Varlığın içindeki majör bir "kıvrım" değildir. Bireyin her şeye tepeden hakim olmayan bir özgürlüğe, ancak momentteki bağlamına tepki gösterebilen "somut özgürlüğe" sahip olduğunu okurlarımız gördü: Tarihsel sınırlarımızın eksiksiz ve kesin bilgisine erişmemizi sağlayacak bir bakış açısına erişme umudundan vazgeçmek gerekir.

Bu düşünce tarzı, kendimiz için yarattığımız fikrin tam kalbine isabet eden –Hıristiyanlığın kökenlerinin eleştirel tarihi ve oryantalizmin sansasyonel keşifleriyle– tarih anlayışıyla birlikte modernliğimizin başladığını düşündüğümüz 1860'lı yıllardan gelen bir düşünce alışkanlığıdır. Kuşkusuz, hakikatin değiştiğini hep biliyorduk; ama daha çok coğrafi olarak: Pirenelerin ya da Halys Nehri'nin berisinde hakikat, ötesinde yanılgı. Yasaların ve geleneklerin çeşitliliği, kuşkuculuğun atalardan kalma savıdır. Sextus Empiricus buna, karşı karşıya getirdiği inanç ve felsefelerin çeşitliliğini de ekliyordu. Bu argüman Montaigne'den beri banaldır. Ne var ki, 1860'lı yıllardan beri *Discours sur l'histoire universelle*'in [Evrensel Tarih Üzerine Söylev] çerçevesini geniş ölçüde aşan geçmiş, bizim kolektif bilginin geniş yüzeyi olmuştur. Felsefeci Albert Thibaudet 1931 yılında yazdığı şu notta, olacakları neredeyse öngörmüştü:

"Eleştirel bir tarihçinin zihniyeti, hakikat arayışı için etkisizdir ve 'hakikat nedir?' sorusu ise eleştirel bir felsefenin izlediği bir zihniyet değildir"⁶¹.

da sınırlıdır. Dahası, bu konuda eksiksiz bir bilgi geliştiremeyiz, sınırlarımızın nerede olduğunu tamamıyla ve kesin olarak bilemeyiz (IV, s. 575).

⁵⁹ *Les Mots et les Choses*, s. 331.

⁶⁰ *DE*, IV, s. 574.

⁶¹ A. Thibaudet, *Réflexions sur la littérature*, ed. Compagnon ve Pradeau, Gallimard, Quarto, 2007, s. 1416.

Özgün olmaktan uzak olan "hakikat nedir?" sorusu bir yüzyıldan daha eskiydi ama bizim için oldukça tanıdık bir soruydu. Egemen doktrinlerin (Marksizm, fenomenoloji, bilinç felsefeleri) bambaşka bir kaygısı vardı: Mutlağı aramak. Soru, Foucaultcu "söylemlerle" ve belki "dispositiflerle" birlikte keskinleşmiştir: Toplum olarak adlandırılan şey bu *dispositif*ler aracılığıyla verili bir zaman ve mekânda doğruyu söyleme ile yanlış söylemenin ne olduğunu dikte eder⁶². Kısacası Foucault'nun eseri bütünüyle, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* kitabının devamıdır: Ezeli olduğu sanılan her anlayışın bir tarihi olduğunu, "oluş halinde" bulunduğunu ve kökenlerinde yüce hiçbir şey bulunmadığını göstermeye çalışır. Foucault'yu kuşku olarak göstermemek artık nasıl mümkün olabilir? Nietzsche günün birinde onun gibi öğrencileri olmasını arzuladığını özel notlarında belirtmişti⁶³.

⁶² Krş. Malebranche, *Recherche de la vérité*, II, 3, Bölüm 5: "Bütün insanlarla olan bağımız nedeniyle kanaatlerimizle yaşıyoruz."

⁶³ Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, c. XI, çev. Haar ve de Lau-nay, s. 198 = N VII 1.34 [147].

FOUCAULT GENÇLİĞİ YOZLAŞTIRIR MI? BILLANCOURT'U HAYAL KIRIKLIĞINA UĞRATIR MI?

Nietzsche'ci olmayan birçok kişiye göre (doksanlı yıllarda yapısalcılıkta kötü bir dönem geçirdiler) Foucaultcu bakış açısı haklı olarak yanlış ve tiksinti vericidir. Bazı kişiler aşkın değerlerin sonunun ilan edilmesini, gençliği yozlaştıran nihilist bir bozgunculuk olarak değerlendirirler. Hatta felsefi gruplar arasında birbirine düşman iki özel tür vardır: Bir grup, ender bulunan örnek hakikatleri ortaya koymaktan zevk alır. Diğer grup ise hayatı olduğu gibi savunur, çünkü bu gruptakiler hayatın gerçekten tehdit altında olduğuna inanır ya da kendileri öfkeli. İkinci gruptaki birisi ilk grubun üyesi olan Foucault'ya ders vermek istediğinde, "polislik" yapar. Foucault bu kelimeyi, ilk kez duyan Collège de France'ın duvarları arasında, dışlarının arasında çınlatarak bir alıntı gibi aktarmıştı.

Fakat gecikmek gerçekten zarara yol açar mı? Tiksinti duymayı tartışacak değilim, fakat bir hiç için mutsuz olduklarını söyleyeceğim. Doğru, iyi ya da normal üzerine görüşlerimizden hiçbiri sağlam temellere dayanıyor olmayabilir, fakat bu bizim normali, iyiyi ve doğruyu yaşamamızı, hatta buna inanmamızı engellemeyecektir. Felsefenin insanlığı umutsuz bırakma gücü yoktur. Peygamber gibi konuşan Nietzsche'nin nihilizme karşı hangi *pathos*'u geliştirdiği biliniyor: (elitist doğalcılığına aykırı olarak)¹ "bir değer ve bir anlamın reddi" ile öldüren

¹ Başkasının değer ve amaçlarını çözümlemekte pek yetenekli olan Nietzsche'nin, "üstün bir insan türü yaratmak için doğanın çabalarına

hakikat üzerine². Yine de kimse ölmemiştir ve kuşkucu düşünürler oy kullanırken Ségolène ile Sarkozy arasında tereddüt etmezler. Nietzsche, yaşamı, oluşun masumiyetini, canavarlıklar ve trajediler dahil yaşamın kabulünü yüceltirken, hayali bir hastalığa karşı çok etkili bir ilaç öneriyordu: Nietzsche'nin nihilizme karşı sözleri gerçekliğin düzenine değil, hitabet düzenine aittir.

Yalnızca kürsüde söylenene önem veren profesörler ile insanları korkutmak isteyen hicivci denemeciler kaygılanabilir. İçinde yaşadığımız dünya, içinde düşündüğümüz dünya değildir diyordu Gaston Bachelard. Aşkın değerler çağının sonu, zihinlerin içinde aslında bir felaket olma-

[biyoloji kelimesini başka yerde telaffuz etmektedir]" (*Œuvres philosophiques complètes*, c. XII, s. 325; XIII, s. 19, 55 vb) yardımcı olma şeklindeki kendi değer ve amaçlarının keyfiyetini fark etmemiş olduğunu görmek eğlencelidir. Bu büyük kuşkucu, "insanlığın yazgısı en yüksek modelinin başarısına bağlıdır" (X, s. 192) fikrinden ve başkalarının tarihin yönüne dahil olması gibi, doğal evrimin Erk İstenci yönüne dahil olmak gerektiğinden asla kuşku duymadı. Nietzsche eşitlikçilik ya da merhamet yani "temel içgüdüleri karşısında insanlığın bu sapmaları" (XIII, s. 277 ve 336dair üzüntü duyar. O, "insan türünü en büyük görkem ve gücüne taşımak" (XII, s. 224); "diğer insanların efendisi olacak" "üstün birkaç insanın" (X, s. 314), daha doğrusu bu efendiliği bile önemsemeyecek olanların (XIII, s. 86), "yeryüzünün efendilerinin, Üstinsanın, burada ve orada onlardan doğacak yeni bir egemen kastın" (XI, s. 270) gelişini sağlamak için, peygamber olarak felsefi devrime girişti. "İnsanın üstün bir türünün var olmasına izin vermek için", köleliğe mahkûm edilmiş "insanlığın gelişimini feda etmeye" (XII, s. 274) hazırdır. Ama biz şu itirazda bulunuruz: Gerçekten de Erk İstenci her yerde hakimse, biz karışmadan bu görevi yerine getirebiliyorsa, karışmak bizim niye görevimiz olsun? Aynı şekilde, evrensel çekime ne ekleyebiliriz ya da neden bir şey eklemeliyiz? Nietzsche'nin, küçümsemediği Almanya'yı düşünmediğini hemen ekleyelim (XI, s. 444, vb; Yahudileri ve Slavları tercih ederdi); bu küçümsemeyi aşan diğer küçümseme ise , "anti-Semitist hırsızları" (XI, s. 225, 228; XII, s. 310; XIII, s. 65, 73, vb; *Par-delà le bien et le mal*, § 251) ve "ırkçı dolandırıcılar"a (XII, s. 205) karşıdır, çünkü "ırkların karışımı" Nietzsche'nin peygamberce büyük umuduna daha uygundur (XII, s. 55).

² Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 39: "Hiç kimse bir doktrini bu doktrin kendilerini mutlu ya da erdemli kıldığı gibi basit bir gerekçeyle doğru kabul etme hafifliğini göstermeyecektir. Herhangi bir şey, son derece zararlı ve tehlikeli olurken doğru olabilir; hatta varlığın temel doğası bütünüyle hakikati bilerek ölmeyi de getirebilir."

yan bir olaydır. İnsan kendini akla göre yöneten tamamen entelektüel bir varlık olsaydı³; örneğin tebaa ya da yurttaşlar krala ya da devlete, bir din ya da ideoloji onları ikna ettiği için boyun eğiyor olsaydı, aşkın değerlerin sonu gerçekten felaket olurdu.

Foucault'nun kimilerinin sandığı gibi –ki bunlar da az sayıda değildir– şeytan olmadığını söyleyebilirim⁴. Onlar Foucault'nun kuşkuculuğunun İyi'yi ve normali sarstığını, onun her ahlakı ve her normalliyi çökertmekten başka niyeti olmadığını düşündüler. Hiç de böyle değildi: Foucault, kurulu düzenin ayrıntılarında reformlar (örneğin ölüm cezasının kaldırılması) önermekten başka bir şey yapmamıştır; karışıklığı ya da sefahati vaaz etmiyordu. Yanılgının kaynağını tahmin edebiliriz: En yaygın inanca göre, ancak hakiki kabul edilen değerlere saygı gösterir, doğru olduğuna inandıklarımıza uyarız. Oysa herkes bu inançta değildir: Felsefi bir zihin eğer kuşkucuysa, temelin doğruluğu yanılsamasından gayet rahatlıkla vazgeçebilir ve kimseyi öldürmeden ya da hırsızlık yapmadan, hatta cinayeti ve hırsızlığı vaaz etmeden yaşayabilir: Bunun için öncelikle doğru temel yanılsamasına düşmeden de iyi yaşayabileceğine inanması gerekir...

³ İnsana dair fazla şematik bir fikir oluşturmak istemem: İnsan kendine hak vermeyi, daha doğrusu bağlı kaldığı ve inandığı düşleri olmasını sever; dinsel ya da sivil bir ideali savunmak Platoncu bir tatmindir ve bu düş kendi kendine yetebilir. Ne var ki, birbirinden çok farklı olan, savunulan ahlak ile uygulanan ahlak arasında ikiyüzlülüğe düşmeden ayırım yapmamız gerekir: Farklılık algılanmaz bile. Hristiyanlık -diye yazar bir yerde Simmel- tarihte ilk kez olarak kitlelere tamamlanmış bir varoluş anlamı sundu. Belki. Fakat bunun davranışlardaki sonucu ne olmuştur? Hristiyan dogmalar Avrupa toplumlarının kökü olarak görünmeyi hak edecek kadar bu toplumları kapsamlı ve gündelik biçimde şekillendirdiler mi?

⁴ Collège de France'a önerdiği ve seçimini desteklediği Foucault'ya çok bağlı bir felsefeci olan Jules Vuillemin, 1984 yılında Collège'de yapılan cenaze konuşmasında Foucault'nun felsefesinin her zaman inanılmış olan şeyi, yani hakikati, normalliyi ve ahlaklılığı inkâr etmekten ibaret olduğunu söylemişti.

Hume kuşkuculuğun gündelik hayatta bizi takip etmemesi gerektiğini ve zaten kuşkuculukla yaşayamayacağımızı haklı olarak ileri sürüyordu; langırt oynamaya, sohbetten hoşlanmaya ve doğadan daha güçlü bir şey olmadığı için güneşin yarın doğacağına inanmaya devam ederiz. Aşkın (Marcus Aurelius'un daha açık terimlerle söylediği gibi) iki üstderinin sürtünmesi olduğu fikrini benimsediğimizde libidoyu baştacı edeceğimizi ancak bir Stoacı hayal edebilir. Doğanın okurlarımızın tercihlerinde de baskın çıktığını düşünüyorum: İlginç ve zeki filozofları (okurlarımızın hatırlayacağı gibi, Aziz Augustinus da dahil) okumak için kuşku duymaktan vazgeçilir. "Gueroult'nun anıtsal çalışması insanları Fichte okumaktan uzaklaştırdı" demişti bir akşam Foucault, "yine de Fichte'de hâlâ ilginç şeyler bulunabilir." Kuşkucu olmak için daha az insan olmak gerekmez, oysa Husserl'e göre, insanın temel içgüdüleri sürü içgüdüleridir, korunma ve merak içgüdüleridir⁵.

İnsanlar metafizikçi değil, gündelik hayatın insanlarıdır (hayır, bu bir işe yaramaz genel bir antropoloji öner-

⁵ A. Diemer, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung der Phänomenologie*, Meisenheim, 1965, s. 101. İlginç olan bu merak nesnesinin, çok az düşünülen bir motivasyon olmasıdır. Yine de bu motivasyon spesifik ve bir diğeri kadar önemli bir motivasyondur; diğerleriyle karıştırılamaz ve tarihteki rolü büyüktür (Roma halkı Sirk Oyunlarıyla öyle meşguldü ki, -Juvenalis'in iddiasıyla- yüksek politikayı unutuyordu). Felsefe, Sirk yarışları, futbol ve genel olarak kültür, ilginçtir (sanatlar da başka açılardan ilginç olmakla birlikte, müzik ya da şiir zevki başka şeydir). Rugby karşısında futbolun tatlarını sıralamak mümkündür, fakat her ikisini de ilginçtir. Futbol ilginç olduğu için tutkuludur; saygın ve yüksek olduğu için politik tutkulara hizmet edebilir; tıpkı indirgenmeden kendisi gibi kalan dinin de yapabildiği gibi. Savaşın ya da aşkın, para kazanmanın ya da halkları yönetmenin ilginç olduğu -züppe-lik dışında- ileri sürülemez: Bunlar başka tutkulardır. Ayine katılmanın "ilginç" olduğu da söylenemez. Oyun da -göründüğü kadarıyla- başka bir şeydir; futbolcunun heyecanları maç seyircisinin heyecanlarıyla aynı değildir, keza roman yazarının okurlarınkinden farklıdır. Başarı, tehlikenin tadı ve "kendini aşma"nın zevki, gemicilik ya da dağcılık da başka şeydir. İlginçliğin özgünlüğü olduğu gibi kalır.

mesi değil, bir özdeyiştir ya da özdeyiş olmaya adaydır). Kuşkucu olmak insanın kafasının bölünmüş olmasıdır ve böyle de gayet iyi yaşanır; bu yaşam yalnızca kâğıt üzerinde tehlikelidir. İnsan yanılmasız olup yine de daha kararlı olmayabilir ki Foucault'nun durumu da budur. Geleceğin hakkımızda ne düşüneceğinin önemi var mıdır? Bizim zamansallığımız güncelliğimizden oluşur. Öğrencilere bakın, Platon'u öğreniyorlar, fakat daha çok yaşayan, kendi dönemlerinin filozofları karşısında heyecan duyuyorlar; sanatçılara bakın, hepsi aynı zamanda aynı şeyi yapıyorlar, yani şimdi yapılan şeyi.

Bu vesileyle söyleyelim, insan zamansallığında geçmiş ve geleceğin değil güncelliğin belirleyici eksen olması (Heidegger, Gadamer ve Sartre'ın bu düşünceye katılmayacağı düşünülebilir) ahlak konusunda da geçerlidir. Köleciliğin ya da sömürgeciliğin sonunu düşünelim⁶: 1850'ye doğru, daha sonra da 1950'ye doğru, kölelik ve sömürgecilikte bir akvaryum değişimi olmuştur. Eski akvaryum, kölelerin ve sömürgelerin eski söylemi, güncellik içinde hükümsüz kalmış ve tıpkı gaz lambaları ya da yelkenli gemiler gibi, geriye dönük olarak eski bir olgu olarak kalmıştır. Aynı zamanda, kölelik ve sömürgeler yeni akvaryumda her türlü hakkaniyete, haklı olarak, aykırı görüldü. 1960'a doğru, Cezayir'in sömürgeleştirilmesi, De Gaulle'ün ve Raymond Aron'un gözünde hükümsüz ve ütöpikti ("yerli halkları"yla birlikte "sömürgeler"! Bu kelimeler bile olgunun kendisi kadar aşılmıştı), solcuların gözünde ise açıkça hoş görülemezdi. Söylem değişimleri, buyurgan ve zamansız bir etik bilincin ilerleme yanılmasını böyle yaygınlaştırmıştır.

⁶ Dönemlerinin skandallarına (kölecilik, sömürgecilik) karşı etik haçlı seferleri, bu olguların sonlarına yakın bir zamanda ya da ezilenler isyan etmeye başladıklarında ortaya çıkar. Etik haçlılar hazıra konmuş değildir. Sömürgecilik ve köleliğin skandal olduğunu, barbar bir geçmişin mirası olan bu skandalların tarih tarafından mahkûm edildiğini ve "halkımıza" yakışmadığını hissetmişlerdir.

İnsanlık, etik bilinç ya da etik bilinçteki ilerleme gibi mitlerden vazgeçebilir mi? Bilmiyorum ama vazgeçebilecek gibi görünmüyor, dinden ya da hatta felsefi tuhaflıklardan da. Dünyanın bütün Nietzsche'lerine ve Foucault'larına rağmen insanlık, Hakikat'i dile getirmeyi seviyor ve inanmak istediği şeyi doğru kabul ediyor. "Mit" çok anlamlı bir kelimedir, biz burada daha çok tuzaklardan söz edelim: Calvencilik kapitalist işletme ekonomisinin tuzagıydı. Bu tuzak kelimesi, Foucault'nun kalemine laf arasında sıkışmıştır; Tuzak kelimesi estetikleştirmelerin temelsizliğinin ne olduğunu göstermek için kullanılıyor: "Mitler" bir ihtiyaca cevap vermiyor (daha ziyade bu ihtiyacı yaratıyor), amaç hedeflemiyor. Mitlerin amaçları, ruhun kurtuluşu, dinginlik, nirvana gibi birer bahanedir. Mitlerin enerjisi, ikna edici bir doktrinden değil, mitlerin serbestliğinden, "ben" in bir itkisinden, esrarengiz, mahrem "kara kutu" dan gelmektedir: Böyle bir doktrin yalnızca tuzak olarak, rasyonelleştirme ve uygulama alanı olarak işe yarar.

1968 yılında Tunus'ta profesör olan Foucault, Marksist olduğunu iddia eden bir öğrenci hareketine tanık oldu ve bu harekete katıldı. Polis baskısı (Foucault da ciddi biçimde kötü muamele gördü) ve kitlesel tutuklamaların ardından genel grev patlak verdi. Bir genç on dört yıl hapse mahkûm edildi. Bu olay Foucault'yu öyle derinden etkilemişti ki bundan heyecanla söz ediyordu. Foucault, bu olayda "en ufak bir iktidar ve kâr arzusu ya da özlemi taşımadan" "mutlak bir fedakârlık kapasitesi ve olasılığı" veren "mitin, bir tinsellik zorunluluğunun gerçekliğini" görmüştü. Gerçekten de "Tunuslu öğrencilerin Marksist oluşumu çok derin değildi, derinleştirme çabası da yoktu"⁷. Öğrenciler için teorinin ve bilimsel niteliğin

⁷ DE, IV, s. 79.

⁸ Age.

netleştirilmesi “davranış ilkesi olmaktan çok bir aldatmaca gibi işleyen, tamamen ikincil sorulardı.” Bir aldatmaca, yapmayı arzu ettiğimiz şeyi haklı göstermek için bulduğumuz kötü gerekçelerdir (peki ama iyi gerekçeler olabilir mi?). Yaşlı bir kadın ölüm cezasını naif ve kötü gerekçelerle mahkûm etse de kendi açısından haklıdır⁹: Ne istediğini bilmektedir. Eylemin pratik alanında Foucaultcu irrasyonizm, bireysel bir kararcılığa varır.

POLİTİKADA DİLEDİĞİNİZ KARARI VERİN, AMA BUNU AÇIKLAMAYA KALKIŞMAYIN

Çünkü, şu ana dek sözünü ettiğimiz soybilimci tarihçi Foucault’nun yanında, daima bir militan Foucault vardı (ki onun programı hiç de “altmış sekiz” efsanesinin programı değildi). Daha önce söylediğimiz gibi biz modernlerin zihninde, ölmüş hakikatler mezarlığının melankolik tarihçisi ile yaşamın buyurgan sürekliliği iç içe geçer. Foucault, Gordiyon düğümünü kesip atarak bu çelişkiyi çözümlemişti. Onun ortaya koyduğu kuralı hatırlayalım: “Politik bir pratiğe hakikat değeri vermek için düşünceyi kullanmayın¹⁰!”

Karar vermek, Foucault’yu militan eylemlerini hakikat olarak, doktrin olarak temellendirmekten muaf kılıyordu. Ayrıca bir bilim insanı olan Foucault, dinleyicilerine ve okurlarına bir politika vaaz etmemiştir. Kendi politik tercihleri, her zaman kitaplarıyla ya da öğretisiyle ilişkili değildi. Yine de soybilimsel tarih, bütün kurumların keyfiyetini ve bütün kesinliklerin temelsizliğini açığa çıkartır. Tarihçinin okurları ve dinleyicileri yerleşik düzene karşı herhangi bir konuda militanlık etmenin gerekçelerini bu eserlerde bulabilirler. Bilim insanının bu açıdan zımni bir tatmin yaşaması mümkündür.

⁹ Age., s. 756.

¹⁰ DE, III, s. 135.

Bu kuralın ardından ikincisi gelir: "Politik eylemi, herhangi bir düşünceyi –sanki saf bir spekülasyonmuş gibi– gözden düşürmek için kullanmayın." Jean-Claude Passeron bu kuralın Foucault gibi bir düşünürün ikiye bölünmesi olmadığını, ortak ölçütü olmayan iki pratik arasındaki bir eklemlenme olduğunu yazar. Bilimsel ya da felsefi analiz, politik müdahaleleri teşvik edebilir¹¹, dolayısıyla küçümsenmemelidir¹². Onu yakından tanıyan Passeron'un tanıklığıyla, "Foucault, politik isyanlarının öncelikle gönül işi olduğunu ukala dostlarından asla gizlemediği gibi, beyin kanamalarının da felsefi bir sorgulamadan kaynaklanmadığını bedduacılarından saklamadı."

"Eleştiri burada hakikatle, kuralla ve 'ben'le ilişkiyi oluşturan tarihsel koşulların analizi olarak anlaşıldı¹³." Foucaultculuk, eyleme buyruklar dayatmayan ama ona bilgiler sağlayan bir gündem eleştirisidir. Foucault öldüğü yıl, fikir babasının Kant olduğunu söylediği (ama *Bilginin Arkeolojisi*'nde mütereddit bir sayfanın gösterdiği gibi, üzerinde on beş yıldır düşündüğü)¹⁴ yeni bir felsefi anlayışını önermesine sebep olan şey budur. *Aydınlanma Nedir?* başlıklı metinde, Aydınlanma çağının Alman filozofu kendi dönemini nitelemeye çalışıyordu – *Aufklärung* olarak adlandırılıyordu. Belli bir yüzyılın, on sekizinci yüzyılın insanları şunu söyleyebilmiştir: "Bizler, 18. yüzyılın ve Aydınlanmanın insanlarıyız" ve bu insanlar,

¹¹ J.-Cl. Passeron, *Itinéraire d'un sociologue: trames, bifurcations, rencontres*, La Découverte, 2008.

¹² Politik eylemciler, 1982'ye doğru Foucault'nun bana söylediği gibi, özellikle sosyalistler tarafından çoğu zaman hor görülmüştür. (Burada ima edilmek istenen şudur: : "Onun gibi eleştirel bir düşünür, doğal olarak muhafazakarlara değil, sola yakın gibidir.")

¹³ *DE*, IV, s. 580.

¹⁴ *L'Archéologie du savoir*, s. 171-172: Varsayımlarımızın bilinemez ve vazgeçilemez olduğunu hatırlatan Foucault tereddüt eder: Sonuç olarak, arkeoloji en uzak geçmiş mi incelemelidir? Kendimizi farklılığımızla tanımlamak için, arkeoloji kendini tanımaktan ve dolayısıyla yakın geçmişini incelemekten vazgeçebilir mi?

kendilerini atalarından farklı hissetmişlerdir. Kant kendi dönemini kendi içinde nitelemeye çalışmamaktadır: “Bir farklılık aramaktadır: *Bugün, dün* karşısında nasıl bir farklılık getirmektedir¹⁵?”

Foucault’ya göre, felsefeden anlaşılan şey geçmişin yorumunu bilimsel olarak yapmak, bütünlüğü veya geleceği düşünmekten değildi. Felsefe, daima güncelliği tartışmak ve daha iyi bir şey söylenemediğinde günceli olumsuz olarak nitelemek, “şimdiki zamana teşhis koymak, şimdiki zamanın ne olduğunu söylemek, bizim şimdiki zamanımızın şimdiki zaman olmayan her şeyden nasıl farklı ve mutlak anlamda farklı olduğunu söylemek”tir¹⁶. Foucault, bu tarihsel eleştiriden başka, olası bir felsefe tahayyül etmez; güncellik dışında dönemimizde geçerli olan hiçbir şey yoktur: “Günümüzde felsefe –yani felsefi faaliyet– düşüncenin kendi üzerindeki eleştirel çalışması değilse, nedir¹⁷?”

Gördüğümüz gibi, kendi kendini tanıyamayan fakat insanların eskiden düşündüklerinden başka türlü düşündüğümüzü saptayan bir söylemin içinden düşünürüz. Kendimize ve güncelliğimize belli bir mesafeden bakabilmek için bir soybilim ya da arkeoloji projesinin oluşması ve bir mesafe olasılığının doğması yeterlidir¹⁸. Bu proje, ayaklarımızın altında bir uçurum açmaktadır: “Biz farklıyız” ve daha uzağı bilmiyoruz¹⁹. Benzer farklılaşma girişimi tarihin farklılığından daha fazladır, felsefe adını hak eder çünkü kendimiz üzerine olumsuz anlamda bir düşünmedir ve de tepki göstermeye teşvik eder. Gerçekten de, arkeolojik tarih kuşku tohumu eker; bundan böyle bir çatlak, “gücül kırılma²⁰,” bizim benimizi ve gerçeklikleri-

¹⁵ DE, IV, s. 564 ve 680-681 ve III, s. 783.

¹⁶ Özellikle bkz. DE, I, s. 665 ve IV, s. 568; krş. I, s. 580 ve 613; III, s. 266.

¹⁷ DE, IV, s. 543.

¹⁸ DE, I, s. 710.

¹⁹ *L'Archéologie du savoir*, s. 172.

²⁰ DE, IV, s. 449.

mizi çizecektir: Dokunmayın, parçalanmışlar. Ya da tersine, karar verdiyseniz dokunun: Söz konusu yeni felsefe "politikanın vazgeçilmez tarihi"dir²¹.

Özgürlüğün her gün gerçekleştirebileceği şeyi bu yeni felsefe sözlerle yapar: *Dispositif*in yaptığı gibi²² konumumuzu aktif olarak düşünmek, tepki göstermek, sorunsallaştırmak²³. Benliğimizin ontolojisi, sınırlarımızın –özgürleşmeyi mümkün kılan– tarihsel yorumudur²⁴. Kendi tarihini düşünmeye kalkışmak "düşünceyi sessizce düşündüğü şeyden özgürleştirmek ve" eski felsefenin çok sık yaptığı gibi "önceden bilinen şeyi meşrulaştırmak yerine başka türlü düşünmeyi sağlamaktır²⁵." Rasyonelliğin soybilimi, kesinlikleri ve dogmatizmleri çarpık bir akıl yürütmenin yapacağından daha iyi sarsar²⁶: Foucault, "bazı kesinliklerin pullarını ayıklamaya," var olanın her zaman var olmadığını, olmayabileceğini, bazı tesadüflerin ve geçici bir tarihin ürünü olduğunu göstermeyi ister²⁷. Felsefe "özgürlüğün tanımsız çalışması"nı²⁸, tarihin hiçbir sonuna götürmeyen bu tarihselliği yeniden başlatmak için "tarihsel varlığımızın daimi eleştirisi" olur.

Bu eleştiride daha olumlu hiçbir şey yoktur: İnsan türünün geçmiş güzergâhını bilimsel olarak bilebiliriz, şimdiki zamanımızdan kuşku duyabiliriz, fakat insanlığa, yazgısına, dolanıp durmasına dair olumlu bir bilimimiz yoktur. Belki de bunun sebebi, insanın, tarihinden –bütünlükten yoksun bu olumsuzluktan– başka bilecek şeyi olmayan bu gezgin hayvanın bizzat varlığıdır. Bunu söy-

²¹ *DE*, III, s. 266.

²² *DE*, IV, s. 597.

²³ Sorunsallaştırma kavramı hakkında *DE*, IV, s. 670 ve 612.

²⁴ *Age.*, s. 575 ve 577.

²⁵ *L'Usage des plaisirs*, s. 15.

²⁶ *DE*, IV, s. 160. Krş. IV, s. 779: "Benim bütün analizlerim insan varlığında evrensel zorunluluklar fikrine karşıdır. Analizlerim kurumların keyfi niteliğini vurgular."

²⁷ *Age.*, s. 30 ve 449.

²⁸ *DE*, IV, s. 571, 574, 680.

leyen Foucault, Aydınlanmacıların uzak bir takipçisidir ve *Tan Kızıllığı*'nın ya da *Şen Bilim*'in Voltaireci Nietzsche'sine daha yakın bir öğrencidir. Foucault, hataların, yanılısma ve tuzakların üzerine onları yok eden bir ışık tutar.

Fakat düşünür olarak çok uzağa gitmeyecek, kendi eliyle projesini tamamlamayacaktır. İnsan olarak, militan olarak Foucault, yapısalcı olmadığı gibi altmış sekizli de değildi; ne Marx'a ne Freud'a, ne Devrim'e ne Mao'ya inanıyordu ve yakın çevresindeki ilerici iyi duygularla alay ediyordu. Ben onun üçüncü dünya, tüketim toplumu, kapitalizm, Amerikan emperyalizmi gibi kapsamlı sorunlar hakkında ilkesel tutum aldığını görmedim. Çünkü burada da sonluluk Foucault'nun gönlünü çeler, bilim insanıyla partizanı kesin olarak birbirinden ayırır. Bizi bir sürpriz beklemektedir: Foucault, Raymond Aron'a örtük olarak karşı çıkıyordu. Fakat bu iki düşünür arasında daha radikal olanı, ilk aklımıza gelebilecek kişi olan Foucault değildir. Aron bilim insanıyla politikacı arasındaki kopukluğun Max Weber'in sandığı kadar derin olmadığı düşünüyordu – Aron'a göre Weber, fazlasıyla adıcıydı. Bu uçurumun kapatılamaz olduğunu düşünen ise, Vincennes'in sözde aşırılığıydı.

Mademki her şey yapıldı –diye yazar Foucault– “nasıl yapıldıklarını bilmek koşuluyla bunlar bozulabilir de.” Fakat Profesör Foucault'nun çok sayıdaki dinleyicisine sunduğu soybilimsel “tarifler” “asla buyruk değeri taşımaz²⁹” da diyordu. Herkes bunlarla dilediğini yapabilir. “Bir entelektüelin rolü kesinlikleri yıkmak, kabul görmüş aşinalıkları silip atmaktır; başkalarının politik iradesini şekillendirmek, yapmaları gereken şeyi onlara söylemek değildir. O hangi hakla bunu yapabilir ki³⁰?” “başkaları

²⁹ *Age.*, s. 449.

³⁰ *DE*, IV, s. 676.

için yasa yapmayı istemek komik"tir³¹. Her yıl ilk dersinin başında profesör şunu tekrarlıyordu: "İşte, olaylar *kabaca* bence böyle cereyan etmiştir, fakat yapmanız gereken şudur ya da şu iyidir, şu kötüdür demeyi reddediyorum³²."

Soybilimci, başkalarının yerine isteyemese de "insanlara kendi durumlarına, çalışma koşullarına, sömürülmelerine dair bilmedikleri şeyi öğretebilir;" bu hakikat oyunu sömürücülerin hakikat oyununun karşısına dikilir³³. Foucault, bir başka dersin başında³⁴, temel olarak şöyle diyecektir:

"Size, sürdürmemiz gereken kavga şudur demiyorum, çünkü belki estetik ölçüt hariç (yani zevklerin ve renklerin tartışılmaması gibi tartışılmaz olan beğeni hariç doğrulayıcılığı muhtemel olmadan, nedensiz olarak), hangi temelde bunu söyleyebileceğimi bilemiyorum. Buna karşılık stratejik bir haritayı önünüze serer gibi size güncel bir iktidar söylemi tarif edeceğim. Eğer dövüşmek istiyorsanız tercih ettiğiniz mücadeleye göre direniş noktalarının nerede olduğunu, olası geçişlerin nerede olduğunu göreceksiniz."

Foucault'nun dinleyicileriyle ilişkisi prens ve danışmanı ilişkisiydi. Prens "halklarımın mutluluğunu istiyorum" dediğinde bilge danışman ona "eğer kararınız buysa, amaçlarınıza varmak için benimsemeniz gereken araçlar şunlar" der. Her politik düşünüm imkânsız değildir, fakat amaçlar bir kez özgür kararlar ya da kraliyet kaprisiyle seçildiğinde, düşünüm yalnızca araçların rasyonelliğine yönelik olabilir. Düşünüm, amaçların imkânsız rasyonelliğine yönelik değildir. Olgusal yargılar ("bu ırkçılıktır") değer yargılarından ("ırkçı olmak kötüdür") farklı oldu-

³¹ *L'Usage des plaisirs*, s. 15.

³² *DE*, III, s. 634.

³³ *DE*, IV, s. 724.

³⁴ *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2004, s. 5.

ğun için ve olgulardan hiçbir "olması gereken" çıkarılabileceği için değil, sonluluk nedeniyle bu böyledir.

Herkesin istediği şeyi bilme ve isteme görevi vardır. Bu görevi, On Emre ya da onun yerini tutabilecek bir şeye (doğaya, geleneğe, otoriteye, ideale, yararlılığa, doğuma, sempatiye, kesin buyruğa, tarihin anlamına) yıkarak kimse bu görevden kurtulamaz. Foucault görüşlerinin, tavır alış ve müdahalelerinin kendi açısından kişisel bir tercih olduğunu, onları ne doğruladığını ne de dayattığını –çünkü hiçbir küstah rasyonelleştirme bunların doğruluğunu kanıtlayamaz– söylemekle yetiniyordu. "Evrensel savaşçı gibi kendimi öne çıkarmıyorum [...]. Eğer herhangi bir şeyden yana dövüşüyorsam, aslında bu kavga benim öznelliğimde benim için önem taşıdığından bunu yapıyorum³⁵."

Foucault, Fransız hapishanelerinin yüksek güvenlik bölümlerine karşı mücadele ediyordu. Bunları kabul edilemez buluyordu ya da (Passeron'un dediği gibi) politik mizacındaki tepkinin felsefi yorumunu özetlemek için, "katlanılmazsa katlanılmazdır" diye sonuca bağlıyordu. Vincennes'da ise Foucault'nun eylem tercihlerindeki ve harekete geçmeyi reddetmesindeki kapris hoş karşılanmıyordu.

Bir akşam Foucault'yla birlikte onun minik televizyonunda İsrail-Filistin çatışması üzerine bir röportajı seyrediyorduk. İki taraftan birinde yer alan bir savaşçı (hangi tarafta yer aldığıнын burada önemi yok) ekrana şöyle dedi: "Ben çocukluğumdan beri kendi davam için savaşıyorum, ben böyle biriyim, daha fazla bir şey söylemeyeceğim." "İşte bu!" diye haykırdı Foucault. Retorik ve propaganda olarak işe yarayabilecek bir gevezeliği dinlemekten kurtulduğu için mutluydu. Büyük ideallerin de estetik tercihler gibi tartışılmadığı bir site, Bizans

³⁵ DE, IV, s. 667.

oyunlarının olmadığı bir Bizans hayal edelim bir an... Ben Amerikansever, nükleer enerji ve boğa güreşi yanlısıyım³⁶: Yakın çevremi kendi doğru gerekçelerime boyun mu eğdireceğim?

Fakat kendimize hak vermekten böyle imtina etmemiz ender bir durumdur. Genellikle Foucault'nun hakikat istenci dediği şeye teslim oluruz. Kendi tercihimizi ham bir olgu olarak dile getirmekle yetindiğimiz de vakidir; bir yurtsever belki de "*right or wrong, my country!*" [doğru ya da yanlış, benim ülkem!] diyecektir. Fakat kendi vatanının haklı olduğunu ya da gerçek ahlakın kendi vatanından yana olmak olduğunu, hakikat istencini dayatma ihtiyacını da hissedecektir. Aziz Augustinus'tan alıntı yaparsak³⁷, "hakikati o kadar çok seviyoruz ki ondan başka bir şeyi sevdiğimizde de sevdiğimiz şeyin hakikat olmasını istiyoruz." Söylemeye gerek var mı bilmem, bizim doğrulamalarımız safsatadır, hakikati kendi tercihlerimize göre yargılarız, hakikate göre seçim yapmayız, amaçları ortaya çıkartan şey bizim tercihlerimizdir³⁸. *Logos*'u, hakikati, akıl ve idrak gücünü savunan birçok kişi dahil olmak üzere, herkes bu noktadadır. Spinoza bunu öğretiyordu³⁹: Bir şeyi arzulamamızın nedeni onun iyi olduğunu düşünmemiz değildir, onu arzuladığımız için iyi olduğunu düşünürüz.

Bu hakikat istenci kuşkusuz güvende olmak ister, çünkü o bir iktidar aygıtı, bir propaganda olabilir; dilin gü-

³⁶ 2007 yılında Amerika'ya, genetiği değiştirilmiş organizmalara (ya da nükleer enerjiye) ve boğa güreşine (ya da ava) karşı olmak uygun düşer. Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan notlarını okurken, 1885 yılında Richard Wagner'in "günümüzde varolan her iyi şeyin müttefiki, anti-Semitist, vejetaryen ve hayvanların öldürülmesine karşı" (*Œuvres philosophiques complètes*, c. XI, s. 414) diye övüldüğünü öğrenmek oldukça eğlenceli.

³⁷ *Confessions*, X, 25, 34.

³⁸ *DE*, I, s. 619.

³⁹ *Éthique*, III, 9, not.

cünün ne olduğu bilinmektedir⁴⁰. Ayrıca hakikat istenci olumsuzdur. Batı'da başka yerde olduğundan daha belirgindir, güçlü, resmi, buyurgan bilimler halinde örgütlenmiştir. Yine de bazı zihinler hakikat istencinden kaçarlar. Bunlar *logos*'larıyla filozoflar olmaktan çok, Dumézil'e göre ikinci işlevlerin insanlarıdır, yani coşkuları, öfkeleri, *thymos*'larıyla birlikte savaşçılardır⁴¹. Foucault bir savaşçıydı; bir savaşçı cümle kurmaz, savunma yapmaz, haklı olduğunu söylemez: Kızgın değil öfkeli; davasıyla evlidir, daha doğrusu davası onunla evlenmiştir, davası için dövüşür, tartışmaya hazır değildir. İnanmış değil karardır ("inanç sahibi olmak, aptal olmaktır," demişti bir gün). Max Weber'in sözünü ettiği tanrılar arasında parçalanmış göğün altında hepimiz buluşuyoruz.

"İyi, ama insanların olayları değiştirmek için hiçbir *nedenleri* yoksa bunu niye yapsınlar?" diye itirazda bulunulacaktır belki. Gerçekten de öyle,ama durum şudur: Descartesçi bir entelektüel olmadıkları için iyi bir gerekçe olmadan, genellikle kendilerine bir gerekçe uydurarak karar verirler; hiçbir şey değiştirmek istemeyenlerin de bir gerekçesi olmaz. Foucault'da *daha iyisi olmadığı için* bir iradecilik vardır. İstenen şeyi istemek *gerektiği için* karar vermez; o, insanların böyle davrandıklarını *saptadığını* düşünür. Kişisel olarak Foucault'ya tiksindirici gelen şey bütün insanlara kendi hakikatini düşündürtmeyi istemektir; kullandığı ifadeyle, başkasının iyiliğinin istenmesiydi. Hristiyanlığın, Marksizmin ve ne yazık ki⁴² pagan bilgelerin yaptığı buydu.

⁴⁰ *Tartuffe*'e hayran olan ve bütün oyunları izleyen Foucault "*Tartuffe*'e bak: Şişman, çirkin ama bütün bir ev halkını tek bir kelimeyle baştan çıkartıyor. Piyesin adı *Tartuffe* ya da *Psikanalist* olabilir," diyordu.

⁴¹ Platon, *République*, 440 b ve devamı.

⁴² *DE*, IV, s. 673. Peter Brown'ın dediği gibi (*L'Essor du christianisme occidental*, çev. Chemla, Seuil, 1977, s. 174) Hristiyanlarla birlikte "benlik kaygısı", kelimenin ilk anlamıyla, gönül indirerek (*synkatabasis*), başkaları için duyulan kaygı olur.

Foucault bu noktaya sürekli geri dönüyordu: "Hapishaneler, psikiyatri klinikleri ya da falanca şey hakkında belirli eylemlere girişmeye karar verdiğimde, bu beni kişisel olarak ilgilendiren bir sorundur⁴³" dahası: "Asla bir peygamber gibi davranmıyorum, benim kitaplarım insanlara ne yapmaları gerektiğini söylemiyor⁴⁴." Foucault da kendi "öznelliği içinde" önem taşıyan şey için mücadele ediyordu.

Söz konusu öznellik saf bir kapris değildi, kişisel bir deneyim ve bir yeterlilik üzerinde temellenmişti. Ezilen Polonya, Foucault'nun en sevdiği davalarından biriydi⁴⁵, çünkü Varşova'da Fransa büyükelçiliğinde görev yapmıştı, Sovyet postallarının ülkeyi ezdiğini, "sosyalist sefaleti ve gereken cesareti⁴⁶" görmüştü. Stalin'in suçlarını teşhir edişinden söz etmiştim. Aynı zamanda Foucault'da dışlananlara, ezilenlere, asilere, marjinallere dönük derin bir sempati de vardı. Bana söz ettiği, Jean Genet'yle yaşadığı tutkulu dostluk (ne daha azı, ne daha fazlası) buradan kaynaklanıyordu.

Burada, bir tanığın konuşmasına izin vermek daha iyi olur: "Yüksek güvenlik hapishanelerinin insanlıkdışılığı üzerine ya da devrimci partilerin, hayırsever dindarların, popüler heyecanların, ilerici bilim insanlarının imzaladığı dilekçelerin yetersiz kaldığı, miyopluk nedeniyle apolitik olarak nitelenmiş davalardan biriyle ilgili politik bir kampanyaya acilen katılma isteğini⁴⁷" Foucault hissetti. Kürtajın yasallaşması mücadelesine katıl-

⁴³ DE, III, s. 634; krş. DE, IV, s. 667.

⁴⁴ DE, IV, s. 536.

⁴⁵ Age, s. 211-213, 261-269, 338-341, 344-346, vb.

⁴⁶ *Deliliğin Tarihi*'nin orijinal baskısında okunabilir (ezbere aktarıyorum).

⁴⁷ J.-Cl. Passeron, *Itinéraire d'un sociologue*, age. Bu kitapta, Pierre Bourdieu gibi "türsel entelektüel"in antitezi olan militanı ve "spesifik entelektüel"i Foucault'da yeniden canlandıran ustalıkla yazılmış sayfalar okunabilir.

dı⁴⁸, ama 1981'deki cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında Mitterrand'dan yana çağrılara, bir entelektüelin vicdan yöneticisi olmadığı gerekçesiyle katılmadı. Retorik ile felsefe, propaganda ile kuşkuculuk arasındaki ikilemin bilincinde olduğu için davalarını gerekçelendirmiyordu: O daha ziyade öfkelenelmeye çalışıyor ve bir avuç öfkelinin kendisine katılmasını bekliyordu. Büyük sorunları kendi gündelik davranışı haline getirmiyor, ancak reformlar için mücadeleden de vazgeçmiyordu. Biyografisi yakından takip edildiğinde⁴⁹, "haksızlıkları ortadan kaldıracak" –bu kelimeler Foucault'nun politik faaliyetini tanımlayan en az kötü ifadelerdir– kişi olarak her türden "küçük" adaletsizliğe karşı hiç durmadan mücadele ettiği görülür.

Ölüm cezasına tavır almıştı. Buna karşılık, bütünlüklü bir programı hiç olmadı. Kuşkucu felsefesiyle uyum içinde, tamamen kişisel ve genellikle olumsuz inançları oldu. Örneğin: İsyan etmek prensip olarak *yasaklanamaz*; doğmakta olan gelecek şimdiki zamanın sözde rasyonelliği adına *reddedilemez*. Bu kadar genel prensiplerden olumlu sonuç çıkartılamayacağı itirazı yazarımıza yöneltilebilir; öyle ki isyan etme *nedeni* etmeme nedeninden daha fazla olamaz; gelecek ne olursa olsun, şimdiki zamandan ya da geçmişten daha rasyonel olmayacaktır. Bu durumda biri diğerine nasıl tercih edilebilir? Renkler kadar tartışmasız olan kişisel tepki ve kişisel tercihler. Onun politik görüşlerine her zaman katılmadığını biliyordu ama ne bana vaazda bulunuyor ne de beni kınıyordu.

⁴⁸ DE, II, s. 446.

⁴⁹ DE'nin I. cildinde, s. 13-64.

FOUCAULT VE POLİTİKA

Foucault'nun kişisel tepkisinin ilk prensibi –geleceği kötü karşılamamak– sonuçta, *Cinselliğin Tarihi*'ni yeni bir şafağa katkı olarak yorumlamasına sebep oldu¹. Bu büyük çalışma, Foucault'nun sevdiği biçimde, akıntıya karşı bir fikirden yola çıkarak hazırlanmıştı (cinsellik sürekli suçlanan baskının hedefi değildir, kültürel bir takındır)². Antik felsefelerle olan ilgisini keşfetmesi Foucault'yu sürüklemiş, Foucault, Sokratesçi "benlik kaygısı"nın³, öznenin kendini oluşturması ve estetikleşmenin analisti olmuştu. Sonuçta Foucault, insanların bu eserle, ölmekte olan ahlakçı bir söylemin üzerinde doğan bir geleceğe katkı yapabilmesini ummuştu. Burada Foucault'nun örtük olarak bazı tatminler yaşamış olması mümkündür; sonuçta onun burada yapmış olduğu şey bir entelektüelin olağan göreviydi⁴.

Şunu aktarmak yeterli olur:

"Antikçağdan Hıristiyanlığa geçişte, esasen kişisel etik arayışı olan bir ahlaktan kurallar sistemine itaat olan bir ahlaka geçilir. Benim antikçağla ilgilenmemin sebebi, kurallar yasasına itaat anlamına gelen bir ahlak fikrinin artık yok olması, çoktan yok olmuş

¹ Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Fragen nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, 1991.

² Bkz. Örneğin *DE*, III, s. 570.

³ Benlik kaygısının, bir narsisizm ya da züppelik değil, kendine hakim, özgürce kendini oluşturmak için kendiyle meşgul olmak olduğunu hatırlatırım (*DE*, IV, s. 729).

⁴ *DE*, III, s. 594: Entelektüelin rolü, "gelecek için kahince hakikatleri dile getirmek" değil, "entelektüelin yeterli olabildiği alanlarda olanları insanların kavramasını sağlamak"tır.

olmasıdır. Bu ahlak yokluğu, bir varoluş estetiği arayışına cevap verir, vermelidir⁵.”

Vermelidir filinin belirsizliğini saptayalım: Bu nesnel bir olasılık mıdır? Özgür insan olan özne boşluktan korktuğu için bu boşluk muhtemelen doldurulacaktır. Fakat boşluğu doldurmaya katkıda bulunmak da bir filozofun görevi, rolü (bu rolü nasıl tahayyül ediyorsa öyle) değil midir? Foucault, kendi icadı olan bir ahlak düzeni vaaz etmemiştir, o kendiliğinden bir sürece yardımcı olmuştur.

Foucault’nun bireysel tepkisinin ikinci prensibi 1979 yılında İran şahına karşı İslamcı ayaklanmadan yana olmasını sağladı. Hatırlanacağı gibi Humeyni, yandaşlarının zaferinden önce Fransa’ya sığınmış, isyanı oradan yönetmişti. İsyân Fransa’da, en azından Vincennes’da, ilerici, üçüncü dünyacı ve emperyalizm düşmanı kişilerde heyecan yaratmıştı. Foucault’nun bu saf coşkuyu paylaşmadığına –başkalarıyla birlikte ben de– tanıklık edebilirim. Fakat Foucault’da her isyandan yana kişisel bir önyargı vardı ve o bu isyanı halkçı bir özgürleşme ayaklanması olarak gördü. Bu noktada bilgi edinmek istedi (gündemi takip ederek *Libération*’a yazılar yazdı). Üstelik Humeyni’nin güçlü kişiliği onu büyülüyordu.

Foucault’nun yeniliğe ve bilinmeyene açık bir zihni vardı⁶, dogmatizmi –kuşkucu bir tarzda– yoktu. Gelecek öngörülemez, tahayyül edilemez. Foucault, oluşun görkemine duyarlıydı. Bu geleceği Batılı ideallere indirgemekten, kadınların örtüsünü bir *ultima ratio* [son çare]

⁵ DE, IV, s. 731-732; bkz. (DE, IV, s. 409-410) paganizm ve Hıristiyanlık dolayısıyla benlik kaygısına tarihsel bir kuşbakışı. Burkhardt’a göre Foucault, Rönesans kahramanına imada bulunur.

⁶ Yeniliğe açıklık konusunda bkz. Humeyni’nin zaferinden önce Foucault’nun *Nouvel Observateur* Ekim 1978’de yayımladığı bir makale: İslami idare fikri “güncel sorunlara cevaben toplumsal ve dinsel olarak yapıları politize etmesiyle beni etkiledi.” Makalenin yeniden yayımlandığı yer DE, III, s. 688 ve *Histoire de l’islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* (ed. M. Arkoun), Albin Michel, 2006, s. 972.

yapmamaktan yanaydı... Dolayısıyla Fransız hükümetinin konukseverliğiyle barındığı Neauphle-le-Château'da Humeyni'yi görmeye gitti ve dönüşte bana şöyle söyledi: "Oraya gitmemi anlarsın: Uzaktan ettiği tek bir lafla yüz binlerce protestocuyu Tahran sokaklarında tanklara karşı çıkartabilen bir adam." Ekledi: "Humeyni bana hükümet programından söz etti; eğer iktidarı alırsa oturup ağlamamız bir aptallık olur" (bunu derken Foucault gözlerini merhametle göğe kaldırmıştı). Benim gördüğüm ve işittiğim budur.

Foucault'nun İran devrimini bir halkın özgürleşme mücadelesi olarak gördüğü kesindir. Aynı şekilde, Polonya'da gözlemlediği sosyalist rejim de onun gözünde Sovyet tanklarının dayattığı yabancı bir tiranlıktı; "Rus işgali olmasa komünizm iki gün dayanmaz" demişti. Fakat dahası da vardır: Foucault, Batı-merkezciliğini, demokrasiye ve insan haklarına inancı -cinsiyet eşitliğini de unutmamalı- elbette paylaşmıyordu; ki bunlar çoğumuz için dogmaydı. Belki de bunların dayanıksız zaferler olduğu ve bu dünyadaki her şey gibi sonsuza kadar sürmeyeceği duygusu içindeydi. Özellikle de kendi yargısını erteliyordu: Anti-dogmatizm gereği bu doğmalara karşı da değildi, onların tarafında da değildi. Foucault, evrensel tarihin üzerinde kanatlanmış uçuyordu.

Foucault, tarihin daima ortaya çıkardığı yeniliklere de prensip gereği açıktı. Dünyada ilk kez bir İslami hareket patlak veriyordu ve bu olgunun sonuçları henüz bilinmiyordu. Foucault "politikada dinsel bir boyut yaratan bu teşebbüsten etkilendiği"ni belirtti. Din, Foucault'nun umurunda bile değilken "biz batılıların Rönesans'tan beri unuttuğumuz bu şeyi, politik tinselliği yaşamları pahasına arayan" İranlılar hakkında kendini sorguluyordu. Şunu ekledi: "Fransızların güldüklerini şimdiden işitir gibiyim ama Fransızların haksız olduğunu biliyorum."

Daha net görmeye çalışalım. Sirius'un bakış açısından Foucault prensip olarak her dogmayı reddettiği için, tarihin bu yeni icadını ne haklı ne de haksız görebilirdi. En azından hoş görülen bir tarafsızlık içinde olabilirdi. Bu politik tinselliğin taraftarı olmadan ona anlayışla bakabilir ve oluşun görkemi karşısında boyun eğebilirdi. Ama polis ve ordu karşısında İranlı kitlelerin kahramanlığı onu altüst etmişti. Sanırım bu nedenle yansızlığı aştı ve isyanlardan yana tavır aldı. Bunu yaparken de, İslamcılığın anlık isyanlar kışkırtıp kışkırtmayacağını, öfkelen-dirip öfkelen-dirmeyeceğini görmek için beklemedi. Yine kuşkusuz, bizim Batılı "hakikatlerimiz"i prensip olarak onaylamadığını göstermek için aşırı bir örnek seçmek Foucault için entelektüel açıdan kışkırtıcıydı. *Nobody is perfect* [Kimse mükemmel değildir].

Foucault'nun Humeyni'den yana tavır alması, İslamcılık ve gericilik karşıtı İranlı göçmenleri öfkelen-dirdi. Öfkeli İranlılar Foucault'yu dövmek için Paris'teki evinin kapısına geldiler. Foucault'yu etkilemek için daha fazlası gerekiyordu. Fransa basınında çıkan, tutumuna dönük eleştirilere karşı daha hassas oldu. Devamını anlatamayacağım.

Kabul edelim: Oluşun görkemi... Bana şu söylenebilir: "Bu durum, kuşkuculuğun yanlışlığını kanıtlıyor, çünkü bir işe yaramıyor. Kuşkuculuk insana ne yapması gerektiğini söylemiyor!" Ama felsefe ya da dinin, inanmak istediğimiz bir yanılsama dışında, bize ne yapmamız gerektiğini söylediği nerede görülmüştür? Ahlak nutukları çekmeyi seven biri değilsek, dünyanın gayet iyi yaratıldığını, dolayısıyla hakikatin yararlılığıyla ölçüldüğünü nerede gördük? Dünya kötü de yaratılmış değildir; o hiç yaratılmamıştır, en azından bizim için yaratılmış değildir. Her şeye tek başımıza karar vermemiz gerekiyor; gökten ya da aşkınlıktan bize incek hiçbir hakikat yok.

Foucault seçimini yaptı; belki, daha başka zamanda olsa başka türlü seçim yapardı. Yine de Foucault "politika dinsel bir boyut katan" İran olasılığını düşünen biri olarak kalacaktır. Oysa İran'dan bağımsız olarak bütün bunlar temel bir sorunu ortaya koyuyor. Bu durum, mantıksal olarak her kuşkuculuğun ve kendi kendini kandırmayan her insanın ikili tutumunu gün ışığına çıkartıyor: Kuşkuculuk ikili olmasaydı, kendini yok ederdi. Çünkü kendisi gibi zihinlere yer olmayan bir gelecek olasılığı karşısında bir kuşkucunun tutumu ne olabilir? Eğer bu gelecek ona dinin, ideolojinin ya da basitçe kültürlüğün soybilimci olmayı imkânsız kılacağı bir toplumu dayatıyorsa, bu görkemli geleceğe hayran olan soybiliminin hali ne olur? Soybilim, kuşkuculuk, düşünce özgürlüğü; bunlar Batılıların ve Batılılaşmışların lüksüdür.

İçiniz rahat olsun, ahlaki buyruklar verecek, kuşku-cu düşünürün kuşkucu olmasını sağlayan bu kültürden kuşku duymasını yasaklayacak, kuşku duyma özgürlüğünü korumak amacıyla kuşku duymaya son vermesini buyuracak değilim. Yalnızca bazı tutumların kişiliğin ikiye bölünmesine yol açabileceğini hatırlatmak istiyorum. *Impavidum ferien truinae...*[Dünya yıkılırken bile cesurca ayakta kalır]. Ortak bir düşünce tarzının çöküşüne korkusuzca tanık olmak ve bu çöküşte düşünülen şeyi görmek için ikiye bölünmek, zihinde, kendi döneminin ve bedeninin dışına yerleşmek gerekir.

Felsefeler bizim dünyamızdan yola çıkarlar ve *happy end*'lerinde [mutlu son] dünyayı tekrar sağlam bulurlar. Fakat Nietzsche'nin de aralarında bulunduğu diğer filozoflar için mutlu son yoktur⁷. Daha kötüsü, hakikat ve yaşam iki düşmandır; hakikat kendi ölümünü, ikiye bölünmek pahasına, hakiki kabul eder. Kuşkucu *doktrinin*

⁷ Nietzsche'ye göre yaşam yine de istenir, olduğu haliyle istenir, hatta özdeşlikle bengi dönüşü bile istenir.

kendi kendine öfkelenildiğini söylemek boştur. Fakat *doktrin*i, kendi doktrinini çiğnemek zorunda kalır, çünkü iyi yaşamak gerekir. Hiç olmazsa, politik tercihlerine hakikat değeri vermek için düşünceyi kullanmaz...

İÇSEL YAŞAMI KİŞİSEL OLMAKTAN ÇIKARMAK

Kuşkucu kişi kendine rağmen savunduğu bu doktrinde kişiselikten çıkışı, canlı bir ölümü de arıyor olabilir. Kişisel olandan çıkmak –ikiye bölünme– din değeri taşıyan, tinsel ip cambazlığı denemesidir, saf tin olma teşebbüsüdür (bütün dinler gibi Platoniktir kuşkusuz). Dünyayla olan ilişkimiz karşısında benimsenmiş bir tutumdur. Bu ilişkiyi Heidegger *Stimmung* olarak adlandırır; yalnızca aktif ve bilişsel değil, aynı zamanda duyumsal ve varoluşsal bir ilişkidir. Ölü toprağı üzerimizi örtmek ister. Foucault'nun bununla suçladığını işitmek bizi şaşırtacaktır. Bir şair şöyle demiştir:

Bana dedi ki "ben kaygısız tiyatroyum
Oyuncularım hareket etmez⁸..."

Hakikati söylemek için ikiye bölündüğümde, diye yazar Foucault, "yaşamımla ölümüm arasında hiç ayırım yapmayacak kadar yaşamıma ilgisiz ve yansız olan bu dışarının içindeki her türlü içselligi ortadan kaldırıyorum⁹."

Kozmik ilgisizliğe denk bir ilgisizlikle karşılık vermek için ne pahasına olursa olsun doğruyu söylemek isteyen birinin aradığı şey böyle bir kişisel dışı konumdur.

Doğru, hiçliği küçümser
ve yalnızca soğuk bir sessizlikle cevap verir
Tanrı'nın ezeli sessizliğine¹⁰.

⁸ Alfred de Vigny, "La maison du berger", *Les Destinées*.

⁹ *DE*, I, s. 695.

¹⁰ Alfred de Vigny, "Le Mont des oliviers", *Les Destinées*.

Sessiz bir hayalet olmak için yalnızca şeylere söz vermek. Görüldüğü gibi, kahramanımız Foucault basit değildi, mücadele edebilmek için militan olarak basitleşmiş, savaş sonrasının politize entelektüellerinin tek tipliliği onda yoktu.

Bütün kültürlerin eşit haysiyette olduğunu ileri süren etnolog¹¹ ya da kendisi için değer taşıyan davalara karşı görüş belirtmeye hazır tarihçi de her zaman farkında olmadan kişisel dışına çıkar. Bu doğruyu söyleme iradesi Michel Foucault'da nasıl ortaya çıktı? Onun entelektüel evriminde bildiğim tek şey şu: Yirmili yaşlarına doğru, yani 1945'li yıllarda bana söylediği gibi, Marksizmin sağduyulu bir kesinlik olduğunu başkaları gibi düşünmeye başlamış ve partiye kaydolmuştu. Dolayısıyla Foucault, gençliklerindeki Marksist teorilerin üzerinde biçimlenen kişisel düşünceye sahip genç Fransızlar kuşağındandı. Bu kuşak, sıfırdan başlamak yerine o teorik tramplenden yükseliyordu.

50'li yılların başından itibaren Foucault, Marksizmden zımnen uzaklaşmıştı; 1954 yılına doğru Ulm Sokağı'nda bizim komünist öğrenciler dörtlümüz içinde (Jean-Claude Passeron, Gérard Genette, Jan Molino ve bu satırların yazarı ben Paul Veyne)¹² partiye karşı sert bir tavır alıyorduk. Ulm Sokağı'nın uysal çevresinde Foucault'yla birlikte olmak bizim için bir dersti. Zekice sözlerinin yanı sıra, "herkes gibi olmayan" birini yakından görme şansımız da

¹¹ Kırk yıl kadar önceki bir tartışma, bu noktada Roger Caillois ile Claude Lévi-Strauss'u karşı karşıya getirdi. Caillois, bir etnoloğun etnolog olmasını sağlamış kültürü öne çıkarması gerektiğini söylüyordu. Buradaki sorun, "Batı" düşüncesinin, rasyonalizminin, başkalarının düşüncesi karşısındaki merakının, tarihsel bir olay mı, bir kaza mı, bütün insanlığın yazgısı mı yoksa arzu edilir bir yönelim mi olduğunu bilmektir. Bu soru, İkinci Dünya Savaşı arifesinde, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*'de [Avrupa Hümanitesinin Krizi ve Felsefe] Husserl'in kafasındaki soruydu.

¹² Foucault 1926 doğumludur. Biz 1930 doğumluyduk. Ama biz öğrenciyken Foucault Ulm Sokağı'ndaki öğretmenlerimizden biriydi. Althusser gibi bir "kayman"dı o da. [Caïman, Ecole Normale Supérieure Paris'te öğretim görevlilerine verilen, timsahla aynı anlama gelen bir isimdi -ed.n.]

olmuştu. Onun kafasında olan felsefi sorun, bütün doktrinlerin aşkın bir temelinin olmasıydı. École Normale'daki dersin bitiş cümlesini hatırlıyorum: "Tanrı'nın varlığının ontolojik argümanı, dünyanın özüne teolojik temel olarak hizmet eder." 1953'e doğru Foucault için büyük dönüş, "uygun hakikat" mefhumuna itiraz eden Nietzsche'yi okumak oldu: İşte, aşkınların en sonuncusu ve en büyüğü.

Sosyolojik olarak konuşursak, Foucault, başlangıçta, kitaplarıyla hızla ünlenmiş, akademik olarak sınıflandırılmaz bir profesördü¹³. Fransa'da zekânın üç odağında da Foucault'nun ayağı vardı: Üniversite, gazetecilik ve yayıncılık çevresi. Tanınmış bir entelektüel olduğunda tek yaptığı, gazetecilik, yayıncılık ve bazı politik aktörlerle ilişkiydi¹⁴. Foucault, öğretmenlik mesleğini bilinçle sürdürürken, bir taşra üniversitesinde genç bir profesör olarak tek bir dersini bile kaçırmamıştı; Collège de France'taki dersleri ise haftanın büyük olayıydı. Ahlakdışılığıyla gurur duyduğu kendini feda etme ve mesleki bilinç çabası:

¹³ Ve, karşılık olarak, "birini akademik olarak yargılamak" (Lacan ya da Barthes) Foucault için bir iltifat değildi. Bu, Victor Cousin'in mirasçılarına karşı Taine'le başlayan, *Revue Blanche* ve Péguy'le birlikte Brunetière'e karşı süren, 1900'lere doğru Baudelaire'in çavresinde zirveye ulaşan Üniversite ile denemeciler arasındaki savaşın devamıdır. Aynı zamanda Barthes'ın etrafında da bir kavgaya tanık olduk. Foucault, Canguilhem'in üniversitede ve Vuillemin'in de Collège de France'ta verdiği destek ve saygı sayesinde akademik olarak kabul edilmiş biridir. Bu profesörler, Foucault'nun evrensel, rasyoneli ve normal reddetmesini asla onaylamıyorlar, fakat zekâsına saygı gösteriyorlardı. Bununla birlikte Canguilhem, Foucault'nun tarihçi ya da filozoftan ziyade şair olduğunu söylüyordu. Bu, 1961 yılında Sorbonne'da Foucault'nun tezini savunmasının W. Clark tarafından *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, I'de (Chr. Jacob ed., Albin Michel, 2007, s. 91-92 ve 95-97) anlatıldı. Ayrıca Foucault ile bu isimlerin mizaç yakınlığı da etkili olmuştu: Canguilhem ve Vuillemin, Direniş hareketinin ünlü isimleriydi. Daniel Defert'in tanıklığına göre Foucault ölüm döşeğindeyken, "Canguilhem'e gelmesini söyleyin, ölmeyi bilir o", demişti. Cesaret ortak bir vatandır.

¹⁴ Bildiğim kadarıyla hiçbir militan eşcinsel grupla bağı yoktu. Roland Barthes'ı Collège de France'a eşcinsel dayanışmasıyla seçtiği söylenmişse de bu bir dedikodudur. Benim bildiğim kadarıyla seçilme gerekçesi Barthes'ın eşcinselliği değildi.

Bu derslerde Foucault, kendi üzerinde güç ve enerjinin yükseldiğini görüyordu.

Foucault, yetenekli olduğu için mi yazar olmuştu? Ergenliğinde kitap yazmayı düşünmediğini, başka tür bir yaşam tarzı hayal ettiğini söylemişti bana. Yazmanın günün birinde yaşama nedeni olacağını öngörmedi. Bununla birlikte, gündemle her zaman ilgilendi; gerçekten entelektüel bir etkide bulunmayı (bu pek olmamıştır)¹⁵, –“dizi yöneticisi” gibi bir sıfatla anılmadan– yayıncılığın gizli eli olmayı, hatta politik etkiler yapabilmeyi isterdi¹⁶. Bundan dolayı onu kınayamayız. Hatta belki de başkalarından daha iyi bir politik danışman olurdu. Foucault bir savaşçıydı, maddi ya da manevi dünyanın küçük ya da büyük bir bölümünü ele geçirmek istiyordu.

Yazmak, Foucault için eskiye dayanan bir özlem olmasa da yazma tutkusu, içsel yaşamı olarak kitaplara kaydedilmişti. Foucault'nun yaşamı kitaplarının yaptığı şey oluyordu; o kitapları inşa ederken kendini de inşa ediyordu. Önceden yazmış olduğu şey onun için artık önem taşı mıyordu, çünkü sonsuz bir görevi sürdürmesi gerekiyordu.

¹⁵ Foucault yaşarken etkisi büyük olmadı fakat *Kelimeler ve Şeyler* kadar güç bir eseri çok-satan kitap yapan üslubu sayesinde çok büyük bir ilgi gördü. Bir dostum, bir lisedeki felsefe sınıfına yılın başında, genç öğrencilerine Sartre'dan bir sayfa Lévy-Strauss'tan bir sayfa ve Foucault'dan bir sayfa okumalarını söyler; yalnızca Foucault'dan okudukları sayfa karanlık sözlerinden dolayı değil yazı üslubu ile öğrencileri etkiler. Collège de France'taki derslerinin gördüğü ilgi (salon öyle doluyordu ki, dinleyiciler yerlere, sıraların arasına oturuyorlar ya da dersi başka bir salona yerleştirilen bir ekrandan izliyorlardı) sözlerinin içeriğinden ziyade üslubuna bağlıydı.

¹⁶ *Libération* gazetesiyle çok sıkı bağları vardı. CFDT sendikasıyla ve sendika sekreteri Edmond Maire'le ilişki halindeydi. Sovyet iç politikasının muhalifi, Simone Signoret ve Yves Montand'la bağı vardı. 1981 yılında sosyalistlerin iktidara gelişi karşısında şaşırmasa da, Rocard'ı Mitterrand'a tercih edeceğini tahmin edebiliyorum. Ölüm döşeğindeyken, Foucault Fransız sosyalizminin bir eleştirisini hazırlıyordu (baş ucunda soruna dair bir yığın kitap vardı); sosyalist partinin, ona göre, kelimenin gerçek anlamında hiç politikası olmamıştı.

"Vaktiyle söylemiş olduğum şeylere dönüp durmayın sürekli! Ben onları dile getirirken, onlar çoktan unutulmuş olur. Geçmişte söylediğim her şey kesinlikle önemsizdir. Zaten kafanda yeterince taşıdığın şeyi yazarsın; düşünce kan kaybeder, yazılır, hepsi bu! Yazdığım şey beni ilgilendirmiyor. Beni ilgilendiren şey yazabildiğim ve yapabildiğim şeydir¹⁷."

Fransa'dan uzakta, Toronto'da olduğumuz bir gün şöyle söylemişti: "Kendimi değiştirmek, geçmişte düşündüklerimin aynısını düşünmemek için yazıyorum." Yaratıcının kendi eseriyle yaratıldığını ve düşündüğü yeniden düşündüğünü iyi biliyoruz... Ama bu da yeterli bir şey değildir: Kurtuluş, insanın kişiselikten koparan yazı yoluyla ölümden ileriye doğru olan bir kaçıştır.

"Bilginin bizi dönüştürme gücü olduğunu, hakikatin yalnızca dünyayı deşifre etmenin bir yolu olmadığını [...], eğer hakikati bilirim dönüşebileceğimi biliyorum. Belki de kurtulurum. Ya da ölürüm. Ama sanıyorum bu benim için her koşulda aynı şeydir¹⁸."

Emekçi kendi adsız eseri içinde kişiselikten çıkar; "bir yüzünün olmaması için¹⁹", "değişmez bir hakikat kaygısıyla yavaş ve çetin bir değişim"le "kendinden kurtulmak" için yazar. Evet, doğru okuduk, "hakikat kaygısıyla;" "kendini düşüncemi ve başkalarının düşüncesini değiştirme yönündeki bu çaba bana entelektüellerin varlık nedeni gibi gelmektedir²⁰." Kendi bireyselliğini, kendi "işte bu"luğunu ortadan kaldırmak ve her şey karşısında ilgisizlik, sınırsızlık ve bağımsızlık haline varmak için yazar – ki bu, canlı canlı ölüm demektir.

¹⁷ DE, II, s. 304; I, s. 574.

¹⁸ DE, IV, s. 535.

¹⁹ L'Archéologie du savoir, s. 28.

²⁰ DE, IV, s. 675.

Farkında olmadan Schopenhauerci olan Flaubert'in nesnellik diye adlandırdığı şey budur²¹. Kişi söylem halini aldığı anda²², artık yoktur; Foucault'nun çok iyi bildiği René Char'dan alıntı yaparsak²³, insan "görünmez olacak denli parlatılmıştır." Foucault'nun bir yazar hayatı vardı, fakat eserlerinden çok yazma ya da resmetme eylemiyle özdeşleşen tutkulu kişilerden biriydi (Foucault yaşı ilerledikçe, Sartre ve Picasso gibi -Proust'u da ekleyelim- çizgi takıntısını bırakmıştır).

"Bu nedenle [...] ömrüm boyunca deli gibi çalıştım. Yaptığım şeyin akademik statüsünü asla dert etme-

²¹ Metafizik, sürekli bozulan yaşamın gerçekçiliği olan *Éducation Sentimentale*'da [Duygusal Eğitim] Flaubert'in resmettiği nesnellik budur. Albert Thibaudet'nin dediği gibi, eğer İrade olmasaydı olacak bir dünyanın romanıdır bu. Proust'un dediği gibi, "şeylerin de insanlar kadar yaşam sahibi olduğu" Flaubert, "sayfalarının sürekli, monoton, kasvetli, sonsuz geçişi" buradan kaynaklanır (Barbey d'Aureville, Flaubert'in "sürekli tasvir takıntısı" olduğunu söyler). Romanın baş kahramanı Frédéric Moreau da aynı ölçüde iradeli olduğu için romanla kahramanı karşılıklı olarak "aynada" dırlar. Kimilerinin zayıf bulduğu kimilerinin ise hayran olduğu Flaubert'in başyapıtın anahtarı buradadır. Roman bu *contemptus mundi*'nin [değersiz dünya], bir dinden daha maddi olan dünya nimetlerinin küçümsenmesinin manifestosudur; dünyayı terk etmek, kişiselikten çıkmaktır: Flaubert'in dini, sanatın dini değil "nesnelliğin" dinidir, sanat bir araçtır yalnızca (Foucault'ya göre araç bilgelikti; René Char'a göre şiirdi). Flaubert'in gereksiz "belgeleme"ye dönük takıntılı kaygısı da (Auxerre treninin tam saati!) buradan kaynaklanır. Jean Borie'nin roman hakkındaki güzel kitabından da söz etmek gerekiyor burada: *Frédéric et les amis des hommes: présentation de L'Éducation sentimentale*, Grasset, 1995.

²² Bkz. *L'Ordre du discours* [Söylemin Düzeni] ilk sayfası.

²³ "Allégeance" [Uyrukluk] şiirinde ve diğerlerinde: Şair (anlık olarak yatırım yapılan insan varlığından farklıdır) kendi şiirinde "mutlu bir enkaz gibi" kaybolur: Foucault, *L'Orde du discours*'da (s. 9) özellikle bu şiiri yazarının adını anmadan (şiirin herkes tarafından bilindiğini varsayarak şaire saygısını ifade etmenin, bir yoludur bu) alıntılar. Char'dan, adını anmadan yaptığı alıntılar çoktur: *Histoire de la folie*'de (Gallimard, coll. Tel, s. 320) "vaktiyle çimen deliye iyi, cellada düşmandı"; diğer alıntılar, *DE*, I, s. 164, 167 (sayfanın başında ve sonunda) ve 197; *Les Mots et les Choses*, s. 35 (çimen aydınlıkları); *Histoire de la folie*'de, s. 95 (ender rastlanır *alléger* kelimesi), s. 320, 549, krş. s. 546 (Char tersine, "münzevi gerçeğe benzerliği" diye yazdı). *DE*, I, s. 65'teki epigrafi; keza *Histoire de la sexualité*'nin arka kapağındaki Char alıntısı. Teknik bir terim haline getirdiği "geçişsiz" kelimesinin *Partage formel*'den alındığından yukarda söz ettik.

dim, çünkü benim sorunum, kendi dönüşümumdür. [...] Kişinin kendi bilgisiyle bu dönüşümü, sanıyorum, estetik deneyime oldukça yakın bir şeydir. Bir ressam eğer kendi resmi tarafından dönüştürülmeyecekse neden çalışsın ki²⁴?”

Filozof ya da tarihçi Foucault, burada kendi durumunu bir sanatçıyla, bir ressamla özdeşleştirir. Kendi kendini gözlemlemesi,, saygınlık bakımından eşitsiz olsa da en sıradan entelektüel faaliyetlerin edebi ve sanatsal yaratıdan ayrılmadığını göstermişti. Bunun bir tür din olduğunu söyleyebilirim. Foucault, Ulm Sokağı'nda öğrenciyken bu dine geçmişti. Din değiştirmenin sebebi Maurice Blanchot okuması oldu ki bu pek öngörülebilir değildi. “O dönemde her şeyden çok Blanchot’ya hayrandım, onun gibi yazmak istiyordum,” diye bana anlatmıştı. Sanatçılar ve edebiyatçılarda (sadece iki büyük atanın adını anarsak Flaubert ya da Mallarmé) sık rastlanan bu tutuma birkaç filozof hariç *scholars*’ta [alimler] pek rastlanmaz.

Amacı kendi içinde olan her zihinsel faaliyet (sonradan kamuoyu üzerinde etkili olsa da), araştırmacının ya da yazarın kişiliğinin yok olduğu bir kişisizliği, ölümsüz ve ezeli değil (böyle anlarda kendinden başkası düşünülmez) zamanın dışında yer alan, niteliksiz, özniteliksiz, yüz­süz bir benin doğuşunu gerçekleştirir. Çalışmaya gömülerek geçirilen tüm zaman boyunca, gerçek ölüm unutulur: Ezeli olunmaz, kuşkusuz ölüm de unutulmaz, ölüm­süz de olunmaz, ama kişiselikten çıkılır, yazar anonim bir metnin içinde cisimleşir. Sanki sanatçı ya da araştırmacı çoktan ölmüş gibidir. Foucault, “dönüşmüş, kurtulmuş, belki de ölmüş olacağım,” diye yazar. Evet, ölüm; çünkü bu Nietzsche’ye göre kurtuluş olasılığı yoktur, ancak hiçlik ile kaos arasında seçim yapılabilir. Değişmekten vazgeçmek, dışsal ve içsel kaotik gerçeklikten kaçmak istemek, bir ölü gibi yaşamaktır.

²⁴ DE, IV, s. 536. Krş. IV, s. 675 ve IV, s. 42.

SAMURAYIN PORTRESİ

Ne Freudcu, ne Marksist, ne sosyalist, ne ilerici, ne üçüncü dünyacı, ne Heideggerci olan; ne Bourdieu ne de *Le Figaro* okuyan; (kimileri gibi) ne "solcu Nietzscheci" ne de sağcı olan bu sözde goşist çağına ait değildi, Nietzscheci bir terimle söylersek dönemi için vakitsizdi. Dolayısıyla, uzlaşmacı olmayan biriydi ki bu durum onu solda sınıflandırmaya yeterli gözüküyordu. Yine de, kendi açısından, Vincennes'da profesörken, 1968'in ertesinde –kendi içinde– Maocuları ve goşist grupları sempatik, hatta yararlı kabul ediyordu çünkü hareketliydiler ama bu grupları aynı zamanda madun (subalternes) olarak da görüyordu. Bu gruplar ise Foucault'nun ne olduğunu kestiremiyor onu muğlak buluyorlardı ama Foucault kurnazdı. Sola düşmeyi tercih ederek, kendi zamansızlığını hayranlarının goşizminden ayıran küçük farkı ortadan kaldırmaktan sakınıyordu çünkü anlık mücadelelerinin yoldaşlarını ancak solcu militanlar arasından ve *Libération* gazetesiyle bulabilirdi.

Buna karşılık, çok bütünlüklü olduğunu ve kariyerinin çıkarı için herhangi bir görüşe ödün verecek biri olmadığını hemen eklemem gerekir. Her yazar kendi kariyer çıkarlarını az çok görünür bir şekilde gözetir. Foucault kendi çevresindekileri ihmal etmiyor, işin içine diploması katıyor ama hakikatlerini pazarlık konusu yapmıyordu. Öncelikle kitapları ve fikirleri için yaşıyordu. Derslerini yeterince hızlı yayımlayamamaktan duyduğu üzüntüyü sürekli benimle paylaşıyordu. *Ders Notları'nı* ve *Seçme Eserleri* örnek bir şekilde yayıma hazırlayanlar onun dileklerini ölümünden sonra yerine getirdiler.

Sağcılar Foucault'da her zaman bir kamu düşmanının kokusunu aldılar. Yanıldıkları da söylenemez, çünkü Foucault modern dünyayı ekmeği, gösterisi ve sanallığıyla teşhir etmekten uzak dursa da, bütün kapsamıyla dünyanın masalını –hicvini yapmadan– gün ışığına çıkartıyordu. Tarihçinin sessiz mesleği bunu yapmak olduğuna göre, Foucault'ya katılmamam mümkün mü? Bu zamansız bilinç berraklığı, Foucault gibi vakitsiz doğanları pek sevmeyen anti-modernlerden ayırır (bence Jean Baudrillard bir anti-modern di).

Tarihçilerin takdirini kazanan Foucault, her yeri ve her dönemi radikal farklılıklara varana dek eşelemeye hazır di. Bizlerin kök olarak gördüğü temellerin hiçliğin içinde kök salmış olduklarını gösteriyordu. Herkes (ya da hemen hemen herkes) hiçliğin kokusunu alır, ama huzur içinde yaşamak için ya unuttur ya da ancak çalışma masasına oturduğunda tekrar düşünür. Foucault ise köklerin hiçliğini asla unutmuyordu. Foucault, dünyayı Sirius'un bakış açısından görürken, yaşlı ve modern dünya onun gözünde meşruluğunu yitiriyor ama bu dünyayı potansiyel bir savaş alanı olarak da görüyordu. Çok çalışıyordu; daimi bir öfke ve militan coşku yaşamıyordu ama her şeyden haberdardı. Dolarısıyla dünyadaki bir suiistimale karşı anında tepki verip yardıma koşabiliyordu.

Yedi yıllık görev süresinin başlangıcındaki yenilikler arasında, Giscard d'Estaing dönemi önemli isimlerini –aralarında Madam de Romilly de bulunuyordu– Élysée'de yemeğe davet etti. Foucault daveti kabul etti. Ancak koşulu, "kırmızı kazak" denen dava hakkında başkana soru sorabilmektir. Muhtemelen suçlu olmayan birinin giyotinle ölüm cezasına mahkûm edildiği bu davada Giscard, af yetkisini kullanmayı reddetmişti. Ve Foucault, Élysée'ye gitmedi.

Bir tür insancılığın çerçevesi çizilmek istenirse, Foucault'da, "tarihteki bütün entelektüellerin ortak" tutu-

mu vardı; bu tutumu Max Weber, biraz abartarak, "dünya-ya anlam bulmaktan kuşkucu şekilde vazgeçmek" olarak nitelendirir¹. Homeros'un, Euripides'in, Shakespeare'in, Çehov'un ya da Max Weber'in kendi kahramanları ilgili ne düşündüğünü bilmemiz imkânsız². Foucault'nun ilişkilerinde –en azından dostu olduğunda (Foucault'nun düşmanı olmamak daha iyiydi, çünkü hadlerini aşarak düşünenlere ya da kendi düşüncelerini ona dayatacak kadar onun ününden habersiz olanlara karşı korkunçtu)– özenli ve yargılayıcılıktan uzaktı. Foucault, en tuhaf doktrinleri kitaplarında tek yargı kelimesi olmadan sergiliyor; tuhaf-lıkları, kaprisleri, gülünçlükleri, aşırılıkları, megalomani-siyle insanın bütün çeşitliliğini bir naturalistin Doğa'nın yaratıcılığına olan hayranlık verici sempatisiyle karşılıyor; ne gözyaşı döküyor ne de alay ediyordu.

Bir gün *Libération*'la uzun telefon görüşmelerinden birine tanık oldum. Solun nefret ettiği güçlü bir kadınla, Élysée'de danışman olan Marie-France Garaud'yla tanış-mıştı. "Olamaz!" diyordu Foucault, muhatabını büyük bir şaşkınlık içinde bırakarak, "onda politikacıdan çok edebi-yatçı kişiliği var!" Telefonu kapattığında bana doğru dön-dü ve kendi çocukluğunu hatırlayarak, "Ne yazık ki yarın Collège'de dersim var. Yoksa, öğleden sonrayı Marie-Fran-ce Garaud'nun dizlerinde geçirdiğimi düşünsene!" İnsan-cılık dediğim bu işte! Ya da ben bu konuda hiçbir şey bil-miyorum.

Vaugirard Sokağı'nda kusursuz bir şekilde döşediği evinde oluşturduğu salon yaşamının zımni kuralı böyleydi. Foucault'nun esprili kahkahalarının işitildiği, çoktan tanınmış bir yazar olan ve yakında öleceğini henüz bilme-yen Hervé Guibert'in hiç alay etmeden sevimli gözüktüğü

¹ M. Weber, *Sociologie des religions*, éd. Grossein-Passeron, Gallimard, coll. Tel, 2006, s. 228.

² Weber'in politik güncel metinlerini değil, teorik yazılarını kast ediyorum.

bu gecelerde kimsenin dedikodusu yapılmıyordu. Grupları ya da hayranları olmayan Foucault, kendini kıskanmayanlara, dost ve eşit davrananlara karşı dost canlısı, sadık ve cömertti. Kimi zaman en önemli şahsiyetlerde görülen, kıskanç olanların dişlerini gıcırdatmasına, kıskanç olmayanların ilgisiz kalmasına neden olan o küçük böbürlenme balonları yoktu Foucault'da. Alışılmış olmayan, uygar ve eşitlikçi bu salonda, herkes huzur içinde kendisi olmanın özgürlüğünü yaşıyordu. Gecenin konukları kim olursa olsun ben toplantılara katılabiliyordum, çünkü Foucault bana, ufak bir sitemle, onursal eşcinsel sıfatını vermişti: "Senin gibi açık zihinli, eğitilmiş bir insan kadınları tercih edecek ha!"

Yine de bir sabah onun geniş zihniyetine tanık oldum. Collège de France'taki öğretmenlik dönemlerimde, Foucault bana sofrasında cömertçe yer açıyor ve dairesindeki stüdyoda konuk ediyordu. Onunla ben, Ulm Sokağı dostluklarının eski dünyasını küçük çapta diriltmiştik ve birbirimize o dönemki lakaplarla hitap ediyorduk: O "Fox"tu, yani Tilki. Ayrıca, kapsamı ilerde görülecek olan bir ayrıntı: Nietzsche'nin deliliğinin son yıllarında –Cosima Wagner olmuş– Cosima von Bülow'a yazdığı duygulu mektubu okur bilir: "Ariadne, seni seviyorum!" Nietzsche mektubu Dionysos adıyla imzalamıştı, çünkü kendinin o tanrının reenkarnasyonu olduğunu düşünüyordu³. Cosima von Bülow; Nietzsche'nin son ve büyük aşkı!

Bir sabah, kahvaltı vaktinde yan odadan gelen seslerle uyandım. Çay kaşıkları şıngırdıyor ve iki ses neşe içinde sohbet ediyordu. Foucault'nun sesi ve genç bir kadın sesi. Şaşkınlık, kafam karışmış, kapıyı vuruyorum, öksürüyorum, içeri giriyorum ve yataktan kalkmış bir çift görüyorum. Foucault ve zeki yüzlü genç bir kadın. İkisi de Foucault'nun Tokyo'dan getirdiği görkemli kimonolar

³ Charles Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Gallimard, 1958, c. II, s. 612; c. III, s. 486.

(daha doğrusu, yukata) giymişti. Oturmak için izin istedim. Hoş bir sohbet sürüyordu. Sonra aksansız bir Fransızca konuşan meçhul kadın izin istiyor. Giriş kapısı kapanır kapanmaz, sınırı aşmaktan gayet gururlu Foucault, bana dönüyor ve "geceyi birlikte geçirdik. Onu ağzından öptüm!" diyor. Evlenmeyi bile düşündüklerini anlatıyor bana, ama Foucault'nun karısının soyadını alması koşuluyla: "Michel von Bülow diyecekler bana!" Alman medeni hukuku buna engel olduğunda, bir Nietzschecinin nasıl üzülmüş olacağı tahmin edilebilir.

Cesareti defalarca kanıtlanmış olan (bir gün, Tunus'ta bir plajda gaz tüpü patlamasının kurbanı olma pahasına işletmeciyi kurtarmak için daldı) kaya kadar sert bu büyük zarif beyefendinin diğer yönlerini başkaları benden daha iyi anlattı. Entelektüeller tehlikeden korkmaz, kavgadan korkarlar, diyordu İkinci Büro'da çalışan ve Ulm Sokağı'daki Foucault'nun platonik olarak âşık olduğu dostum Georges Ville (Foucault, "Georges Ville, melankolik mizahıyla, bu kadar güzel olduğu için acı çekiyor olmalıdır!" diye bana duygularını itiraf etmişti). Foucault, kavgadan korkmuyordu ve "cesaret yalnızca fizikseldir" diyordu; cesaret, cesur bir bedendir. Adlandırmaları yeniden düşünmeyi öğreniyoruz. İşçinin emeği değil bedenler sömürülür; sivil-ler askeri disiplinle yetiştirilmez, ıslah edilir. Bu bedenler üzerinde iktidar sahibi olmak için bedenler ehlileştirilir; hapishane sistemi bedenleri hapseder.

Lanethilerin dostu Foucault'da canlı canlı derisi soyulmuş, cinsel bir önyargının kurbanı olmuş ve gururu sayesinde zorbalara karşısında kendi olabilmış birinin keyfi vardı. 1954 yılında bana, kelimeleri zorla söyleyerek ergenlikte çevresinin uysal kurbanı olmaktan utanç duyduğunu belirtmişti.

O zamanlarda üç yüz genç erkeğin bulunduğu École Normale'de eşcinsellik görünmezdi ve tam bir yasak al-

tındaydı. Yalnızca Foucault, kendi hakikatini oradaki yıllarının sonuna doğru bir avuç öğrenciye ve hayranına sezdirme cesaretini gösterdi⁴. O zaman genç bir erkekti, başkalarını ve kendini küçümseyişiyle kendi farklılığını saldırgan bir acıyla yaşıyordu; dışlanmayı öyle içselleştirmişti ki 1954 yılında, o dönem üzerinde düşündüğü eşcinselliğin “büyük histerik komedisi”nden bana acıyla söz etti. Baskıcı heteroseksüellerin gösterisi karşısında yaşadığı sıkıntı, kimi zaman intikam alan bıyıkaltı gülümsemelerle kendini gösteriyordu. Komünist parti de daha az dışlayıcı değildi. Bizim hücremizde patlak veren kimi skandallar, 1954 yılında bu önyargının birçok yoldaşımızda acılara neden olduğunu bize gösterdi.

Anekdot gibi olsa da, işte 1954 yılında eşcinselliğin nasıl bir tabu olduğunu gösteren minik bir anı. Foucault, École Normale'deki bizim dörtlünün skandallar sırasında gayet düzgün davrandığını öğrenince, bizim gözlerimizi zorla açmaya karar verdi. O dönemde Komünist Parti'nin “yol arkadaşı” olan Cocteau, Fransız Akademisi'ne seçilmişti ve *L'Humanité*'nin bu vesileyle yayımladığı övgü dolu makaleyle dalga geçiyorduk. Konuyu gazeteden Cocteau'ya dosdoğru getiren Foucault aniden şunu söyledi: “Tam bir *deli o*. ‘Hocam bu yaz tatili nerede geçireceksiniz?’ diye sorduk. *O*, cilveli cilveli cevap verdi, ‘Paris’ten ayrılmayacağım: Giysi provalarım var.’” Sırtımdan buz gibi bir ürperti geçti, çünkü cehennemin gizli dilinde dişi olan ve aramızdaki lanetlilerin varlığını göz ardı etmememizi bize dayatan bu *o*'yu [*elle*] kendi kulaklarımla ilk kez işitiyordum; bu “deli” de eril “deli”nin dişisi değil, Foucault'nun dahil olduğu gizli cemiyetin teknik bir terimiydi: *Sodome ve Gomora*'da sözü edilen dedikoducu cemiyet.

⁴ Öğrencilerden yalnızca birinin sırrı bildiğini bana itiraf etmişti: Gösterişli heteroseksüelliği ve çapkınlığı nedeniyle dillere destan bir bilim öğrencisi. Arzu, daha doğrusu zevk, bu Don Juan ile Foucault için ortak bir vatan olmuştu.

• Üçüncü tekil şahıs için dişil zamir “elle” kullanılıyor –çn.

Yirmi yıl sonra Foucault'yla Collège de France'ta tekrar karşılaştığımızda artık bıyık altından gülmüyor ya da dedikodu yapmıyordu, histerik bir yanı yoktu. Kendi deyişiyle "problemsiz, yiğit bir ibne" olmuştu. Gençliğinde, moda gereği, her önüne gelene askıntı olduğu bir dönem yaşadığını bana anlatmıştı. "Sen hayatında kaç kadınla yattın?" diye sordu bana; "Ben bu işe başladığımda ilk yıl iki yüz adamla yattım." Bir tanık, bu rakamın tıpkı Eski Ahit'tekiler gibi, biraz abartılı olduğunu söylemiştir. Daha sonraları, tutkulu ve acılı bir ilişki⁵ onun için çok önem taşımış, ardından kalıcı aşk gelmişti: Karşılıklı ve derin bir sevgiyle bağlı olduğu Daniel Defert'le onlarca yıl süren eş ilişkisi.

Bana anlattığına göre bir lise öğrencisi olduğu yıllardaki büyük tutkusu, eşcinsellik olmamıştı. O yıllarda cerrah babasının malzemeleri arasından bulduğu tüm uyuşturucuları kullanmıştı. Böylece uyuşturucunun düşünceyi nasıl değiştirebildiğini ve olası kaç düşünce olduğunu bulmaya çalışmıştı. Bir gün annesine, içinde kırmızı balıkların yüzdüğü bir akvaryumun önünde, "Anne, balık düşünür mü?" diye sordu⁶. Bir balığın düşüncesi, ilaçlar, uyuşturucu, delilik; bütün bunlar bizim normal düşünme tarzımızın tek olası düşünme tarzı olmadığını kanıtlıyordu. Felsefi eğilimler böyle başlar.

Foucault'nun eşcinselliği ve acıları onun araştırmasına bilgi katarak bazı konuları belirleyen özel bir duyarlılığı onda "tetiklemiş" ve hatta belki de şekillendirmiştir. Didier Éribon'un bana dediği gibi, psikiyatrinin ya da psikanalizin iktidar teknolojileri olduğunu Foucault yaşamının erken döneminde hissetmiştir. Daha sonra, modern "cinsellik" söyleminin eşcinselliği bireyin kimliğinin

⁵ Besteci Jean Barraqué'yle; bkz. D. Éribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, s. 86-90.

⁶ Foucault'nun annesinin tanıklığı. Foucault biyografisinde aktaran Didier Éribon.

temel bir bileşeni yaptığını keşfedecektir: Bireyin uyması gereken ve ancak itiraf edebileceği bir kimlik, çünkü bilim konuşmuştur. Bilimin bilgisinin herkesin "gerçek" kimliği üzerinde iktidarı vardır. Böylece entelektüel enerjisinin önemli bir kısmı "cinselliğin" bilgisiyle dayatılmış normallikle mücadele etmeye ve bu hakikat söyleminin yol açtığı iktidarın etkilerine direnmeye harcamıştır.

Foucault uyuşturucu, afyon, LSD zevkini sürdürdü ama yalnızca kontrollü olarak ve seyrek olarak kullanıyordu, çünkü yazma, çalışma zevki ve öğretmekten aldığı haz her türlü taşkınlığı engelliyordu. Berkeley'de her yıl verdiği dersler bittiğinde (Amerika Birleşik Devletleri'ni seviyordu) kendine bir LSD yolculuğu (bir keresinde neredeyse kötü sonuçlanacaktı) sunuyor ve kimilerinin *a priori* varsayımlarından daha az sadist görünen San Francisco'nun eşcinsel gettosundaki bir saunaya uğruyordu. Collège de France'taki bürosuna, bu saunanın reklam afişini iğnelemişti. Bu afiş hastayken bile kaldırmamıştı.

Ölmekten korkmuyordu, sohbet intihara geldiğinde dostlarına böyle söylüyordu⁷ (her iyi samuray gibi o da iki kılıç taşıyordu. Bu kılıçlardan kısa olanı samurayın kendisini öldürmesi içindir). Yaşadıkları da Foucault'nun bu konudaki sözlerinin sadece kuru laf olmadığını göstermiştir. Hayatının son aylarında, antik aşk üzerine iki kitabını tekrar yazarak, kendine olan bu borcu ödemeye çalışıyordu. Ara sıra bazı çevirilerini bana gösteriyor ve inatçı bir öksürükten, bir türlü düşmeyen hafif bir ateşten yakınıyordu. Doktor olan eşimden tavsiyeler istiyordu ama eşimin de elinden gelen bir şey yoktu. "Doktorların senin AIDS olduğuna kesinlikle inanacaklar," dedim ona şaka yollu (dostluğumuzun ritüellerinden biri cinsel yönelimlerimizle ilgili birbirimize takılmaktı). "Zaten böyle

⁷ İntihar hakkı üzerine bkz. DE, III, s. 777. Krş. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, X, s. 87: "Ölüm. Tamamen aptalca fizyolojik bu olguyu ahlaki bir zorunluluğa geri döndürmek gerekiyor. Uygun anda ölüm iradesine sahip olacak şekilde yaşamalı."

düşünüyorlar," cevabını verdi gülümseyerek, "bana sor-
dukları sorulardan bunu gayet iyi anladım." 1984'ün o
Şubat ayında ateş ve öksürüğün kimseyi kuşkulandırma-
masına okurlarım inanmakta güçlük çekeceklerdir, ama o
yıllarda AIDS öyle uzak görünen bir felaketti ki, bir riva-
yet, hatta belki de bir masal olarak görülüyordu⁸.

"AIDS gerçekten var mı, yoksa ahlakçı bir efsane mi?"
diye sormuştum ona basit meraktan. "Dinle," dedi bir an
düşündükten sonra, "sorunu inceledim, konuya dair epey
şey okudum: Evet, var bu, efsane değil. Amerikalı doktor-
lar yakından incelediler." Ve bana iki üç cümleyle teknik
ayrıntılar verdi. "Eşcinsellerin kanseri" üzerine Amerikan
kökenli kısa gazete yazıları o dönemde yayımlanıyordu ve
bu felaketin gerçekliği kuşku vericiydi.

Geriye dönüp baktığımda, benim aptalca sorum karşı-
sındaki soğukkanlılığı soluğumu kesiyor. Günün birinde
böyle olacağını o da öngörebilirdi, bana verdiği cevabı dü-
şünebilir ve benim belleğime güvenebilirdi⁹. Artık içimde
bir kaygı vardı. Foucault'nun sağlığı hakkında tekrarla-
yıp durduğumuz şakalarda ifade bulan bu kaygı, sonun-
da, öldüğü gün olan 25 Haziran 1984 pazartesi günü, bir
başka dostun, Japon bilimci Maurice Pinguet'nün radyo-
dan haberi duyduğu Tokyo'dan bana ettiği telefonda bir-
kaç saat önce bir sanrı şeklinde patlak vermişti¹⁰.

⁸ Hiçbir yakını bir şeyden kuşkulandırmamıştı, ancak ölümünün ertesinde öğrenmiştik. Daniel Defert'in söylediğine göre, Foucault not defterine, "AIDS olduğumu biliyorum, ama histerimle birlikte bunu unutuyorum" diye yazmıştı.

⁹ Burada Didier Éribon'un *Michel Foucault* başlıklı biyografisinde yazdığı (s. 34) anıyı izniyle tekrar kullanıyorum.

¹⁰ Foucault'dan gelen son haberler kötüydü. Eşim önceki gün Salpêtrière Hastanesindeki doktorlarla konuşmuş, onların da ne yapacaklarını bile-mediklerini öğrenmişti. Paris'ten ayrılmış, otobanda gidiyordum. Büyük, yeşil renkli, arka tarafı garip bir otomobilin son sürat beni solladığını gördüm. Tam sollarken, sürücü koltuğunda Foucault'yu tanıdım. Keskin profilini canlı biçimde bana doğru çevirdi ve ince dudaklarıyla gülümse-di. Onu yakalamak için hızlandım, ama bu görüntünün sanrısız niteliğini anlayarak ayağımı gazdan hemen çektim, çünkü bir sanrı gerçek bir al-gıyla karışamaz ve *index sui* [kendinden belli] dir. Gördüğüm sanrıdaki

Haksızlıkları karşı koyan Foucault'nun, ne ütopyacı ne nihilist, ne tutucu ne devrimci olan, çalışkan bu reformcunun yaşamı ve ölümü böyleydi. Onun sağduyusundan söz edebilir miyim? Foucault'nun idrak felsefesi Tarihte Akıl'ın taban tabana zıddıydı. Fakat tekilliklerin keyfiyetini özlerin arasında gören bakışının keskinliğinden de söz edelim. Soğukkanlılık ve berraklıktan oluşmuş bu zarif kişi, cesurdu, sarsılmazdı, ironik değil keskindi (ironi çok tiz bir ses olarak kalır!...). Etrafında uyandırdığı düşmanlıkların ve kıskançlıkların hiç farkında değildi. Foucault, vasatlıkların açık bilinçli bir psikoloğuydu.

Benliğinin gücünü rahatsız olmadan sergiliyordu, fakat aynı ilke sayesinde, kendisi karşısında psikolojik sahteliği reddediyordu: Cesaretle günah işliyor (*pecca fortiter* [çekinmeden, cesurca günah işleyin] derdi Luther) ve bunu itiraf ediyordu. Kötü davrandığında¹¹ bunu kendinden gizlemiyordu (ahlak onun için vardı, kendi gözünde sersem biri görünmemek onun için önemliydi), bilincinin berrak olması için (çevremizin bütün çekişme ve dedikodularından haberdar olduğunu varsaydığı) güvenilir bir dostuna kötü davranışını itiraf etme ihtiyacı duyuyordu.

Ayrıca aynı ölçüde duyarlıydı, aşk acısı çekmeye yatkındı; içsel bir yaşamdan yoksun değildi, herkes gibi onun da sıradanlıkları ve fobileri, hileleri ve cömertlikleri vardı, sadık sevgiler göstermiş, sağlam ve tutkulu dostluklar kurmuştu. Varlığı ağırlık yaratmadan kendini dayatan hızlı bir muhataptı. Herkesle nazik ve sevimli bir ifadeyle

alegoriyi de anlamıştım: Foucault hepimizin gideceği yere gidiyordu ve zekâ konusunda beni aşıyordu. Araba uzakta yok oldu ya da artık yoktu, bilemiyorum. Her şey en fazla yarım dakika sürmüştü. Olayı Passeron'a anlattığımda anlamadığım şeyi bana o gösterdi: Arabanın garip arkası bir cenaze arabasının arkasıydı. Sanrı mı, uyanık görülen düş mü? Gördüğüm sanrıda düşüncenin yarı uyanık olduğu, uyanmaya yakın görülen düşlerin alegorik inceliği vardı.

¹¹ Örneğin çevresindeki bir kişiden hoşlanmamış ve ona -yapmayı çok iyi bildiği gibi- acımasız kötü sözler söylemişti.

konuşur, tumturaklı laflar etmezdi, küçümseyici biri değildi. Birlikte çalıştığı erkek ve kadınlar, Foucault'nun onlarla eşit olarak, nezaketle konuştuğunu söylerler. "Sekreterimle gayet iyi anlaşıyorum: Arabada yoldan geçenleri süzerken, o da ben de aynı erkeklerden hoşlanıyoruz." Gündelik hayattaki bu eşitlik kendiliğinden geliyordu, çünkü Foucault daima kendisiydi, farklı çevrelere özgü olan yapmacık çeşitli tutumların ötesinde, içerden şekillenmişti. Bu durum kiminle karşı karşıya olduklarını kendilerine soran muhataplarını rahatsız ediyordu.

Foucault pek müzik dinlemezdi, ama resmi çok severdi (Manet'ye olan hayranlığı bilinmektedir) ve edebiyatta belirgin tercihleri vardı. Ona göre, 1955'e doğru edebiyatta iki kamp vardı. Bu iki kamptan önemsiz kabul ettiği grubunda Brecht, Sartre ve Saint-John Perse vardı. İyi olan gruptaysa Beckett, Blanchot, Bataille ya da Char gibi eleştirmen ve yazarlar bulunuyordu. Foucault'nun keskin bir edebiyat duyarlılığı vardı. Onu hâlâ kutusundan çıkan küçük şeytan gibi, gözleri fal taşı gibi açılmış, elinde açık bir kitap, "Dinle Veyne, sence de edebiyatta diğer her şeyden üstün olanlar yok mu? Bana göre *Kral Oidipus*'un sonundaki kör Oidipus'un tiradı..." diyerek sabahları bürosundan çıkarken görüyorum. Sözü yarım kaldı.

Onun kendi kitaplarına geri dönersek, şu sözlerin tekrarlandığını görürüz: "Bir eylem programını hangi prensip adına savunabilirim ya da savunabilirsiniz? Siz farkına vardığınızda, çoktan geçmiş zaman olmuş şimdiki zaman sizi etkilemesin; ne istediğinizi ve neyi reddettiğinizi bilin yeter." Onu sık sık düşünüyorum ve o zaman aklıma bir tür dua gibi, William Carlos Williams'ın seher yıldızı üzerine (bu yıldız akşam yıldızıyla aynıdır; Frege'den beri her modern mantıkçı bunu bilir) dörtlüğü geliyor:

Tuhaf bir cesaret
borçluyum sana, eski yıldız:

Hiç boyun eğmedin,
şafak vakti parıldadın tek başına.

Foucault'nun Collège de France'taki dersleri, vaktiyle Bergson'un dersleri gibi büyük bir kalabalığı çekiyordu. Salon doluydu, insanlar oturuyor, ayakta duruyor, hatta yatıyorlardı; bütün koltuklar doluydu, merdiven basamaklarını koltuk olarak kullanıyorlardı. Tanınmış kişiler vardı, tiyatrocular, Stalin'in eski bir sekreteri vb. Ders sırasında teypler çalıştırılıyordu (ders kasetleri gizlice elden ele doluşuyordu). Pierre Nora ile ben de oradaydık, sessizce yan yana oturmuş, dinlediklerimiz üzerine düşünüyorduk.

Herkesin önünde, yere, kürsünün dibine boylu boyunca uzanmış çok yakışıklı, ince, uzun genç bir oyuncu, profesör Foucault karşısında başını zarifçe eline dayamış halde duruyordu. Kitle ile hatibi bir çizgiyle ayıran bu alegorik figür akışın kanıtıydı. Bu figür, hatibin düşüncesine onay verdiğini gösterirken, her ikisini de sıradan uzlaşımlardan ayıran ve efsaneyi tamamlayan gevşek pozu ikisinin de doğru tarafa mensup olmasından meşruluk kazanıyordu¹².

Foucault farkında değildi, aldırmıyordu; buna karşılık, fotoğrafının çekilmesini zarif bir cümleyle reddetti.

Paris'te Fouarre Sokağı, Collège de France'a çok yakındır. Dante (her şeye ilgi duyan, tutkulu, yaşamış en eksiksiz insan monad'ı), Siger de Brabant'ı (dine karşı felsefi hakikatleri çıkarttığı için Paris piskoposu tarafından 1277'de afaroz edildi) *Cennet*'ine yerleştirmiş ve şöyle demişti¹³:

Fouarre sokağında verdiği derslerde
tasımlarının ulaştığı gerçeklerle
başına işler açan Sigier'nin ölümsüz ışığı¹⁴.

¹² J.-P. Vernant, Foucault'nun derslerinden birinde ön sıraya oturup bacak bacak üstüne atarak Marlene Dietrich oldu.

¹³ "Essa è la luce eterna di Sigieri, / che leggendo nel vico de li strami, / sillogizò invidiosi veri", "hakikatler ona ihanet etti" (*Paradiso*, X, 136).

¹⁴ Çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları, 1998, s. 622.

*Bu küçük kitaba kaynaklık
eden Didier Éribon'a, teşvikleri
için de Daniel Defert'e
teşekkür ederim. Yanlışlarımın
sorumlusu elbette onlar
değildir. Okurun da görebileceği
gibi, felsefi yaklaşımı Jean-
Marie Schaeffer'e borçluyum.
Albin Michel Yayınevinden
Hélène Monsacré yirmi yıldır
elimde sürünen bu kitabın
doğumuna kadar eşlik etti ve
yayınlanmasını sağladı.*

Paul Veyne

FOUCAULT

DÜŞÜNCEŞİ KİŞİLİĞİ

Michel Foucault ve Paul Veyne. Filozof ve tarihi.

Paul Veyne'nin Foucault'nun düşüncesi ve kişiliğini anlattığı bu kitap sadece bir tarihçinin gözüyle değil bir "dost" bakışıyla yazılmış bir kitap. Foucault'nun yakın dostu Veyne, filozofun devrim niteliğindeki düşüncelerini bu düşünceleri biçimleyen yaşamıyla birlikte ele alıyor. Filozofun kişiliğinde ete kemiğe bürünen bu düşünce Veyne'nin kaleminde yaşayan, hareket eden, mücadeleci bir bedene dönüşüyor.

"Her çağın bir akvaryumu var." İçine doğduğumuz tarihsel akvaryumda kendi sınırlarımızı göremiyoruz. Başka çağların akvaryumlarını görebilmek bizlere kendi sınırlarımızı fark etmek için ipucu sunuyor. Foucault geçmişi ele alırken asıl olarak "şimdinin tarihi"ni yazıyor. Paul Veyne, Foucault'nun akvaryumda olduğunu bilen kırmızı bir balık olduğunu söylüyor. Fakat bu kırmızı balık akvaryuma karşı bir samurayın kılıcıyla kuşanmış. "Bu yüzden" diyor Paul Veyne, "bu kitabın asıl başlığı kırmızı balık ve samuray"dır. Bu kitap, akvaryumu kırmak isteyen tüm kırmızı balıklara ithaf edilerek yazılmış bir kitap.



ALFA

Ticarethane Sokak, No: 15, 34110
Cağaloğlu, Fatih - İstanbul
T. 0212 513 3420 (pbx)
F. 0212 519 3300
www.alfakitap.com

ALFA FELSEFE

ISBN 978-605-106-361-9



9 786051 068615