

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>

►► RED KİTAPLIĞI

Michel Foucault

Özgürlük ve Bilgi*

Fons Elders'le Söyleşi

Türkçesi: Utku Özmakas

*SEL

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

ÖZGÜRLÜK VE BİLGİ*

Fons Elders'le Söyleşi

MICHEL FOUCAULT, (1926-1984), Fransız tarihçi ve filozof. 1946'da kabul edildiği École Normale Supérieure'de felsefe ve psikoloji eğitimi aldı; hocaları Merleau-Ponty ve Althusser'den önemli ölçülerde etkilendi. Erken moderniteden geç moderniteye, dışlamadan patolojikleştirmeye, Batı'da delilere ve deliliğe yönelik yaklaşımları tartıştığı *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (Deliliğin Tarihi) başlıklı doktora tezini 1961'de savundu. *Les Mots et les choses* (Kelimeler ve Şeyler) 1966'da, *L'Archéologie du savoir* (Bilginin Arkeolojisi) çalışması 1969'da yayınlandı. Ertesi yıl yaşamı boyunca görevini sürdüreceği Collège de France'a seçildi. Suçu yeniden üretmek üzere kurulduğunu öne sürdüğü hapishane ve cezalandırma sisteminin oluşumunu incelediği *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Hapishanenin Doğuşu) ve dört ciltlik *L'Histoire de la sexualité* (Cinselliğin Tarihi) çalışmalarıyla geniş çaplı tartışmaları tetikledi. 1984'te Paris'te yaşamını yitirdi. Hem çağdaşları hem de kendinden sonraki düşünürler üzerinde büyük etki bırakan Foucault, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilir.

***SEL YAYINCILIK**

Kuloğlu Mahallesi, Turnacıbaşı Caddesi,
No: 17, Beyoğlu – İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>

e-posta: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:

Çatalçeşme Sokak, No: 19/1

Cağaloğlu – İstanbul

e-posta: siparis@selyayincilik.com

Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK: 1087**

RED KİTAPLIĞI: 16

ISBN 978-605-7728-94-4

ÖZGÜRLÜK VE BİLGİ

Fons Elders'le Söyleşi

Michel Foucault

Türkçesi: Utku Özmakas

Özgün Adı:

Freedom and Knowledge - a hitherto unpublished interview
comment and edition by Fons Elders collaboration with Lionel Claris
Introduction "What Could Be Otherwise" by Lynne Huffer

© Elders Special Productions BV / Fons Elders

© Sel Yayıncılık, 2018

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı

Dizi editörü: Işık Ergüden

Yayına hazırlayan: Mısra Gökyıldız

Kapak tasarımı: Aslı Sezer

Sayfa tasarımı: İkime Yılmaz

Birinci Baskı: Şubat, 2021

Baskı ve Cilt: Yayıncılık Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203

Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 44865

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

Michel Foucault

Özgürlük ve Bilgi

Fons Elders'le Söyleşi

Clynne Huffer'ın giriş yazısı ve Fons Elders'in
geçmişe dönük yorumlarıyla birlikte

İngilizce çevirisi: Lionel Claris

Türkçesi: Utku Özmakas

İÇİNDEKİLER

Önsöz

“Hayır, her zaman değil, Sahrada asla!” 9

Giriş

“Başka türlü nasıl olabilirdi?” 13

Fons Elders’in Lynne Huffer’a Yanıtı..... 31

Özgürlük ve Bilgi..... 35

Michel Foucault:

Geçmişe Dönük Yorumlar 61

Dizin 119

Önsöz

“Hayır, her zaman değil, Sahra’da asla!”

Michel Foucault’yu 1971 yılında Amsterdam’ın kuzeydoğusundaki sayfiye bölgesinde bir gezintiye davet etmiştim. Bölgedeki yerleşim yerlerinin *Waterland* ve *Zeevang* gibi isimleri vardı. Hollanda’nın bu bölgesi deniz seviyesinin altında olduğundan yerleşim yerlerinin adlarında çoğu zaman bir “su” göndermesi vardır. Geçmiş yüzlerce yıl öncesine dayanan *Suydersee* de buraya pek uzak değildir. Denizi doldurarak yapılmış yollarda seyrederken Foucault’ya bu türden manzaralardan hoşlanıp hoşlanmadığını sordum. Buraya on yedinci yüzyılda yaşamış Hollandalı manzara ressamlarının gözünden baktığını söyleyerek manzaradan hoşlandığını tasdik etti. Kültürel bir perspektifle bakmaktan başka şansımız olmadığı yanıtını verdim ona. “Hayır, her zaman değil,” dedi, “Sahra’da asla!”

İtirazını karşılıksız bıraktım. Oraya hiç gitmemiştim. Sahra benim için bir isim ve resimden ibaretti. İki yıl sonra eşim ve üç oğlumla birlikte karavanla altı haftalığına Sahra’ya doğru yola koyulduk. Foucault’nun haklılığı tescillendi: “Hayır, her zaman değil, Sahra’da asla!” Açıklığı, sessizliği, taşları, kayaları ve rüzgâr fırtınaları öyle uçsuz bucaksızdı ki, kıyaslandığında karşı kefedede darmadağın olmayacak tek bir manzara, yapı ya da tasarım dahi yoktu.

Sahra'yı bir ucundan diğer ucuna sessizlik içinde kat etmek, insanın kültürel açıdan şekillenmiş algısının yerle yeksan olmasına yol açar; hatta işitme duyusunun bile. Elbette bunun nedeni, o muazzam sükûnet. Yalnızca orada bulunmak bile alışıldık hassasiyetlerimizi ve kemikleşmiş zihinsel yapımızı "yerle yeksan" etmeye yeter. Bu yüzden "Sahra'da asla" sözü, zamanla benim için katışıksız bir boşluğun simgesi haline geldi.

Kanımca bu eşsiz mekân deneyimi, Michel Foucault'nun yalnızca aldığı eğitime ve bireysel deneyimine değil, aynı zamanda bütün çiçekleri ve dikenleriyle birlikte burjuva kültürüne de mesafe almasında etkili oldu. Foucault'nun Rönesans'tan günümüze kadar Avrupa tarihini ele aldığı erken dönem çalışmaları, verilerin pozitivist bir yaklaşımla değerlendirilmesi açısından bir doruk noktasını teşkil eder; ancak aynı zamanda çağının kültürüne ve toplumuna yönelik kişisel bir mesafelenme sürecinin gözler önüne serildiği bir yorumlama çerçevesi de işbaşındadır bu yapıtlarda. Erişilemez, uçsuz bucaksız bir mekân olarak Sahra deneyimi, onu her türden kültürel çevreye kişisel olarak mesafe almaya teşvik etmişti. Sahra, kemikleşmiş zihinsel yapıları ve duygusal alışkanlıkları yok eder. Çöl deneyiminin kendine has bir mantığı vardır.

Foucault *Deliliğin Tarihi, Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi, Hakikat ve İktidar* gibi kitaplarında toplumsal gerçekliklerin belli kurallar uyarınca idare edildiğini, öznelerinse farkında bile olmadan bunlara riayet ettiğini ileri sürer. Söz konusu kurallar, karşı yakasında bireysel özgürlüğün bulunduğu müsterek bilginin parçasıdır. Bu herkesin malumu olan

bir bilgidir; içsel sınırlarının, yol açtığı dışlamaların ve ötekini kapı dışarı ettiğinin farkında bile değildir. Foucault'nun akıl yürütme biçimiye özgürlük ile bilgi veyahut kişisel düzeyde kendi özgürlüğü ile anonim bilgi sistemleri arasında radikal bir karşıtlık olduğunu varsayar. İki tarafı da keskin bir kılıçtır bu. Parçası olduğumuz Batı kültürünün zihinsel oluşumlarının arkasında yatan gizli iktidar yapılarına ilişkin olarak yaptığı analizler, bu oluşumların yapı-söküme uğramasına yol açabilir; ama bunun diyetini ödemeye yanaşmaz.

Foucault'nun ikinci tavrı, kişisel özgürlüğü maskesini düşürdüğü bilgiden ayırır. Bu ikicilik, en derin arzusunun hilafıdır: *Özgürlük ile bilginin ortak-yaşamı*. Dolayısıyla Foucault'nun bilgi ile özgürlük arasında başka bir kavrayışın, ikicilikten bir nebze olsun kurtulmuş bir anlayışın peşine düşmesi ziyadesiyle akla yatkındır. Düşünür, son dönem çalışmalarında iktidarın olumlu yüzünü olumsuz-baskıcı yüzüyle bir araya getiren bir iktidar anlayışı geliştirmişti. Hakikat, iktidarın yorumlanmasında bir rol oynamaya başlamıştı. Elbette bu, evrensel bir hakikat değildi kesinlikle; aksine daima spesifik bir duruma bağlı olan tekil bir hakikatti. Yalnızca sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az insan kendi hapisanesinden kaçmayı başarabilmiştir. Bunu becerebilen mutluların arasına Michel Foucault'nun da adını yazabiliriz.

Fons Elders

Kapberg, Warder, Hollanda

20 Şubat 2012

Giriş

“Başka türlü nasıl olabilirdi?”

Lynne Huffer

I. Kısır Döngü

Michel Foucault ile Hollandalı filozof Fons Elders'in bu olağanüstü söyleşisi ilk kez gün ışığına çıkıyor. Söyleşi, Foucault'nun yaşamında politik faaliyetlerin yoğunlaştığı bir dönemde gerçekleşmişti. Elders, Foucault'yla 1971 yılının Eylül ayında Paris'teki da-iresinde görüşmüş; bu görüşmeyle aynı yıl Kasım ayında Elders'in moderatörlüğünü üstleneceği ve televizyondan yayınlanacak olan Foucault-Chomsky tartışmasına yönelik bir hazırlık amacıyla yapılmıştı. Foucault, GIP'in (*Groupe d'information sur les prisons*)* bir üyesi olarak hapishane karşıtı eylemciliğinin doruklarındayken, tam da Fransa'daki Clairvaux Hapishanesi'nde rehine krizinin ve Attica ayaklanmasının patlak verdiği ayda bu söyleşiyi vermişti. O vakitlerde, yani yetmişlerin başında Foucault'nun yazılarındaki odak, bilginin temellerine ilişkin pre-refleksif bir çizgiden, çok daha aleni olan iktidarın bir işlevi olarak bilgi temasına doğru kaymaya başlamıştı. Foucault, aynı yıl yayınlanan “Nietzsche, Soy-

* Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu. (ç.n.)

bilim, Tarih” başlıklı yazısında, “olayların tekilliği”ni (s. 369) ele alma tasarısı olarak “soybilim” terimini ortaya koymuştu; bu yazıya göre bir olay, “bir karar, bir anlaşma, bir saltanat ya da muharebe değil, tersine dönen bir güç ilişkisi, el konulan bir iktidar”dır. Elders’in söyleşisi, geçmişe ilişkin bu soybilimsel kaygıların aslında Foucault’nun dönemindeki olaylara ne denli yakın durduğunu gözler önüne seriyor. Düşünür, gerçek dışlama ve şiddet sistemleriyle suç ortağı olan akılcı ideallere karşı yürüttüğü savaştaki kararlılığını tam da bu yakınlıkla göstermiştir.

Foucault’nun akla yönelik sorgulamasına ömrü boyunca hiç ara vermediği düşünüldüğünde, söyleşinin delilik temasıyla başlaması ziyadesiyle yerindedir. Bu söyleşiden on yıl evvel yayınlanan *Deliliğin Tarihi* (1961), daha önceleri pek de tanınmayan düşünüre belli bir ün kazandırmıştı. Tıpkı bu kitabında olduğu gibi, 1971’deki söyleşi de delilikten yola çıkarak Foucault’nun gerçek hedefini odağına alır: Akla ilişkin Aydınlanmacı ideal. Foucault, söyleşi boyunca bilgi ile özgürlük arasında mecburi bir ilişki olduğu varsayımını sorgular. Bu varsayıma göre bilgi özgürlüğü, özgürlük de bilgiyi getirecektir. Aynı varsayımın başka bir iması da şudur: Ne kadar çok bilirsek o kadar çok özgür oluruz; ne kadar çok özgür olursak o kadar çok biliriz. Bu varsayım en olgunlaşmış haliyle, aklın evrensel bilgi ve mutlak özgürlük ile tamamlanmasını bir ideal olarak konumlandırır.

İfadesini –Elders’in “cennet sorunu” (s. 44) adını verdiği– bu bağlantıda bulan modern Aydınlanma ideali, okuyacağınız söyleşide gözler önüne serilen çarpıcı bir değişimi şekillendiren epistemolojik, etik, politik ve hatta kişisel gerilimler üretir. Elders, sor-

duğu sorularla cennet meselesinin kapılarını aralar: “Aynı anda hem evrensel hem de baskıcı olmayan bir bilgi olabileceği ihtimaline inanıyor musunuz?” Foucault bu soruya yanıt verirken cennet tasarımı-ndaki “zalimliği” (s. 44) faş eder. Düşünür cennet sorununu, sözcüklerin sırasının, diziliminin değiştiği bir formülle ortaya koyar.

İnsan kendini özgürleştirirse her şeyi bilebilir; her şeyi bildiğindeyse özgür olacaktır. (s. 43)

Foucault’nun burada öne sürdüğü mantık, vaat ettiği gelecek ne kadar kesinse, o denli kaçınılmazdır. Sözcüklerin yerinin değişmesi, insanı özgürlük-için-bilgi ile bilgi-için-özgürlük zorunluluğuna hapseder. Oysaki, bu yer veya dizilim değişikliği, insanı ihtiyaçlarına mecbur kılan dışlamaların yol açtığı zulmü de hasır altı eder. Yani delilik, bir yanılsama olarak cenneti ifşa eden bir dışlamayı gözler önüne serer.

Elders, Foucault’ya “Açıkladığınız biçimiyle deliliğe ilişkin bir bilginin, –az çok eksik olsa bile– bizimizin köklerine dair bir keşfe yardımcı olabileceğine inanıyor musunuz?” (s. 38) sorusunu yöneltir. Soruyu fazla müdahale etmeden yeniden şekillendirirsek, Elders’in sorduğu, aslında deliliği bilme sürecinde aklın evrensel bilgide kendi tamamlanışını bulup bulmadığı değil midir? Ayrıca Elders, özgürlük ile bilgi arasında zorunlu bir ilişki kuran bu mantığın doğal olarak, aynı zamanda bastırma, dışlama ya da reddetme olmaksızın deliliği bilmemizin mümkün olup olmadığı sorusunu yöneltmeye çalışmıyor mu? Yani yine bir zulüm/zalimlik söz konusu olmaksızın bir cennetin olup olamayacağını sormuyor mu? Evrensel bir bilginin ve mutlak özgürlüğün mümkün olup olmadığını sormuyor mu?

Foucault'nun bu soruya yanıtı, daha sonra Chomsky ile yapacağı tartışmada, adalet gibi akılcı ideallere yönelik eleştirisiyle son derece tutarlıdır. ("İdeal adalet," der Foucault Chomsky'ye, "benim sorunum değildir.") Eylül ayında Elders'e verdiği yanıtta da, delilik teması üzerinden bu felsefi anlaşmazlığın başka bir boyutunu gözler önüne serer:

(...) deliliği anlamak için ilk önce kimin ya da neyin dışlandığına bakmak gerekir. (...) O halde benim varsayımım şu: Bilgimizin evrenselliği dışlamalar, yasaklamalar, inkârlar, reddedişler pahasına; gerçeklik açısından bir tür zalimlik pahasına kazanılmıştır. (s. 39)

Zalimlik meselesi, cennet sorununun işte böyle parçası olur ya da daha iyi ifade edersek, cennet fikri zulmü böyle üretir. Bir Aydınlanma ideali olarak özgürlük ile bilginin birbirinin yerine geçtiği bu bağlantı, "bilgimizin sırrı" ve bizi sessizliğe gömen, dışlayan bir "habislik" olarak zalimliği hasıraltı edip üretir. Foucault, evrensel bilginin bedelinin bir zulüm kısır döngüsü olduğunu söylerken, aslında Nietzsche'nin Aydınlanma'nın temellerini çekiçle yıkma çabasından bahseder. Foucault, Nietzsche'nin bıraktığı, kollarını kırbaçlanan bir atın boynuna doladığı o yerden çekici eline alır ve delilik ile sessizliğin mecrasına dalar.

Şu yer değiştirmeye –"İnsan kendini özgürleştirirse her şeyi bilebilir; her şeyi bildiğindeyse özgür olur"– geri dönersek, Foucault'nun bir döngü olarak tanımladığı bu dizilim değişiminin, bilginin zalimliğini ifade eden bir kısır döngü de olduğunu anlarız. Bu zalimce tutum, "komşularını kilit altına alan ege-men aklın jesti"ne müsaade eder; oysaki adalet adına mahkûmları parmaklıklar ardına koymaya müsaade

eden o zalimce tutumdan başka bir şey değildir bu. Dolayısıyla Foucault, evrensel bilgi ile mutlak özgürlük arasında bir ilişki olduğuna dair yanılsamayı ortadan kaldıran başka türden bir zorunluluğu faş edebilmek için “terimleri tersine çevirmemiz gerektiğini” söyler: “Her şeyi bilemeyiz” ve “her şeyi bilmek” özgürlük getirmez. Bu tersine çevirme, der Foucault, yalnızca epistemolojik değil aynı zamanda etik ve politik bir zorunluluğu da getirir: “Dolayısıyla, ne kadar çok bilirsek o kadar özgür olacağımızı ya da ne kadar çok özgür olursak o kadar bileceğimizi ümit etmemeliyiz” (s. 43). Bunun yerine, özgürlük ile bilgiyi birbirine bağlayan bu çaprazlamalı, yanılsamalı zorunluluktan “vazgeçmek” zorundayız. “Gerçekten özgür olmak için kendimizi tamamen bilginin kollarına bırakmamamız gerektiğinin keşfedildiği bir dönemde yaşadığımızın farkına varmalıyız.” (s. 43-4).

Foucault’nun bundan çıkardığı sonuç oldukça radikaldir: Şayet özgürlük istiyorsak, evrensel bilginin peşine düştüğümüz, asla tatmin edici olamayacak ve şiddet içeren bir arayışa kalkışmak yerine evrensel bilgi idealini “terk etmeliyiz.” Bu ahmaklığa davet değil, aksine olduğumuz şeyi reddetme tutumuyla ilişkili olarak benliklerimizin sınırlarını gözler önüne serme girişimidir.* Her şeyi bilebileceğimiz yanılsamasının bedeli oldukça pahalıdır: Ötekinin dışlanması. Aslına bakılırsa, bu söyleşiyle aşağı yukarı aynı günlerde gerçekleşen Attica ayaklanması’nın aldığı kanlı akıbete bakılırsa bedelin daha fazla olamayacağı açıktır.

* Huffer, Foucault’nun meşhur “Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir” cümlesine gönderme yapıyor. (ç.n.)

İki terim arasındaki yer değiştirme, Foucault'nun bir yöne, Elders'in başka bir yöne çekmesiyle söyleşiye esas gerilimini verir. Düşünürün Aydınlanma mitine karşı girdiği dur durak bilmeyen mücadelede ve bu mitin müsaade ettiği bir kendi kendini kandırma süreci olarak gördüğü öğede defalarca deneyimlendiği bir gerilimdir bu. Foucault ve Elders, Foucault ve Chomsky: Bu söyleşileri harekete geçiren gerilimler benzerdir. Muhatabı Aydınlanma idealinin mükemmelliğinin peşinde koştururken, Foucault, "biz Batılılar"ın "kendi kendilerini kandırdıklarında" (s. 38) ve mutlak peşindeki bu arayışın zulme yol açtığında ısrarcıdır. Bizler, aslında acımasız davranırken hoşgörülü, zulmederken nazik olduğumuzu düşünürüz. Tıpkı o yer değiştirmede olduğu gibi, bizatihi kalpsizliğimizin esiri olmuşuzdur: Bu, bir zalimlik döngüsü, bir kısır döngüdür.

1971'deki söyleşide ve onu takiben 2011'de Elders'in yazdığı yorumda ele alınan büyük sorunlar işte bunlardır. Hem söyleşi hem de yorum, yıllardır bu sorunlarla uğraşan Foucault okurlarına yeni yaklaşımlar sunuyor. Ne var ki, daha önce pek bilinmeyen bu söyleşinin, düşünürün ortaya koyduğu bulmacanın eksik parçası olarak düşünülmesinden-se onun isteyebileceği şekilde ele alınacağını umut ediyorum: Tekilliği içerisinde bir olayın su yüzüne çıkışı olarak. Foucault, bir zamanlar Derrida'yı *Deliliğin Tarihi*'nde olayın önemini kavrayamadığı için paylamıştı. Ders niteliğindeki bu uyarıyı ciddiye alarak, bu söyleşiyi Foucault'nun düşünce ve söylemsel pratiğinde sadece *bir* uğrak olarak düşünelim; ne eksik ne fazla. Bu türden parçalar, her ne kadar değerli olsalar da, yalnızca karanlıktan aydınlığa çıkma-

larıyla değerlidir; Foucault’nun düşüncesini eninde sonunda kopuntuları olmayan eksiksiz bir sistem haline getirmezler.

Foucault, kendisini dur durak bilmeden ve tekrar tekrar inşa eden bir mozaiktir; ondaki kopuntular, yaşamın zamanı ile söylemin zamanının çakışmasını engelleyen zamansal gecikmelere işaret eder. Eylül 1971’de gerçekleşen bu söyleşi olayı da, yayınlanışıyla daima senkronu bozacak; daha da radikal, düşünürün yorumlanışında çoklu, verimli ve öngörülemez zamanlara kapı aralayacaktır. Aslında, geriye dönüp bakıldığında, bu söyleşi kendi zamanıyla da pek senkronik değildir, senkronu tutturamamıştır: İki kişinin sakince bilgi, özgürlük ve cennet üzerine sohbet ettiği o günler, aynı zamanda New York polis departmanının gaz bombalarını birbirinin peşi sıra fırlattığı ve Attica’daki mahkûmların bedenlerini canlı mühimmatlara dönüştürdüğü günlerdi. Söyleşi bu olayın damgasını nasıl taşımamış olabilir ki? Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*’nde (1969) bu soruya bir yanıt sunar: “Söylem, yaşam değildir: Onun zamanı bizim zamanımız değildir.”

II. Bölünmüş Ratio

Bu giriş yazısına bilgi, özgürlük ve akla odaklanmış bir söyleşinin deliliğe dair bir soruyla başlamasının ne kadar da yerinde olduğuna ilişkin bir gözlemlerle başlamıştım. Müsaadenizle, Foucault’nun kalem oynattığı yirminci yüzyıl sonunun bağlamına has olan bazı sorunlara değinmek maksadıyla –başlangıç noktası kabul ettiğim– deliliğe geri döneceğim. Daha önce söz ettiğim üzere, hapishane karşıtı militanlık ve devlet baskısı, Elders’in söyleşisinin dolaysız po-

litik bağlamını oluşturur. Gelgelelim, GIP ve parçası olduğu daha geniş kapsamlı bir hareket, yirminci yüzyıl sonunda baş göstermiş başka politik aktivizm dalgalarıyla koparılamayacak bağlara sahiptir. Bu hareketler arasında en göze çarpanları, bağımsızlık için verilen sömürge karşıtı mücadeleler ve muhtelif cinsel özgürleşme mücadeleleridir. Foucault'nun içinde bulunduğu Fransa'ya bakıldığında, söyleşi Fransız sömürge imparatorluğunun çöküşünden kısa süre sonra gerçekleşmiştir. Aynı dönemde, 1971 yılı, kadın ve cinsel azınlıklar ile cinsel aktivizm bağlamında yoğun bir dönemdeki bir uğrağa işaret etmektedir (Foucault, daha sonradan bu meseleyi "cinselliğin söyleme geçirilmesi" diye adlandıracaktı). Bilgi ve özgürlük felsefi temasını daha aleni politik sorunlarla ilişkilendirmenin bir yolu olarak söyleşide bu hareketlerin izlerini sürmek istiyorum.

O zaman Foucault'nun söyleşide "bilgimizin evrenselliği dışlamalar, yasaklamalar, inkârlar, reddediler pahasına; gerçeklik açısından bir tür zalimlik/acımasızlık pahasına kazanıldığını" (s. 39) göstermek için deliliği ele aldığı noktaya geri dönelim. Foucault bu varsayıma delilik üzerine düşünerek varmıştır; gelgelelim, yukarıda özetlediğim üzere yirminci yüzyılın sonu bağlamında dışlama yapıları hususunda söylenebilecek daha pek çok şey vardır. Foucault, "deliliği anlamak için ilk önce kimin ya da neyin dışlandığına bakmak gerekir" der ve şöyle devam eder:

(...) belki de başka kültürleri -yani Batılı olmayan kültürleri, sözde ilkel kültürleri veya Amerikan, Afrika ve Çin kültürlerini vd.- anlamak için, hiç şüphe yok ki onları yalnızca marjinalleştirmenin, onlara tepeden bakmanın yetmediğini, aynı zamanda onları

sömürmek, fethetmek ve şiddet yoluyla seslerini kesmek gerektiğini söyleyebiliriz. Deliliği bastırdık ve sonuçta onu biliyoruz. Başka kültürleri baskı altına aldık ve sonuçta onları biliyoruz.

Bu yorum, Foucault’nun Aydınlanma aklının despotizmine meydan okurken, aynı zamanda Batı temelli bilginin sömürgeci iktidarla olan suç ortaklığına da meydan okuduğunu açıkça gösterir. Üstelik bu sözleri, düşünürün, evrensel bilginin “sömürgeleştiren aklın” bir işlevi olduğu şeklindeki önceki düşüncelerini yansıtır. Foucault, *Deliliğin Tarihi* için 1961’de yazdığı önsözde şöyle demiştir:

Batı *ratio*’sunun evrenselliğinde, Doğu anlamına gelen o bölme vardır. Köken olarak düşünülen, geri dönüş özlemlerinin ve vaatlerinin kaynaklandığı Doğu; Batı’nın sömürgeleştirici aklına sunulmuş, ama hep sınır olarak kaldığından sonsuza dek erişilmez kalan Doğu: içinde Batı’nın oluştuğu, ama bu arada bir bölme çizgisi de çizdiği başlangıç gecesi olarak Doğu. Batı olmayan her şeydir; ama Batı ilk hakikatini yine de Doğu’da arar. Batı’nın bütün oluşumu boyunca bu büyük bölmenin tarihini yapmak, onu kendi sürekliliği ve alışverişleri içinde izlemek, ama aynı zamanda kendi trajik kutsallığı içinde ortaya çıkmasına izin vermek gerekir (*HM*, xxx).*

Foucault, 1961’de yazdığı bu önsözde, tıpkı söyleşide olduğu gibi, etik ve politik açıdan söz konusu edilenin ne olduğunu anlatırken, aynı zamanda mutlak özgürlük ile evrensel bilgiyi birbirine bağlayan kısır döngüye yönelik eleştirisinin de fitilini yakar. Üstelik, Aydınlanma ideali, kendi sınırları içerisinde

* Michel Foucault, “*Deliliğin Tarihi*’ne Önsöz”, çev. Ferda Keskin, *Büyük Kapatılma* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 23-4.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranney.org>

yer almayan her şeyi sessizliğe boğup dışlayan bir zulmü hem sürdürmekte hem de hasıraltı etmektedir. Doğu'yu Batı'ya bağlayan bu mantık içerisinde oryantalleştirilmiş öteki imgesi, Batı bilgisinin hem "ilkel" temeli hem de "erişilmez" anımsatıcısı olarak tahayyül edilir: Doğu, "Batı olmayan her şeydir." Doğu'nun işlevi, "Batı'nın içinde olduğu" ama "sonsuz dek erişilmez kalan" sınır olmaktır. Ne var ki, "Batı *ratio*'sunun" sahte "evrenselliği", aslında *kendi* bölme çizgisinin kökenidir: Akıl ile akıl dışı, Batı ile Doğu, sömürgeci ile sömürülen, kendi ile "kendi olmayan her şey" arasında. Bu ayrımlar, "egemen aklı" kendisinden başka her şeye meydan okuyabilecek, parçalayabilecek ya da dönüştürebilecek gerçek bir değişime yönelten bir açıklıktan daha ziyade solipsistik bir döngünün içsel parçalarıdır.

Foucault'nun söyleşide yaşamına dair yaptığı yorumlar, Batı *ratio*'suna ilişkin bu noktayı daha açık hale getirir. Marksizme ilişkin tartışmadan hemen sonra Elders, Foucault'ya '68 Mayıs'ının yaşamı üzerindeki etkisine dair bir soru sorar. Düşünür ise bu soruyu '68 Mayıs'ına dair deneyiminin "gazeteler ve kitaplar"la (s. 47) sınırlı olduğunu söyleyerek yanıtlar. Foucault, 1966'da yayımlanan *Kelimeler ve Şeyler*'in kazandığı başarıdan sonra Tunus'un birkaç kilometre dışındaki bir köye, Sidi Bou Said'e taşınmıştı ve Paris'te öğrenci ayaklanmalarının patlak verdiği 1968 Mayısı esnasında da orada yaşıyordu. Aynı dönemde başka bir öğrenci ayaklanması daha patlak vermişti. Tunus'taki otoriter Burgiba Hükümeti'ne karşı Ulusal Öğrenci Birliği bir hareket başlatmıştı. Polis, ayaklanmaya üniversiteye dalıp öğrencilere saldırarak ve onları hapse tıkarak karşılık vermişti.

O esnada Tunus Üniversitesi'nde felsefe dersleri veren Foucault, öğrencilere hükümet karşıtı broşürler basmaları için yardım etmiş ve tutuklananların avukat tutabilmeleri için kurulan fona bağış yapmıştı. Olaylar büyüdükçe Foucault telefonunun dinlendiğine ikna olmuştu; hatta bir gün arabadayken yolu kesilip dövülmüştü. 1968'in Ekim ayında Tunus'u terk etmeye mecbur edildi. Daha sonraları, Mayıs '68 deneyimini Tunus ile Fransa açısından karşılaştırılması istendiğinde şöyle yanıt vermişti: “Paris 5. Bölge’de barikat kurmakla Tunus’taki bir hapishanede gerçekten on beş yıl yatma riskinin kıyas kabul edilecek bir yanı yoktur.”

Foucault, üç yıl sonra, yani 1971’de verdiği söyleşide, bu olaylarla evrensel bilgi ve baskı temaları arasında bağlantı kurar. Gelgelelim, baskıcı Tunus hükümetine odaklanmak yerine, Tunus’u Batılı kültürün ve onun yarattığı bilginin evrenselliğinin bir işlevi olarak dışlama sorununu somutlaştırmak için kullanır. “Tunus’ta yaşamak,” der Foucault, “pek çok benzerlik olmasına rağmen bizim kültürümüzü, kültürel sistemimizi reddeden, kültürel açıdan Müslüman bir Afrika ülkesinde” yaşamak demektir. “Yine de gençlerle empati kurabiliyordum; çünkü ortada dışlama ve evrenselliğe dair bir sorun olduğunun farkındaydım.” (s. 47). Sidi Bou Said’de, yani Arap kafeleri ve Türk tarzı minareleri olan bir Akdeniz kasabasında yaşamak, oraya göçen Avrupalıların kendinden geçmesine neden olan bir deneyimdi. Oysaki Foucault’nun Tunus deneyimi, Batı *ratio*’sunun postkolonyal cennetlerinde yaşanan gerçek zulümlere dair son derece çarpıcı bir ders almasına yol açmıştı.

Foucault, ayrıca daha sonra *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde geliştireceği akıl yürütmesinin ilk adımlarını burada atmıştı. Tıpkı delilik ve başka kültürler gibi cinsellik de Batı *ratio*'su tarafından suskunluğa gömülmüştü. Modernlik bağlamında bakınca cinselliğin bu şekilde sessizliğe gömülmesi son derece paradoksaldır: Cinsel baskı çağı, aynı zamanda *primum mobile*'nin* cinsellik olduğu çenebaz bir bilimin doğuşuna işaret ediyordu. Foucault'nun dile getirdiği üzere:

Deliliği bastırdık ve sonuçta onu biliyoruz. Başka kültürleri baskı altına aldık ve sonuçta onları biliyoruz. (...) Dahası, belki de on dokuzuncu yüzyılın büyük Püriten ahlakına değin cinselliğin de ilk önce bastırıldığını ve sonunda psikanaliz, psikoloji ya da psikopatoloji sayesinde onu da bildiğimizi eklemeliyiz buraya (s. 39).

Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde ifade ettiği akıl yürütme tarzındaki bu kışkırtıcı iddia, tıpkı delilik deneyiminde olduğu gibi, cinsellik deneyiminin de, “onu çok iyi bildiği için unutan bir bilginin sükûneti” ardında yok olduğunu gösterir (HM, xxxiv, vurgular bana ait). Terimlerin yer değiştirdiği şu meşhur formülü anımsarsak, deliliğe, başka kültürlerle ya da cinselliğe ilişkin bilgimiz arttıkça özgürlüğümüzün de o denli artmayacağı sonucuna varabiliriz. Bir kez daha anımsatmak önemli: “Her şeyi bilemeyiz” ve “her şeyi bilmeye” çalışmanın bir bedeli vardır. “Gerçekten özgür olmak” için Batı *ratio*'sunu “terk etmemiz” gerekir.

* (Lat.) İlk hareket ettirici. (ç.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

III. Raritas*

Foucault ile Elders arasındaki diyalog, kopuşu, çıkmazı ve dönüşümü gözler önüne seren kesintili bir ritimde ilerler. Elders, 2011 yılında yazdığı, “Cennet Sorunu” başlıklı ekte, Foucault’nun ürettiği kıvılcımlarla nasıl senkronize olamadığını nüktedan bir üslupla anlatırken, başka türlü düşünme anları diyebileceğimiz bir şeyi betimler. Bu sahneler bilhassa Foucaultcu bir yaşam pratiğini anlamak için gerekli parçalar olarak belirir.

Birinci Sahne: 1970’teki ilk buluşmalarına beş dakika geç geldiği için Elders’e sinirlenen Foucault, onu “Yirmi beş dakikanız kaldı” diye tersleyerek karşılar. Bir saat sonra Foucault’yu beyaz spor arabasında, Elders’in yanında otururken buluruz. Onu Bourdeaux’ya götürmektedir. İkinci Sahne: Foucault, Elders’in Chomsky ile birlikte televizyona çıkma önerisine direnmektedir. “Televizyondan hoşlanmıyorum,” der. Ardından Elders, ona Hollanda televizyonunda çıplaklık görüldüğü sahneyi anlatır. Daha doğrusu, “neredeyse” çıplak olduğu sahneyi; çünkü ayağındaki bir çift kırmızı bottan başka bir şey yoktur üzerinde. Bu hikâye Foucault’nun fikir değiştirmesine yol açar: “Tamam,” der Foucault. “O halde seninle ve Chomsky’yle çıplak olarak televizyona çıkmak istiyorum.”

Bu beklenmedik anlar, söyleşide ve onu izleyen yorumlarda küçük gedikler açıyor. Bunları nüktedan bir edayla, aksiliklerin ya da rahatsızlıkların daha önceden kapattığı yolların açılmasını sağlayan dönüşüm meselleri olarak okuyabiliriz. Elders,

* (Lat.) Seyreklik, nadirlik. (ç.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bunları taleplerine yönelik Foucault cephesinden gelen direnişlere dair küçük dramalar olarak sunar: Düşünürle bunlar üzerine konuşmak, ona yanıt vermek ve birlikte zaman geçirmek gerekir. Ne var ki, Foucault'nun bu husustaki direnişini kişisel bir şey olarak görmemek daha iyi bir bakış açısı sunabilir. 1971'e geldiğimizde Foucault zaten ünlü biriydi ve Elders'e direnmesi belki de anonim kalma arzusunun ve *grande vedette*,* konuşan bir önder, çağının kamusal entelektüeli rolüne balıklama dalma isteksizliğinin bir işareti olarak görülebilir. Bu sahneler gösteriyor ki, Foucault, Elders'in talebine olumlu yanıt verip fikrini değiştirdiğinde, onu çeken şey şöhret değil, nadirlik.

Amsterdam'daki bir kafede yaşanan üçüncü sahneyi ele alalım: Foucault ile Elders'i bir kez daha bir çıkmaz sokakta buluyoruz. Elders, Foucault'ya kalkma vaktinin geldiğini söyler. Chomsky ile televizyonda yayınlanacak söyleşinin hazırlıklarını yapmak için bir taksiye binmeleri ve oradan da uçakla bir adaya gitmeleri gerekmektedir. Burası, Foucault'nun biyografik bir portresinin filme alınması için program çerçevesinde ayarlanmış bir yerdir. Foucault bunların hiçbirisiyle zerre kadar ilgilenmez:

Gitgide daha fazla endişeleniyordum; tıpkı Foucault'nun hiç hoşlanmadığı halde böylesi bir girişimde yer almak için söz verip –en azından o günlüğüne– kendisine saydırması gibi, ben de bu projeye hiç dahil olmamış olmayı diliyordum. Kendimi suiistimal edilmiş hissediyordum, daha fazla konuşmamaya karar verip *Deliliğin Tarihi*'ni okumaya başladım. Sonuç adeta bir Beckett oyunuydu: İki kişi

* (Fr.) "Büyük bir isim, kişi". (ç.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

küçücük bir masada sessizce oturuyor ve biri diğeri tarafından yazılmış kitabı okuyordu. Dışarıda bir yerlerde ise bir taksi ve bizi bekliyordu. (s. 104)

Bu sahneye bakan Elders bu çıkmaz ânını bir “boş alan” olarak betimler. Bu ifadeyi Foucault’nun dostu, filozof Paul Veyne’den ödünç almıştır. “İnsan denen fenomen istisnaidir,” der Veyne:

İnsanlar, aklın bütünlüğünde ikâmet etmezler; gelişimimizle kavrayamadığımız başka fenomenlerin etrafında bir boş alan vardır; bir *başka türlü nasıl olabilirdi* alanı. (79, vurgular bana ait.)

Çıkmaz da böyledir. Yarattığı “boş alan” bize “başka türlü nasıl olabilirdi?” der.

Öyleyse Amsterdam’daki kafede yaşanan Beckett ânına geri dönebiliriz. Orada bir süre daha sessizce oturduktan sonra, biri diğerinin delilik üzerine yazdığı kitabı okurken, kitabı kaleme alan adam aniden ayağa kalkıp kafeden çıkar ve onu önce uçağa, ardından da çekime götürecek olan taksiye doğru yürür. Profesyonel protokolleri bir yana bırakan ve muhtemelen çaresizlikle hareket eden Elders, Foucault’ya daha önce ikisi arasında olmayan bir samimiyetle seslenir: “*Michel, fais-le pour moi*” (20). “Michel, bunu benim için yap.” Foucault muhatabına *tu* [sen] diyerek yanıt verir: “*Je le fais seulement pour toi*” (20). “Bunu sadece senin için yapacağım.”

Foucault’nun sonunda gönülsüzce de olsa çekime katılmayı kabul etmesi, aynı zamanda onu ötekine bağlayan ilişkinin onaylanmasıdır da. Üstelik bu, bir reddedişten çekip çıkarılmış, *tu*’nun samimiyeti içerisindeki bir *sadecenin* nadirliğine temas eden bir onaydır ve “boş alan”ın “başka türlü”ye dönüşümünün

damgasını taşır. Foucault'yu Elders'e teslim olmaya ve böylelikle taksiye binip uçağın kapısına gitmeye zorlayan şöhretten başka bir şey, samimiyetin tekilliğidir. Elders, o ânı tasvir etmek için bir sözcük önerir: Nadirlik. Latince *raritas*'tan gelen nadirlik [*rarity*], samimiyetin tekilliğini adlandırır: Bu çokça bilinen, kullanılan ya da deneyimlenen bir şey değildir. Nadirlik, evrensel olarak bilinebilecek bir şey değildir: Aydınlanma bilgisinin yalnızca reddedebileceği, inkâr edebileceği ya da dışlayabileceği kıymetli bir şeydir. Aslında, *raritas*'ın arkeolojiden soykütüğe, oradan da sorunsallaştırmaya kadar Foucault'nun bütün çalışmasına can veren öge olduğunu söyleyebiliriz.

Raritas bir düşünür olan Foucault'nun hazineleri de pek alışılmadık türdendir: Biriktirilecek veya tüketilecek bir nesnenin nadirliği değildir bu; onu başka bir ışıkla –“başka bir yerden gelen bir ışık”la– delip geçen ve böylelikle kendisini dönüştüren bir ötekinin nadirliğidir söz konusu olan. Foucault'nun meşhur “Sıradan İnsanların Yaşamları” (1977) başlıklı yazısında ifade ettiği gibi, önemli olan “nadirliğin ve laf kalabalığının olmayışıdır” (162). Elinizdeki söyleşi ve yorumlar, “döneminden” kırk yıl sonra yayınlanarak, bizi tekil bir yaşamla ve bilmenin evrenselleştirici olmayan pratikleriyle ne yapılabileceği üzerine düşünmeye sevk ediyor. *Raritas*'la birlikte Foucault bize, neyin başka türlü olabileceğini düşünmek ve bunu hayata geçirmek için zamansız bir fırsat ve boş alan sunuyor.

Notlar

1. Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, *Essential Works of Foucault, 1954-1984* içinde, cilt: 2, ed. James Faubion (New York: New Press, 1998), 381, çeviri değiştirildi. [Türkçesi: “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2004.]

2. 1888 yılının sonunda ya da 1889’un başında Nietzsche akıl sağlığını kaybetmişti. 1889 yılının Ocak ayında yaşanan bir olay, Nietzsche’nin hastalığının ilk emarelerinden biri olarak onu efsane statüsüne yerleştirdi. Torino’daki bir meydanda bir atın kırbaçlanmasına şahit olduktan sonra, Nietzsche’nin atın peşinden koşup hayvanın boynuna sarılması ve ardından çöküp yere düşmesi halkı endişeye sevk etmişti. Nietzsche’nin felsefesi bağlamında deliliği üzerine düşünceler için bkz. Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (New York: Oxford University Press, 1980).

3. *History of Madness*, çev. Jonathan Murphy ve Jean Khalifa (Londra: Routledge, 2006), xxviii. Buradan itibaren *HM* şeklinde kısaltılacaktır. [Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.]

4. Foucault, Derrida’nın *Deliliğin Tarihi*’ne yönelik eleştirisine verdiği yanıtta, Derrida’nın Kartezyen düşünceyi “anamlandırıcı bir organizasyon”un yanı sıra bir “metin” olarak anladığı için “bir dizi olayı” meydana getiren “söylemsel bir pratik” olarak önemini kaçırdığını ileri sürer. Bkz. Michel Foucault, “My Body, This Paper, This Fire”, *History of Madness* içinde, a.g.e, 550-574. [Türkçesi: “Gövdem, Bu Kâğıt,

Bu Ateş”, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2005.]

5. Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge ve The Discourse on Language*, çev. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), 211. [Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı, 2014.]

6. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt: 1, giriş, çev. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990), 12. [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hül-ya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2007.]

7. David Macey, *The Lives of Michel Foucault* (Londra: Hutchinson, 1993), s. 205-6. Foucault’nun Tunus’taki politik faaliyetlerine dair daha detaylı bir açıklama için bkz. Didier Eribon, *Michel Foucault* (Paris: Flammarion, 1991), 204-208. [Türkçesi: *Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı, 2012.]

8. Michel Foucault, “Lives of Infamous Men”, *Essential Works of Foucault: 1954-1984* içinde, cilt: 3, ed. James Faubion (New York: New Press, 2000), 161.

Fons Elders'in Lynne Huffer'a Yanıtı

Lynne'in "Başka türlü nasıl olabilirdi?" başlığını taşıyan yazısını okumak büyük bir keyif oldu benim için. Bu yazı, Foucault'nun "akla yönelik ömür boyu süren sorgulaması", "terimlerin yer değiştirmesi", "başka türlü düşünme", "boş alan" ve "nadirlik" temaları arasındaki bağları son derece açık seçik hale getiriyor. Tabii, yazdıkları arasında hususi olarak aklımda kalan bir cümle var: "Foucault'yu Elders'e teslim olmaya (...) zorlayan (...) samimiyetin tekilliği." İşte bu cümle, tam da o anda hissettiklerimi kelimelere döküyor: "Samimiyetin tekilliği" vardı o anda elbet; ama bir de "nüktedan bir çılgınlık"tan söz etmek gerek. Soğuk, mesafeli ve soyut bir zihinsel durumu –ki bunlar aynı zamanda Foucault'nun kişilik özellikleriydi– çözebilmek için nüktedan rolünü üstlenmişim. Bu nüktedan çılgınlık, ona televizyona çıplak çıkmaktan söz etmemi sağlayacak kadar kanıma girmişti; bunun, onu Filozoflar Projesi'ne katılmaya ikna etmek için son şansım olduğunu düşünüyordum.*

Lynne'in, spesifik iktidar (benim ifademle) "oyunları"nın giriftliğini çözümlemek amacıyla filozofun ömrü boyunca sergilediği çabadan sap-

* Elders, "Filozoflar Projesi" adını verdiği bu girişim çerçevesinde, yaşayan çok önemli filozofları televizyon ekranında felsefi bir tartışma bağlamında buluşturmayı planlıyordu. Bu projeye Foucault ile Chomsky dışında, A. J. Ayer, Karl Popper, Henri Lefebvre gibi önemli filozoflar da katılmıştı. (ç.n.)

mamak adına psikolojik açıklamalara yönelmeyip Foucault'nun stratejisini izlemesi çok hoşuma gitti.

Yine de, bu bağlamda daha farklı bir açıdan yaklaşmayı gerektiren bir husus var: Michel Foucault'nun “cennet” sözcüğünü benimsemekteki hevesi. Tam da söyleşiyi yaparken Foucault'nun en büyük arzusunun özgürlük ile bilgiyi uzlaştırmak olduğunu kesinkes anlamıştım. Ne var ki, şunu da aynı kesinlikle biliyordu: Bunu yapması “*epistemeler*” ve “*ızgaralar*”* [*grilles*] vb. konusundaki pozitivist ve devrimci yaklaşımının (yani kurumsal iktidar yapılarıyla “aklın” ilişkisi konusundaki analizinin) sona ermesi manasına geliyordu.

Foucault'yu 1971'de bugün düşündüğüme kıyasla çok daha sezgisel bir şekilde kavrayıp anlamıştım. Yine de, düşünme biçimimle (ve Chomsky'nin düşünme biçimiyle) onununkini ayıran şeyin “insan doğası”nı reddetmesi olduğunun farkındaydım. Her çocuğun birlikte doğduğu bir içgörüdür bu. Akla hayale gelebilecek en büyük hazinedir: Bütün gerçekliği kucaklayan sezgisel bir nosyon! Bu sezgisel nosyon, bir olmak [*oneness*], hakikat, iyilik, güzellik vb. konulardaki bilinçdışı kavrayışların kaynağıdır. Foucault'nun görüşüyse iki boyutludur ve dolayısıyla son derece güçlüdür; çünkü içinde yaşadığımız toplumlar beş değil, iki boyutludur: Yani zaman-mekân ve zaman ile mekân içindeki insan.

Bir adım daha atalım ve Foucault'nun –bilgi ile özgürlüğün uzlaştırılması olarak– “cennet” terimini benimsemekte gösterdiği heves üzerine düşünelim:

* Foucault, her çağdaki bilimsel söylemi olanaklı kılan bir bilgi “ızgara”sı olduğunu düşünür. Zaman zaman “parmaklık” ya da “kafes” olarak da çevrilen bu kavramın “episteme”yle birlikte düşünülmesi gerekir. (ç.n.)

“Cennet” teriminin, bir wajang* oyunundaki gibi, Lynne’in alıntılacağı cümledeki (“İnsan kendini özgürleştirirse her şeyi bilebilir; her şeyi bildiğindeyse özgür olacaktır”) sözcüklerin yerinin değiştirilmesiyle gerçekleşen şeyi gösterme fırsatı sunduğunu söyleyebiliriz. “Delilik bir yanılsama olarak cenneti ifşa eden bir dışlamadır” iddiası, içinde yaşadığımız toplumların bakış açısından geçerlidir; ancak gerçekliğin yegâne kaynağının bu toplumlar olduğunu varsaymak da ölümcül bir tutumdur. Böyle düşündüm aklımı yitirmem çok sürmezdi.

Buradan vardığım sonuç şu: Foucault ile diyalogumda dışlanan bir üçüncü olmadı. Özgürlük ile bilgi arasında hakiki, Spinozacı bir ilişki olduğuna dair fikirlerim, isterseniz deliliğim isterseniz naifliğim diyelim, nedeniyle benden hoşlanmıştı. Cennetin aslında ne olduğunu kavramıştı ve bu kavrayış da ona cennetin “gerçek dışlama ve şiddet sistemleriyle suç ortağı olan akılcı idealler” içerisinde yer almadığını hiç olmadığı kadar açık bir şekilde gözler önüne sermesi için bir fırsat sunmuştu. Ne var ki, Michel Foucault’nun akılcılığı, Noam Chomsky’nin akılcılığı değildir. Müşterek muhalefetlerinde bir karşıtlık yoktur. İki düşünür de “akılcılık” terimini tutarlı ama farklı anlamlarda kullanır; bu terime farklı perspektiflerden ve kısmen de farklı düzeylerden yaklaşırlar. Bu iki büyük isim arasındaki tartışma, on yedinci yüzyıl filozofu olan Nicolas Boileau’nun şu sözündeki hakikate işaret ediyor tam da: “*Au choque des idées jallit la lumière*”, (“Fikirlerin çarpışmasından ışık saçılır”).

* Wajang, ağırlıklı olarak güneydoğu Asya’da yaygın olan bir tür kukla oyunudur. Bu oyunda anlatılan hikâyeye bağıntısında kuklalar kadar gölgelerin hareketi de önem taşır. (ç.n.)

Özgürlük ve Bilgi

Bu söyleşi, 28 Kasım 1971 Pazar günü Chomsky ile Foucault arasında Hollanda televizyonunda yapılacak tartışmaya hazırlık olarak gerçekleştirildi. Foucault, bu esnada Collège de France'ta adını bizzat koyduğu "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsünün başındaydı.

Sayın Beyefendi,

Televizyon yayını esnasında hakkımda herhangi bir biyografik bilgi vermemenizi istirham ediyorum. Sanıyorum ki, ele alacağımız konu karşısında böyle bir bilgilendirmenin hiçbir önemi yok.

Saygılarımla,

Michel Foucault

13 Eylül 1971

Fons Elders: Kaleme aldığınız *Delğin Tarihi*'nin felsefi açıdan önemi nedir?

Michel Foucault: Eh, tek bir kişi bile bu çalışmanın felsefi bir önemi olup olmadığını merak etmişse görevimi yerine getirmişim demektir! Bu kitabı yazmamın nedeni, önce felsefe, ardından psikoloji ve psikopatoloji eğitimi almamdı. Beni hem şaşkınlığa sürükleyen hem de kafamı karıştıran bir şey vardı. Bildiğiniz üzere, Batı medeniyeti çok uzun zamandır, Yunanlardan bu yana, delilik fenomenine aşı-

neydi. Hem tiyatro oyunlarında hem de edebiyatta delilere rastlamak mümkündü. Delilik, mütemadiyen üzerine konuşulan bir konuydu ama on dokuzuncu yüzyıla kadar bilimin nesnesi olamamıştı. Bu tarihten sonra deliliğin biçimleri, nitelikleri, nedenleri, kökenleri üzerine konuşmaya ve gerçekten delilerin ne söylediğine, yaptıkları şeyleri neden öyle anlattıklarına ve yaptıklarını neden öyle yaptıklarına kulak kabartmaya başladık.

Dolayısıyla şu soru aklıma düştü: Daha önceden böylesine aşına olduğumuz deliliğin tarihsel seyri içerisinde bilimin nesnesi olması neden ve nasıl bu kadar gecikti? Bu yüzden araştırmaya koyuldum ve sonuçta deliliğin bilimin nesnesi haline gelmesinin zaten ancak eskiden aşına olduğumuz delilikle yolların ayrıldığı bir noktadan sonra mümkün olabileceğini fark ettim. Örneğin, uygarlık ortaçağda ya da Rönesans boyunca delilere ve deliliğe karşı hoşgörüsünü sürdürüyordu. Deliler toplumla iç içe yaşıyordu; Ortaçağ dünyasının manzarasının bir parçası olmaları hiçbir sorun teşkil etmediği gibi, hiç kimseyi de şaşkınlığa sürüklemiyordu. Akıl hastası, gösterişsiz bir şekilde başkalarının yanlış davranışlarının ve hatalarının hakikat işaretçisi olma görevini üstlenmişti. Akıl hastası –şayet becerebilerseniz– faydalanılmaya açıktı; ama onu kapatamazdınız.

Bununla birlikte, on yedinci yüzyıldan itibaren akıl hastaları toplumun dışına itilmeye, kapatılmaya başlandı. Sosyo-ekonomik gerekçelerle akıl hastalarına aylaklar, sefihler ve yaşlılarla aynı şekilde muamele edilmeye başlandı. Kısacası akıl hastası, burjuva toplumu için faydasız ve kullanışsız birey muamelesi görmeye başladı ve on yedinci ile on sekizinci yüzyıllarda toplumun dışına itilmeye, kapatılmaya başlandı.

zinci yüzyılda zihinsel rahatsızlığı olanları kapatmak için büyük hapishaneler inşa edildi. İşte, böylesi bir dışlama sayesinde deliliği bilimsel olarak incelemek mümkün hale geldi ya da en azından böylesi bir bilimsel girişimde bulunulabilirdi.

Buradan sonrasını deliliği ele alan görsel sanatlar vasıtasıyla anlatmam istense, yayıncılarımın genellikle kitaplarımın kapakları için seçtiği resimleri tercih etmezdim. Yayıncılarım genel olarak Brueghel, Bosch ve ara sıra da Goya'yı seçiyor. Benim tercihimse bunların hiçbiri olmazdı. Çünkü sorun, temel olarak Brueghel'den Goya'ya geçişi gösterebilmekte. Yani deliliğin belli bir deneyimini, yani –sanki böyle bir şey varmış gibi– deliliğin nesnel deneyimini nasıl terk ettiğimizi gösterebilmektir. Delilik, dünyayı dolaşan, kat eden ve dünyaya doluşan tuhaf ve hayali figürler vasıtasıyla anlatılıp duruldu; bu deliliğin on altıncı yüzyıldaki deneyimiydi. On dokuzuncu yüzyılda Goya, Fuseli ve Blake ile birlikte, sanki deliliğin içinden gelen, akıl hastasının hissettiklerini aksettiren deliliğin öznel deneyimi su yüzüne çıktı. Brueghel'in yabancıları olduğu bir deneyimdi bu.

Deliliğin iç yüzünde –sanki nihayet böyle bir şeyi görebilir, duyabilir, bilebilirmişiz gibi– neler olduğu sonunda gün yüzüne çıktı. Brueghel ya da Bosch'tan Goya'ya, Fuseli ve Blake'e doğru böyle bir geçiş nasıl gerçekleşti? Bu geçişin resim düzeyinde ifadesini Hollanda resminin en ünlü eserlerinden birinde bulduğunu söyleyebilirim: Frans Hals'ın "The Regents" tablosunda. Delilik üzerine tarihsel araştırmamın en iyi örneği Hals'ın bu eseridir. Tabloda, bir masanın etrafında işini yapmakta olan, yani bir düşkünler evini yöneten yaşlı beş kadın vardır. On yedinci

yüzyıl ve daha sonra da on sekizinci yüzyıl boyunca görülen bu evler, toplumsal açıdan değersiz insanları, yani toplumun baş belalarını kapatmak için kullanılıyordu. Bu kadınlar aslında toplumumuzun akla dayanan düşünme biçimini delilikten ayırma biçiminin bir ifadesidir.

Resmin merkezinde kapalı bir yelpaze görürüz. Bu yasaklanmış bütün hazların, toplumun kendi üzerine katlanmış faydasızlığının simgesidir. Resmin iki yanına baktığımızdaysa sağdaki kadının elinin altında büyükçe bir kayıt defteri tuttuğunu görürüz; bu hayatın ve şeylerin muhasebesini simgeler. Sol tarafta bakınca, oradaki kadının avcunda da bozuk paralar olduğunu fark ederiz; yani temelde Batı'nın hesap tutmaya dayanan ekonomisini. Bu kadınlar elbirliğiyle delilik deneyimini hasıraltı eder. İşte, delilik bilimi tam da bu noktadan sonra geliştirilebilmiştir. Deliliğin tarihine ilişkin çalışmam, en iyi biçimde Frans Hals'ın bu tablosuyla örneklendirilebilir.

FE: Anlattığınız biçimiyle deliliğe ilişkin bir bilginin, –az çok eksikli olsa bile– bilgimizin köklerine dair bir keşfe yardımcı olabileceğine inanıyor musunuz?

MF: Bildiğiniz üzere, yaptığım tamamen tarihsel araştırmaya dayanarak, eninde sonunda, biz Batılıların kendimizi kandırıp kandırmadığımız sorusuna yanıt aramaktı. Geçmişin her rengini, bize yabancı olan bütün öteki kültürel biçimleri, her türden deneyimi, dili ve cinsel yönelimi güle oynaya kabullenen son derece hoşgörülü bir toplum olduğumuzu farz etmeye dünden hazırız. Bense bunun bir yanılsama olup olmadığının ve kültürümüzün aslında bilgi düzeyinde, yani gerçeklik, davranış ve bireyler söz ko-

nusu olduğunda tahammülsüz olma anlamında gerçekten evrensel olup olmadığını sorusunun peşine düşüyorum.

Başka bir deyişle, deliliği anlamak için ilk önce kimin ya da neyin dışlandığına bakmak gerekir. Bu mantığı izlersek, belki de başka kültürleri –yani Batılı olmayan kültürleri, sözde ilkel kültürleri veya Amerikan, Afrika ve Çin kültürlerini vd.– anlamak için, hiç şüphe yok ki onları yalnızca marjinalleştirmenin, onlara tepeden bakmanın yetmediğini, aynı zamanda onları sömürmek, fethetmek ve şiddet yoluyla seslerini kesmek gerektiğini söyleyebiliriz. Deliliği bastırdık ve sonuçta onu biliyoruz. Başka kültürleri baskı altına aldık ve sonuçta onları biliyoruz.

Dahası, belki de on dokuzuncu yüzyılın büyük Püriten ahlakına değin cinselliğin de ilk önce bastırıldığını ve sonunda psikanaliz, psikoloji ya da psikopatoloji sayesinde onu da bildiğimizi de eklemeliyiz buraya. O halde varsayımım şu: Bilgimizin evrenselliği dışlamalar, yasaklamalar, inkârlar, reddedişler pahasına; gerçeklik açısından bir tür zalimlik/acımasızlık pahasına kazanılmıştır. Bilgimizin sırrı, habislik, ret ve inkârda yatar. Benimseyici ve evrensel değiliz.

FE: Aynı anda hem evrensel hem de baskıcı olmayan bir bilgi olabileceği ihtimaline inanıyor musunuz?

MF: Bana kalırsa temel sorun tam da budur. Neresinden bakarsanız bakın, benim açımdan asli sorun budur ve bu soruyu sormakta yerden göğe kadar haklısınız. Asıl mesele, hem bilginin evrensel olduğu hem de dışlamaya, redde ve inkâra dayanmayan bir toplum ya da bir uygarlık türü inşa edip edemeye-

ceğimizdir. Benim hakkımda daha fazla konuşmalıyım ama sonuçta bugün bunun için buradayım [gülüyor]. Yani, delilikle ilgili çalışmamdan... Ele aldığım temalarda iki şeyi birden yapmaya çalıştım. Bir yandan... Çok mu uzun oldu? Yeterli mi?

FE: Aynı anda hem evrensel hem de baskıcı olmayan bir bilgi olabileceği ihtimaline inanıyor musunuz? (Fons Elders, Foucault'nun son yorumundan sonra soruyu yineliyor.)

MF: Tam da baskıcı bir uygarlık oluşmaması için yüzyıllardır biriktirdiğimiz bu bilginin evrenselliği sayesinde her şeyi kucaklayan bir uygarlık biçimi inşa edemez miyiz? Böyle bir uygarlığı vücuda getiremez miyiz? Sorunun merkezinde tam da bu var. Bu sorunu ortaya koymanın alternatif yollarını aradım.

Deliliğin tarihini yazdıktan sonra araştırmam iki ayrı yöne doğru çatallandı. Bir yandan bilgimizin bilinçdışı kökleri diyebileceğim şeyi keşfetmeye çalıştım. Aslına bakılırsa, deliliğin dışlanması, psikopatolojinin ya da psikanalizin bilinçli bir biçimi değildir. Burada bir kök vardır ama bu açıkça bilinçdışıdır. Böylelikle nasıl inşa edildiklerine, bilinçdışı köklerinin ne olduğuna, zımni biçimlerine ve bilim insanlarının çalışmalarında farkında bile olmadıkları biçim ve kökenlerinin ne olduğuna bakarak eğer başka bilgi biçimlerini soru konusu edebilseydik, onların ne olacağını araştırdım. Bilginin arkeolojisini yapmaktan söz ederken kastım üç aşağı beş yukarı böyle bir şeydi.

Kelimeler ve Şeyler kitabımda, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar bir dizi bilgi alanını karşılaştırmaya çalışırken yaptığım şey de tam olarak bu: biyoloji, iktisat ve dilbilim. Birbirinden son

derece farklı olan bu bilgi alanlarının nasıl olup da aynı yasa ve kuralları izlediğini anlamaya çalıştım. Hiç şüphe yok ki, bunlar bilinçdışı kurallardı; bir anlamda, her bir alanlardaki bilim insanları, öteki disiplinlerden bihaber olmalarına rağmen birbiriyle bağlantısı olan farklı bilgi alanları inşa ediyorlardı.

On sekizinci yüzyıldaki biyologlar dönemin dil-bilgisi çalışmalarından bihaberdi. Yine de ortaya bir kavram attıklarında, bir hedef belirlediklerinde, bir teori icat ettiklerinde –iktisatçılardan bile fazla– dilbilgisi uzmanlarıyla aynı kuralları takip ediyorlardı. Bu karşılaştırmalı yöntem sayesinde bilginin bilinçdışı biçimlerini bulabilir ve keşfedebiliriz gibi görünmüştü gözüme. Bir dönemin “épistémè”si dediğim şey tam da bundan ibaret; yani, çeşitli bilgi alanlarındaki genel oluşumu yöneten bilinçdışı kuralların tamamı.

FE: Belli bir dönemin bilinçdışı kurallarını su yüzüne çıkarırken bilim için az çok bir Freud rolü oynadığınızı düşünüyor musunuz?

MF: Eğer öyle demek istiyorsanız evet. Ne var ki, benim tanımladığım biçimiyle bilginin bilinçdışı, hiçbir surette bireylerin bilinçdışıyla aynı yapıya, aynı işleve ve aynı etkiye sahip değildir. Bu sebeple de, bilginin tarihini bazı psikanalitik kavramlar ve Freudcu mefhumlarla yazmaya çalışan Bachelard’ın aksine, hiçbir psikanalitik kavramın kapısını çalmadım. Bana öyle geliyor ki, bireylerin bilinçdışı anlamakta yardımcı olabilecek bu türden mefhumları kullanmaktan tamamen men eden bir noktada konumlandırımdı kendimi.

FE: Bu durumda hem sizin hem de Freud’un haklı olması mantıksal açıdan imkânsız. İki yaklaşım arasında tam bir tezat var; çünkü...

MF: Tezat filan yok. İki yaklaşım arasında uyumsuzluk var. Benim uygulamaya çalıştığım yöntemlerden biri kıyas ve diğeri de değişim incelemesi. Aslına bakılırsa bilgi doğrusal bir şekilde gelişmez. Hatta tamamen farklı düzeyde ve farklı öneme sahip hadiseler bunlar. Kanımca on sekizinci yüzyılın sonunda Batı tıbbı tepeden tırnağa değişti; yalnızca kuramsal düzeyde de değil üstelik. Metodolojisi, teknikleri, hiç şüphesiz çalışma hedefleri, uğraştığı hastalık türleri değişti. Batı tıbbının bütün evreni kökten değişikliğe uğradı ve ben de bunun nedenini bulmaya çalışıyorum. Böylesi bir değişikliğe yol açan şey neydi? Kanımca bir bilgi alanındaki değişikliğe yol açan unsurların anlamaya çalıştığımızda, bir ölçüde bu bilginin bilinçdışı belirleyenlerini de faş etmiş oluruz. Kıyaslama ve tasnif, değişimleri çözümleme yöntemleridir. Benim için arkeoloji temelde bu anlama gelir. İşte böyle.

FE: Kurallarla, *épistémè*'yle ilgili bu son söylediklerinizi klasik çağdan modern çağa geçiş bağlamında örneklendirebilir misiniz?

MF: Bakın, bu mümkün olsaydı bile çok güç olurdu. Hayır, örnek veremem. Yine de şunu demek istiyorum. Bilginin evrenselliği ile –bilginin kökeninde yer alan– yasaklamalar, dışlamalar arasındaki ilişkiye dair sorunuza geri dönüyoruz. Bana göre bugün ele alınması gereken temel sorun budur. Bir yandan, çoktan beridir evrensel olarak şekillenmiş bilgiyi korumak, geliştirmek ve kullanmaktan, öte yandan da evrensel bilginin koşulu olan tüm bu ahlaki, etik yasaklama ve dışlamalara rağmen özgür bir dünyadan, özgür bir gerçeklikten, özgür insanlardan söz edebilir miyiz?

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki o bil-
dik klasik temanın çöküşünü temsil eden sorun bu-
dur. Aslında burada iki varsayım söz konusuydu: Bir
yandan klasik dönem, öte yandan da on yedinci, on
sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl çerçevesinde Batı
kültürüyle uğraşıyordum. O zamanlar şu iki tema
söz konusuydu: Bir yandan, bilginin insanı özgürleş-
tireceği fikri vardı. Böylelikle ne kadar çok bilirsek
bilgimiz o kadar evrensel olacak, bu sayede insanı
özgürleştirme şansımız da bir o kadar artacaktı. Öte
yandan eldeki diğer varsayımsa şuydu: Eğer insan
yakasını ona mani olan her şeyden, mesela her tür-
den dini inançtan, yasaktan, sırtına yük olan bütün
ahlaki ve toplumsal zorunluluklardan kurtarırsa
bilgi bütünselliğine kavuşacak ve böylelikle bilginin
zaferi kesinleşecekti. İki-üç yüzyıl boyunca kültürü-
müzü belirleyen iyimser bu iki temanın önüne hiçbir
engel çıkmadı: İnsan kendini özgürleştirirse her şeyi
bilebilir; her şeyi bildiğindeyse özgür olacaktır.

Oysaki bu varsayımlar bir döngüden ibarettir;
belki de toplumumuzun kısır döngüsünden. Bana
kalırsa bu terimlerine tersine çevirmemiz ve şunu
söylememiz gerekiyor: Her şeyi bilemeyiz ve her
şeyi bilmek denen bu tuhaf ödev, ancak özgür ol-
mamamız temelinde; kendimizle, başkalarıyla, şey-
lerle, gerçeklikle uğraşmamız temelinde; ayrımların,
dışlamaların, boyun eğdirmelerin, adaletsizliklerin,
vb.'nin zalimliği temelinde gerçekleştirilebilir. Dola-
yısıyla, ne kadar çok bilirsek o kadar özgür olacağı-
mızı ya da ne kadar çok özgür olursak o kadar bi-
leceğimizi ümit etmemeliyiz. Bu iki varsayımdan da
vazgeçmemiz gerekiyor ve bunun yerine, gerçekten
özgür olmak için kendimizi tamamen bilginin kol-

larına bırakmamamız gerektiğinin keşfedildiği bir dönemde yaşadığımızın farkına varmalıyız. Veyahut her halükârda çağımızda bilgi edinmenin ahlaki bir vahşilik, bizimki gibi bir toplumun, kapitalizmin vd.'nin bir miktar barbarlık gerektirdiğinin farkına varmalıyız.

Dostoyevski'nin meşhur "Tanrı yoksa her şey mubahtır" sözünü bilirsiniz. Bu varsayımın sınırlarını genişletsek neler olur merak ediyorum. Tanrı'nın yokluğunda her şey mubahsa bu durumda bilginin hâlâ olanaklı olduğunu söyleyebilir miyiz? Derinlerimize inip bu soruyu kendimize yönelttiğimizde çağdaş kaygılarımızın merkezinde tam da bu sorunun olduğunu görürüz. Eğer her şey mubahsa, bütün duvarlar yıkıldıysa, bütün dışlamalar ortadan kalktıysa o halde her şeyi bilmek hâlâ mümkün olabilir mi? Öte yandan, her şey bilinebilseydi, bu durumda her şey olanaksız olurdu. Bu durumda her şeyin mubah olmaması gerekir ve burada bir tür...

FE: cennet sorunu...

MF: bir cennet sorunu olurdu. Evet evet, cennet. Her şeyin hem mümkün hem de bilinebilir olduğu bir yer. Dostoyevski'den alıntıladığımız ifadeyi sonuna kadar götürürsek şunu farkına varırız: Aslında Tanrı bu zamana dek uygarlığımızda varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Her şey mubah değilse o halde her şeyi bilebileceğimizi ummaya devam edebiliriz. Dahası, şu anda Tanrı artık var olmadığı için her şeyin mümkün olduğunu keşfettiğimiz bir dönemde yaşıyoruz. Gelgelelim, bir anda bu keşfin bedelini ödemek zorunda kaldık; çünkü her şey mubahsa, her şeyi bilmek mümkün değildir. Böylelikle bilgi için bir tür sınıra dayanmış oluruz. Öyle

değil mi? Aslında bu türden bir sınır, muhtemelen Nietzsche'nin [ayrımların] acımasızlığında saklanan bilginin köklerine sezgisel bir şekilde ışık tutmaya çalıştığında fark ettiği bir unsurdur.

FE: En sevdiğiniz düşünür Nietzsche mi?

MF: Evet, bana göre Nietzsche, eğer Tanrı yoksa yalnızca her şeyin mubah olduğunu değil, aynı zamanda artık bilginin bütünlüğünün de olanaksız olduğunu, daha fazlasının ümit edilemeyeceğini, daha fazlasının düşünemeyeceğini keşfeden ilk kişidir. Tam da engellerin yıkıldığı bir noktada her şeyi bilmeye çalışmaktan vazgeçmeliyiz. Gördüğünüz üzere, bir dizi çağdaş fenomenle ilgilenmemin nedeni tam da bu.

Gençliğimde bu sorunlarla ilgilenmeye başladığımda, tabii ki kuşağımdaki pek çok öğrenci gibi ben de komünist parti mensubuydum. Çünkü ortada Marksizm diye bir şey olduğunu ve öncelikle bilginin hem tarihsel hem de bilinçdışı köklerini analiz edeceğimizi düşünüyordum. Bununla birlikte Marksizmin insanı "yabancılaşmaktan kurtarma", yani insanı özgürleştirme vaadi vardı. Marksizm insanı özgürleştirirken, bilginin bütünlüğünü de elimize tutuşturdu. Ne var ki, Fransız komünist partisinin ve muhtemelen Sovyetler Birliği'nin Marksizmi anlama biçimi, hem eski geleneksel fikrin –yani, burjuvazinin insana ilişkin fikrinin– hem de ahlakı, toplumu, burjuva kapitalist toplumun buyruklarını temeline alan bilgi fikrinin ısıtılıp yeniden önümüze sunulmasından başka bir şey değildi.

Fransız komünist partisinin Marksizmi, o güne değin biriktirilen her şeyin temcit pilavı gibi ısıtılıp önümüze sürülmesinden ibaretti ve bu nedenle de

yaraya merhem olmadı. Oysaki, bugün pek çok çağdaş fenomene bakınca sorunun ne olduğu açıkça ortaya çıkıyor. Uyuşturucu deneyimi aslında bu değilse nedir: sınırların silinmesi, ayrımların reddedilmesi, bütün yasakların ortadan kalkması sayesinde insanın kendisine o soruyu sorması mümkün oldu: Bilgi nasıl mümkün olabiliyor? Öyleyse bir şeyleri tamamen bilebiliyor muyuz? Uyuşturucu deneyiminden önce bildiğimiz şeyleri halen bilebilir miyiz? Uyuşturuculardan önceki bilgi halen geçerliliğini korumakta mıdır, yoksa tamamen yeni bir bilgi midir?

Bu gerçek bir sorun ve bu anlamda uyuşturucu deneyiminin toplumumuzda hiç de marjinal bir deneyim, önemsiz addedilmiş bir sapma olmadığını düşünüyorum. Kanımca içinde yaşadığımız toplumun karşı karşıya olduğu sorunların başında geliyor. Evet, bana kalırsa Maoculuk da bu sorunu teşhis etmenin bir başka yolu; ama çok farklı bir yolu ve çok farklı bir tarihsel çerçevesi var. Başka bir şekilde söylersem, insanlığın kısıtlama sisteminden –yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda politik, ahlaki ve kültürel kısıtlama sisteminden, yani kapitalizmin insanlara yüzyıllardır dayattığı sistemden– fiili olarak kurtulduğu andan özgürleşmenin vücut bulduğu âna kadar, ne türden bir bilgi mümkündür?

Mesela işçi sınıfı bilgisinden, proleter bilgiden söz etmek anlamlı mı? Buna karşı burjuva bilgisinden söz etmenin manası var mı? Kapitalizm öncesi ve kapitalist toplumun hüküm sürdüğü dönemde biriktirilmiş bir bilgiden vücuda gelen devasa kültürel gelenekten? Burada bir kez daha Kültür Devrimi'nin önemine geliyoruz. Evet, Çin'deki Kültür Devrimi'nin siyasal, toplumsal modelinin Avrupa'ya aktarılama-

yacağı doğru. Yine de Avrupa'nın sorununun, yani bugünkü kapitalist toplumumuzun karşı karşıya olduğu sorunun, Kültür Devrimi'ndeki sorunla bir biçimde ilişkili ve bağlantılı olduğuna inanıyorum. Keşfettiğimiz sorun şu: Eğer insan kendisini özgürleştirmeyi başarabilirse bu durumda bilgiye ne olacak? Bilgisi neye dönüşecek?

FE: Mayıs 68'de [Fransa'da] yaşanan kültürel devrimin sizde kişisel bir etkisi oldu mu?

MF: Olduğunu söyleyemem; çünkü bu devrimi yalnızca gazeteler ve kitaplar sayesinde deneyimledim ve dolayısıyla tahrifatlar vardı. Bu esnada hayatımı Tunus'ta, yani pek çok benzerlik olmasına rağmen bizim kültürümüzü, kültürel sistemimizi reddeden, kültürel açıdan Müslüman bir Afrika ülkesinde sürdürüyordum. Yine de gençlerle empati kurabiliyordum; çünkü ortada dışlama ve evrenselliğe dair bir sorun olduğunun farkındaydım. Belki de, Kültür Devrimi gibi bir olgunun manasını tam da bu sayede kavrayabildim.

FE: Özel hayatınız üzerine konuşmaktan hoşlanmıyorsunuz. Hatta bana özel hayat diye bir şeyiniz olmadığını söylediniz. Az önce söz ettiğiniz bilginin yok oluşu ile benimsediğiniz bu tutum arasında bir ilişki var mı?

MF: Bakın, özel hayatım üzerine konuşmayı reddettiğimi söylüyorsunuz ama son yarım saattir özel hayatımdan söz etmediysem neden söz ettim bilemiyorum. Size söyleyeceğim ilk şey bu. Ayrıca, şunu da eklemek isterim: Bireyselliğin ifade edilmesini ya da yüceltilmesini, insanın özgürleşmesinin bir biçimi olarak düşünürüz. Fakat, bunun tam tersinin de doğru olup olmadığını merak ediyorum. Bunları söy-

lerken tereddüt ediyorum; çünkü daha önce insanın ölümünden söz ettiğimde söylemek istediğim şeydi: Bilinç, özne, benlik, insanın bireyselliği, insan, insani varoluş vd. bunların hepsi, bireyin muktedir olduğu deneyimleri sınırlayan biçimler değil mi?

Özne, “ben”, bilinç vb.’den söz etmek sınırlar, ayırımlar, dışlamalar, inkârlar ve ret edişler manasına gelmiyor mu? Dahası, gerçek bir özgürleşme deneyiminin sistematik, reflektif, istenen ve basit bir biçimde kendiliğinden olmayan bir tür yıkım çabasından neşet etmesi gerekmiyor mu? Gerçek özgürleşmenin öznelliğin, bilincin ve benliğin söz konusu bütün biçimlerinin ortadan kaldırılmasından doğması gerekmiyor mu? Dolayısıyla bana göre gerçekliği yaşamak, gerçekliğin bütünlüğünü benimsemek, benliği bütün siyasi deneyimlere açık hale getirmek, tüm bunlardan, yani alışlageldik burjuva, kapitalist biçimlerden vazgeçmemiz anlamına geliyor.

FE: Bireyciliğin sözünü ettiğimiz bütün burjuva biçimlerini reddetmeye yönelik tavrınız, varoluşçuluğu reddetme nedenlerinizden biri değil mi aynı zamanda?

MF: Evet, bana göre varoluşçuluğun bilinç için, canlı yaşam için, canlı deneyim için, deneyimin öznel bir kipi için bir alan açmasını isteyen yaklaşım, Ortaçağın sonundan bu yana Avrupa’da geliştirilen belli bir felsefeler hanedanına aittir. Bu anlamdaki varoluşçuluk pek de ilgi alanıma girmiyor. Elbette bir fenomen olarak beni ilgilendirir, ama ben varoluşçu değilim. Bence bilginin düzeninde olduğu kadar politika düzeninde de, -ister estetik olsun ister cinsel- deneyim düzeninde de, bireyselliğin ilgası, öznenin ilgası, benliğin ilgasıdır bu. Bataille’in ihlal

ile neyi kast ettiğini anlıyorsanız bu bir ipucu olabilir söylediklerime. Şu anda çekim yapıyor ve siz çok karmaşık konuları soruyorsunuz. Bataille, ihlal derken yıkımı, yerle bir etmeyi, deneyim yoluyla öznenin sistematik yıkımını kast ediyordu. Önemli olan, asli fenomen budur.

FE: Yine de Sartre sizin için bir süreliğine manevi bir baba rolünü üstlenmedi mi?

MF: Bu benden çok Merleau-Ponty'ye uygun bir ifade gibi. Merleau-Ponty, özne teorisine demirlemiş bir fenomenoloji ile özne felsefesine mesafe almaya çalışan bir ontolojinin kavşağında buldu felsefeyi. Dolayısıyla Merleau-Ponty beni Sartre'dan daha çok etkilemiştir.

Neresinden bakılırsa bakılsın, insanın sonuyla kast ettiğim şey yüzünden başım epeyce ağrıdı. Fransa'da beni Hitler'le karşılaştıran biri, bir tür psikanalist ya da psikolog vardı. Baba sorunu üzerine bir kitap yazmış ve orada *Kavgam* ile *Kelimeler ve Şeyler*'in hemen hemen benzer kitaplar olduğunu, toplama kamplarıyla insanın sonu düşüncesi arasında göze çarpan bir benzerlik olduğunu söylemişti [gülüyor]. Tam bir saçmalık.

İnsanın sonuyla kast ettiğim şey, esasında bireyselliğin, öznelliğin, bilincin, egonun, yani bilgiyi üzerine inşa ve tesis etmeye çalıştığımız tüm biçimlerin nihayete erdiğiidir. Az önce sözünü ettiğim sınırlamalardan, dışlamalardan, reddedişlerden biri de budur. Artık başka bir konuya geçmek ister misiniz?

FE: İnsanın sonu sorunu epey ilginç; zira Nietzsche'nin felsefesindeki Tanrı'nın ölümüyle sizin felsefenizdeki insanın sonu arasında epey çarpıcı paralellikler var.

MF: Bana kalırsa Nietzsche “Üst insan”dan söz ederken, insanın ölümünden bahsediyordu. Üst insan temelde insanın yıkımıdır.

FE: Ne açıdan?

MF: Nietzsche’nin Üst insan hakkında söylediği en önemli şey, onun insandan sonra gelecek olduğudur. Başka bir deyişle, felsefenin, dinin, aklın, ahlakın her türlü biçiminin ortadan kalkmasından sonra ortaya çıkacaktır; hümanizm ise bu yaşayan canlıyı, yani insanı üretmeye, şekillendirmeye, yontmaya çalışır.

FE: *Kelimeler ve Şeyler* kitabınızın son (“... insanın, tıpkı deniz kenarında kuma çizilmiş bir yüzün silinmesi gibi kaybolacağından...”) cümlesinin önemi nedir?

MF: Anlatmaya çalıştığım üç aşağı beş yukarı şuydu: Bana öyle geliyor ki, medeniyet ve Batılı bilgi, insan türünü, insan denen bu canlı varlığı, ruh ya da bilinç etrafında toplanmış, kendi öznelliğine kapanmış, dışarıyla nesnellik gibi bir dizi soyut ilişki ya da tamamen ideal bir ilişki vasıtasıyla iletişime geçebilen, kendi içine kapalı bir karakter haline getirmeye çalışıyordu. Batı, insan figürünü bu şekilde inşa etmeye çalıştı ve söz konusu imge artık yok olma sürecine girmiştir.

FE: Hümanizmi eleştirmenizin nedenlerinden biri de bu mu?

MF: Evet. Hümanizmin nasıl bu biçimin bir türü olduğunu, insanı belli bir modele göre imal etmeye çalıştığını ve hümanizmin son kertede insanın özgürleşmesi bağlamında işe yaramadığını, aksine insanı, öznenin hükümlerinin denetlenen belli türlere hapsettiğini göstermeye çalışıyordum. Fransızcada “özne”, –bu söz oyunu başka dillerde de var

mı bilemiyorum– hem “konu” hem de merkezde yer alan biri tarafından boyunduruk altına alınan biri manasına gelir. İşte özne tarafından/vasıtasıyla tabi kılınma sürecimiz böyle gerçekleşmiştir.

FE: Bu durum belki de GIP’e (Hapishane Haberleşme Grubu) duyduğunuz ilgiyi de açıklıyordur?

MF: Evet, aslında o tamamen farklı bir durum ama ondan da söz etmeliyiz, değil mi? Tabii ki politikayla ilgilendim ama bunun daha önceki pek çok entelektüelin yaptığı gibi yapmamaya çalıştım. Victor Hugo’dan bu yana entelektüelin kanaatlerini ifadesi etmesinin ve belki de Voltaire’den bu yana da entelektüelin şeyler, insanlar, hükümetler, kurumlar, olaylar, vb. üzerine yargı vermesi gerekliliğinin bir gelenek olduğunu bilirsiniz. Durum ne olursa olsun, ilgilendiğim kadarıyla, kendimi bunu yapmaya yeterli hissetmedim; zira beni ilgilendiren şey, –belki de biraz takıntılı bir biçimde– sözünü ettiğim sınırlama, dışlama, tabi kılma, bir güç ve boyun eğme mücadelesiydi. Dolayısıyla adalet, hukuk, cezai eylem, polis, hapishane vb. sorunların benim nazarımda çok ama çok önemli sorunlar olduğu sanırım açıktır.

Farklı insanlarla bir araya gelerek “Hapishane Haberleşme Grubu”nu yarattık. Bu, özünde teorik bir grup değildi; daha ziyade Fransa’da ve muhtemelen başka ülkelerde işlediği biçimiyle baskıcı sisteme saldırmaya odaklanmış bir gruptu. Buna karşın, saldırımız elbette bizi çepeçevre saran “şimdi ve burada” bağlamındaydı; yani toplumumuzdaki bütün ahlaki, toplumsal ve hukuksal sınırlamaları, bütün buyrukları idame ettiren, kapsamını genişleten ve sürdüren adalet-polis sistemi bağlamında.

Anonim bir grup olduğundan tam anlamıyla içinde sayılmam! Bariz nedenlerle grup üyelerinden kimilerinin adını duyurmak zorundaydık; çünkü İç İşleri Bakanlığı bize karşı dava açıp duruyordu. Saldırlarımız yüzünden ceza teşkilatının idari büroları ve polis üstümüzde dava yağıdırıyordu. Bize cevap vermeleri gerekiyordu; dolayısıyla kimilerimiz adını verdi. Jean-Marie Domenach ismini duyuranlar arasındaydı ve grubun üyeleri yalnızca Paris'te aktif değildi, ülkenin geri kalan kısmında da ağlar kurmuştuk. Kısacası Hapishane Haberleşme Grubu, toplumsal baskı sistemine somut ve pratik bir şekilde kafa tutuyordu.

FE: Çalışmalarınız sizi Amerika'ya da götürdü; çünkü George Jackson'ın ismini gördüğümü anımsıyorum.* Öyle değil mi?

MF: Şimdilerde Jean Genet ile birlikte tam da Fransız kamuoyunu George Jackson için harekete geçirmeye çalışıyoruz. Tabii, Birleşik Devletler'de siyahların durumu, Kara Panterler'in durumu, açıkçası hiçbir şekilde Fransa'daki baskı sorunuyla ve ona karşı yapılan eylemlerle karşılaştırılamaz. Müşterek bazı noktalar ve benzerlikler var elbette. Örneğin Paris'te hapishane sistemi ve toplumumuzu bunaltan cezai baskı sistemi, açık bir biçimde egemen sınıfın, burjuvazi sınıfının elinde ve bu sistemler, proletarya üzerindeki politik ve ekonomik baskı araçları olarak kullanılıyor. ABD'de, bu baskıcı polis ve adalet sistemlerinin yükü proletarya içinde en dezavantajlı

* George Lester Jackson (21 Eylül 1941 – 21 Ağustos 1971). Bu söyleşi yapılırken Jackson hapishanede vefat edeli bir ay bile olmamıştı. -FE.

grup olan siyahilerin sırtına biniyor. Fransa'da bu türden baskılar siyahi Afrikalıların yanı sıra Araplara da yöneliyor.

MF: Yapısalcılar, Marksistler, fenomenologlar ve daha pek çokları sizi bir yapısalcı olarak görüyor; üstelik *Bilginin Arkeolojisi* kitabınızda yapı sözcüğünü bu özgül anlamıyla hiç kullanmadığınızı söylemenize rağmen. Size göre yapısalcılık nedir? Bu etiketi kabul ediyor musunuz? Yapısalcılıkla ilişkiniz nedir?

MF: Evet, bildiğiniz üzere artık buna otomatik bir cevap veriyorum: Yapısalcılıkla hiçbir ilişkim yok. Ayrıca bunun haricinde bir açıklama yapmayı da reddediyorum. Bunun bir manası olması lazım ve üstelik hepten doğru olamaz. Ama şimdilik kesinlikle yapısalcı olmadığımı söyleyelim. Yapısalcılıkla ne kast edildiğini anlamak pek kolay değil. Kanımca yapısal yöntemi tanımlamanın en kolay ve basit yolu şunu söylemek: Bir fenomeni ya da fenomenler dizisini analitik bir araç olarak kullanan, bunu yaparken de dilbilimine ait yöntemlere başvuran kişiye yapısalcı denir.

Dolayısıyla, örneğin Lévi-Strauss gibi dilbilimsel örüntüleri maddi dönüşümlere uygulanabileceğini düşünen ya da bu örüntüleri dönüşümlere, değişikliklere, varyasyonlara ve limitlere uygulayabilen biri yapısalcıdır. Dilbilimcilerin başvurduğu hiçbir kavramı kullanmadığımdan yapısalcı olmam mümkün değil. Yapı kavramını kullandığım tek yer, yapısalcılardan söz eden alıntıladığım satırlardır. O halde, hayır, yapısalcı değilim; ama kendime rağmen içine düştüğüm bir polemik oyununun göbeğindeyim. Bu, şöyle bir oyun: Yapısalcılara karşı duranlar, "bakın yapısalcılar ne kadar tutarsız; misal bir yapısalcı olan

Foucault yapısalcı kavramları kullanmıyor” diyor. Bense yapısalcılığı eleştiriyorum. İşte böyle ahmakça bir oyun bu. Dolayısıyla yalnızca polemiklerden, anekdotlardan ibaret bu oyunu bir kenara bırakalım.

Buna rağmen, kimi yapısalcıların yapıtlarıyla benim yapmaya çalıştığım şey arasında bazı ortak noktalar olduğu söylenebilir. İki noktada ortaklaştığımızı düşünüyorum. Birincisi, ister yapısalcı olsunlar ister olmasınlar, pek çok insan gibi, ilişkilerin analizi dediğim bir şeyi kuvveden fiile dökmeye çalışıyorum. Bana kalırsa, yapısalcı olup olmadıklarından bağımsız olarak pek çok insan, bir fenomen analizinin temelde bir kümenin ögeleri arasında yer alabilecek ilişkilerin tanımlanmasından oluşması gerektiğini kabul edecektir.

İşte, kast ettiğim şey bu. Bir simayı, bir insanın yüzünü ele alalım; yüzde gözler, burun ve ağız vardır. Bu ögelerin her biri, sırayla daha incelikli ögeler olarak analiz edilebilir; noktalar olarak analiz edilebilir, vs. Bir yüzü temsil eden bir fotoğraf düşünün. Bu imgeyi pozitifinden negatifine döndürürseniz, bir bakıma fotoğraftaki bütün noktalar değişmiş olur. Yani beyaz noktalar siyaha, siyah noktalarsa beyaza döner. Hiçbir nokta, hiçbir öge artık aynı değildir. Yine de fotoğraftaki yüzü tanıyabilirsiniz. Fotoğraf pozitiften negatife dönse bile yüz aynı kalmıştır ve hiçbir şeyin değişmediğini söyleyebilirsiniz; yüzü tanıyabilmişsinizdir çünkü tüm bu farklı ögeler arasındaki ilişki aynı kalmıştır. Noktalar arasındaki ilişki değişmemiştir ya da kontrast ilişkileri veyahut siyah ile beyaz arasındaki zıtlık aynıdır. Yine de bütün beyaz noktalar siyah, bütün siyah noktalarsa beyaz olmuştur.

Derinlerde, en geniş anlamıyla yapısalcılığın, öğelerin kendi içlerinde, niteliklerinde, tözlerinde değişebilen sürekli ilişkiler kurmayı içeren bir analiz yöntemi olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle bilimin yapısalcı olduğunu düşünüyorum. Kanımca bütün bilgi ve analiz çabası yapısalcıdır; bu anlamda ben de yapısalcıyım ama gördüğünüz üzere son derece sıradan ve genel bir anlamda.

Örneğin, bilginin on yedi, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda tamamen farklı alanlara ayrıldığını göstermeye çalıştım. Biyoloji, iktisat ve dilbilimini ele alalım. Bu disiplinlerdeki bilgilerin öğeleri, şüphesiz ki birbirinden tamamen farklıdır. Birbiriyle çakışmazlar, aynı şeyler değildirler; kavramlar tamamen farklıdır, teoriler farklıdır. Yine de bu alanların her birinde –başka alanlarda bulabileceğiniz gibi– aynı türden bir dizi ilişki bulabilirsiniz.

Farzımuhal, on dokuzuncu yüzyıldaki dilbilgisi uzmanlarının sözcükleri ve sözcük mekanizmalarını birbirinden ayırma yöntemine bakalım. Kanımca bu yöntem, biyologların ve doğa bilimcilerinin aynı dönemde türleri sınıflama, birbirinden ayırma ve hiyerarşik bir düzene sokma yöntemleriyle aynıydı. Şayet böyleyse, bu alanların her birinde başka alanlarda da bulabileceğimiz ilişkiler söz konusudur ve bu kapsamda yaptığım analizler belki de bir noktaya kadar yapısalcı olarak kabul edilebilir. Ben bir yapısalcıdan daha ziyade –deyim yerindeyse– bir sistematikçiyim. Ayrıksı öğelerden yola çıkarak ilişki kümelerini konumlandırmaya, bunları birbirinden ayırttırmaya çalışıyorum. Yaptığım ve yapmaya devam ettiğim şeyi yapısalcılıkla özdeşleştirmemizi sağlayabilecek ilk gerekçe budur.

Belki de çok daha temel ve teknik, başka bir husus daha var. Şöyle ki: Yapısalcılar, her şeye rağmen, önemli olan ögenin, özünde ilişkiler olduğunu düşünen insanlardır ve bu nedenle canlı insanların bireysel deneyimlerinin hiçbir değeri olmadığını farz ederler. Mesela Dumézil ya da Lévi-Strauss gibi mitleri çalışan birini ele alalım. Onların üzerine kafa yorduğu sorun, kişinin hangi deneyimlere sahip olduğunu bilme sorunu değildir; miti anlatan, yaşayan, güncelleyen bireyin bilincindeki öznel düşünüşle ilgilenmezler. Dumézil ya da Lévi-Strauss gibi isimler için deneyimin önemi yoktur. Sorun, nesnelerinin ne türden ilişkiler, hangi dönüşüm ilişkilerini, vb.'ni içerebileceğini bilme sorunudur. Mitleri yaşayan, anlatan, güncelleyen bireylerden bağımsız olarak mitler olabileceğini düşünürler. O halde yapısalci pratik bir noktaya kadar özneyi dışlar.

Aynı durum dilbilimciler, en azından klasik gelenekten gelenler için de söz konusudur. Dilbilimciler, konuşurken dili üzerine kafa yormayan bir özne gibi, dilin canlı boyutuna gerçekten de dikkat etmezler. Örneğin, fonemler ya da fonoloji ve semantiği ıralayan kökanlamlar [*semantemes*] arasındaki muhtemel bilinçdışı ilişkiler nelerdir? Özne yoktur; özne hesaba katılmaz, temel bir öge olarak düşünülmez. Daha klasik ve geleneksel kavrayışlarda bir yandan öznenin deneyimini, yapıp ettiklerini ve dil yoluyla yarattıklarını anlamaya çalışırken, öte yandan da öznenin bir miti dillendirir, anlatır, icat eder ya da güncellerken deneyimlediklerini ve yarattıklarını kavramaya çalışırız.

Size daha önce dışlama hakkında söylediklerimi anımsarsanız, yaptığım araştırmanın, tıpkı yapısal-

cılık gibi, günümüz kültüründe şahit olduğumuz öznenin hükümlanlığını sorgulamaya yönelik muazzam çabanın parçası olduğunu göreceksiniz. Yapısalcıların yaptığı ve benim kendi çapımda yapmaya çalıştığım şeyler, öznenin hükümlanlığına yönelik aynı büyük sorgulamanın iki görünümü, iki fenomenidir. Oldu mu?

FE: Claude Lévi-Strauss'un çalışmasındaki insanın anonimliği ile sizin insan kavrayışınız arasında fark var mı?

MF: Yok mu diyorsunuz? Bence bunlar birbirinden tamamen farklı iki ifade şekli; ancak öznenin hükümlanlığını sorgulayan çağdaş kültürümüzün müşterek temel yöneliminden doğuyorlar.

FE: Felsefenize yönelik tüm bu yanlış anlamaları nasıl açıklayabilirsiniz?

MF: Açıkçası, pek umursamadığımı itiraf etmeliyim; insanların beni neden yanlış anladıkları üzerine pek kafa yormuyorum [gülüyor].

FE: Yine de felsefenizi anlamaya çalıştığımızda, mesela konu arkeolojik bilgiyle neyi kast ettiğinizi kavramaya geldiğinde, neden yanlış anlaşıldığınız üzerine kafa yormanızın çok ilginç olacağını düşünüyorum.

MF: Kanımca benden sanki şöyle bir şey istiyorsunuz: Bu adamı açıkça –hepimiz gibi– narsisistik bir şekilde kendisiyle ilgilenen bir adamı olarak tahayyül edebiliriz! Kafayı kendimize ilişkin imgemize, şu tahrif edilmiş imgeye, –uygarlığımızın insan olmak diye sunduğu– şu icat edilmiş imgeye takmış olabiliriz. Bu türden bir referans noktasını, bir ideali reddetmek ve kafamızı bu imgeye taktığımızın farkına varmak oldukça güç bir iştir. Lévi-Strauss'un ki

gibi bir analizden, her şeyden önce böylesi bir analizin çok ama çok zengin olduğunu öğrendik. Güya ilkel mitolojilere ilişkin bir analiz insanı büyülüyor, ilgi topluyor ve etkin bir biçimde benimseniyor. Gelgelelim, birisi kalkıp şeyleri ham haliyle ya da kabaca sunduğunda ve başka toplumların değil de bizim tarihimizden bahsettiğinde, benliklerimizin merkezindeki insan imgesinin hiçbir işe yaramadığını göstermeye kalkıştığında burnundan soluya soluya eski narsisizm suçlaması konuyor önüne.

FE: İnsanların gözündeki imgenizi ikili hale getirmekten hoşlanıyor musunuz?

MF: İnsanların gözündeki imgemi ikili hale getirmek derken neyi kast ediyorsunuz?

FE: İletişim kurarken bazen başka bir yöne giden bir söylem tarzını seçmenizi. Örneğin, birkaç yıl önce O.R.T.F. [Fransız radyo televizyon dairesi] için verdiği bir söyleşide Jean Piaget, *Deliliğin Tarihi*'ni okumaktan edindiği izlenimin size dair tamamen farklı bir imge oluşturduğunu yazmıştı.

MF: Jean Piaget'nin ne dediğini bilmiyorum; çünkü söylediklerinden bihaberim. Size daha önce söylediklerim hakkında bir şey söyleyeceğim ve tamamen gerçekleştirdiğimiz bu söyleşi hakkında olacak: Şeyler üzerine konuşurken, onların düşündüğüm gibi olduğunu düşündüğüm için konuşmuyorum; tam da düşündüğüm gibi olmadıklarından emin olmanın bir yolu olduğu için onlar üzerine konuşuyorum.

FE: Bazı şeyleri söyleme arzusunu düşündüğünüz gibi olmadıklarından emin olmanın bir yolu olarak söylemeyi nasıl açıklıyorsunuz?

MF: Ha ha... Size daha önce söylediğim de buydu. Yalnızca başkalarının öznellik biçimlerini ifade etmeyi amaçlayan bir dil kullanımının erdemli olduğuna inanmıyorum. Böylesi bir dil beni ilgilendirmiyor. Beni ilgilendiren dil kullanımı, gerçekten öznenin ve benliğin döngüsel, kapalı, narsisistik biçimlerini yıkan bir dil kullanımıdır. Dahası, şeyler hakkında söylediklerimi öyle olduklarını düşündüğüm için söylemiyorum; aksine, onların kendi kendini yok edip sona ereceğine dair bir düşünceyle, tam anlamıyla artık düşündüğüm şey olmadıklarına emin olduğum için söylüyorum bunu. Bu andan itibaren şeylerin benim dışımda bir yaşamları olduğuna, kendimi onlarda tanımak zorunda kalmayacağım bir hayat sürdüreceklerine ya da öleceklerine kesin olarak inandığım için söylüyorum.

FE: Bu açıdan felsefeniz Sartre'inkinden bile daha varoluşçu.

MF: Bu, size kalmış. Peki öyleyse nasıl?

FE: Çok teşekkür ederim!

Michel Foucault: Geçmişe Dönük Yorumlar

Fons Elders

Birinci Kısım – Söyleşi
Cennet Sorunu

Giriş

Michel Foucault'yu 13 Eylül 1971 tarihinde asla yayınlanmayacak veya kitap olarak basılmayacak bir televizyon söyleşisi için Paris'teki dairesinde ikinci kez ziyaret etmiştim. 28 Kasım 1971'deki Chomsky-Foucault tartışmasından kısa süre önce bu çekimden yalnızca bazı kısa parçalar yayınlandı.

Foucault'yu ilk kez 1970'te ziyaret etmiştim. Hakkında okuduklarımdan anladığım kadarıyla dakik olmak iyi olurdu; ama Fransa'da apartman dairelerinin kapılarında isim yazmadığı için randevumuza geç kaldım. Kapıyı açtı, sanki başka bir gezegenden geliyormuşum gibi soğuk ve mesafeli gözlerle baktı bana. Beş dakika geciktiğim için özür dilediğimdeyse ağzından çıkan tek söz “Yirmi beş dakikanız kaldı” olmuştu. Görüşme süremizi tam yarım saat olarak planlamıştı. Ağzımı bile açmama müsaade etmeden oturmam için yer gösterdi. *Uluslararası Filozoflar Projesi* adını taşıyan bir televizyon programı kapsa-

mında Chomsky ile arasında bir tartışma düzenleme isteğimden söz ettiğim kısa bir giriş konuşmasından sonra tek tepkisi şu oldu: “İkna olmadım.” Anlatmaya devam edebilir miyim? dediğimdeyse “Yirmi dakikanız kaldı” yanıtını verdi.

Görüşmemiz herhangi bir sonuca bağlanmadan sona erdi. Düşüncesini ifade ettiği tek cümle şuydu: “Çıkmam gerekiyor... Sizin için ne yapabilirim?” Ben de “Şayet Bordeaux’ya gidiyorsanız size eşlik etmek isterim” dedim. Tuhaf yanıtım hoşuna gitmişti. Beyaz spor arabasına atlayıp bir süre yol aldık, sonra da arabayı park edip Paris sokaklarında yürümeye başladık. Yürürken televizyona pek sıcak bakmadığını dile getirdi. Ben de ona bir zamanlar Hollanda televizyonuna çıplak çıkmamın hikâyesini anlatarak televizyona çıkmanın ilginç bir deneyim olabileceğini söyledim. Aslına bakılırsa, dedim, o günlerde Utrecht Gazetecilik Okulu’nun müdür yardımcısı olan Henk Schaafsma’ya göre televizyon tarihinde ekrana çıplak çıkan ilk beyaz erkek bendim. Foucault yerinden sıçrayarak “İnanmıyorum” dedi. Şöyle yanıtladım: “*Complètement nu, seulement avec des bottes rouges* (Çırılçıplaktım, üstümde yalnızca kırmızı botlar vardı.)” Bunun üzerine “Peki, o halde ben de televizyona seninle ve Chomsky’yle çıplak çıkmak istiyorum!” dedi. Bu yanıtla Hollanda’ya dönüp televizyon yöneticilerine Foucault’yu ikna ettiğimi söyledim.

Her söyleşi, uzun uzadıya açıklamalar gerektiren anlık yanıtlar ve bazı üstü kapalı ifadeler içerir. Foucault kendisini bir *parrhesiastes* olarak, yani –bir yaratım edimi olduğuna inandığı– sorunsallaştırmayı seven, cesur ve özgür bir hikâye anlatıcısı olarak gö-

rüyordu. Ekim ve Kasım 1983'te UC Berkeley kampüsündeki son derslerinden birinde sorunsallaştırmayı şöyle özetlemişti:

Bir sorunsallaştırma her zaman için bir tür yaratımdır; ancak belli bir durum söz konusu olduğunda böylesi bir sorunsallaştırmanın mutlaka ortaya çıkacağı yönünde bir çıkarsamada bulunamazsınız. Belli bir sorunsallaştırma söz konusu olduğunda ancak bu tür bir cevabın neden dünyanın kimi somut ve belirli veçhelerine karşılık olarak ortaya çıktığını anlamanız mümkündür. Sorunsallaştırma sürecinde düşünce ile gerçeklik arasında bir ilişki vardır. Ve benim, belli bir duruma verilen bir cevabın –düşüncenin özgün, belirli ve tekil cevabının– tarihi olarak belirli bir sorunsallaştırmanın çözümlemesinin yapılabileceğini düşünmemin nedeni budur. Ve benim, *parrhesia*'nın çeşitli sorunsallaştırılma biçimlerinde çözümlemeye çalıştığım şey, hakikat ile gerçeklik arasındaki bu türden özgül ilişkidir.*

Foucault'nun “sorunsallaştırma”yla neyi kast ettiğini kavrayabilmek için *Doğruyu Söylemek* kitabının arka kapakındaki ifadeyi de alıntılایacağım:

“Fikirler tarihi” [*history of ideas*] ile “düşünce tarihi” [*history of thought*] arasında bir ayrıma gitmek istiyorum. (...) Fikirler tarihi, bir kavramı doğumundan başlayıp geçirdiği gelişim boyunca takip eder ve onu, bulunduğu bağlamı oluşturan diğer düşüncelerin yaratmış olduğu ortama yerleştirerek çözümler. Düşünce tarihi ise sorgusuz sualsiz kabul edilen, aşına görülen ve “sessiz” kalan, tartışmaların dışında bırakılan ve bir sorun teşkil etmeyen bir deneyim alanının ya

* *Fearless Speech*, Michel Foucault, Los Angeles: Semiotext(e), 2001 [Türkçesi: *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 134-135].

da pratikler kümesinin nasıl olup da bir sorun haline geldiğini, konuşma ve tartışmalara yol açtığını, yeni tepkileri kışkırttığını ve daha önce sessiz kalmış olan davranışlarda, alışkanlıklarda, pratiklerde ya da kurumlarda bir krize yol açtığını çözümler. Bu şekilde anlaşıldığı haliyle düşünce tarihi insanların dikkatlerini belli bir konuya yöneltme ve şu ya da bu konuda –örneğin delilik, suç, kendileri ya da hakikat konusunda– endişe sahibi olma biçimlerinin tarihidir.*

1983 yılında verdiği dersten yaptığım alıntı, 1971’de dairesinde gerçekleştirdiğimiz söyleşinin başlangıç ânı için de aynen geçerlidir. İlk soruma (“Kaleme aldığınız *Deliliğin Tarihi*’nin felsefi açıdan önemi nedir?”) verdiği yanıt, deliliğin tarihinin Foucaultcu bir tarzda sorunsallaştırılmasıydı; bu kitapta, bir bakıma deliliğin kavranışının bilinçdışı köklerine yönelik bir bakma biçimi sunuyordu. Batı medeniyetinin Yunanlardan bu yana delilik fenomenine aşına olması Foucault’da büyük bir merak uyandırmış, onu çok etkilemişti. Bugün oyunlarda ve edebiyatta yer alan delilerin geçmişi on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanıyordu. Foucault, kendi kendine sorguladığı bu meseleyi bütün dünyayla paylaştı: “Dolayısıyla aklıma şu soru düştü: Daha önceden böylesine aşına olduğumuz deliliğin tarihsel seyri içerisinde bilimin nesnesi olması neden ve nasıl bu kadar gecikti?” Yanıtı şuydu: “Deliliğin bilimin nesnesi haline gelmesinin zaten ancak eskiden aşına olduğumuz delilikle yolların ayrıldığı bir noktadan sonra mümkün olabileceğini fark ettim.”

Foucault, deliliğin tarihine ilişkin araştırmasına dayanarak, derin ve çok yönlü bir sorunu yeniden

* Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 60.

ifade eder burada. Batı biliminin algısı ve delilik toplumuna dair *sorunsallaştırması*, düşüncesinin merkezinde yer alan bilgi ve özgürlük kavramlarının yanı sıra bir bütün olarak Batı medeniyetine yönelik bir analizin başlangıç noktası haline gelir. Bilgi ile özgürlük arasındaki ilişkiyi, son üç yüzyıldır birbirinin tamamlayıcısı rolünü üstlenmiş, iki iyimser tema olarak formülleştirir. Bu yüzyıllar, bir yandan modernliğin doğuşu ve Aydınlanma'ya tesadüf ederken, öte yandan da onların karşı kutbu olarak Romantizmi de içerir. Ele aldığı meselelerin köklerine ilişkin araştırması salt *Deliliğin Tarihi*'yle sınırlı değildir; aynı zamanda 1973'te İngilizceye çevrilen *Kelimeler ve Şeyler*'in de adını burada anmak gerekir.

Foucault'nun ilgilendiği asıl meselenin "iki iyimser tema" olduğu söyleşide açık hale gelir: "İnsan kendini özgürleştirirse her şeyi bilebilir; her şeyi bildiğindeyse özgür olacaktır. Kaldı ki, bu varsayımlar bir döngüden ibarettir; belki de toplumumuzun kısır döngüsünden." Foucault, bu konuyu sorunsallaştırma çabasını Dostoyevski'den bir alıntıyla sürdürür: "'Tanrı yoksa her şey mubahtır' sözünü bilirsiniz. Bu varsayımın sınırlarını genişletsek neler olur merak ediyorum. Tanrı'nın yokluğunda her şey mubahsa bu durumda bilginin hâlâ olanaklı olduğunu söyleyebilir miyiz? Derinlerimize inip bu soruyu kendimize yönelttiğimizde çağdaş kaygılarımızın merkezinde tam da bu sorunun olduğunu görürüz. Eğer her şey mubahsa, bütün duvarlar yıkıldıysa, bütün dışlamalar ortadan kalktıysa o halde her şeyi bilmek hâlâ mümkün olabilir mi? Öte yandan, her şey bilinebilseydi, bu durumda her şey olanaksız olurdu. Bu durumda her şeyin mubah olmaması gerekir ve bu-

rada bir tür...” derken araya girip ekledim: “cennet sorunu...” O da bunu duraksamadan sürdürdü: “bir cennet sorunu olurdu. Evet evet, cennet. Her şeyin hem mümkün hem de bilinebilir olduğu bir yer.”

Her şeyin hem mümkün hem de bilinebilir olduğu yer şeklindeki bir cennet tanımını daha önce ne okumuş ne de duymuştum. Bu, onun ilahi varoluş tanımıydı. Michel Foucault’nun zihnini ve kalbini açıp bir insanın olup olabilecek en derin arzusunu dile getirdiğini düşünüyordum. Bu arzu, onun, çeşitli paradigmalara sarıp sarmalanmış burjuva uygarlığımızın şizofrenik yapısını bütün açıklığıyla *kavrayabilmesini* olanaklı hale getiriyordu. Foucault, “paradigma”yı değil, Yunanca “bilgi” manasına gelen *episteme*’den türeyen “épistémè” kavramını kullanıyordu.

Bu bağlam çerçevesinde Nietzsche, Marksizm, uyuşturucular, Maoculuk, kapitalizm üzerine konuşuyor; bir “işçi sınıfı bilgisinden, proleter bilgiden söz etmek anlamlı mı? Buna karşı bir burjuva bilgisinden söz etmenin bir manası var mı? Kapitalizm öncesi ve kapitalist toplumun hüküm sürdüğü dönemde biriktirilmiş bir bilgiden vücuda gelen devasa kültürel gelenekten?” sorusunu soruyordu.

Bilginin yok oluşu ile kendisinden söz etmeyi reddetmesi arasında muhtemel bir bağlantı olup olmadığını sorduğumdaysa biraz öfkelenmiş ya da daha hafif bir tabirle beni terslemişti: “Bakın, özel hayatım üzerine konuşmayı reddettiğimi söylüyorsunuz ama son yarım saattir özel hayatımdan söz etmediysem neden söz ettim bilemiyorum.” Geriye dönüp bakınca ikimiz de haklıydık: Ben sorarken, o da yanıtlamayı reddederken. Özel hayatıyla ilgili açıklama yapmayı reddetmesi, bireysellik ile öznel-

ğin yüceltilmesini reddetmesinin (yani Foucault'nun "insanın ölümü"yle bağlantı kurduğu temanın) doğal sonucudur. Bu esnada bir fenomen olarak varoluşçulukla ilgilenmesine rağmen neden bir varoluşçu olmadığı sorusuna da yanıt verir. Foucault, Sartre'in varoluşçuluğunun aksine, Bataille'in *ihlal* felsefesine yönelik derinlikli bir ilgi gösterir: "Bataille, ihlal derken yıkımı, yerle bir etmeyi, deneyim yoluyla öznenin sistematik yıkımını kast ediyordu. Önemli olan, asli fenomen budur." Bu alıntıda gerçekten önemli olan sözcük "deneyim"dir. İhlali "önemli, asli fenomen" haline getiren yegâne öge deneyimdir.

Hiçbir mesele yakasını Foucault'nun elinden kurtaramaz. Burjuva toplumu, kapitalizm, bilimlerin evrensellik iddiası... Bunların hepsi tek bir soruda bir araya gelir: *Bu evrensellik düzeyine ulaşıldığını varsaymayı sağlayacak olan şey nedir?* Böylesi bir evrensellik türü, yalnızca dışlamalar, yasaklamalar, ayrımların ve boyun eğdirmelerin zulmü sayesinde mümkündür. Özgürlük, söz konusu yasaklama ve dışlamalarla bağını koparmalıdır; ancak bunun bedeli artık "bilmemek"tir. "Bilmemek" özgürlük uğruna ödememiz gereken bir bedeldir ve cennete giden yolda önümüze çıkan engel de tam olarak budur.

Foucault'nun "düşünce tarihi", Frans Hals'ın 1664 tarihli *The Women Regents of the Haarlem Almshouse* yapıtı üzerinden burjuva toplumunun çözümlenmesinin kapısını aralar. Foucault, açıkladığı şekliyle deliliğe ilişkinin bilginin, bilgimizin köklerini keşfetmeye yardımcı olacağına inanıp inanmadığını sorduğumda, görünüşte yüzeysel bir yanıt vermişti: Yaptığım, "eninde sonunda, biz Batılıların kendimizi kandırıp kandırmadığımız sorusuna yanıt aramak-

tı,” dedi. Meselenin bam teline dokunan cümle tam da buydu. Bu tutum, Maurits Escher’in iki boyutlu çizimlerinde olduğu gibi, kolektif bilinçdışımızın uçurumunu açık eder. Zemin düzdür; ama sizi –Cro-Magnon’dan* bu yana uygarlığın en yüksek düzeyine ulaştığına inanan Batılı insanın ayakta duran kendisine ilişkin bir imgesini içeren– kolektif bilinçdışının derinliklerine çeker. Ne var ki tam tersi de mümkündür. *Batılı insanın narsisistik sureti, söyleşi boyunca ışık saçar.* Michel Foucault, evrensel bilginin baskıcı olup olmadığı sorusunu ele alırken merhameti de bir kenara atar: “Temel sorun tam da budur.” Cennete –şayet öyle bir yer varsa– dönmek mümkün değildir.

Kelimeler ve Şeyler’deki epey kafa karıştırıcı ifadelerden biri, şu meşhur “insanın ölümü” ifadesidir. Bu ifade bana Nietzsche felsefesindeki Tanrı’nın ölümünü anımsattığından iki fikir arasında bir paralellik kurmanın son derece heyecan verici olduğunu dile getirmiştım. Sözlerime, Nietzsche’nin *Üst İnsan*’ının insanın ölümü manasına geldiğini söyleyerek yanıt vermişti: “Üst insan temelde insanın yıkımıdır; (...) insandan sonra gelecek olan”dır. Foucault, bunun ardından “insan” derken neyi kast ettiğini açık hale getiren bir cümleyle devam eder: İnsan, “yaşayan canlı”dır; Aristoteles’in “akılcı hayvan”ı ya da Ernst Cassirer’in “simgesel hayvanı” değildir. Ne eksik ne fazla! İnsan “yaşayan canlı”dır. Bu tanım, Bataille’in –yukarıda değindiğimiz– *ihlali*ni, yani “yıkımı, yerle bir etmeyi, deneyim yoluyla öznenin sistematik yıkımını” destekler. Bu tanım, “felsefenin, dinin, aklın,

* Modern insanın atası kabul edilen insan türü. (ç.n.)

ahlakın her türlü biçiminin ortadan kalkmasından sonra ortaya çıkacak” olan ve “hümanizm”in “bu yaşayan canlıyı, yani insanı üretmeye, şekillendirmeye, yontmaya” çalışacağı fikrini ima eder.

Foucault, yapısalcılıkla ilişkisini sorduğumda, sonunda “yaptığım araştırmanın, tıpkı yapısalcılık gibi, günümüz kültüründe şahit olduğumuz öznenin hükümlerliğini sorgulamaya yönelik muazzam çabanın bir parçası olduğunu göreceksiniz” itirafında bulunmuştu.

Söyleşi, Japon aktörün dönüp maskesinin altında yatanı göstermesiyle sona erer:

“Şeyler üzerine konuşurken, onların düşündüğüm gibi olduğunu düşündüğüm için konuşmuyorum; tam da düşündüğüm gibi olmadıklarından emin olmanın bir yolu olduğu için onlar üzerine konuşuyorum.” Foucault’ya şeylerin düşündüğü gibi olmadığından emin olmanın bir yolu olarak şeyler üzerine konuşmanın ne anlama geldiğini açıklamasını rica ettiğimde gülerek şöyle yanıt vermişti: “Böyle bir dil beni ilgilendirmiyor. Beni ilgilendiren dil kullanımı, gerçekten öznenin ve benliğin döngüsel, kapalı, narsisistik biçimlerini yıkan bir dil kullanımıdır. Dahası, şeyler hakkında söylediklerimi öyle olduklarını düşündüğüm için söylemiyorum; aksine, onların kendi kendini yok edip sona ereceğine dair bir düşünceyle, tam anlamıyla artık düşündüğüm şey olmadıklarına emin olduğu için söylüyorum.” Foucault, tam da bu noktada entelektüel ve varoluşsal amentüsünü ortaya koymuştu: “Bu andan itibaren şeylerin benim dışımda bir yaşamları olduğuna, kendimi onlarda tanımak zorunda kalmayacağım bir hayat sürdüreceklerine ya da öleceklerine kesin

olarak inandığım için söylüyorum.” Bu sözler, “şu yaşayan canlı” olabilmek için “insanın ölümü”nün ne olduğunu ortaya koyuyor. Buna yanıtlım “Bu açıdan felsefeniz Sartre’inkinden bile daha varoluşçu” olmuştu. Foucault’nun sohbetimizin sonunda dediği gibi, “*Bu, size kalmış. Peki öyleyse nasıl?*”

İkinci Kısım – Tartışma
İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet

Noam Chomsky ve Michel Foucault

Moderatör: Fons Elders
28 Kasım 1971, Eindhoven Teknik Üniversitesi
Hollanda

Tanıtıcı Bir Özet

Michel Foucault ile yaptığım söyleşinin iki işlevi vardı. Hem hakkında kısa bir tanıtıcı video oluşturmak için söyleşi yapmamız gerekiyordu hem de Chomsky ile yapacakları tartışmada oturumu yönetebilmek için kişisel düzeyde kendisini ve düşüncelerini daha yakından tanımak istiyordum. İşte ancak o zaman Foucault ile Chomsky arasında canlı ve açık bir tartışma ortamı yaratma fırsatım olacaktı. Chomsky'yle olan oturum, Foucault ile iki saat süren söyleşimizden iki buçuk ay sonra gerçekleşti. Oldukça yoğun bir tartışmaydı; özellikle de politika ve ahlakın tartışmanın göbeğine yerleştiği ikinci yarısı.

Kırk yıl sonra bu oturum üzerine yeniden düşünmek, bana tartışmadaki bazı soru ve yanıtlarla söyleşideki bazı soru ve yanıtlar arasında bağlantı kurma fırsatı tanıdı: Bilhassa da, dilbilim ve politikada devrim yapmaya adanmış Chomsky ile bilim ve tarihi sorunsallaştırma yönteminde devrim yapan, Chomsky'nin karşısında kendi politik fikirlerini savunan Foucault arasında. Hem bu amacı yerine getirmek hem de Foucault'nun felsefi ve politik

görüşlerini daha açık hale getirmek için tartışmadan alıntılar yaparak ilerleyeceğim.

Foucault ile Chomsky, tartışma boyunca son derece tutarlı akıl yürütmeler sergiledi. Birbirlerini şaşırtıcı bir şekilde eksiksiz anlıyorlardı; özellikle İngilizce konuşulacağına dair önceden anlaşmış olsak da tartışmadan birkaç dakika önce Foucault'nun yanıma gelip Fransızca konuşmayı tercih edeceğini söylediği hesaba katılırsa. Aynı anda iki dilde düşünmek ve konuşmak gibi bir sorunla karşı karşıya kalmıştım. Bir süre sonra vazgeçtim. Kelimenin tam anlamıyla beynim yanmıştı.

Tartışmadaki ilk sorum insan doğası üzerineydi. Chomsky ile Foucault'nun insan doğasına ilişkin görüşleri arasında epey derin bir farklılık olduğunu biliyordum. Bu nedenle soruyu şöyle formüle ettim: "Tarihten dilbilime, oradan da psikolojiye kadar insanı ele alan bütün inceleme alanları, son kertede, biz insanlar, her türden dışsal etmenin ürünleri miyiz, yoksa aramızdaki farklılara karşın müşterek bir insan doğası denebilecek bir şeye, birbirimizi insan olarak tanıyabilmemize olanak sağlayan bir şeye sahip miyiz, sorusuyla karşı karşıya kalır."*

Chomsky'nin yanıtını atlayıp son cümlesine geliyorum: "Evet, insan doğası kavramına gönderme yaparken toplumsal, düşünsel ve bireysel davranışlarımızı yön veren şematizmler, *doğuştan gelen düzenleyici ilkeler* kümesini, toplamını kastediyorum."**

* *Reflexive Water. The basis concerns of mankind.* A. J. Ayer ve Arne Naess, Sir Karl Popper ve Sir John Eccles, Noam Chomsky ve Michel Foucault, Leszek Kolalowski ve Henri Lefebvre. ed. Fons Elders, Souvenir Press, Londra, 1974, s. 135.

** *Age.*, s. 138 (vurgu Elders'e ait).

Foucault, bunu şöyle yanıtladı: “İnsan doğası mefhumuna birazcık şüpheyile yaklaştığım doğru (...) Dilbilimciler sessiz harflerin dönüşüm kurallarını, Freud rüya analizinin ilkelerini veya kültür antropologları mitlerin yapısını insan doğasını inceleyerek keşfetmedi. Bana kalırsa insan doğası mefhumu, bilginin tarihinde, teoloji, biyoloji ya da tarihle bağlantılı veya bunlara karşıt olan belli söylem tiplerini düzenleyen epistemolojik bir belirteç [*indicator*] rolü oynamıştır. Burada bilimsel bir kavram görmekte güçlük çekiyorum.”*

Tartışmada karşılıklı birkaç adımdan sonra Foucault şöyle demişti:

Dahası, Leibniz’de kesinlikle hoşunuza gidecek bir öge bulacaksınız: Zihnin derinliklerinde, belli bir anlamda bilincin rasyonel bilinçdışını, aklın henüz açık hale gelip görünür bir form kazanmadığı bir mantıksal ilişkiler ağı fikrini; yani monadın veyahut bireyin adım adım geliştirdiği ve bütün dünyayı kavramakta kullandığı bir ilişkiler ağı fikrini.**

Bu –Chomsky’nin en beğendiği filozoflardan biri olan– Leibniz “gönderme”si, Chomsky’nin doğuştan gelen fikirler ve yaratıcılığa ilişkin fikirleriyle yakından ilişkilidir.

Foucault sözlerine şöyle devam etti: “Dolayısıyla, söz konusu yaratıcılık olunca, Bay Chomsky’ninkinden –en azından görünüşte– tamamen farklı bir çizgideyim; çünkü *bana göre mesele, bilen özne açmazını ortadan kaldırmakken, ona göre asıl mesele, konuşan özne açmazını yeniden ortaya çıkarmaktır.*”***

* Age., s. 138-140.

** Age., s. 146-7.

*** Age., s. 149 (vurgu Elders’e ait).

Foucault, “bilen özne açmazını ortadan kaldırmak”la neyi kast ettiğini açıklayabilmek adına tıp biliminin radikal bir dönüşüm geçirdiği 1770-1780 ve 1820-1830 dönemlerine gönderme yapar:

Her şey değişmiştir. (...) Bundan kim sorumluydu? Faili kimdi? Sanırım burada Bichat’ın adını vermek (...) yanlış olacaktır. (...) Burada tıbbi anlayışın pratiği ile kuralları bakımından kolektif ve karmaşık bir dönüşüm geçirmesi söz konusudur. (...) Dahası, bu dönüşüm zerre kadar olumsuz bir fenomen değildir. (...) Kendine özgü seçimleri ve dışlamalarıyla tamamen yeni bir ızgaranın [*grille*] uygulamaya girmesini; her biri köken noktasının değişmesine kapı aralayan kendine özgü kuralları, kararları ve sınırları, kendi iç mantığı, parametreleri ve çıkmaz sokakları olan yeni bir oyunu temsil eder. Dahası, anlamının bizzat varoluşunu sağlayan da bu işleyiştir.*

Izgara, söyleşide rastladığımız *épistémè*’ye benzer bir terimdir. Foucault, bu terimi, kendisi de dahil olmak üzere her bir birey için olduğu gibi, kolektif bir fenomen olarak toplum ve bilgiyi ele almak için kullanır. Söyleşide, “bu yaşayan varlık”ın dönüşümünün ön koşulu olarak gördüğü “insanın ölümü”nden nasıl tutkuyla bahsediyorsa, tarihsel araştırmalarında ve betimlemelerinde de bu terimden aynı tutkuyla bahseder: *ızgara* [*grille*] ya da *épistémè*. Foucault’nun araştırma yöntemini *arkeoloji* olarak tanımlamasının nedeni, belli bir “dönem”in kolektif zihninin bilinçdışı katmanlarını derinlemesine araştırmasıdır. Aslına bakılırsa, çeşitli dönemler arasındaki farklar, *épistémè*’ler arasındaki farklardır. İster toplum ister birey düzeyinde olsun, benzer sorunlar baş gösterir:

* Age., s. 150.

Bizler –ancak yok ederek yönetebileceğimiz– kolektif bir “ızgara”nın ve bireysel bir özneliliğin kapanına kısılmışızdır. Foucault, Mao’dan insan doğasının iki türü olduğuna dair alıntı yaptığında, bu determinist görüşün politik çözümlemesinde de etkili olduğunu anlarız: Burjuva insan doğası ve proleter insan doğası.

Bir noktada tartışmaya iki düşünür arasında muhtemel yanlış anlaşılmanın söz konusu olduğunu söyleyerek müdahale etmişim. Chomsky tartışmaya sınırlı bir dizi kuralla sınırsız uygulama olanağı olduğunu söyleyerek başlamışken, Foucault ise tarihsel ve psikolojik belirlenimlerimizin “ızgara”sından kaçamayacağımıza (ki bu durum yeni fikirleri keşfetme yordamımız için de geçerlidir) vurgu yapıyordu. Foucault’ya yeni bir fikir keşfettiğimizde özgürleşme duygusu yaşayıp yaşayamayacağımızı sormuştum: “Siz kendi adınıza, kendi kişiliğiniz çerçevesinde yanıtlarsanız, yaratıcılık ile özgürlüğün birlikte işlediğine inanıyor musun, yoksa inanmıyor musunuz?”* Foucault’nun yanıtı tam da tahmin edebileceğiniz gibiydi:

Böyle bir sorun söz konusu olunca (...) biliyorsunuz, ben kişisel deneyim meselesinin o denli önemli olduğuna inanmıyorum. (...) çünkü yalnızca, bu ifadelerin dilbilgisine uygunluğunu ya da kabul edilebilirliğini veya bilgi bağlamında bu ifadelerin bilimsel karakterini tanımlayan belli kuralları oyuna sokarak yeni bir şeyler üretebiliriz.**

Chomsky, tartışmaya, bir çocuğun dili nasıl edindiği sorununu ele alarak yaratıcılık ve özgürlük sorunu bağlamında bir katkı sundu.

* Age., s. 153-4.

** Age., s. 154.

Zihninde ne tür bir dil öğrenebileceğini belirleyen bir tür şematizm olan bir çocuğu yeniden ele alalım. Evet. Bu çocuk belli deneyimler sonucunda, bir kısmını bu deneyimin oluşturduğu ya da parçası olduğu dili hızla öğrenir. Şimdi bu olağan bir edimdir; yani, olağan zekânın edimidir ama aynı zamanda epey yaratıcı bir edimdir de. (...) Kanımca tüm bunlar arasında muhtemel bir bağlantı var ve bu bağlantıyı türetmek epey yararlı olabilir: Başka bir deyişle, nasıl oluyor da, bir bilimsel kuram oluşturabiliyoruz? Elde çok az miktarda veri varken, nasıl oluyor da, muhtelif bilim insanları, hatta muhtelif dehalar, uzun bir sürecin sonunda en azından bazı durumlarda az çok bir derinliğe sahip ve ampirik olarak geçerli bir tür teoriye varabiliyor? Bu olağanüstü bir şey. (...) Şayet gerçekten bilimsel ya da sanatsal bir yaratım kuramı geliştirmek istiyorsak, kanımca bir yandan muhtemel bilgimizin kapsamını sınırlayıp kısıtlayan, öte yandan da çok az miktardaki veriye dayanarak girift bilgi sistemlerine doğru tümevarımsal bir sıçrama gerçekleştirmemizi sağlayan bir dizi koşula odaklanmamız gerekiyor. Bana öyle geliyor ki, *bilimsel bir yaratıcılık kuramı geliştirmek ya da daha doğrusu bilgi kuramının herhangi bir sorununu ele almak için yürümemiz gereken yol* budur.*

Bu noktada Chomsky'nin kurallar ve özgürlükten anladığı şeyin birbirine karşıt olmadığı, aksine az çok birbirini tamamladığı yorumunu ekledim. Foucault'ya göreyse bunlar birbirine taban tabana zıt görünüyordu. Dolayısıyla Foucault'ya bir kez

* Age., s. 155-7.

daha baskıcı olmayan bir evrensel bilgi formu olup olmadığına dair ne düşündüğü sorusunu yönelttim.*

Foucault, Chomsky'nin bilgi ve yaratıcılık konusunda söylediklerini *épistémè* kavramı çerçevesinde yanıtladı:

Uzunca bir süredir bilimlerin, bilginin belli bir "ilerleme" hattını izlediği, "büyüme" ilkesine boyun eğdiği ve her türden bilginin belli bir noktada birleştiğine dair bir ilke olduğu şeklinde bir fikir var. Ne var ki, tarihsel ve coğrafi anlamda dünyanın dört bir yanını kapsayan ve evrensel bir kavrayış olduğu gün yüzüne çıkan Avrupa kavrayışının gelişimine baktığımızda bir büyümeden söz edilebilir mi? Kendi adıma bunun *daha ziyade bir dönüşüm meselesi* olduğunu düşünüyorum (vurgu bana ait – FE). Hayvan ve bitki sınıflamalarını ele alalım. Bunlar Ortaçağ'dan bu yana tamamen farklı kurallara göre tekrar tekrar yazılmışlardır: Simgecilik tarafından, doğa tarihi tarafından, karşılaştırmalı anatomi tarafından, evrim teorisi tarafından. Her tekrar yazılma sürecinde bilginin işlevleri, ekonomisi, içsel ilişkileri tamamen farklı bir hale gelmiştir. Burada bir büyüme ilkesinden daha ziyade bir farklılaşma [*divergence*] ilkesi bulursunuz. Bu nedenle farklı birkaç bilgi türünü aynı anda olanaklı kılmanın pek çok yolu olduğunu söylemeyi tercih ederim.**

Chomsky, bilim tarihi ve bilimsel ilerleme sorununa ilişkin bu açıklamaya şöyle yanıt vermişti:

Bilhassa biyolojik açıdan şekillenmiş biz insanların aklında, daha en baştan bir dizi muhtemel düşünsel yapı, muhtemel bilim varmış gibidir. Tamam mı? Gerçekliğin bazı veçhelerinin zihnimizdeki bu yapılardan birinin özelliğine sahip olduğu şanslı durum-

* Age., s. 157.

** Age., s. 157-8.

daysa bir bilime sahibiz demektir: Başka bir deyişle, zihnimizin yapısı ve gerçekliğin bazı veçhelerinin yapısı, yeterince uyumlu olduğu için algılanabilir bir bilim geliştiririz. Bilimsel bilginin yaratıcılığının ve muazzam zenginliğinin olanaklı olmasını sağlayan, aslında tam da zihinlerimizin en baştan muhtemel bir bilimle sınırlı olmasıdır. Bu noktayı vurgulamak çok önemlidir ve sizin sınırlama ve özgürlük ile ilgili söylediğiniz şey tam burada yatar. Şayet bu sınırlamalar söz konusu olmasaydı, birazcık bilgiden, birazcık deneyimden hareketle zengin, epey dallanıp budaklanmış ve karmaşık bir bilgiye geçmeyi sağlayan yaratıcı edim de olmazdı. *Çünkü her şey mümkün olsaydı, hiçbir şey mümkün olmazdı* (vurgu -FE). Bu, her şeyin eninde sonunda bilimin alanına dahil olacağı manasına gelmez. Kişisel olarak anlamak isteyeceğimiz pek çok şeyin, mesela insanın doğasının ya da doğru düğün bir toplumun doğasının veya başka pek çok şeyin aslında muhtemel insan bilimlerinin kapsamı dışına düşebileceğini düşünüyorum.*

Foucault ile Chomsky'nin sınırlama ve özgürlük arasında içsel bir bağ olup olmadığı sorusuna verdikleri yanıtların taban tabana zıt olduğu sanırım artık açık hale gelmiştir. Bu, aynı zamanda özgürlük ile zorunluluğun bir paranın iki yüzü olduğunu düşünen Spinoza'nın felsefesine temas eden bir sorudur da. Bundan sonra Foucault'ya bir kez daha sınırlama ve özgürlüğün bileşimine ilişkin bir soru sordum. O da şöyle yanıtladı:

Bileşim meselesi değil bu. Yaratıcılık, yalnızca bir kurallar sistemini devreye sokarken mümkündür; yaratıcılık, düzen ile özgürlüğün karışımı değildir. Belki de *bu düzenliklerin ilkesini bir bakıma zihnin ya da insan doğasının içinde konumlandığından* Bay Chomsky'yle tam olarak hemfikir olamıyorum

* Age., s. 158-9.

(vurgu-FE). (...) O, bilimden söz ettiğinde muhtemelen bilginin formel düzenlenişini kast ediyor; oysaki *ben bilginin kendisinden, başka bir deyişle –belli bir topluma dağılmış, o topluma nüfuz etmiş ve kendisini eğitimin, kuramların ve pratiklerin temeli olarak öne sürmüş– çeşitli bilgi içeriklerinden söz ediyorum* (vurgu -FE).*

Bu yanıttan sonra tuhaf bir şey oldu. Bir anda Foucault'nun insanın ölümü temasıyla on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın sonu arasında bir bağlantı görüp görmediğine dair bir soru sordum. İki buçuk ay önceki söyleşimizde insanın ölümünün evrensel bilgi iddiasındaki uygarlığın yok olmasıyla yakından ilişkili olduğunu söylemişti; soruyu aklıma getiren de bu oldu. Gelgelelim, Foucault tekrar tekrar soruyu yanıtlamayı reddetti; ta ki "Kişisel soruları yanıtlamayı neden reddediyorsunuz?" dememe kadar.** Şöyle yanıtladı:

"Hayır, kişisel soruları yanıtlamayı reddetmiyorum. Kişisel bir soruyu bir sorunun yokluğuna dönüştürüyorum,"*** dedi ve bir örnek vererek devam etti: "On sekizinci yüzyılın sonunda, nasıl oldu da, Batı düşüncesi ve Batı bilgisi ilk kez insanların ölmelerine yol açan bir hastalığın kaynağının, kökeninin, anatomik göstergesinin ne olduğunu öğrenmek için cesetleri teşrih etmeye başladılar? Fikir çok basit görünüyor. (...) Bu meseleyi Bichat'ın kişiliğiyle açıklamaya kalkarsanız kanımca hiç de ilginç olmayacaktır."****

* Age., s. 160-1.

** Age., s. 161.

*** Age., s. 162.

**** Age., s. 162.

Bu durumla sanayi toplumunun nüfusun çoğalmasına yol açması arasında bağlantı kurmak çok daha ilginç olacaktır. Chomsky, burada şöyle diyerek bir bağlantı kurdu: “*En azından bu bağlantı çerçevesinde, zihnin içsel kapasitesiyle ilgileniyorum; siz ise, dediğiniz gibi, toplumsal, ekonomik ve başka koşulların belli bir düzenlenişiyile. (vurgu -FE)*”^{*} Foucault:

Ne var ki, bu farkın kişiliklerimizle bir ilişkisi olduğunu düşünmüyorum; çünkü böyle bir durumda Bay Elders haklı olurdu ki olmaması gerek. (...) Bilgi durumuyla, bilme durumuyla bağlantılı bir şey bu. Sizin yakından bildiğiniz ve dönüştürmeyi başardığınız dilbilim, yaratıcı öznenin, yaratıcı konuşmacının önemini dışlıyordu; bu esnada benim kuşağımdan insanlar bilim tarihi üzerine çalışmaya başladıklarında ise tam aksine bireysel yaratıcılık yere göğe konamıyordu ve kolektif kurallar bir kenara bırakılmıştı.^{**}

Chomsky buna “Evet, katılıyorum” diye yanıt verdi. Bu noktada izleyicilerden biri, Chomsky’ye bir soru yöneltti: “İnsan doğası dediğiniz şeyde birtakım temel kısıtlamalar olduğundan söz ettiniz; o halde bu kısıtlamaların ne ölçüde dönüşebileceğini düşünüyorsunuz? Örneğin, diyelim ki on yedinci yüzyıldan bu yana kökten bir değişim geçirdiklerini düşünüyor musunuz?”^{***}

Biyolojik ve antropolojik bir olgu olarak ‘insan zekâsının doğası, kanımca, köklü bir değişim geçirmedi; en azından on yedinci yüzyıldan veya Cro-Magnon insanından bu yana. Yani zekâmızın temel niteliklerinin, bu akşam tartıştığımız alan içerisinde-

* Age., s. 163.

** Age., s. 163-4.

*** Age., s. 164.

deki niteliklerin, kesinlikle çok eskilere dayandığını düşünüyorum. Şayet beş bin, hatta belki de yirmi bin yıl önce yaşamış bir insanı alıp da çocuk haliyle günümüz toplumu içerisine yerleştirdiyseniz başkalarının öğrendiklerini öğrenebileceğine ve dahi ya da bir aptal olabileceğine, kısacası kökten farklı olmayacağına inanıyorum. Şüphesiz edinilmiş bilginin düzeyi değişiyor, -kişinin özgürce düşünmesini ve mesela batıl inançların kısıtlamalarını ortadan kaldırmasını sağlayan- toplumsal koşullar değişiyor. Üstelik bunlar değişirken, verili insan zekâsı yeni yaratıcılık biçimleri geliştiriyor. Aslına bakılırsa bu mesele Bay Elders'in son sorusuyla yakından ilgili; müsaadenizle bu konuda bir iki kelime edebilirim.*

Chomsky, davranışçılıkla ilgili sorumdan söz ediyordu: "Burada özellikle davranışçılığa yönelik şiddetli eleştirileriniz geliyor aklıma. Belki de, Bay Foucault'nun şu anda az çok davranışçı bir tutum izlemesini bile açıklayabilirsiniz."** İkisi de bu soruma gülmüştü. Foucault'nun epistemolojisine yönelik yorumum buydu ve onun bilgi felsefesi kanımca davranışçı kuramlardan ciddi şekilde etkilenmişti. Fakat doğru olsa da, olmasa da, Foucault *sorunsallaştırma* yöntemi sayesinde arkeolojik çalışmalarından derin içgörüler çıkarmayı başarmıştı: Başka bir deyişle, *bir sorun teşkil etmeyen bir deneyim alanının nasıl olup da bir sorun haline geldiğini* ele alan bu yöntemle. Bu alanda çok büyük bir isim olduğu şüphesiz. Chomsky şöyle devam etti:

(...) Davranışçılığı tanımlayan husus, ilginç bir kuram yaratma olanağınız olmadığını söyleyen son derece tuhaf ve kendi kendini imha eden bir varsayım-

* Age., s. 164-5.

** Age., s. 163.

dır. Örneğin, fizik kendinizi fenomenlerle ve onların düzenlenişleriyle sınırlamak zorunda olduğunuz varsayımına yaslıysaydı, bugün hâlâ Babil'deki astronominin bir adım ötesine geçememiş olurduk. (...) Ne var ki, tamamen düşünsel açıdan ele alınca davranışçılığın insan davranışına dair bilimsel bir kuram oluşturmamak gerektiği, bunun yerine doğrudan fenomenlerle ve bunların arasındaki ilişkilerle ilgilenilmesi gerektiği şeklindeki tutumu keyfi bir ısrardan ibarettir. Bu başka alanlarda tamamen imkânsız bir tutumdur ve kanımca insan zekâsı ya da davranış sahasında da imkânsızdır. (...) Dolayısıyla, bu durumda bizzat terimin kendisi hastalığın semptomu. Bu tuhaf sınırlamaların geliştiği tarihsel bağlamı anlamak ve anladıktan sonra da, kanımca bir kenara bırakmak, başka alanlarda ne yaparsak insan bilimi sahasında da onu yapmak zorundayız. Başka bir deyişle, aslına bakılırsa bütün ampirist geleneği bir kenara bırakmalıyız.*

Bunlar oldukça etkileyici ifadelerdi ve izleyicilerin soru sormasına kapı araladı: “(Foucault) Belli bir yöndeki yaratıcılık artışının, –‘ızgara sistemi aracılığıyla’– kendiliğinden başka yöndeki bilgileri ortadan kaldırdığını ileri sürüyor.” Chomsky:

Düşünsel açıdan ulaşılabilir olan daha pek çok muhtemel bilimden söz edebiliriz. Değişen olgular dünyası içerisinde bu düşünsel inşaları anlamaya çalıştığımızda kümülatif bir ilerlemeyle karşılaşmayız. Tuhaf sıçramalarla karşılaşırız: Burası belli bir bilimin gayet iyi uygulandığı bir fenomenler alanıdır; fenomenlerin kapsamı biraz genişleyince başka bir bilim uygulanır; fenomenler tamamen değiştiğinde ise belki de bazıları dışarıda kalır. Evet, bilimsel ilerleme budur ve bazı

* Age., s. 165-166.

alanların yok olmasına ya da unutulmasına kapı aralar. Ne var ki, bunun nedeni tam da (...) muhtemel düşünsel yapıyı, muhtemel bir derin bilimi bizim için tanımlayan bir dizi ilkedir.*

Burada soruyu yanıtlaması için Foucault'ya dönmedim, çünkü tartışmanın politikayla ilgili ikinci kısmı başlamalıydı; ama Foucault tartışmanın ilk kısmında sorulara yanıt verirken Chomsky'nin epistemolojisi-ni şaşırtıcı derecede iyi kavradığını zaten göstermişti:

Sizin bireylerin yaratıcılığı dediğiniz yaratma kapasitesine, bireylerin kendi kendilerine kavramlar, kuramlar veya bilimsel hakikatler keşfetme becerisine şüphesiz ki çok az yer verdim.

Foucault, "kolektif bir pratik olarak bilginin üretici kapasitesine ve sonuç olarak bireyleri ve onların 'bilgi'lerini verili bir uğrakta kayıt altına alıp betimleyebilecek bir dizi kurala göre işleyen bir bilginin gelişimi içerisinde konumlandırmaya"*** vurgu yapar.

Bilginin kökeni ve işlevine ilişkin bu tartışmanın önemi göz ardı edilmemelidir. İleride göreceğimiz üzere, bu tartışma, iki düşünürün ve onların yanı sıra sayısız entelektüelin, politikacının ve milyonlarca yurttaşın politik görüşlerini; politik kuramın ve pratiğin parametrelerini belirlemektedir.

Elders: "Öncelikle Bay Foucault'ya politikayla neden bu kadar ilgilendiğini sormak istiyorum; aslına bakılırsa bir seferinde bana politikayı felsefeden daha çok sevdiğini söylemişti."*** Foucault, buna şöyle yanıt verdi:

* Age., s. 167.

** Age., s. 148-9.

*** Age., s. 167.

Kendi adıma felsefeyle hiç ilgilenmedim. Tabii bu sorun değil. (Gülüyor). Sorunuz şu: Neden politikayla bu kadar çok ilgileniyorum? Şayet basit bir yanıt verecek olsaydım şöyle derdim: Neden ilgilenmeyeyim ki? Başka bir şekilde söylersek, beni varoluşumuzun belki de en hayati meselesiyle, yani içinde yaşadığımız toplumla, onun işlemlerini sağlayan iktisadi ilişkilerle ve tutumlarımızın sıradan biçimlerini ve bu tutumlara yönelik sıradan kısıtlamaları ve yasaklamaları tanımlayan iktidar sistemiyle ilgilenmekten alıkoyacak ne türden bir körlük, bir sağırlık, bir ideolojik yoğunluk üzerime çullanmış olabilir ki! Yaşamımızın özü, nihayetinde kendimizi içinde bulduğumuz toplumun politik işleyişinden ibarettir. Dolayısıyla neden ilgilenmemem gerektiği sorusuna bir yanıtım yok: Yalnızca neden ilgilenmeyeyim ki diyerek yanıt verebilirim.*

Foucault'ya "Bunlarla ilgilenmek zorundasınız o halde, öyle mi?" diye sorunca şunu yanıtı vermişti:

Evet, en azından burada sorulmaya ya da yanıtlanmaya değer bir tuhaflık söz konusu değil. Asıl sorunu oluşturan şey, politikayla ilgilenmemek. Yani bu soruyu benim yerime politikayla ilgilenmeyen birine yöneltmelisiniz. İşte o zaman sorunuzun sağlam bir temeli ve "Lanet olası neden politikayla ilgilenmiyorsunuz?" diye sormaya hakkınız olur (herkes gülüyor).**

Politik satranç tahtasındaki açılış hamlesinden sonra sıra Chomsky'nindi. Geriye dönüp bakınca, Foucault'ya sorduğum soruyu Chomsky'ye de sormamamın bir talihsizlik olduğunu düşünüyorum; bunun yerine, ona savunduğu liberter sosyalizmin hedeflerine dair bir soru sormuştum.

* Age., s. 167-8.

** Age., s. 168.

Daha önce ele aldığımız bir meseleye değinerek başlamak müsaade edin. Şayet insan doğasının temel unsurlarından birinin, baskıcı kurumların keyfi sınırlamaları olmaksızın yaratıcı bir çalışma, yaratıcı bir araştırma yürütmek, yaratıcı bir üretim yapma ihtiyacı olduğu doğruysa (kanımca öyle), o halde bunu doğru düzgün bir toplumun söz konusu temel insani özelliği gerçekleştirme ihtimallerini en yukarıya taşıması gerektiği fikri izlemelidir. Bu, mevcut toplumlar da, örneğin bizimkinde, tarihsel bir kalıntı olan baskı, ezme, yıkma ve zorlama unsurlarını galebe çalmak manasına gelir.*

Chomsky, tartışmanın ilk yarısında ele alınan konuyu iki cümleyle özetlemiş oldu. Her iki düşünür de epistemolojilerinin politik görüşlerini nasıl etkilediğini gözler önüne serdi. Chomsky, bir şart cümlesine başvurarak akıl yürütmesine dikkatli, bilinçli bir yöntemle başladı: 1. "... doğruysa", bunu "... fikri izlemelidir" diyerek ilerledi; 2. İnsan doğası mefhumunu içkin şekilde yaratıcı kabul etti; 3. Mevcut toplumlar da baskı vb. olgulardan söz edip şunu ekledi: 4. "tarihsel bir kalıntı olan". Üçüncü nokta hariç, Michel Foucault'nun siyaset felsefesinden radikal bir biçimde farklılaşan bir siyaset felsefesinden söz etmek güç. Ardından Chomsky, birleşmiş, merkez-sizleşmiş özgür birliklerin, bunlarla ilişkili ekonomik ve toplumsal kurumların genel özelliklerinden bahsetti. Buradan hareketle Foucault'ya içinde yaşadığımız toplumların demokratik olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını sordum. Şöyle bir yanıt verdi:

Hayır, içinde yaşadığımız topluma demokratik denebileceğine kesinlikle inanmıyorum. (Gülüyor.) Şayet, demokrasiden ne bölünmüş ne de hiyerarşik şekilde

* Age., s. 169.

sınıflı bir halkın iktidara fiili olarak sahip olması anlaşılıyorsa, o halde demokrasiden fersah fersah uzak olduğumuz epey açık.*

Bundan sonra Chomsky kadar ileri gitmediğini söyleyerek, başka bir yönde sürdürdü konuşmasını; çünkü,

İçinde yaşadığımız bilimsel ya da teknolojik toplumun işleyişi için ne ideal bir model önerdiğimi ne de böylesi bir öneride bulunmak için güçlü nedenlerim olduğunu itiraf edeyim. (...) Bana her şeyden daha dolaysız ve acil görünen görevlerden biri şu: Toplumsal bünyeyi fiili olarak denetleyen, tahakküm ya da baskı altına alan bütün politik iktidar ilişkilerini –gizli olsalar dahi– belirleyip faş etmemiz gerekiyor. (...) Bana öyle geliyor ki, bizimki gibi bir toplumda hakiki politik görev, tarafsız ve bağımsızmış gibi görünen kurumların işleyişini eleştirmektir; bu kurumlar aracılığıyla mütemadiyen tatbik edilen politik şiddetin maskesini düşürerek saldırmak ve eleştirmektir. Böylelikle bunlara karşı bir mücadele verilebilir. (...) Sınıf iktidarına payanda olan bu noktalar görülmeliğinde dahi, bunların sürdürülmesine müsaade etme ve bu sınıf iktidarının görünüşte devrimci bir sürecin ardından bile kendisini yeniden inşa ettiğini görme riski alınmış olunur.**

Chomsky, bu sözlere yalnızca kuramsal açıdan değil, eylem boyutunda da katıldığını söyleyerek yanıtladı:

Yani iki entelektüel görev var önümüzde: Birincisi ve benim ele aldığım, gelecekte adil bir toplum yaratılması vizyonunu yaratmaya çalışmak. (...) Diğer görevse içinde yaşadığımız toplumdaki iktidar, baskı, terör ve yıkımın doğasını açık bir şekilde kavramak-

* Age., s. 170.

** Age., s. 170.

tır. (...) Her şeye rağmen, –özgürlük, haysiyet, yaratıcılık ve öteki temel insani niteliklere bütün anlamını veren– insan doğası kavramıyla –anamlı bir insan yaşamının vuku bulup hayata geçirilmesini sağlayacak bu nitelikleri barındıran– toplumsal yapılar arasında bağlantı kurmaya çabalayan biraz daha soyut ve felsefi bir görevi tamamen bir kenara bırakmanın çok büyük bir utanç vesilesi olacağını düşünüyorum.*

Ardından Foucault son derece ilginç bir soru sordu:

Şayet bunu kabul edersek, o zaman şu –aynı anda hem ideal hem gerçek olan, şimdiye değin bastırılıp gizlenmiş olan– insan doğasını içinde yaşadığımız toplumdan, medeniyetten ve kültürden alınmış terimlerle tanımlama riskine girmiş olmaz mıyız?

Ardından on dokuzuncu yüzyılın burjuva toplumunu alt üst eden bir ülkeden, yani Sovyetler Birliği'nden bir örnek verdi:

Burjuva modelinin evrenselleştirilmesi, Sovyet toplumunun inşasına can veren ütopyaydı. Bunun sonucu, sizin de fark ettiğiniz üzere, insan doğasının ne olduğunu tam olarak söylemenin epey güç olduğudur. Burada yanılmamıza yol açacak bir risk yok mu? Mao Zedung burjuva insan doğasından ve proleter insan doğasından söz ediyordu; ona göre bunlar farklı farklı şeylerdi.**

Chomsky:

(...) Politik eylemin düşünsel alanında (...) doğru-
dan politik eylemde karşılaştığımız sorunun tam da
aynısıyla karşı karşıyayızdır: Sorunlar çok büyük ol-
duğundan bir şeyler yapmak mecburiyetindeyizdir;
ama her ne yaparsak yapalım bunu kuvveden fiile

* Age., s. 170-2.

** Age., s. 173-4.

geçirirken toplumsal gerçekliklere ve bu örnekte insanı gerçekliklere dair çok sınırlı bir kavrayışla hareket ettiğimizi biliriz.

Chomsky sözlerini Vietnam Savaşı, sivil itaatsizlik ve kişisel faaliyetlerinin muğlak sonuçlarından bahsederek sürdürdü:

Birleşik Devletler gibi muazzam bir Leviathan gerçekten de faşistleşmeye başlarsa bunun pek çok sonucu olur; somut bir (sivil itaatsizlik) eylem(in)de göze alınan risklerden biri budur. (...) Evet, düşünsel alanda da, doğru bir şekilde işaret ettiğiniz belirsizliklerle yüzleşilir. İnsan doğası kavramımız kesinlikle son derece sınırlıdır; kısmen toplumsal olarak koşullanmış, kendi karakter kusurlarımız ve içinde varolduğumuz düşünsel kültürün sınırlılıkları tarafından kısıtlanmıştır.*

Bu düşünce, kanaat ve argüman alışverişini okumak, kırk yıl sonra bile nefes kesici. Bugün insan doğası adını verdiğimiz ve böyle adlandırmaya ihtiyaç duyduğumuz bu şeyin oluşumunu ve temel unsurları kavramaya çalıştığımızda bir arpa boyu yol alamadığımızı görürüz. Sivil itaatsizliği ve parlamento dışı eylemleri tartışmanın parçası haline getiren Chomsky, “devlet sivil itaatsizlik gibi bir şeyi tanımlar ve bunu yaparken belki de yanlış yapıyordu”** dedi ve devletin neyin yasal olup neyin olmadığını tanımlamasına izin verilmemesi gerektiğini söyleyerek Foucault’nun dikkatini çekti. Chomsky, Vietnam’a mühimmat taşıyan bir trenin raydan çıkarılması örneğine başvurdu: “Bir cinayeti engellemek için trafik kurallarını ihlal etmenin uygun bir davranış olması gibi, devletin kri-

* Age., s. 174-5.

** Age., s. 175.

minal eylemlerini engellemek için eylem yapmak da uygun bir davranıştır.”*

Foucault buna şöyle yanıt verdi:

Evet, ama size bir soru sormak istiyorum. Birleşik Devletler’de yasadışı bir eyleme kalkıştığınızda bu eylemi adalete mi, yoksa daha üst bir yasallığa dayanarak mı meşrulaştırırsınız? Veyahut sınıf mücadelesinin zorunluluğuna, yani proletaryanın egemen sınıfa karşı verdiği mücadele kapsamında söz konusu eylemin tam da şu anda zorunlu olmasına dayanarak mı? **

Foucault’nun sorusu tartışmanın başından beri derinlerde ilerleyen hususun su yüzüne çıkmasını sağladı. İki düşünürün öncülleri ve akıl yürütme biçimleri arasındaki derin farklılık, sonunda gözle görülür hale gelmişti. Foucault, yasadışı eylemlere, daha doğrusu devletin yasadışı gördüğü eylemlere ilişkin sorusuna yanıt vermesi için Chomsky’yi zorladı:

Bu eyleme ideal bir adalet için mi kalkışıyorsunuz yoksa sınıf mücadelesi için yararlı ve gerekli olduğu için mi? İdeal bir adalete gönderme yapıyor musunuz? Benim meselem bu. ***

Chomsky: “Bir kez daha yineleyeyim, devletin yasadışı gördüğü bir şey yaptığımda, çoğu zaman buna yasal gözüyle bakarım: Yani devleti bir suçlu olarak görürüm. Ne var ki, bazı durumlarda bu doğru değildir. Somutlaştırmama müsaade edin. (...)” Chomsky, bundan sonra uluslararası hukuka gönderme yaparak sürdürdü sözlerini:

* Age., s. 176.

** Age., s. 177.

*** Age., s. 178.

[Uluslararası hukuk,] bildiğimiz üzere çok zayıf bir araçtır; yine de bazı çok ilginç ilkeleri vardır. Evet, uluslararası hukuk pek çok açıdan güçlülerin aracıdır: Devletlerin ve onların temsilcilerinin yaratımıdır. Mevcut uluslararası hukuk geliştirilirken köylülerin kitle hareketlerinin katılımı söz konusu değildi. Uluslararası hukukun yapısı bu olguyu yansıtır; yani, uluslararası hukuk, devletlere karşı örgütlenmiş halk kitlelerinin çıkarlarına karşı kendini devletler olarak tanımlayan mevcut güç yapılarını desteklemek için zora dayalı müdahalelere çok geniş bir yelpaze ayırır. Aslına bakılırsa, uluslararası hukuk *yalnızca* böyle bir şey değildir. Dahası, uluslararası hukukun son derece ilginç unsurları vardır; örneğin, Nuremberg ilkelerinde ve Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'nde bu unsurlar görülebilir. Kanımca bu ilkeler, bir yurttaşın kendi devletine karşı kalkıştığı bazı eylemlere, yanlış bir biçimde devletin gözünde suç olarak nitelenebilecek eylemlere kalkışmasına müsaade etmektedir.

Pentagon Belgeleri'ne* gönderme yapan Chomsky, "devlet, suçlarını ifşa ettiği için insanlara dava açmaya çalışıyor. Asıl mesele bu"*** diyerek sözlerini nihayetlendirdi. Foucault'nun yanıtıysa şöyle oldu:

O halde adaletin işleyişini eleştirmenizin nedeni çok daha saf bir adalet isteği. Burada bizim için önemli bir soru beliriyor. Bütün toplumsal mücadelelerde bir "adalet" sorunu olduğu doğrudur. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse sınıf adaletine, bu adaletsizliğe karşı verilen mücadele, her daim toplumsal

* Resmi adı "Savunma Bakanlığı, Vietnam Görev Gücü Raporu" olan Pentagon Belgeleri, ABD'nin 1945 ila 1967 arasında Vietnam'a yönelik siyasi ve askeri müdahalelerini gözler önüne süren belgelerdir. Belgeler, söyleşinin yapıldığı yıl olan 1971'de Daniel Ellsberg tarafından basına sızdırılmıştı. (ç.n.)

** Age., s. 178-180.

mücadelenin parçasıdır. (...) Şayet bir mücadelenin konusu adalet ise o zaman bu mücadele bir iktidar aracı olur; eninde sonunda, bu veya başka bir toplumda, insanların liyakatlerine göre ödüllendirileceği veyahut hatalarına göre cezalandırılacakları umudu değil. Toplumsal mücadeleyi “adalet” açısından düşünmek yerine, adaletin toplumsal mücadele açısından önemini göstermek daha yerinde olur.*

Chomsky, bu noktada Foucault’nun düşüncesine karşı çıktı:

Ne var ki, kesinlikle savaştaki rolünüzün adil bir rol olduğuna, –başka bir alandan kavramı ödünç alırsak– adil bir savaşta savaştığınıza inanıyorsunuz. Bu tabii ki önemli. Adil bir savaşta olmadığınızı inansaydınız, bu akıl yürütmeyi sergilemezsiniz. (...) Meşruluk ve adalet kavramları aynı şey değildir; ama birbirlerinden tamamen ayrı da değildirler. Meşruluk, daha iyi bir topluma gönderme yapan daha iyi bir adalet duygusu çerçevesinde adaleti bünyesinde barındırdığı sürece, yasayı izlememiz ve ona uymamız; şayet bunu yapmaya muktedirsek devleti yasaya uymaya, büyük şirketleri yasaya uymaya ve polisi yasaya uymaya zorlamamız gerekir.**

Foucault, Chomsky’nin ilk cümlesine tepki gösterdi:

Polise karşı verdiğiniz savaşın adil olmadığını düşündüğünüzde, bu savaşa girmeyeceğinizi söylediniz. Size Spinozacı bir bakış açısıyla yanıt verip proletaryanın egemen sınıfa savaş açma nedeninin bu savaşın adil olmasına inanması olmadığını söyleyeceğim. Proletarya egemen sınıfla savaşır; çünkü tarihte ilk kez iktidarı ele geçirmek ister.***

* *Age.*, s. 180.

** *Age.*, s. 180-1.

*** *Age.*, s. 181-2.

Chomsky: “Katılmıyorum.”

Foucault: “Savaş kazanmak için verilir; adil olduğu için değil.”

Chomsky:

Kişisel olarak buna katılmıyorum. Örneğin, proletaryanın iktidarı ele geçirmesinin terörist bir polis devletine, özgürlük, haysiyet ve doğru düzgün insan ilişkilerinin yok olmasına kapı aralayacağına ikna olsaydım, proletaryanın iktidarı ele geçirmesini desteklemezdim.

Foucault:

Proletarya iktidarı ele geçirdiğinde zafer kazandığı sınıflara karşı şiddet içeren, diktatörce ve hatta kanlı bir iktidarı tatbik etmesi olasıdır. Buna nasıl itiraz edilebildiğini anlayamıyorum. Ne var ki, şayet bana proletarya kanlı, tiranca ve adil olmayan bir iktidarı kendisine uyguladığında ne olur diye sorarsanız, bu durumda proletaryanın iktidarı gerçekten ele geçiremediği, proletarya dışında bir sınıfın, proletarya içindeki bir grup ya da kişilerin, bürokrasi ya da küçük burjuva unsurlarının iktidarı ele geçirdiği bir durumda bunun söz konusu olacağını dile getirirdim.*

Chomsky buradan sonra sözlerine açıklık getirdi:

Tamam ama bu devrim teorisi bana hiç tatmin edici gelmiyor. (...) Gelecekte olup bitecek olanı meşrulaştırma maksadı yoksa, şiddetli ve kanlı bir proletarya diktatörlüğü kavramı kesinlikle adil olmayan bir şey olurdu. (...) Ne var ki, şiddetli ve kanlı bir proletarya diktatörlüğü fikrine şüpheyle yaklaşıyorum.**

Foucault:

Evet, ama ben –tamamen adaletsiz olacak– proletarya iktidarından söz etmiyorum; bunun açıkça çok

* Age., s. 182.

* Age., s. 182-3.

kolay olacağını söylerken haklısınız. Ben, proletarya iktidarının belli bir dönemde, üzerindeki zaferini ya da galibiyetini tastamam ilan edemediği bir toplumsal sınıfa karşı şiddetli ve uzun sürecek bir savaşa girmeyi de içerdiğini söylemek istiyorum.*

Chomsky ve Foucault bir süreliğine müşterek bir zemin arama çabasına girmiş gibi görünse de, bu durum çok uzun sürmedi. Tartışma, adalet kavramı ve adaletin rolü bağlamında devam etti. Foucault, sınıf mücadelesi söz konusu olunca “daha iyi bir adalet ilkesinin kendi başına” yeterli olmadığını söyleyerek sürdürdü sözlerini: “Proletarya, sınıfı yerinden ettiğinde (...) tam da genel olarak sınıf iktidarının baskısını ortadan kaldırmayı başaracaktır.”**

Chomsky: “Evet ama bu başka bir gerekçe.”

Foucault: “Gerekçe bu ama adalet değil, iktidar açısından konuşuluyor.”

Chomsky: “Ama gerekçelendirme adaletle ilişkilidir; çünkü gerekçelendirmenin sonunda adil olduğu ileri sürülür...”

Foucault:

Müsaadenizle bu konuda biraz Nietzscheci olacağım; başka bir şekilde söylersem, bana kalırsa adalet, farklı türden toplumlar içerisinde belli bir politik ve ekonomik iktidarın bir aracı olarak veyahut bu iktidara karşı bir silah olarak icat edilip sahaya sürülmüş bir düşüncedir. Bana öyle geliyor ki, her ne olursa olsun, adalet mefhumu sınıflı bir toplum içerisinde ezilen sınıfın dile getirdiği ve bunu meşrulaştırmak için başvurduğu bir hak iddiası olarak iş görüyor.***

Chomsky: “Katılmıyorum.”

* Age., s. 183.

* Age., s. 184.

* Age., s. 184-5.

Foucault: “Dahası, sınıfsız bir toplumda şu adalet denen kavramı yine kullanacağımızdan pek emin değilim.”

Chomsky:

Evet, bu noktada kesinlikle sizinle hemfikir değilim. Kendi adıma mutlak bir temel olduğunu düşünüyorum. (Beni sıkıştırırsanız başım belada demektir; çünkü böyle bir şeyi anlatamam.) Bu mutlak temelin son kertede temel insani niteliklerde yattığını, “gerçek” adalet kavramına zemin oluşturduğunu düşünüyorum.*

Birinci Dünya Savaşı’nda siperlerdeki askerler gibi örneklerden söz eden Chomsky, sözlerine şöyle devam etti:

Üstelik sizin bahsettiğiniz türden durumlarda, yani sorunun adaletle değil de, yalnızca ölümüne bir mücadeleden kimin galip çıkacağına ilişkin olduğu durumlarda, uygun düşecek tepkinin şu olduğunu düşünüyorum: Son verme çağrısı yapmak, iki tarafın da kazanamayacağını söylemek ve durdurmaya çalışmak. Elbette, bunu dillendirdiğiniz anda derhal hapse atılırsınız, öldürülürsünüz ya da başınıza böyle şeyler gelir. Tıpkı pek çok makul insanın başına geldiği gibi... **

Foucault: “Evet, yanıt verecek zaman var mı?”

Elders: “Var.”

Foucault: “Ne kadar? Çünkü...”

Elders: “İki dakika.” (Foucault gülüyor.)

Foucault: “Ama bunun hiç de adil olmadığını söylemeliyim.” (Herkes gülüyor.)

* Age., s. 185.

* Age., s. 186.

Chomsky: “Kesinlikle.”*

Foucault:

(...) Sadece şunu söylemek istiyorum. Bu insan doğası sorunu, salt kuramsal terimlerle ifade edildiğinde aramızda herhangi bir münakaşaya neden olmadı; son kertede, bu kuramsal sorunlarda birbirimizi gayet iyi anlıyoruz. Öte yandan, insan doğasını ve politik sorunları ele alırken aramızda bazı farklılıklar olduğu ortaya çıktı. Ne düşünürseniz düşünün, insan doğası, adalet, insani özü gerçekleştirme mefhumlarından her biri, uygarlığımızın içinde, bilgi türümüz ve felsefe yapma biçimimiz çerçevesinde şekillenmiş kavramlardır ve sonuç olarak sınıf sistemimizin bir parçasıdır. Ne kadar üzücü olsa da, toplumumuzun temellerini alt üst etmesi –ve ilkesel olarak da etmesi– gereken bir mücadeleyi betimlemek ya da meşrulaştırmak için bu mefhumlara başvuramazsınız. Bu, hiçbir meşru zemini olmayan bir tahmin. Bence mesele bu. (...)**

Chomsky: “Bu çok açık.”

Foucault’nun uygarlığımızı bir *hortus clausus*, kapalı bir bahçe olarak betimlemesi beni son olarak şu soruyu sormaya yöneltti: “Bay Foucault, fiili olarak içinde yaşadığımız toplumu patoloji terimleriyle betimlemek zorunda kalsaydınız, sizi en çok hangi türden delilik etkilerdi?”***

Foucault: “Günümüz toplumunda mı?”

Elders: “Evet.”

Foucault: “Günümüz toplumunun en çok etkilediği hastalığın ne olduğunu söylemem gerekseydi?”

* Age., s. 187.

* Age., s. 187.

* Age., s. 188.

Elders: “Evet.”*

Foucault:

Hastalıkla deliliğin tanımı ve deliliğin sınıflandırılması, bir dizi insanı toplumumuzdan dışlayacak şekilde yapılmaktadır. Şayet toplumumuz kendisini deli olarak niteleyecek olsaydı, kendisini dışlaması gerekirdi. Bazen içsel reformlar yapabilmek için böyle yapıyormuş gibi davranıyor. Size, modern dünyanın endişe ya da şizofreninin acısını çektiğini söyleyenlerden daha muhafazakârı yoktur. Aslında bu, belli insanları ya da belli davranış örüntülerini dışlamanın hileli bir yoludur. Dolayısıyla bir metafor ya da oyun olarak görülmediği sürece, toplumumuzun şizofrenik ya da paranoyak olduğunu söylemenin bir geçerliliği yoktur. Beni illaki zorlarsanız, toplumumuzun –henüz adı konmamış– bir hastalıktan, çok tuhaf, paradoksal bir hastalıktan mustarip olduğunu söylerim; bu zihinsel hastalığın oldukça tuhaf bir semptomu vardır ve bu semptom, hastalığın vuku bulmasına yol açmaktadır. İşte hepsi bundan ibaret.**

Chomsky ile Foucault arasındaki tartışma, Batı uygarlığının kalbine dokunuyordu. Üzerinden bunca yıl geçmiş olmasına karşın metni okurken halen iki filozof arasında tartışma boyunca süregiden gerilimi ve büyüyen şaşkınlığı hissediyorum. Chomsky’nin ifadesi bir son olmuştu: “*Bu çok açık*”, yeterince açıktı. Chomsky ve Foucault, karşıt paradigmalara ait olan iki farklı dünya görüşünün temsilcisiydi: İkisi de kapitalizme ve mevcut politik sisteme karşı aynı ölçüde eleştirel olan; ama bunların sonuçlarını ele alırken –başlangıç varsayımları farklı olduğu için– tamamen farklı stratejilere başvuran iki dünya görüşünün.

* Age., s. 188.

* Age., s. 188-9.

Üçüncü Kısım – Michel Foucault *Kişisel Bakış Açım*

Kişisel Sorulara Yanıt Vermeyi Reddetmek

Arnold I. Davidson'ın *Foucault and His Interlocutors* derlemesi, Foucault'nun en önemli yorumcularından bir kısmının katkılarını içeriyor. Noam Chomsky'le yaptığı söyleşi de bu kitapta yer alıyor.* Bu söyleşinin yayınlanması, sorunsallaştırma sanatında uzman olan ve özel hayatına yönelik her türlü yaklaşma çabasını reddeden birine ışık tutması bakımından son derece faydalı oldu. 1971'de anlayamadığım veyahut kabullenemediğim bu tutumu şimdi şimdi anlamaya başlıyorum. Foucault'nun söyleşi ya da tartışma esnasında psikolojik ve biyografik sorulara yanıt vermeyi reddetmesinin nedeni, her türden öznelliği reddetmesinden kaynaklanıyordu. Bu türden sorulara yanıt vermeyi reddetmesinin gerekçesi, –her ne kadar bunun da kısmi bir etkisi olsa bile– kendisini korumak değildi; Batı toplumunda benlik imgesine dair mevcut sınırları yıkmaya tutkusunun bir sonucuydu. İçinde yaşadığımız toplumu patoloji terimleriyle resmetmesini rica ettiğimde verdiği yanıt pek çok şeyi gözler önüne seriyor: “Beni illaki zorlarsanız, toplumumuzun –henüz adı konmamış– bir hastalıktan, çok tuhaf, paradoksal bir hastalıktan mustarip olduğunu söylerim; bu zihinsel hastalığın oldukça tuhaf bir semptomu vardır ve bu semptom, hastalığın vuku bulmasına yol açmaktadır. İşte hepsi bundan ibaret.”**

* *Foucault and His Interlocutors*, Georges Canguilhem, Noam Chomsky, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Pierre Hadot, Michel Serres, Paul Veyne. Editör Arnold I. Davidson, The University of Chicago Press 1997.

** *Reflexive Water*, s. 188-9.

Foucault “hastalığın vuku bulmasına yol açan semptom” derken neyi kast ediyordu? Deliliğin sınıflandırılması meselesini ele alarak başlamıştı yanıtına; belli bir grup insanın dışlanmasının içsel bir reform olarak sunulmasına değindi. Toplum, insanları dışlayarak, bireyle başkaları arasında bir uçurum yaratır. İşte semptom budur ve bu semptom, Batı toplumlarının (hatta ABD’den daha fazla Avrupa’nın) dört bir köşesinde hazır ve nazırdır. Bu açıdan yaklaşıncı “ıskartaya çıkartılanları” savunan kişi imgesi açık hale gelir: Deliyi, eşcinseli, Yahudiyi, Müslümanı, Çingeneyi, Afrikalıyı ve diğerlerini. Kendisini dışlanmış(lar)ın yerine koyan Foucault’nun imgesi...^{*} Peki *semptomun kendisi hastalığın vuku bulmasının nedeniyse* savunacak ne kaldı ki? Gelgelelim bugün, yani kırk yıl sonra neden bütün kişisel ve öznel denebilecek sorulara yanıt vermeyi reddettiğini anlıyorum. Bu sorulara yanıt vermek, dikkatleri dış dünyadan, “ızgara”dan, egemen fikirlerden ve yaygın *épistémè*’den, kolektif zihinden uzaklaştırır. Dikkati kişiye ve kişiliğine çeker; sisteme değil. Kişisel sorulara yanıt vermek insanların merakını tatmin edebilir; ama dışlama “semptom”unu hasır altı eder. Bu nedenle Foucault’nun bazı kişisel sorulara yanıt vermeyi *nasıl* reddettiğini dinlemek için bu soruları tekrar tekrar ele almak faydalı olabilir. Bir reddedişin “nasıl”ını incelemek, “içerikli” denebilecek türden yanıtlardan daha fazla şeyi gözler önüne serer çoğu zaman. Örtüsünün ya da maskesinin ardındaki Foucault, kendisi hakkında konuşmayı seviyordu. Aslına

* Krş. Anouar Majid, *We Are All Moors*, University of Minnesota Press 2009 ve Reza Aslan, *How to Win a Cosmic War. God, Globalization, and the End of the War on Terror*, Random House 2009.

bakılırsa bu, varoluş nedeniydi. Onun varoluşçuluğu Sartre'inkinden çok daha radikaldi.*

Yaşam Tarzının Dönüşümü Olarak Felsefe

Pierre Hadot ve Michel Foucault, felsefenin yaşam tarzını dönüştürmeye nasıl önyak olabileceğini göstermek açısından son derece çarpıcı örneklerdir. Hadot ve Foucault, oldukça farklı yolları izlemiş olsa da, müşterek noktaları Antik felsefeydi. Hadot'ya göre Antik felsefe, "bir yaşam tarzı, bir yaşam edimi, bir varoluş tarzı" veyahut "her insanın kendisini dönüştürmesi için bir davet"ti; Hadot "felsefe bir dönüşümdür, varolma ve yaşama tarzının dönüşümüdür, bilgelik arayışıdır" der.** Hadot, hem kendisi hem de Foucault için şöyle diyordu: "Yirminci yüzyılın sonunda Foucault, ben ve bizimle aynı dönemde yaşamış başka isimlerin Antik deneyime yönelik bu canlı keşfinin, *tamamen farklı yollar* (vurgu -FE) izlemiş olsak da, bir noktada birbiriyle buluşacağının bir işareti olduğunu düşünüyorum."***

Foucault'nun düşüncesindeki derinlikli Hadot etkisi, Davidson'ın Foucault'nun son çalışmalarında Hadot'nun yazılarının önemine dair kaleme aldığı metinde açık hale gelir. Hadot'ya göre Stoa düşünürleri, "bizzat felsefenin kendisidir; başka bir şekilde söylemek gerekirse, felsefi yaşam tarzı artık kısımlara ayrılmış bir kuram değil, aksine *canlı* mantık, fizik ve etiğin bir araya geldiği yekpare bir eylemdir.

* Birinci Kısım, s. 961.

** Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ikinci edisyon, Paris 1987, s. 221-227. Bundan sonra ES olarak alınacak. Alıntılan: Arnold I. Davidson, *Foucault and His Interlocutors*, s. 195.

*** Davidson, s. 202; ES, s. 233.

Artık hiç kimse bir mantık kuramı, yani doğru düşünmeye ve konuşmaya dair bir kuram oluşturmaz; kişi doğru düşünüp doğru konuşur. Hiç kimse artık fiziksel dünyaya dair bir kuram oluşturmaz, evreni derinlemesine düşünür. Hiç kimse artık bir ahlaki eylem kuramı oluşturmaz, yalnızca saygılı ve erdemli şekilde eyler.”*

Antik düşünce ekollerinde felsefe bir yaşam tarzıydı, selamet olarak bilginin özüydü ve eski Yunancada *gnosis* sözcüğünde somutlaşıyordu. Platon, Stoacılar, Epikürosçular, Plotinos, Pico della Mirandola, Ficino, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche ya da yirminci yüzyılda Arne Naess, Noam Chomsky, Michel Foucault ve diğerleri, felsefe yapma ve eyleme geçmede eşzamanlılığın yolunu izlediler. Aslında bakılırsa, kuram ile pratik arasındaki aşamalı ayrışma, olgular ile değerlerin birbirinden kopmasına yol açtı. On yedinci yüzyılda başlayan bu süreç, nihai formunu davranışçılıkta buldu.** Foucault’nun dışlamaya, baskıya ve her türden yasaklamaya karşı verdiği savaş, onu Chomsky’ninkinden çok daha farklı bir konuma soktu; çünkü onun bilgi kuramı olgular ile değerler arasındaki dikotomiye yaslanıyordu. Foucault, *iktidar* sözcüğünü kullanırken değerden bağımsızmış gibi görünür: Adalet kavramı, eşitsiz güçler ve sınıflar arasındaki mücadeledeki yegâne araçtır. Foucault, Spinoza’yı alıntılarken bile bu bakış açısına zemin oluşturur. Bu yaklaşım, başka bir açıdan daha oldukça açıklayıcıdır.

Foucault, yaşadığı dönemin söylemini –Hadot’ya göre “her türden manevi muhasebenin temeli olan”–

* Davidson, s. 198-9; ES, s. 219-220.

** Chomsky’nin davranışçılıkta ilgili görüşleriyle krş. s. 81-2.

benliğin kendisiyle kurduğu ilişki olarak özgürlük çerçevesinde analiz ederken, artık öznenin dışlanması nesnellikle tanımlayan bir kültürden söz etmek olanaksızdır. Bilimler ile insan bilimlerinin metodolojisindeki bu keskin ayrım, Foucault'nun düşüncesinin merkezinde yer alır. Düşüncedeki dışlama ve yasaklamaları gözler önüne serebilmek için bu ayırma ihtiyaç duyar ve bunu yaparak aynı zamanda Batı kültürünün evrensel kavramlarına da saldırır. Geriye herhangi birinin karşıt yönlerde ve amaçlarda kullanabileceği kaba bir iktidar kavramından başka bir şey kalmamıştır. Bu noktadan itibaren Foucault'nun Chomsky'yle tartışmasında çözemediği etik bir ikilemle karşı karşıya kalınır. Bu etik ikilemin kaynağı, Foucault'nun neredeyse davranışçılıkla aynı kalıptan çıkmış radikal amprisizmidir. Foucault, Alfred Ayer'in Arne Naess ile tartışmasının sonunda söylediği o meşhur sözü alıntılarla gerekirse, "katıksız gerçeklikler" in [*unadulterated facts*] mevcut olmadığı "olgusunu" ve basit hakikatini kabul etmez.*

Böylesi bir konumun sonuçları epey geniş kapsamlıdır. Avrupa'nın burjuva kültürlerinin, kendi benlik imgesine aykırı olan her türden davranışı dışlamayı başardığı iddiasını dile getirmesine olanak sağlar. Foucault, kendisini delilik, kriminal sistem gibi sahaları ve daha sonra da ızgara ya da épistémè adını verdiği belli dönemlerdeki öncü düşüncelerin bütünlüklü örüntülerini tarihsel açıdan analiz eden bir araştırmacı olarak konumlandırır. Belli bir döneme dair aşikâr "benlik-bilgisi"ni, sözde evrensel

* *Reflexive Water*, krş., 19. Not. Ayer, Arne Ness ile yaptığım tartışmada "katıksız gerçeklikler" kavramını kullanır. Ayer, sonunda yorumdan ya da kavramadan bağımsız "olgular" diye bir şey olmadığını kabul eder.

değerini yadsıyarak dönüştürür ve indirger. Böylesi bir yaklaşım, pek bilinmeyen çok sayıda kaynağın ele alınması ve yeni sorular sorma kapasitesi sayesinde muvaffak olabilecek muazzam bir çaba talep eder. Foucault, insan bilimleri ve hukuk sistemleri alanlarındaki sorunsallaştırma yöntemini hayata geçirirken bir ölçüde başarılı olmuştur. Benzer bir yöntemi bilim sahasında uygulamaksa bir görelilik felaketine kapı aralayacaktır. Gelgelelim, bilim felsefesi, teorik fizik ve yaşam bilimleri kapsamında metafizik ve ontolojik soruların sahasında gezen bilim insanları, tarihçiler ve filozoflar, gece vakti haritası olmadığından kaybolan turistler gibi kaybolacaktır.

Foucault; Tam Anlamıyla Pozitivist İlk Tarihçi

Paul Veyne, Foucault'nun "tam anlamıyla pozitivist ilk tarihçi" olduğunu yazmıştı.* Veyne'in yazısını okuduğumda tam anlamıyla nutkum tutulmuştu; çünkü "pozitivist" sözcüğünün anlam evrenini daraltıyordu şu sözleriyle: "Foucault'nun ilk sezgisi, yapı, kopuş ya da söylem hususunda değildir: İstisnai olanla, yani sözcüğün Latincedeki anlamıyla nadirlik [*rarity*] ile ilgilidir.** İnsani fenomenler istisnaidir: Bunlar, aklın bolluğu içerisine yerleşmemiştir; bizim bilgeliğimizle kavrayamayacağımız başka fenomenler için mümkün bir uzam [*empty space*] vardır çevrelerinde; *başka türlü de olabilecek* bir uzam (vurgu

* Krş. *Foucault and His Interlocutors*, Paul Veyne, s. 147. Arnold I. Davidson, Foucault'nun bir zamanlar kendisine Paul Veyne'in "Foucault Revolutionizes History" yazısının, çalışmasına en derin şekilde nüfuz eden en iyi çalışma olduğunu söylediğini not ediyor (s. 15).

** *Raritas* – nadirlik: çok bilinmeyen, ara sıra kullanılan ya da deneyimlenen; yaygın olmayan. *The Collins Dictionary and Theasurus*.

-FE)*** İşte, tam burada Foucault'nun *sorunsallaştırma* tercihlerinin *sezgisel kaynağıyla* karşı karşıyayız.

İnsani fenomenlerin çevresindeki mümkün uzama iyi bir örnek olarak Foucault'yla tanışmam verilebilir. Televizyona çıkmaktan hoşlanmadığı için onu Noam Chomsky ile ekranda bir tartışma yürütmeye ikna edememiştim; ta ki, Hollanda televizyonuna çırılçıplak çıkmamla ilgili hikâyemi anlatana kadar. Bu "mümkün uzam"ın bir başka kişisel örneği de tanıtım maksadıyla kısa videolar çekmek için yanına gittiğimiz gün Amsterdam'da yaşandı. Adaya özel bir uçakla gitmek için sözleşmiş olmamıza rağmen Foucault'nun işbirliği yapmaya pek niyeti yok gibi görünüyordu. O gün başka bir şeyler yapmayı tercih ediyordu. Amsterdam'ın eski merkezindeki bir kafede karşılıklı oturmuştuk. Taksiyle uçağın beklediğini söyleyerek onu planımıza sadık kalması için ikna etmeye çalışıyordum. Söylediklerimi pek umursamadı. Gitgide daha fazla endişeleniyordum; tıpkı Foucault'nun hiç hoşlanmadığı halde böylesi bir girişimde yer almak için söz verip –en azından o günlüğüne– kendisine saydırması gibi, ben de bu projeye hiç dahil olmamış olmayı diliyordum. Kendimi suiistimal edilmiş hissediyordum, daha fazla konuşmamaya karar verip *Deliliğin Tarihi*'ni okumaya başladım. Sonuç adeta bir Beckett oyunuydu: İki kişi küçük bir masada sessizce oturuyor ve biri diğeri tarafından yazılmış kitabı okuyordu. Dışarıda bir yerlerde ise bir taksi ve uçak bizi bekliyordu. Foucault aniden ayağa kalkıp kapıya yöneldi. Masaya biraz para bırakıp peşinden gittim, kapıyı açtım ve taksiye gitmek için sağa dönmemiz gerektiğini bildiğim hal-

* Age., s. 147.

de sola doğru hamle yaptım. Tahminim tam tersini yapacağıydı ve yaptı da. Taksinin beklediği yere doğru giderken geçtiğimiz köprüyü sessizliği koruyarak kat ettik ve o âna dek kullandığım resmi “vous” ve “monsieur”leri bir kenara bırakarak “*Michel, fais-le pour moi*” dedim. Yanıtı “Je le fais seulement pour toi” oldu: “Bunu yalnızca senin için yapıyorum.”

O günü kurtaran şey, *ilişkiydi*. “Foucault’nun felsefesi bir ‘söylem’ felsefesi değil, bir ilişki felsefesidir. Çünkü ilişki, yapı denen şeyin adıdır.”* “(...) İktidar üzerine çalışmak için çaba sarf etmek gerekir; bunun içinse ilişki, sivil toplum, devlet, yasa, egemen gibi ilk terimlerden yola çıkmamalıyız. Aksine ilişkinin kendisinden yola çıkmalıyız; içinde taşıdığı unsurları belirlediği ölçüde ilişkiden. İdeal öznelere, özneleşmek için kendilerinden ya da güçlerinden neler vermiş olabileceklerini sormaktan vazgeçmeliyiz. Ne türden özneleş(tir)me ilişkilerinin özneleri imal ettiğini bulmaya çalışmak zorundayız.”** Şayet, öğeleri *ilişkinin kendisini* belirliyorsa o halde Foucault’ya yönelik tutumumdaki değişiklik Foucault’nun yaptığı-mız anlamaya yönelik bakış açısını da değiştirebilir. Artık hoşlanmadığı bir şeyi yapma zorunluluğunu hissetmez; çünkü benimle yaptığı anlamaya dair tutumum değişmiştir. Böylelikle başka türlü eyleyebilir.

Yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişki de tam olarak böyle değil midir? Paul Veyne şöyle diyor: “Yönetilenler’le uğraşma pratiklerinin zaman içerisinde çok geniş bir kapsama ulaşabileceğini ve ‘yönetilenler’ denen şeyin bir isimden çok daha fazla müş-

* Age., Paul Veyne, s. 361.

** Age., Paul Veyne Foucault’dan alınıtlıyor; “The Discourse of Language”, çev. Rupert Swyer, *The Archaeology of Knowledge*’a ek, çev. Sheridan Smith (New York, 1982), s. 229.

terekliğe sahip olabileceğini düşünelim.”* Sonunda Veyne’in ne demek istediğini kavradım: “İnsanları hareketlerine göre yargılamak, onları ideolojilerine göre yargılamak manasına gelmez; aynı zamanda onları yönetilen, devlet, özgürlük, siyasetin esası gibi alımlı çalımı evrensel mefhumlara, birbirini peşi sıra izleyen pratiklerin sahipliğini önemsizleştiren ve anakronik hale getiren mefhumlara göre yargılamak anlamına da gelmez. Aslına bakılırsa hedef tahtamıza oturttuğumuz nesne açısından ya da konunun başlangıç noktasından hareket ederek akıl yürütmeye alışkınız.”** Foucault, *çatışmaların içsel anlaşılabilirliğinden* söz ettiğinde esasen şunu söyler: “Birbirini peşi sıra izleyen pratiklerin sahipliği”ne bakmak.*** Veyne’in sorusu bu bağlamda şudur: “Foucault’nun farkına varmamızı istediği, gözden kaybolmuş o gramer tam olarak nedir? Bu konuda neden faillerin kendisi gibi bilinçdışı bir konumda kalıyoruz? Bastırıldığımız için mi? Hayır, kavramsallaştırma öncesi olduğu için.”****

Veyne’in zihnin kavramsallaştırma öncesi sahalarına ilişkin bu yorumu belki de Foucault’nun neden bir zamanlar Maocu komünizmi benimsediğini ya da bir İslam devleti kurmak için 1979’da Orly’den Tahran’a havalanan Humeyni’ye veda etmek için havalimanına giden kalabalığın bir parçası olduğunu açıklamaya bir nebze olsun yardımcı olabilir. Foucault’nun yaşamdaki yegâne, ilk ve son dürtü olarak iktidarı ele almaya duyduğu koşulsuz bağlılık, baskıcı haleflerini gerektiğinde açıkça ve şiddet içe-

* Age., s. 150.

** Age., s. 154.

*** Age., s. 154 ve not 191.

**** Age., s. 157.

ren bir biçimde alt etmeye çalışan yöneticilere karşı durmaya teşvik etti onu.* Böylesi bir güç gösterisi oldukça heyecan verici olsa da, Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ndeki sözlerinden sapmaya yol açmaz mı? Bir kez daha Paul Veyne'e kulak kabartalım: "Daha genel bir şekilde söylemek gerekirse, ilişkinin öncelikli konumu, bir *güç istenci ontolojisi*ni ima eder (vurgu bana ait -FE)." Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nden iki paragraf, Foucault'nun yapıtı için epigraf olabilir. Bunlardan ilki:

Çevrenin ve dış nedenlerin etkisine karşı: içindeki güç, ucu bucağı olmayan bir üstünlüktür; dış neden gibi görünen pek çok şey, yalnızca içten gelen uyumdur. Birbirinin aynı olan çevreler, taban tabana zıt şekilde yorumlanıp kullanılabilir: Olgu yoktur [*es gibt keine Tatsachen*] (no: 70).

Burada gördüğümüz üzere, olgu yoktur; yalnızca bilincin yorumlanması düzeyinde değil, aynı zamanda sömürülen gerçeklik düzeyinde de. Hakikat düşüncesinin eleştirisine yelken açan ikinci alıntıysa şöyledir: "Anlamaya giriş olan yorumlama, açıklama değildir. (...) Olgu yoktur [*es gibt keine Tatsachen*] (no: 604). Buradaki *açıklama* sözcüğü sadece kişinin bir şey *bulduğu* anlamı, yorumu değil, aynı zamanda onu yorumlama olgusunu, yani ona *verdiği* anlamı da gösterir."**

Veyne'in Foucault üzerine yazdığı metne nasıl olup da bu düşünürü "mükemmel tarihçi, tarihin doruk noktası, (...) tüm tarihçilerin etrafında dolaştığı bilimsel devrimin yazarı" diye tanımlayarak başladığını anlamakta güçlük çekiyorum. Şayet hepi-

* Krş. 67. not.

** Age., s. 181.

miz pozitivist, nominalist, çoğulcu ve -izmlerin düşmanıysak, Foucault bu sıfatları hak eden ilk kişidir. “Tam anlamıyla pozitivist ilk tarihçidir.”* Bu kayıtsız şartsız övgü, Alfred Ayer’in Arne Ness ile tartışmasındakine benzer bir sonucun, yani “saf olgular”ın var olmadığı sonucunun üzerini örter.**

“Saf” olguların reddi, “iktidarın ontolojisi” ifadesinin “aslında” ne anlama geldiğini sorgulamaya yol açar. Böylesi bir ontoloji aynı zamanda “içten gelen uyum”un bir yan sonuç, yani *ilişkinin kendisi olarak iktidar* olduğunu ima etmiyor mu? Şayet öyleyse, kim iktidar fenomenini durdurmakla ve gönlünü derinlikli başka bir fenomene, yani her türden belli bir ilginin sınırlarını ve haliyle *ilişkinin kendisi olarak iktidarın sınırlarını* aşan bir genelliği kendi içerisinde taşıyan sezgisel bir hakikat mefhumuna kaptırmamakla yükümlüdür? Bunu kendiliğinden ve sezgisel olarak, yani zorunlu olarak yapan *hakikat, iktidarın ontolojisine sızar*. Bu durum, hakikatin, insan bilincinin derinliklerinde gizlenen, her şeyi kapsayan sezgisel bir mefhum olup olmadığı sorusuna kapı aralar. Bu, Veyne’in söylediklerine taban tabana zıttır: “İnsanlar, tarihte hiçbir şeyin olup bitmediğini söyleyebilir; çünkü tarihin sınırları içerisinde her şey –ileride göreceğimiz üzere– başka bir şeyle ilişkilidir. Yani her şey yalnızca maddi olarak mevcuttur: Bunların belli belirsiz, nesnelleşmemiş bir mevcudiyetleri vardır.”*** Buna yanıtlım şu: “Hem evet hem hayır.”

Neden “hem evet hem hayır” peki? Veyne’in maddi olarak mevcut olan her şeyin yine maddi olarak birbiriyle bağlantılı olduğu şeklindeki izahı,

* Age., s. 147.

** Krş. 88. not.

*** Age., s. 170.

algıların zihinsel süreçlerinden, arzulardan, düşüncelerden vb'lerinden menkul olan şeylerin sonuçları olan ve her ikisi de maddi olmayan süreçler ve insan bilincinin ürünleri için de aynı ölçüde geçerlidir. Herhangi bir kurama, örneğin Foucault'nunki ya da Veyne'inki gibi bir kurama ilişkin görüşlerim yanlış olabileceği gibi, onların dünyalarının bir parçası da olmayabilir. Ne var ki, görüşlerim mantıksal ihtimaller alanının bir parçasıdır ve bu nedenle zihinsel açıdan mevcut oldukları reddedilemez. Veyne'in bundan sonraki ifadesi tamamen bir görme kusurunun sonucu değilse de, tek taraflıdır:

Öyleyse, burada, belirsiz potansiyeller olarak kalan söylem öncesi göndermelerden oluşan tamamen *maddi* bir evren söz konusudur. (...) Her şey tarihseldir ve her şey başka bir şeyle ilişkidir. Hiçbir şey kendi içine kapalı, sınırsız ve –daha sonra göreceğimiz üzere– muamma dolu değildir. Bu nesneler bilincimizden bağımsız değildir; aksine bu dünya bilincimizi belirler.*

Son cümleler bir inancı yansıtıyor gibi. Akıl yürütme barındırmayan *a priori* ifadeleri aktarıyor. Veyne'in inancı bilincinden neşet ediyor; ancak bilinç fenomeninin kendisini bilincin dışında bir yere konumlandırıyor. Veyne bir saniye bile tereddüt etmeden bu sorunu bir kenara koyuyor; zira *dünyanın bilinci belirlediğine* inanıyor. Bu bilincin içeriğinden kimin sorumlu olduğu sorusunu sormayı unutuyor. Bilinç, bunu nasıl bu kadar iyi bilebiliyor? Veyne'in arzusu, ancak gerçeklik ile bilinç bir ve aynı şey olduğunda –orada bir yerlerde, şayet bu metaforu kullanırsak, açık denizlerde– mantıksal ve ampirik açıdan mümkün olabilir. Bir [one] ya da teklik [oneness], iktida-

* Age., s. 171.

rın ontolojisinin önceliğini ortadan kaldırır. Teklik, sonsuz surete ve görünüşe sahiptir. Bünyesinde hem bilgiyi hem de özgürlüğü barındırır. Aslına bakılırsa, Teklik cennet yerine kullanabileceğimiz bir başka sözcüktür.* Bu bakımdan Foucault'nun çabası, Veyne'inin çok ama çok ötesine uzanır.

Entelektüelin Rolü

Radikal bir deneyci olarak Foucault, nesnelliği dolaylı olarak her türden öznelliğin karşı kutbu şeklinde konumlandıran bir metodolojiye başvurur. Söz konusu "nesnellik" mefhumu, Foucault'nun *kolektif ızgara ya da épistémè* olarak tanımladığı şeyin ampirik temeline bir katkı sunar. Entelektüel böylesi bir ızgarayı sorunsallaştırabilir; ancak bu ızgaranın gerçekliğini ya da –hakikat ve iktidar bağlamı içerisinde– güç dayanağını "atlaması" mümkün değildir:

Bana öyle geliyor ki biz şimdi, spesifik entelektüelin işlevinin yeniden değerlendirilmesinin gerektiği bir noktada bulunuyoruz. Bazı kesimlerin büyük "evrensel" entelektüellere duyduğu nostaljiye rağmen ("bir felsefeye, bir dünya görüşüne ihtiyacımız var" diyorlar) spesifik entelektüelden vazgeçilmemelidir.**

Foucault'nun bizimkinden sonra gerçekleştirilen bu söyleşide "evrensel" entelektüel derken aklındaki Chomsky olduğundan en küçük bir şüphe bile yok; çünkü adalet ve iktidar üzerine sohbetimizde tam da aynı sorunları ve özellikle de *adalet* mefhumunun kaynağının *insan doğasında* yatıp yatmadığına iliş-

* Krş. Birinci Kısım.

** Age., Michel Foucault, *Truth and Power*, s. 167 [Türkçesi: "Entelektüelin Siyasi İşlevi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden – Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 50].

kin o önemli soruyu ele almıştık. Üstelik Foucault, bu kitapta Chomsky'den de söz eder.*

Etnologların “yapılar (düşünülebilir şeyler) ile irrasyonelin, düşünülemez olanın alanı sayılan olay arasına bir ikilik” koyduğuna ilişkin soruya yanıt verirken şöyle der:

Benim inancım odur ki buradaki referans noktası büyük dil (*langue*) ve göstergeler modeli değil, savaş ve mücadele modeli olmalıdır. Bizi ele geçiren ve belirleyen tarih, bir dil şeklinden ziyade bir savaş şeklinde gerçeklik kazanır: Etkili olan anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileridir. Tarihin “anlam”ı yoktur; ama bu, tarihin saçma ya da tutarsız olduğunu göstermez. (...) *Çatışmaların doğasında var olan anlaşılabilirliğe* (vurgu -FE), ne (çelişki mantığı olarak) diyalektik ne de (iletişim yapısı olarak) göstergebilim açıklık getirebilir.**

Söyleşiyi yapan kişi şöyle sürdürür sözlerini: “Söylemle ilgili olarak iktidar sorununu gündeme getirmek esasen söylemin kime hizmet ettiğini sormak anlamına mı gelir?” Foucault, bu soruya şöyle yanıt verir:

Böyle bir çabaya ancak 1968'den sonra taban düzeyindeki gündelik mücadeleler kapsamında ve bizzat iktidar ağının küçük küçük halkalarında mücadele eden kişiler tarafından girişilebildi. *İktidarın somut niteliği* (vurgu -FE) ile bu iktidar analizlerinin o zamana kadar siyasi analiz alanının dışında kalmış konuların anlaşılmasındaki gerçek verimliliği ortaya çıktı.***

Foucault, sağ cenahta iktidar kavramının salt anayasal ve hukuki biçimler, Marksist cephede ise devlet aygıtı ve ekonomik terimler açısından ele alındığını

* Age., s. 163.

** Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 65.

*** Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 67.

ileri sürdükten sonra, izahına psikiyatrik kapatma, bireylerin zihinsel açıdan normalleştirilmesi ve cezai kurumların ekonomik açıdan son derece sınırlı bir öneme sahip olduğunu dile getirerek devam eder. Yine de bunlar “iktidarın çarklarının yaygın işleyişi açısından şüphesiz ki gereklidir.”* Bu açıklaması, düşünürün ilerleyeceği yönü de gösterir:

Deliliğin Tarihi başlıklı çalışmamı kaleme aldığım-
da bu baskı nosyonundan en azından örtük biçim-
de yararlandığımı iyi biliyorum. Esasında, iktidar
mekanizmalarının ve psikiyatrinin baskı altına alıp
suskunluğa ittiği söylenen bir tür canlı, konuşkan
ve endişeli delilik halinin varlığını ortaya koymaya
gayret ediyordum sanırım. Oysa şimdi, baskı nosyo-
nu iktidarın tam da üretken olan yanını yakalamak
açısından hiç uygun değilmiş gibi geliyor bana. (...) Eğer iktidar baskıcı yönünden başka hiçbir özellik ta-
şımasaydı, eğer “Hayır!” demekten başka hiçbir şey
yapmıyor olsaydı, ona gerçekten hep boyun eğilece-
ğini düşünebilir misiniz? İktidarın etkili bir güç ola-
rak geçerliliğini korumasını, iktidarı kabul etmemizi
sağlayan etken, onun ağırlığını salt “Hayır!” demekle
yetinen bir güç olarak göstermekle kalmayıp, aslın-
da birtakım şeyler arasında dolaşıp birtakım şeyler
üretmesi, zevk yaratması, bilgi oluşturmaya ve bizzat
söylem üretmesidir.**

Foucault, bu noktada iktidar ilişkilerinin iki anlamda devletin sınırlarını aştığını ileri süren bir hat çizer:

Her şeyden önce devlet, kendi aygıtlarının sahip ol-
duğu mutlak güce rağmen, bütün fiili iktidar ilişkile-
ri alanını işgal edebilecek güçten yoksun olduğu için;
ikincisi, devlet ancak başka, yani zaten var olan iktidar
ilişkileri temelinde işleyebileceği için. Devlet, bedeni,
cinselliği, aileyi, akrabalığı, bilgiyi, teknolojiyi, vb. ku-

* Age., s. 145-9.

** Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 69-70.

şatan bir dizi iktidar ağı karşısında üstyapısal konumdadır ve bu iktidar ağları, özünde belli büyük yasaklama işlevleri etrafında yapılanan bir “meta-iktidar”la koşullandıran-kosullanan ilişkisi içinde yer alır.*

Foucault’nun düzeyden düzeye, pozitiften negatife ve oradan yeniden pozitive uzanan iktidar ilişkileri analizini okuyunca entelektüelin rolünün neden spesifik ve “evrensel olmayan” bir rol olması gerektiği açık hale gelir; çünkü entelektüeller,

Tabii buna bağlı olarak spesifik, “evrensel olmayan” ve genellikle proletaryanın ya da kitlelerinkinden değişik sorunlarla da karşılaştılar. Buna rağmen ben, entelektüellerin iki nedenden dolayı proletaryaya ve kitlelere fiilen yaklaştıkları kanısındayım. Bu nedenlerin birincisi, bunun *gerçek, maddi ve gündelik mücadelelerle* (vurgu -FE) ilgili bir sorun olması; ikincisi de farklı bir biçimde olmakla birlikte, genelde proletaryayla entelektüelin aynı düşmanla (yani *çokuluslu şirketler, yargı ve polis aygıtları, emlak spekülâtörleri, vb.* - vurgu FE) karşı karşıya gelmeleriydi. Ben bu kesimi, “evrensel” entelektüelin karşısında “spesifik” entelektüel şeklinde nitelendireceğim.**

Bundan mantıksal olarak çıkan sonuç şudur:

Kanımca burada önemli olan nokta, hakikatin ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey olduğudur: Tarihini ve işlevini daha ayrıntılı olarak incelemenin faydalı olacağı bir mitin tersine, hakikat özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, *kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı* (vurgu -FE) da değildir. Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır. Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel ha-

* Age., s. 156-7; “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 73.

** Age., s. 162.; “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 77.

kikat siyaseti vardır: Yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.

Hakikat ve İktidar – Foucault’nun Nihai Sorunu

Foucault’nun *Truth and Power*’da ömrünün son aylarında dile getirdiği şu sözler, iktidar ile hakikat arasındaki kısırdöngüyü tamamlar:

Söz konusu olan, hakikati her türlü iktidar sistemin-den kurtarmak değil (hakikatin kendisi zaten iktidar olduğuna göre, bir kuruntu olmaktan öteye gitmez bu); hakikatin gücünü şu anda içinde etkili olduğu toplumsal, ekonomik ve *kültürel hegemonya biçimlerinden kurtarmaktır*. Özetlersek, siyasi sorun; yanılgı, yanılsama, yabancılaşmış bilinç ya da ideoloji değil, bizzat *hakikatin kendisidir*. İşte Nietzsche’nin önemi (vurgular -FE).*

Foucault’nun birinci kısımda, *Cennet Sorunu* başlığı altında ele aldığımız iktidar ile ilgili sözleri, Chonsky-Foucault tartışmasındaki ifadeleri ve *Truth and Power*’da söyledikleri, ilginç olmasının yanı sıra oldukça çarpıcı bir süreklilik gösterir. Evvela süreklilik: İktidardan kaçış yoktur, bunun tek istisnası yaşamının son yıllarında dile getirdiği, *kendisini özgürleştirmeyi başaranlardır* (vurgu – FE).** Ne var

* Age., s. 171; “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 84-5

** Krş. Hado’ nun Foucault üzerine sözleri, 77. not ve Foucault’nun *Truth and Power*’daki sözleri: “hakikat özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir”, s. 168.

ki, “mutlu azınlık”a işaret eden bu istisna, görünen o ki, kimilerinin iktidardan kaçabilmesinin nasıl mümkün olduğu ve *siyasi sorunun bizzat bir iktidar sorunu* olduğu iddiası açısından herhangi bir sonuca kapı aralamıyor. Bu önemli bir sorundur; çünkü her şeyi kuşatan bir kuvvet olarak iktidarın tek bir istisnası olması, iktidarın münhasır niteliğini ve mutlak tahakkümünü kırmak için yeterlidir. Bu yanıt, genellemelerle düşünen sosyologlar için fazla kıymetli değildir; ancak bir filozof için çok kıymetlidir. Şayet tek bir kişi iktidarın egemenliğini kırmayı başarırsa mutlak otoritenin sınırlı olduğunu gösterebilir.*

İkincisi, “iktidar” sözcüğü Foucault’nun felsefesinde belli bir esnekliğe sahiptir. Foucault Fransızca “pouvoir” sözcüğünü kullanırken, Nietzsche Almanca “Macht” sözcüğünü kullanmıştır.** Almanca “Macht” sözcüğü, yine Almanca “Gewalt” ile yakından ilişkilidir; bu sözcük yalnızca “iktidar” manasına gelmez, aynı zamanda “şiddet” veyahut “otorite” anlamına da gelir. Örneğin şu ifadelerde kullanılır: *Polizeigewalt* (polis şiddeti); *Staatsgewalt* (devlet gücü/iktidarı) ya da *Elterliches Gewalt* (ebeveyn otoritesi). Söz konusu üç ifadenin çevirisi bağlama bağlıdır. Aynı sözcüğün otoriteden iktidar ve şiddete kadar üç farklı anlama gelmesini son derece ilginç buluyorum. Felemenkçe ya da İngilizcede karşılaşılabileceğiniz bir durum değil bu. Fransızca “pouvoir” sözcüğü de benzer bir esnekliğe sahiptir ve Foucault

* Nelson Mandela ya da Mahatma Gandhi, şiddet içeren güç olarak anlaşılan genel iktidar kavrayışının ve uygulamalarının sınırlılıklarını kanıtlanmıştı.

** Mona Baker ve Gabriele Daldanha Nietzsche’nin *Wille Zur Macht*’ının Fransızca tercümesinde “pouvoir”ın kullanılması gerektiğini söylüyor. *Languages, Arts & Disciplines*, 2008.

bu sözcüğe –kısmen muğlaklığı yüzünden– merkezi bir önem verir. İktidar, *Deliliğin Tarihi*'nde tamamen bildiğimiz anlamıyla kullanılır veyahut en azından baskı, dışlama, kısıtlama vb. gibi anlamlarla ziyadesiyle yakından ilişkilidir.* Gelgelelim, *Truth and Power*'daki iktidar, üretici bir kuvvet formunu alır. Artık yalnızca negatif bir anlama sahip değildir.**

Ayrıca Foucault iktidar üzerine konuşurken ya da yazarken sadist ve mazoşistçe bir unsurdan da söz edilebilir. İktidarın sadist boyutu, birine bir başkasının iradesini (rızası olmaksızın ve rızası hilafına) dayatırken aldığı aktif rolde gözle görünür hale gelir. Haz ilkesi üstün bir gücün hayata geçirilmesinde rol oynar. Kişinin cinsel yaşamında, bireysel tarzında önemli bir rol oynar; özellikle gülüşünde ve konuşmasında. Bu durum Mao'nun burjuva insan doğası ile proleter insan doğasına ilişkin ifadesini alıntılar-ken, her iki sınıfın da nihai iktidar için verdiği mücadeleda adaleti bir araç olarak kullandığını öne sürerken gözle görünür hale gelir.***

Foucault'ya göre son kertede *iktidar arzusunda hiçbir fark yoktur*; yalnızca bu arzunun görünümle-
rinde farklılıklar olur. İktidara maruz kalan [*receiving*] taraftakiler, mazoşist boyut, iktidarın kullanımına ya da suiistimal edilmesine karşı direnme olanağına sahiptir. Bir kez daha alıntılatalım:

Söz konusu olan, hakikati her türlü iktidar sistemin-
den kurtarmak değil (hakikatin kendisi zaten iktidar

* Krş. 28. dipnot.

** *Truth and Power*, "Bana öyle geliyor ki, baskı mefhumu iktidarın üretici veçhesinde ne olup bittiğini kavramada yetersiz kalmaktadır", s. 152.

*** Krş. 57. dipnot.

olduğuna göre, bir kuruntu olmaktan öteye gitmez bu); hakikatin gücünü şu anda içinde etkili olduğu toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimlerinden kurtarmaktır.*

Bu alıntı, iktidar mücadelesinin mazoşist boyutunu içerir; bu boyut, o müthiş “bizzat hakikatin kendisidir” ifadesinde gizlidir. Tam bu noktada, ikici kez hakikatin iktidara tabi olmasına gerek yoktur şeklinde ifade edilebilecek, daha önce de değindiğimiz o ifadeye geri dönüyoruz: “Kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı.”

Şayet durum böyleyse hakikat, iktidarın katıksız/kuramsal alanını aşar; aslında tıpkı Noam Chomsky’nin değer hiyerarşisine dayanan görüşünde olduğu gibi.** Michel Foucault zaman zaman bu yöne doğru adım atsa da kendi epistemolojik pozisyonuna karşı daha eleştirel olsaydı varması gereken bu sonuca varmaz. Kendi kökeni, kullanımı ve uygulaması içinde hakikat, hiçbir radikal manada gerçekliğin ampirik boyutuna tabi değildir. Aksi takdirde insanlar sıfırı tahayyül edemez veyahut yalan söylemezdi. Hakikat ve ampirik gerçeklik mefhumları, zihinsel bir edim olarak hakikat versus ampirik bir olgu olarak iktidar kavrayışlarının sınırları çizer. Buradan bakınca iktidar ilişkisinin mazoşist unsuru, zayıf taraf gibi görünür; ancak ahlaki olarak boyun eğmeyi reddettiği anda güçlü taraf haline gelebilir. Bu gerçekleştiğindeyse –örneğin bir devrim ânında– güçlü, sadist taraf zeminini yitirir. Efendi-diktatör, sahip olduğu üstün pozisyonun öznenin/tebasının kabulüne bağlı olduğunu anlar; öte yandan da özne

* Krş. 95. dipnot.

** İkinci Kısım, s. 71.

içsel bağımsızlığını kanıtlar. O zaman değin: Efendi rolünden ibarettir; özne ise rolünü oynadığını gösterir. Efendinin maskesi kırılıp paramparça edilir.

Sonuç

Bana kalırsa temel sorun tam da budur. Neresinden baktarsanız bakın, benim açımdan asli sorun budur ve bu soruyu sormakta yerden göğe kadar haklısınız. (s. 46)

Aynı anda hem evrensel hem de baskıcı olmayan bir bilgi biçimi olduğuna inanıp inanmadığını sordüğümde Michel Foucault'nun bana verdiği yanıt buydu. Haşhaşla ve saykodelik ilaçlarla neden ilgilendiğini de açıklıyor bu yanıt:

Uyuşturucu deneyimi aslında bu değilse nedir: sınırların silinmesi, ayrımların reddedilmesi, bütün yasakların ortadan kalkması sayesinde insanın kendisine o soruyu sorması mümkün oldu: Bilgi nasıl mümkün olabiliyor? O halde bir şeyleri tamamen bilebiliyor muyuz? Uyuşturucu deneyiminden önce bildiğimiz şeyleri halen bilebilir miyiz? Uyuşturuculardan önceki bilgi halen geçerliliğini korumakta mıdır, yoksa tamamen yeni bir bilgi midir? Bu gerçek bir sorun ve bu anlamda uyuşturucu deneyiminin toplumumuzda hiç de marjinal bir deneyim, önemsiz addedilen bir sapma olmadığını düşünüyorum. (s. 39)

Hakikat, iyilik, güzellik, adalet, eşitlik vb. adlar verdiği-miz sezgisel "bilgi"lerin içsel hiçbir yapısı yoksa, o halde savunulacak hangi hakikat kaldı ki? "Übermensch" statüsüne ulaşmadan önce insanın ölümü denen durağa uğramak mecburiyetinde miyiz? Eğer öyleyse neden ömrümüz boyunca bunu yapmayalım ki?

Fons Elders

www.fonselders.eu

La Source, St. Jean de Valérisclé, Fransa / Güz 2010

Kapberg, Warder, Hollanda / Bahar 2011

Dizin

A

Aristoteles, 68
Aydınlanma, 14, 16, 18, 21, 28, 65

B

Bachelard, Gaston, 41
Bataille, Georges, 49, 67
Bati, 11, 21-4, 35, 38, 42-3, 50, 64-5, 79, 96-8, 101,
Blake, William, 37
Bosch, Jeroen, 37
Brueghel, Pieter, 37

C

Cassirer, Ernst, 68
Chomsky, Noam, 13, 16, 18, 25, 26, 31, 32, 33, 35, 61, 62, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 110, 117
Claris, Lionel, 5

D

Davidson, Arnold I., 97, 99, 100, 102
Derrida, Jacques, 18, 29, 97
Doğu, 21, 22
Domenach, Jean Marie, 52
Dostoyevski, Fyodor, 44, 65
Dumézil, Georges, 56

E

Escher, Maurits, 68

F

Freud, Sigmund, 41, 73
Fuseli, Henri, 37

G

Genet, Jean, 52
Goya, Francesco, 37

H

Hadot, Pierre, 97, 99, 100, 114
Hals, Frans, 37, 38, 67
Hitler, Adolf, 49
Huffer, Lynne, 5, 7, 13, 17, 31

J

Jackson, George, 52

L

Leibniz, 73
Lévi-Strauss, Claude, 53, 56, 57

M

Mahatma Ghandi, 115
Mandela, Nelson, 115
Mao, 75, 87, 116
Marksizm, 45, 66
Mayıs 1968, 22, 23, 47
Merleau-Ponty, Maurice, 49

N

Naess, Arne, 72, 100, 101

P

Piaget, Jean, 58
Pico della Mirandola, 100
Plotinos, 100

S

Sahra, 7, 9, 10
Sartre, Jean Paul, 49, 59, 67, 70, 99
Schaafsma, Henk, 62
Spinoza, 78, 100, 101

V

Veyne, Paul, 27, 97, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109
Victor, Hugo, 51
Voltaire, 51

►► Okuru, Noam Chomsky'yle yaptığı "adalet" üstüne meşhur tartışmanın öncesine götüren ve ilk kez yayınlanan bu söyleşi, bir hakikat dillendiricisi olarak Foucault'nun özgürlük ile bilgi arasındaki gerilimli ilişkiyi sorunsallaştırmasına ışık tutuyor. Bu ilişki çerçevesinde iktidar sorununu ele alan Foucault, evrensel, ancak baskı aracına dönüşmeyen bir bilgi ihtimali üzerine düşünmemizi sağlayacak ipuçlarını sunuyor.

Özgürlük ve Bilgi, yalnızca düşünürün erken dönemine dair önemli bir teorik eksenin ortaya koymakla kalmıyor; söyleşiye gerçekleştiren Fons Elders'in notlarıyla birlikte Foucault'nun televizyona çıkmaya dair çekincelerini, kendisine dair konuşmayı reddetmesinin nedenlerini ve hatta yayıncıların *Deliliğin Tarihi*'nin kapaklarına neden yanlış görselleri seçtiğini düşündüğünü de gösteren ve onu daha yakından tanımamızı sağlayan veriler içeriyor.



ISBN 978-605-772-894-4



24 TL (KDV'den muaftır.)

📖 selyayincilik 📱 selyayin 📧 selyayincilik

www.selyayincilik.com