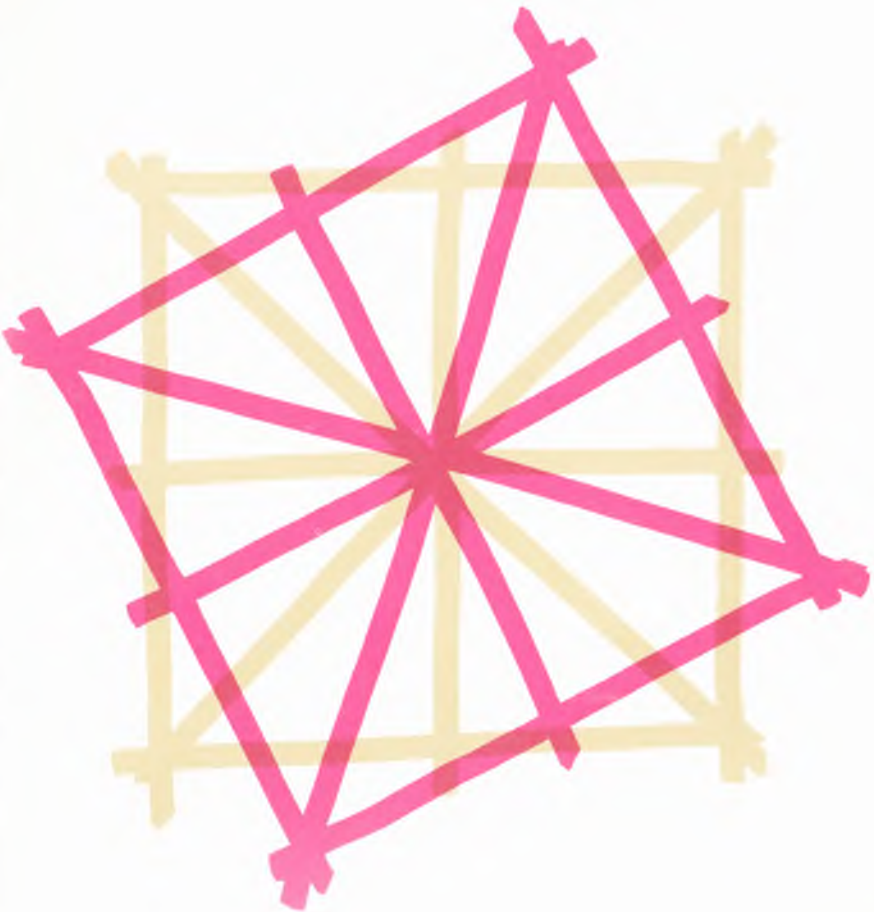
AFA Çağdaş Ustalar Dizisi 10

Foucault

J.G.Merquior



J.G.Merquior

AFA

Brazilyalı olan J. G. Merquior hukuk ve felsefe öğrenimi gördü, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde doktora yaptı. Paris Üniversitesi'nde edebiyat doktoru, London School of Economics'te sosyoloji doktoru ünvanını kazandı. Kültür kuramına duyduğu ilgi beş yıl süreyle Claude Lévi-Strauss'un seminerine katıldığı Collége de France'ta başlar.

Daha sonra İngiltere'de Ernest Gellner'in denetimi altında siyaset sosyolojisine yönelir. Brazil Üniversitesi'nde 1982 yılına kadar siyaset bilimleri profesörlüğü yapan, bu arada King's Collège'de misafir profesör olarak dersler veren Merquior, özellikle düşünce tarihini inceleyen çeşitli eserlerin sahibidir. Brazilya Akademisinin ve **government and Opposition**'ın yazı kurulunun bir üyesi olan Merquior halen Londra'da yaşamaktadır.

Çağdaş Ustalar

CAMUS	Conor Cruise O'Brien
WEBER	Donald MacRae
WITTGENSTEIN	David Pears
KEYNES	Donald Moggridge
ORWELL	Raymond Williams
LEVİ-STRAUSS	Edmund Leach
LE CORBUSIER	Stephen Gardiner
SAUSSURE	Jonathan Culler
DARWIN	Wilma George
FOUÇAULT	J. G. Merquior

Çıkacak olanlar:

ADORNO	Martin Jay
BARTHES	Jonathan Culler
BECKETT	A. Alvarez
CHOMSKY	John Lyons
DURKHEIM	Anthony Giddens
ELIOT	Stephen Spender
EVANS-PRITCHARD	Mary Douglas
FREUD	Richard Wollheim
GRAMSCI	James Joll
JOYCE	John Gross
JUNG	Anthony Storr
KAFKA	Erich Heller
KLEIN	Hanna Segal
LAWRENCE	Frank Kermode
LAING	Edgar Z. Friedenberg
LUKACS	George Lichtheim
MARCUSE	Alasdair Macintyre
NIETZSCHE	J. P. Stern
PIAGET	Margaret Boden
POUND	Donald Davie
REICH	Charles Rycroft
RUSSELL	A. J. Ayer
SARTRE	Arthur C. Danto
SCHOENBERG	Charles Rosen

FOUCAULT

J. G. Merquior

Çeviren Nurettin Elhüseyni

AFA
YAYINLARI

AFA Yayınları 29
Çağdaş Ustalar : 10

Aralık, 1986

© AFA Yayıncılık A.Ş., İstanbul
ONK Ajans
© Frank Kermode

Fontana — Modern Masters dizisinin 1985'de yayınlanan 1. baskısından dilimize çevrilmiştir.

Dizgi, baskı, cilt Acar Matbaacılık Tesisleri Tel: 526 84 42
Kapak baskı ve film : Reyo Basımevi

AFA Yayıncılık A.Ş. Çatalçeşme Sok. 46/4 Cağaloğlu/İST.
Tel.: 526 39 80

Bu kitap Atlanta içindir

İÇİNDEKİLER

1 Şimdiki Zaman Tarihçisi 13

2 Büyük kapatılma ya da:
du cotè de la folie 26

3 Bir Beşeri Bilimler Arkeolojisi 45

4 Dünyanın Düz Anlatımından
İnsanoğlunun Ölümüne 56

5 «Arkeoloji»nin Değerlendirilmesi 73

6 Alaycı Arşiv 100

7 Mahpus Toplumu Taslaklaştırma 112

8 Foucault'nun «Kratolojisi» İktidar Teorisi 143

9 Bedenin Siyaseti, Ruhun Yordamı:
Foucault'nun Cinsellik Tarihi 158

10 Yeni - Anarşistin Portresi 187

Notlar 214

Anma

Michel Foucault, felsefe ile tarihi son derece özgün bir biçimde birleştirmeye yönelerek, Batı'nın geçmişine ilişkin bazı etkileyici çözümlemelerle felsefi düşünüşü yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Onun bu gözüpek tarihi-felsefi girişiminin ürünlerini değerlendirirken, bitiremediği **Cinselliğin Tarihi** kitabının henüz İngilizceye çevrilmemiş olan son ciltleri de dahil, yayınlanmış bütün önemli yazılarını gözönüne aldım. Bu değerlendirmemde onun görüşlerini olabildiğince dürüst bir biçimde yansıtmaya çalıştım. Ancak, son çözümlemede, Robert Weimann'ın pek yerinde olarak «tarihe estetik bir biçim verme» diye adlandırdığı anlayışı benimseme gönülsüzlüğünün ve yapısalcılık-sonrası düşüncenin genel gidişatı hakkında beslediğim çokça kuşkuların değerlendirmeme yön verdiğini de belirtmeliyim. Eleştirimin yönelimini belirlemede özellikle John A. Hall, Ernest Gellner, Guita Ionescu, Perry Anderson ve Raymond Boudon ile yaptığım konuşmalardan önemli ölçüde yararlandım. Pierre Nora ve Nicole Evrard, büyük incelik göstererek, **Cinselliğin Tarihi** kitabının ikinci ve üçüncü ciltlerini yayınlamadan önce okumamı sağladılar. Kitabımın özgün taslağındaki birçok ifade acemiliklerini bertaraf etmede Helen Fraser'in bana büyük yardımı dokundu. Karım Hilda üzerinde çokça oynanmış karalamayı temize çekme işini sevecenlikle üstlendi. Kızım Julia, büyük ölçüde Ophelia Vesentini ve Paula Tan

rinho'nun iyiniyetli çabalarıyla ortaya çıkarılan bibliyografik bilgileri bütünleme görevini sevimli bir heyecanla yerine getirdi. Carminha C. Fernandes dizini derleyip düzenledi. Yayıncıların en uyumlusu olan Frank Kermode için ise şunu söyleyeceğim: Eğer bu kitap bana değerli bir şey kazandırmışsa, o da onun dostluğuna erişmek ayrıcalığı olmuştur.

JGM
Londra, Mayıs 1985

Titiz yöntemler yoluyla bulunmuş gerçekleri metafizik ve artistik çağlardan ve halklardan kaynaklanan zevk verici ve göz kamaştırıcı yanılgılardan daha üstün tutmak, daha yüksek bir kültürün belirtisidir.

Nietzsche

1 Şimdiki Zaman Tarihçisi

> Hiçbir zaman Freud'çu olmadım, hiçbir zaman Marksist olmadım ve hiçbir zaman yapısalcı olmadım.
>
> Michel Foucault

Michel Foucault 1984 Haziran'ında Paris'te beyin tümöründen öldüğü zaman, **Le Monde** onun Collège de France'tan meslektaşı olan seçkin klasik tarihçi Paul Veyne'in kaleme aldığı kısa bir yaşamöyküsünü yayınladı. Veyne burada Foucault'nun yapıtlarının «yüzyılımız düşüncesinin en önemli olayı» olduğunu belirtmekteydi. Pek az kimse Veyne'in bu abartmalı savına katılacaktır; ancak kahramanının zamanımızın en etkili düşünürlerinden biri olarak öldüğünü kuşkusuz söyleyebiliriz.

Foucault çağımızın en büyük düşünürü olmayabilir, ama Sartre'dan bu yana Fransız felsefesinin odak kişisi olduğu kesindir. Günümüzde Fransa'da felsefe yapmanın yolu, uzun bir süreden beri, Anglo-Sakson dünyasında —en azından yakın geçmişe kadar— genel bir uygulama gibi görünen yordamdan epey farklı olmuştur. Genelde «olağan» İngiliz dili felsefesi hem üslupta akademik hem yöntemde çözümleyicidir. Bu noktayı vurgulamada yarar var. Çünkü çağdaş felsefi düşüncenin kara Avrupası'ndaki bazı kolları ve özellikle de Alman dilinde olanları, —çoğu zaman cansıkıcı bir biçimde— İngiliz örnekleri kadar akademik olmakla birlikte, Russell ve Wittgenstein'da ya da Ryle ve Austin'de ve Quine gibi çoğu yaşayan Anglo-Sakson düşünürlerde izlenebildiği gibi sıkı bir çözümsel yapıya sahip olamamışlardır Oysa Fransa'da en gözde felsefi uğraşlar bu duruma pek benzemeyen bir yol tutturmuştur.

Fransa'daki yolun Henri Bergson ile başladığı söylenebilir. 1859'da doğan Bergson, Almanya'da çağdaş felsefenin başlatıcısı olan Edmund Husserl ile yaşıttı. Husserl gibi o da uzun yıllar öğreticilik yaptı. Ancak derslerine katılan kalabalıklar artar ve kendisi bir kült kişiliğini alırken, yapıtları da biçim olarak giderek deneme türüne büründü. Bergson'un ölümünden (1941) az bir süre önce, Jean-Paul Sartre'ın (1905-1980) kişiliğinde son derece edebi bir üsluba sahip yeni bir felsefe mürşidi ortaya çıktı. Sartre 1960'lara kadar (kendisine meydan okuyanlar olmakla birlikte) Fransız düşüncesinin rakipsiz süper yıldızı olarak kaldı. Bergson gibi Sartre da, parlak edebi hünerlerin yanısıra, çözümsel disiplinden uzak bir özgürlükle teori kurma özelliğine sahipti. İşte Foucault katılıktan uzak bu felsefi büyüleyicilik geleneğinin uzantısında yer almaktadır.

Bütün bir yirminci yüzyıl Fransız felsefesinin, insanın «edebi felsefe» diyeceği, bu akıl çelici hafif meşrep gelenekten kaynaklandığını söylemek kaba bir haksızlık olur. Gelgelelim başka hiçbir çağdaş felsefi kültürde, bu düşünür türüne böylesine çarpıcı olarak rastlanamaz. Dahası Fransız edebi felsefesi daha çok türlerin karmaşık bir tarzı olmuş ve pek seyrek olarak Nietzsche'nin cüret ettiği biçimde açık bir edebi görünüm alabilmiştir. Aslında Fransız felsefesi, genelde, Bergson'un **Yaratıcı Evrim** (1907) kitabında olduğu gibi çok daha ağırbaşlı araştırmalara, hatta Sartre'ın **Varlık ve Hiçlik** (1943) ya da Merleu-Ponty'nin **Algının Fenomenolojisi** (1945) kitaplarında olduğu gibi bilimsel incelemeler görünümünü takınmıştır. Ancak çözümsel çerçeve içinde yetişmiş felsefe izleyicilerinin gözünde (ya da ana kaynak olan Alman teorisinin resmi jargonlarına göre), sonuçta ortaya çıkan ürün hemen hemen aynı olmaktadır.

Foucault'nun ayrılık noktası, edebi felsefenin gelişme çizgisindeki incelikli bir değişim ile bağlantılı gibi görünmektedir. Varoluşçuluğun tükenişinden ve son dönemlerinde

Sartre'ın başarısız bir biçimde varoluşçuluğu Marksizm ile bağdaştırmaya girişmesinden sonra, edebi felsefe kendi içinde bir duraksama geçirir gibi oldu. Öyle görünüyor ki De Gaulle'ün Beşinci Cumhuriyeti altında daha da çözülen entellektüel ortamda elem ve teslimiyet belirtilerinin bir düşüş içine girmesi, bu teorik tarzı hatırı sayılır bir karışıklığa sürükledi. Bunun bir sonucu olarak Fransız felsefesi bir seçim yapmakla karşı karşıya geldi: Kimileri çözümselliğe yönelirken (zaten varoluşçuluk başta Husserl ve Heidegger'den olmak üzere Alman felsefesinden alınan temaları kendine mal etmiş bulunuyordu), kimileri de geleneği sürdürmek için yeni bir strateji oluşturdular. Süreç içinde genç filozofların en parlak temsilcileri ikinci seçenekte karar kıldılar. Bunlar felsefeyi daha özenli hale getirme yerine, dilbilim, yapısal antropoloji, Annales okulunun tarih çalışmaları, Freud'çu psikoloji gibi «beşeri bilimler»in ve aynı zamanda öncü sanat ve edebiyatın giderek artan saygınlığından yararlanma yoluna gittiler. Böylece edebi felsefe öteki entellektüel alanlardan ödünç alınmış **yeni içerikler edinerek** canlanmayı başardı.

Bu yeni düşünürlerin en seçkinleri Michel Foucault ve Jacques Derrida idi. Derrida'nın sonradan «yapıyı sökme» diye adlandırılan «grammatoloji»si, (yazı bilgisi) Saussure'un yapısal dilbilim teorisinin radikal bir yeniden elealışı olma savındaydı. Foucault ise tarihe yönelerek irdeleyici bir gözle Batı'nın geçmişinde yer alan büyüleyici ve dokunulmamış bazı alanlara el attı: Deliliğe karşı toplumsal davranışların evrimi, modernizm öncesi tıbbın tarihi, biyoloji, dilbilim ve ekonominin kavramsal kökleri. Böylece Foucault kısa bir sürede —antropolog Claude Lévi-Strauss, edebiyat eleştirmeni Roland Barthes ve psikanalist Jacques Lacan'ın yanısıra— varoluşçuluk felsefesinin yıkıntıları arasında yükselen bir entellektüel akım olan yapısalcılığın dört ustasından biri olma ününü elde etti. Daha sonraları da Derrida ile

birlikte, 1960 sonlarından itibaren Paris kültürü içinde egemen hale gelen yapısalcılık anlayışıyla hem dost, hem düşman ilişkisi içinde bulunan «yapısalcılık-sonrası» akımının öncülüğünü üstlendi.

Foucault karmaşık ve neredeyse anlaşılması güç entellektüel bir kişiliğe sahipti. Onun belki de en çok kötülenen belirlemesi, **Les Mots et les choses** (Kelimeler ve Şeyler) kitabının sonunda uğursuzca «insanoğlunun ölümü»nü ilan etmesidir. Kavrayışa dayalı yapıların gözüpek bir «arkeoloji»si niteliğinde olan bu kitap, onu 60'lı yılların ortasından itibaren bütün ilgilerin odak noktası haline getirdi. Ancak hiçbir zaman vazgeçemediği bu anti-hümanist kayıtsızlığın serinkanlı inceliği, Foucault'yu kültüre karşıt bir cennet olarak gördüğü Kaliforniya'ya tutulmaktan ve en az Herbert Marcuse kadar ateşli bir biçimde Batılı mantığa karşı romantik bir kara çalmaya girişmekten alıkoymadı. Yapısalcı panteon içinde Mayıs 1968 ruhuna bütünüyle katılan tek düşünür olan bu kibar profesör, mahkumların ilk görevinin kaçmaya çalışmak olduğunu ciddi ciddi belirterek ve bütün solcu inançlara göğüs gerip Ayetullah Humeyni'nin ihtilalci ayaklanmasını destekleyerek, kendisini kahramanlaştıran Paris'li kodamanları hayal kırıklığına uğratmanın tadını çıkardı. Foucault, davranışlarıyla apayrı bir radikal kişilik sergilediği kadar, yazılarıyla da kural tanımaz bir yapısalcı olma özelliğine sahipti. Öyle ki —kitabın başına aldığım kısa alıntının da gösterdiği gibi— pervasızca yapısalcı etiketini reddediyordu.

Elinizdeki kitap Foucault'nun yapıtları üzerine eleştirel bir deneme niteliğindedir. Bu kitapta yalnızca onun başlıca yazılarını ele almakla kalmayacak, aynı zamanda ona ilişkin literatürü de bir ölçüde incelemeye çalışacağım. Ayrıca son yapıtı olan **Cinselliğin Tarihi** (1976-1984) kitabının son ciltlerine kadar geçirdiği düşünsel dönüşüm ve değişimleri de açıklamaya çalışacağım. Böylece, yapısalcılık-sonrası akımı-

nı «unsurlara ayırma» anlayışından iyice uzaklaştırarak ahlaki-siyasi bir zemine oturtmak için büyük çaba gösteren bu düşünürün temel tutumuna vargı yoluyla bir ölçüde açıklık getirilmiş olacağını sanıyorum.

Foucault, orta sınıftan bir ailenin çocuğu olarak Poitiers'de doğdu. Doktor olan babası onu önce bir Katolik okuluna gönderdi. İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarında genç Michel'in Paris'te IV. Henry Lisesi'nde yatılı olarak okuduğunu ve Fransız yüksek okullarından Ecole Normale Supérieure'ün giriş sınavına sıkıca hazırlanmakta olduğunu görüyoruz. Foucault, girmeyi başardığı bu okulda ve ardından Sorbonne'da, Hegel'in **Zihnin Fenomenolojisi** yapıtının çevirmeni ve yorumcusu Jean Hyppolite'ten, bilimler tarihçisi Georges Canguilhem'dan ve sonraları yapısalcı Marksizm'in kurucusu olan Louis Althusser'den ders aldı. Yirmiüç yaşında öğretmen olup felsefe diplomasını aldı. Komünist Partisi'ne katıldı, ancak 1951'de bu parti ile ilişkisini kesti. Okulda psikoloji öğrenimi de görmüş olan Foucault, felsefeden bir yıl içinde soğuyarak psikopatolojiye yöneldi. Bu alanda ilk kitabı olan **Maladie Mentale et Psychologie** (1954, **Akıl Hastalıkları ve Psikoloji**) adlı yapıtını yayınladı. Dört yıl boyunca Uppsala Üniversitesi'nin Fransızca bölümünde ders verdikten sonra, sırasıyla Varşova ve Hamburg'taki Fransız enstitülerinde müdürlük yaptı. Almanya'da bulunduğu sırada, kendisine **doctorat d'etat («devlet doktorası»)** kazandıran deliliğin tarihine ilişkin uzun incelemesini tamamladı.

Foucault 1960 yılında Auvergne'daki Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde felsefe bölümü başkanı oldu. Yapısalcı akımın zindelik döneminin bir klasiği sayılan **Les Mots et les choses** kitabının, saygınlığıyla tanınan Gallimard Yayınevi tarafından yayınlanmasıyla kazandığı ün, 1966 yılında ona Paris yolunu açtı. 1960'ların sonunda Vincennes öncü üniversitesinde felsefe dersi verdi ve 1970'te Collége de France'ta, daha önce Hyppolite'in yönetiminde bulunan düşünce

sistemleri tarihi kürsüsünün başına getirildi. Profesörlüğün yanısıra, çok sayıda konferanslar verdi ve bir takım solcu militan çalışmalar yaptı. **Libération** adlı solcu haftalık dergiyi yönetti, kurduğu Hapishane Haberleşme Grubu aracılığıyla ceza reformları için uğraştı, hippilik hareketinin yanında yer aldı. Kendisiyle yapılan sayısız görüşmelerde, Sartre gibi düşünce ustalarından (Maitres-à-Pensor) ve Derrida gibi genç meydan okuyuculardan gelen eleştirilere canla başla karşı-saldırılar yönelterek, aynı zamanda, yapısalcı ustalar arasında en sözünü sakınmaz polemikçi olduğunu gösterdi.

Foucault kendi felsefesini nasıl tanımlamaktaydı? Bir keresinde, Sartre'ın eleştirilerine yanıt verirken, yapısalcılığın yalnızca bu akımın dışında kalanlar için varolan bir kategori olduğunu öne sürecek kadar ileri gitmişti [1]. Anlatmak istediği şey, altmışlı yıllarda Fransız düşüncesine yön veren **Dörtlü Krallığın** (İnananlar takımının **(Partibus, fidelium)**, Marksizm çevrelerinin yapısacılık ustası olan Louis Althusser'i de sayarsak **Beşli Krallığın**) uyumlu bir topluluk oluşturmadığıydı. Foucault, tipik yapısalcı kitabı olarak kabul edilen **Kelimeler ve Şeyler**'in 1970 İngilizce baskısına yazdığı önsözde, Fransa'daki bazı «yarım zekalı yorumcular»ın kendisine yapısalcı payesi vermesine karşın, «yapısal çözümlemeyi belirleyen yöntem, kavram ya da anahtar terimlerin hiçbirini» kullanmadığını belirterek protestoda bulunmaktaydı.

Yine de yapısalcılığın Foucault'ya özgü en azından bir olumlu tanımı bulunmaktadır. Tam da **Kelimeler ve Şeyler** kitabının ortalarında, Foucault, yapıscalcılığı «çağdaş bilginin dinmez bilinci» diye nitelendirmektedir. O zamandan beri de amacının «yaşanan anın tarihi»ni yazmak olduğunu sık sık belirtmiştir [2]. Çağdaş kültürdeki bazı anahtar uygulamaları tarihsel bir perspektif içine oturtarak, bunların kavramsal temellerini bulmak... İşte **Deliliğin Tarihi**'nden,

yayınlanması ölümünden sonra tamamlanan **Cinselliğin Tarihi**'ne kadar uzanan yirmi küsur yıl içinde, Foucault'nun yayınladığı bütün başlıca kitaplarda amaç bu olmuştur.

1926'da doğan ve orta yaş denebilecek bir çağda ölen Foucault; Noam Chomsky (1928 doğumlu), Leszek Kolakowski (1927 doğumlu), Hilary Putnam (1926 doğumlu) ve Ernest Gellner'in (1925 doğumlu) oluşturduğu kuşağa girmektedir. John Rawls (1921 doğumlu) ve Thomas Kuhn'dan (1922 doğumlu) biraz daha genç, Jürgen Habermas (1929 doğumlu) ve Jacques Derrida'dan (1930 doğumlu) biraz daha yaşlıydı. Saul Kripke'dan (1940 doğumlu) bir hayli yaşlıydı. Bu düşünürlerin çağdaş düşünce çerçevesinde benzeşmeyen bir topluluk oluşturduğu kabul edilir. Ancak altmışlı yılların ortasından ve yetmişli yılların başından bu yana, bilimsel alanın dışında kavramsal bakış açımızın asıl biçimlendiricileri olarak, 1900-10 döneminin Popper, Gadamer ve Quine gibi adlardan oluşan seçkin topluluğu ile boy ölçüşecek kadar, felsefenin genel görünümünü birçok farklı yönde değiştiren de bu düşünürler olmuştur. Geniş kitleler açısından, olsa olsa bu düşünürlerin yarısı şimdiden üne kavuşabilmiştir. Foucault bu düşünürler arasında, Chomsky'nin hemen ardından gerçek bir şöhret olarak sivrilmiştir. Bu neden böyledir?

Foucault'nun yarattığı bu etkinin asıl nedeni, doğrudan, yapıtlarının içeriğinde yatmaktadır. Bu içerik, iktidar üzerine ve söylemin iktidarı üzerine bir söylemdir. Giderek pekişen bir radikal bakış açısına sahip olmakla birlikte, sol devrimciliğin geleneksel inançlarından bıkmış usanmış olan aydınlar ve insan bilimlerle uğraşan çevreler için bundan daha çekici ne olabilirdi ki? Foucault'nun yaygın biçimde okunmasının temelinde, son on yıl içinde bir düşüş içine giren öğrenci ayaklanmasından genellikle daha uzun ömürlü olan entellektüel ve akademik **hizipçiliğin** kabarışı bulunmakta dır. Michel Foucault, (günümüz hümanistinin Port-Royal gra

merinden, Darwin öncesi doğa bilgisi uzmanlarından, çağdaş hapishane sisteminin tarih öncesinden ne öğrenebileceği gibisinden) alışılmamış bir bilgilenme türünü, bir yazar olarak sahip olduğu olağanüstü yetenekleri ve bunlardan daha az önemli olmayan söz söyleme ustalığını Batılı aydın tabaka içindeki geniş kesimlerin damağına uygun düşünce ve varsayımların hizmetine sunan ve böylece bu kavramların tavında dövülmesine kesin biçimde yardımcı olan bir filozoftu. Foucault'nun eleştirel «yaşanan anın tarihi» açısından üzerinde asıl durduğu nokta budur.

Şimdi Foucault'nun düşüncesinin eleştirel bir çözümlemesine girişmemizi sağlayacak geçici bir varsayım oluşturmak üzere, onun felsefi programının genel ve kaba bir tanımlamasını yapalım. Foucault'nun kendisini yaşanan anın tarihçisi olarak nitelendirdiğini görmüş bulunuyoruz. Gerçekten, çoğu Kara Avrupası felsefe öğrencisinin gözünde, Foucault **felsefe ile tarihi kaynaştıran** ve böylelikle çağdaş uygarlığın göz kamaştırıcı bir eleştirisini oluşturan düşünürdür.

Foucault yaşamının son yıllarında sık sık çağcılığın tarihi ve felsefi bir eleştirisini yapmak tasarısından söz etmiştir. Ona göre bu eleştiri iki ayrı hedefe yönelecekti: Birinci olarak Batı'da aklın yükselişine ilişkin «tarihi koşullar»ı belirlemek, ikinci olarak çağdaş kültürün özünü oluşturan **ussallığın** tarihsel temelleri karşısında **günümüzde** nasıl bir konumda bulunduğumuzu incelemeye yönelerek «yaşanan anın bir çözümlemesi»ni yapmak.

Foucault'ya göre, çağdaş felsefe genellikle «olgunluğa varmış» özerk aklın tarihsel doğuşunu araştırma isteğinden yola çıkar. Dolayısıyla felsefenin konusu aklın tarihi, bilim, teknoloji ve siyasal örgütlenmenin geniş kalıpları çerçevesinde ussallığın tarihidir. Bu bağlamda, felsefe, Foucault'nun bir dizi yazısında geçen Kant'ın şu ünlü sorusuna da-

yanır: «Aydınlanma nedir?» Foucault, büyük bir kavrayışla, Kant'ın bu sorusunun Fransa'da Comte'dan bu yana «bilimin tarihi nedir?» biçimine dönüştürüldüğünü, ancak Almanya'da başka bir biçim aldığını belirtir. Almanya'da, Max Weber'den Habermas'ın «eleştirel teorisi»ne kadar, felsefe **toplumsal** ussallık sorunuyla uğraşmıştır. Foucault kendisinin katkısını ise, **bilgi olarak akla** karşı gösterilen geleneksel ilgi çerçevesinde Fransız felsefesine getirdiği değişim olarak görmektedir: «Fransa'daki bilim tarihçileri esas olarak bilimsel bir amacın nasıl oluştuğu sorunu üzerinde dururken, benim kendime sorduğum soru şuydu: Nasıl oldu da **insan öznesi** kendisini akla uygun bilginin nesnesi olarak ele aldı? Hangi ussallık kalıpları ve tarihsel koşullar aracılığıyla bunu yaptı? Ve de bunu ne pahasına yaptı? İşte benim sorum budur. Özneler kendileri hakkındaki gerçekten ne pahasına söz edebilmektedir? [3]»

Anımsanacağı gibi, Descartes'a göre, insan öznesinin kendisini kendi kendisinin nesnesi olarak ele alabilmesi tastamam sağlam bilginin başlangıcıdır. Oysa Foucault'ya ve de yapısalcılara göre bu, kanıtını da kendi içinde taşıyan bir savdır. Çünkü yapısalcıların üzerinde birleştikleri bir nokta varsa, o da kurucu ya da yaratıcı bir özne düşüncesinin terkedilmesi gerektiğidir. Böyle bir düşüncenin benimsenmesi saydam bilincin önceliğinin kabul edilmesi ve dolayısıyla yapısalcılığın peşinde olduğu şeyin, yani düşüncenin gizli ve bilinçsiz belirlemelerinin bir yana itilmesi anlamına gelir. Böylece Descartes'tan Hegel'e kadar idealizmin baş teması olan kurucu özne, yapısalcılığın baş belası **(bête noire)** haline gelir. Foucault, bir parça kasvetli bir **metodolojik** inceleme niteliğinde olan **Bilme'nin Arkeolojisi** (1969) kitabında bu konuya açıkça değinmez. Görevinin «düşünce tarihini üstün bir gücün boyunduruğundan kurtarmak» olduğunu yazar. Hangi gücün üstünlüğü? En başta şu baş belası öznenin üstünlüğü:

> Benim amacım hiçbir teleolojinin peşinen etkisiz hale getiremeyeceği bir kesintililik içinde tarihi incelemek; (...) hiçbir aşkın yapının kendisine özne biçimini dayatamayacağı bir anonimlik içinde tarihin açılımına olanak sağlamak; tarihi hiçbir biçimde başlangıç noktasına dönme umudu vermeyecek bir geçiciliğe kavuşturmaktı. Amacım tarihi deneyüstü narsisizmden tamamen sıyırmaktı [4].»

Bu alıntıdan birkaç sayfa sonra, Foucault, hiçbir zaman söylem değişikliği olasılığını yadsımadığını öne sürerek, yapısalcılığın tarihi savsakladığı biçimindeki suçlamadan kendisini arındırır. (Foucault burada «söylem» sözcüğünü toplumsal bir pratik olarak düşünce anlamında kullanmaktadır.) Ona göre bütün yaptığı şey, «öznenin egemenliği»ni tarihi değiştirme, başka bir deyişle tarihi yaratma biçimindeki «özgün ve anlık hak»tan yoksun bırakmaktadır.

Foucault'nun tam olarak anlatmak istediği şey nedir? Kimi eleştirmenler Foucault'nun düşünceyi aşkınlıktan kurtarma ahdini aşırı ve belirsiz bulmuşlardır [5]. Foucault'nun sözcükleri kullanma biçimi, çözümleyici felsefenin sakınganlığıyla büsbütün zıtlık gösterir. Yukardaki alıntıda «teleoloji»nin tarihsel bilgi alanından kovulmasına ilişkin bölüme doğru ilerledikçe, ayaklarımız yere değer gibi olur. Buradaki «aşkın narsisizm», yani kendini düşünen özne nitelendirmesi tarihselliğe kötü bir ün kazandıran eğilime ilişkin olsa gerek. Yani tarihsel gerçeğin kendisinden çıkarsanmaktan çok, tarihsel gerçeğe dayatılan ve haklı bir temele dayanmayan tarih mantığından yana çıkma eğilimi. Acaba Foucault'nun, toplumsal bilimlerden ve psikiyatriden suçluları ele alışımıza ve cinselliğe ilişkin anlayışımıza kadar çeşitli alanları kapsayan bir takım toplumsal pratikler düzeyinde yaşanan anın tarih öncesini yakalamaya çalışırken, varmak

istediği nokta gerçekten bu mudur? Felsefe tarihinde yola çıkış noktası bu mudur acaba?

Foucault, üstü kapalı olarak, şimdiki zamanın tarihini yazma tasarısının, Aydınlanma'ya ilişkin Kant'çı sorudan, yani çağdaş aklın doğası sorunundan yola çıkan, ancak iki farklı çizgide gelişen Fransız ve Alman yorumları arasında bir tür sentez oluşturabileceğini belirtir. Fransız yorumlama tarzından —bilimler tarihi biçimindeki (Comte'cu) akıl teorisinden— seçici bir tutumla yararlanan Foucault, asıl ağırlığı bilgi olarak akla vermeyi sürdürmekle birlikte, bilimin nesnel ve evrensel aklın cisimleşmesi olarak ele alınması biçimindeki (pozitivist) görüşü bir yana atar. Öte yandan aklın toplumsal biçimlerinin değişkenliği konusundaki duyarlığından dolayı, Alman yorumlama tarzından —toplumsal ussallık biçimindeki (Weber'ci) akıl teorisinden— övgüyle söz eder. Alman yorumlama tarzını çağdaş kültürde çoğulcu ussallık anlayışı nedeniyle övgüye değer bulur. Ve haliyle Weber'in ussallığın toplumsal biçimlenmeleri üzerinde durmasını, yanlış bir biçimde, açıkça göreci tarihsel bir bakışa önayak olma biçiminde yorumlayarak Weber'in karmaşık tutumunu kabaca basitleştirme yanılgısına düşer. Böyle olsa bile, Foucault, Batı'da «aklın üstünlüğü»nün aldığı «farklı (toplumsal) biçimler»e Weber'ci-Frankfurt'çu akımın duyduğu merakı paylaştığını itiraf eder. Üniversitedeki yıllarını gözönüne getirerek, Fransa'nın o dönemde Weber'ci düşünce hakkında pek az şey bilmesinden hayıflanır[6]. (Aslında bunu söylemekle bir parça abartmaya kaçmaktadır. Daha o sıralarda Raymond Aron gibi toplumbilimciler ve Merleau-Ponty gibi filozoflar Weber'i pekâlâ tanıyorlardı. Her neyse bunu geçelim.)

Açıkçası, Foucault, kendi girişimini toplumsal bilimlerin temellerini irdelemeyi gerekli kılan çağdaş ussallık üzerine bir araştırmaya öncülük etme çabası olarak görmemizi ister («Nasıl oldu da insan öznesi kendisini olası bir bilginin nes-

nesi olarak ele aldı?») Bu çabanın da, «geleneksel oyun kurallarını, sınıf ilişkilerini, mesleki çatışmaları, bilginin biçimlerini ve (...) aklın öznesine ilişkin bütün bir tarihi» kapsayan bütünsel bir «çarpaşık ve karmaşık düzenli unsurlar topluluğu»nu gözden kaçırmaksızın yürütülmesi gerekir. Çünkü, Foucault'ya göre, kültürel halimizin derinliklerine inen bu tarihin çerçevesini çizmek üzere kendi kavrayış taslağını çıkarırken, «yeniden bir araya getirmeye çalıştığı[7]» heterojen olguların gerçekteki durumu böyledir.

Böyle bir tasarımın belki de gerçekleştirilemeyecek kadar ayrıntılı olacağını ilk kabul eden de Foucault'dur. Bununla birlikte bana öyle geliyor ki, en azından **ilke bakımından,** Foucault'cu tasarımın şöyle bir üstünlüğü vardır: Bu tasarım klasik idealizmdeki metafizikte varolan aşkın Özne'yi yansıtan tek ve bölünmez akıl biçimindeki belirsiz kavramı açıkça başından atmaya çalışmaktadır. Böyle bir metafiziği reddetmek neden o kadar önem taşımaktadır, diye sorulabilir. Bu yalnızca önemli değil, dahası zorunludur da. Çünkü bu metafizik, **gereğinden çok insanbiçimci (anthromorphic)** bir dünya bakışını simgelemektedir. Maurice Mandelbaum'un çok yerinde olarak belirttiği gibi, idealist metafiziğin başta gelen ilkesi, «doğal insan görgüsü içinde gerçekliğin temel doğasına ulaşmak için bir ipucu bulunabileceği»ne inanmaktadır[8]. Şurası dikkate değer ki, çağdaş felsefe tarihinde, uzun vadede, bu insanmerkezci **(anthropocentric)** tutum —gerçeklik anlayışımızın ipucu olan— insanın tinsel bir yaratık olduğu biçimindeki kanıya göre çok daha etkili olagelmiş ve klasik idealizmin temel tanımının oldukça belirgin bir unsuru olmuştur. Hegel'in 1831'de ölmesinden kısa bir süre sonra idealizmdeki tinsel unsur ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinin kapsamlı laik anlayışının saldırıları karşısında tutunamazken, idealist metafiziğin insanmerkezci bakış açısı Schopenhauer ve Nietzsche'den Bergson, Heidegger ve en son olarak da Wittgenstein'a kadar

varlığını güçlü bir biçimde sürdürebilmiştir. Bu filozofların tümü de insan tecrübesinden hareket etmekteydiler ve pek insanca olan sınırlar içinde yorum yapmaktaydılar (örneğin Schopenhauer'in «İrade» ve Nietzsche'nin «oyun» kavramında olduğu gibi). Gellner'in Hegel ile ilgili sözleri, Hegel' in bize sıcak ve gösterişsiz bir metafizik, «havada asılı kalan bir Mutlak [9]» verdiği biçimindeki sözleri kültürümüze Alman idealizminin kattığı başlıca miras olan felsefi ruh halini belirleyecek biçimde genişletilebilir.

Yapısalcılığın yükselişinin arifesinde, Avrupa felsefi halâ bu sıcak ve insancıllaştırılmış gerçeklik anlayışından esinlenmekteydi. Örneğin aşkın özne çağdaş tarihselcilik sayesinde, başka bir deyişle tin yerine **praxis** ve içkin-bütünlük kavramlarını koyan Lukàcs'ın, Marksizmi bozulmamış Hegel'ci kaynağına dayandırmasıyla el üstünde tutulmaya devam ediyordu. Öte yandan aşkın özne, (Husserl'in vasiyetnamesinin başlığıyla ifade edecek olursak) **Avrupa bilimlerindeki bunalım**'ın üstesinden gelmek için çağdaş felsefenin dönmek zorunda olduğu bir temel olarak, fenomenolojik «yaşayan» akıl teması içinde güçlenip serpildi ve böylelikle Batılı düşünüşe yeniden can verdi. Ve söylemeye gerek yok ki, az önce belirttiğimiz nedenlerden dolayı, bu aşkın özne doğaüstü olma anlamında bir «aşkın» özellik taşımıyor, yalnızca gerçekliğin açıklanmasında temel bir anahtar olma anlamında bu özelliği taşıyordu. Nitekim Foucault 1983'te **Telos** ile yaptığı konuşmada, kendi tarihi-felsefi araştırmalarına koyulmadan önce, Lukàcs'çı Marksizm ve fenomenoloji düşünce okulları ile yalnızca eğleştiğini itiraf etmekteydi. Foucault zaman içinde çağdaş ussallığın tarihi konusunda kesinlikle idealist olmayan bir araştırmayı başlatabileceği bir görüş noktasını oluşturma yoluna gitti. Yapıtları onun bu vaadine yaraşır bir sonuç mu verdi, yoksa süreç içinde örtülü idealizmin yeni biçimlerine vararak başarısızlığa mı uğradı? Buna yanıt vermeden önce, Foucault'nun bir filozof tarihçi olarak ortaya koyduğu başlıca çalışmaların her birini yakından ele almalıyız.

2 Büyük Kapatılma ya da : du cote de la folie

Foucault'nun 1961'de yayınlanan ve ilk etkili yapıtı olan **Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique (Delilik ve Akıldışlık : Klasik Çağda Deliliğin Tarihi)** hacimli bir kitaptı. Bu kitabın 1964'te kısaltılarak yapılan baskısı İngilizceye **Madness and Civilization** (Delilik ve Uygarlık) adıyla çevrildi. Foucault, bu kitabında, Batı'da delilik üzerine savların Ortaçağ'dan bu yana dört ayrı evre geçirdiğini göstermektedir.

Ortaçağ'da kutsal bir şey olarak görülen delilik, Rönesans döneminde alaycı yüksek aklın özel bir biçimiyle özdeşleştirilir. Erasmus'un ünlü methiyesinde işlenen budalalığın bilgeliği bunu yansıtmaktadır. Aynı durum Shakespeare'in yapıtlarındaki deli kişilikleri ele alışında ve Cervantes'in yağ kez soylu davranışlar sergileyen budala şövalyesinde de görülebilir. Çağdaş dönem öncesinde deliliğe karşı takınılan kararsız tutum, en iyi ifadesini, Rönesans döneminde halkın hayal gücüne musallat olan Budalalar Gemisi'nin konularında ifadesini bulmaktadır. Çağdaşlık öncesi Batı, Budalalar Gemisi simgeciliği aracılığıyla, bir bakıma, kendi kaçıklarını uzaklara «göndererek» deliliği başından savıyordu. Ama bir bakıma da bu tekneler biraz da bulanık bir biçimde «kendi akıl anlayışı peşinde olan delilerin oluşturduğu simgesel ağırlıktır, kutsal bir yolculuğa çıkmış sandallar» gibi görülmektedirler Toplumsal olarak korku duyulmayan ve

çoğu zaman (hümanist yergilerde ve Brughel'in tablolarında olduğu gibi) dünyanın saçmalığını açığa vuran delilik, aklın ötesinde anlam taşıyan bir dünyaya işaret etmekteydi. Ve böyle olduğu içindir ki delilik toplumdan uzaklaştırılıyor, ama **kesilip atılmıyordu.** Deliliğe işlevsel bir rol yükleyen Rönesans düşüncesi, delilikle oldukça içli dışlıydı. Akıl ve akıl-dışılık arasında toplumsal ve düşünsel köprüler bulunmaktaydı. Rönesans insanı, gerçeklik içinde deliliğin de bir payı olduğunu düşünmekteydi.

Onyedinci yüzyıl ortalarına doğru, birdenbire «delilik —dünya, insan ve ölüm çerçevesinde— öteki dünyaya özgü bir durum olmaktan çıktı». Düşsel gemi kasvetli bir hastaneye dönüştü. Avrupa uzun yıllar önce terkettiği cüzzam yurtlarını tımarhanelere dönüştürdü. Haçlı Seferleri'nin sona ermesinden sonra cüzzam hastalığının gerilemesi karantinaların boşalmasına yol açmıştı. Ama şimdi buraların sakinleri **manevi** cüzzamlılar olacaktı :

> Ortaçağ'ın sonunda cüzzam hastalığı Batı dünyasında silindi. Toplumun uç kesimlerinde, kentlerin dış kapılarında hastalığın hâlâ varlığını duyurduğu, ama verimsiz ve çorak hale getirdiği bomboş topraklar uzanmaktaydı. Yüzyıllar boyunca bu etki alanları insansız kaldı. Ondördüncü yüzyıldan onyedinci yüzyıla kadar, garip büyüler yaparak, hastalığın yeniden canlanmasını, bir başka terör çirkinliğinin boyvermesini, arınma ve dıştalama ayinlerinin yinelenmesini sağlamak için yılışık yılışık bekleyip durdu. (...) Cüzzam geri çekilirken bu rezil yerlerin varlığına ve hastalığa son vermek yerine, onu kutsal bir uzaklıkta tutmak ve tersine çevrilmiş bir yüceltme içinde dondurmak yoluna giden ayinleri kimsesiz bırakıyordu. Kuşkusuz cüzzamdan daha uzun ömürlü olan ve karantinaların boş kaldığı o uzun yıllar boyunca ayak direyen şey, cüzzamlının ki

şiliği ve onun toplum dışına çıkarılmasının anlamı ile ilintili değer ve imgelerdi. İlk başta kutsal bir çember içine hapsedilmeksizin kovulamayan o direngen ve ürkütücü durumun toplumsal önemiydi [1].»

Bu aktardığım cümleler **Deliliğin Tarihi** kitabının ilk bölümünden alınmadır. Engin bir bilgi dağarcığının ve acıma duygusu uyandırma yeteneğinin özgün bir karışımını yansıtan bu alıntı, Foucault'nun üslubu hakkında azçok bir fikir vermektedir. Foucault'nun yazı biçimindeki bu edebi parlaklık ilk ağızda anlatmak ve suçlamak istediği şeye kolayca inandırıcılık kazandırmaktadır: Bu, zamanındaki barok anlatımla **Grand Refermement**, yani delileri toplumsal olmayan bir kategori olarak ayırıp bir araya toplayarak deliliği zararsız hale getirmeye çalışan **Büyük Kapatılma**'dır. Fransızlara özgü (ve Foucault'cu) anlayışa göre, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllara denk düşen «Klasik Çağ» döneminde delilik, aklıselimden keskin bir ayrımla soyutlandı. Deliler artık «farklı» insanlar olarak toplumdan uzaklaştırılmıyordu. Özel yerlere kapatılmaya başlanan deliler; dilenciler, caniler ve hatta serseriler gibi toplum dışı unsurlarla bir tutulur oldular. Foucault'nun anlatımıyla, Püriten çalışma ahlakı neredeyse kendine özgü bir tür olmaktaydı: Klasik burjuvazinin yeni yüksek ciddiyeti. Rönesans için delilik henüz bir hastalık değildi. Klasik Çağda ise bir aylak hastalığı haline geldi. Akılcı **(Rationalist)** akıl, akıldışılığı ahlaki dokundurmalarla yüklü «patalojik» bir lanet içine hapsetti.

Klasik ruh hastanesinin psikoterapiye yönelik bir amacı yoktu; başlıca tasası [delileri toplumdan] «ayırmak ve ıslah etmekti»ti, diyor Foucault (Bölüm VI). Ancak Klasik Çağ, hastanelerin dışında, deliliğe uyguladığı «fiziksel tedavi yöntemleri»yle kendisini ele vermekteydi. Bu yöntemlerin çarpıcı yanı acımasızlıklarını bilimsellik örtüsü altında gizlemeleriydi. İğrençlikte hiç de aşağı kalmayan denemelerden yola

çıkarak elde edilen berbat sonuçlar, «mizaçların bozulması» nın önüne geçme ya da bunu ortadan kaldırma işini ustalıkla görmekteydi. Bedensel bozulma olarak görülen deliliğin üzerine gidilirken, bozulmuş maddeleri dışardan bertaraf etmeye ya da bozucu maddeleri içerden eritmeye yönelik yöntemler kullanılmaktaydı. Bozulmuş maddelerden biri de Followes adlı birisinin öne sürdüğü **oleum cephalicum** («baş yağı»-Ç.N.) idi. Bu doktora bakılırsa, delilik olayında;

> «Kirli gazla hayatiyetin geçmesi gereken kılcal damarları tıkar.» Böylece doğal akışı kesilen kan, beyin damarlarını kapatır. Buradaki kan, «düşünceleri başka yöne çekici» şaşırtıcı bir hareketle sallanmadıkça, birikerek zamanla çürümeye uğrar. **Oleum cephalicum** «kafadaki küçük kabarcıkları» harekete geçirme gibi bir avantaja sahiptir. Bu kabarcıklar yağla sıvanmış olduğundan kurumazlar ve «beyne yerleşmiş kirli gazlar»ın kesintisiz olarak sızmasını sağlarlar. Doktorumuzun öne sürdüğü şey, vücudun herhangi bir noktadan yakılmasının ya da dağlanmasının da aynı etkiyi yarattığıdır. Dahası sözkonusu dönemde uyuz, egzama ve çiçek gibi deri hastalıklarının delilik nöbetlerine son verebileceği sanılmaktaydı. Bu hastalıklar yoluyla iç organlardaki ve beyindeki bozuklukların vücut yüzeyine yayıldığına ve dışarı atıldığına inanılmaktaydı. Öyle ki yüzyılın sonlarına doğru çoğu iflah olmaz cinnet durumlarında uyuz hastalığının aşılanması alışılagelmiş bir yöntem haline geldi. Nitekim François Doubiet 1785 yılında hastane müdürlerine gönderdiği «Yönergeler»de kan alma, müshil ilacı verme, sıcak banyo ve soğuk duş gibi yöntemlerle cinnetin iyileştirilememesi halinde, kesin bir çare olarak «dağlama, kıl fitili ile irin akıtma, vücutta apseler açma ve uyuz aşılama» gibi yöntemleri salık vermektedir [2].

Klasik Çağ'daki tedavi yöntemlerinin tümü böylesine haşin ve budalaca değildi. Fiziksel «terapiler»in yanısıra çok sayıda manevi reçeteler de uygulanmaktaydı. Bunlar Foucault'nun —tanımlayıcı bilginliğin gerçek bir hüner gösterisi (**tour de force**) olan— bolca tasvirli «Doktorlar ve Hastalar» adlı bölümünde çok iyi belgelendirilmektedir. Sonuçta anlatılmak istenen şey bütün berraklığıyla şu noktada toplanmaktadır: Klasik dönemdeki ve çağdaşlaşmanın başındaki Batı dünyasında delilik bir hastalık halini almış, anlamlı bir saçmalık olarak görülme payesini yitirmiştir.

Daha sonra onsekizinci yüzyılın sonlarında ve bunu izleyen yüzyılın büyük bir bölümünde Quaker William Tuke'un York Şifa Yurdu'nda ve Philippe Pinel'in Paris'te öncülük ettiği psikiyatrik reformlar, delileri suçlu ve dilenci topluluğundan ayırdı. Foucault'nun bu konudaki Marksist bakışıyla ifade edecek olursak, yoksullar artık toplum dışına itilip hapsedilmiyordu; çünkü serpilen sanayi hareketi insangücüne ve yedek bir işçi ordusuna gereksinim duyuyordu. Hasta insanlar, psişik gelişmelerinin önü kapatılmış kişiler olarak tanımlanan delilere gelince, bunlar fiziksel olarak özgürleştirilip müşfik bir eğitici düzen altına alındılar. (Fransız Devrimi'nin terör döneminde Pinel'in Bicêtre tımarhanesindeki delilerin zincirlerini kırması tam da simgesel bir davranış olmaktaydı.) Bununla birlikte Foucault'nun kanısı odur ki bu iş yalnızca delilerin **zihinlerini** daha iyi tutsak etmek için yapılmış ve bu görev de düşkünler yurdu kurumuna verilmiştir. Düşkünler yurduna kapatılan deli, artık psikiyatrik savların otoritesi altına girmiş bir hastadır. Böylece deli «nedamet... dışında... serbest bırakılma olanağının hiç bulunmadığı» derin bir psikolojik «yargılama»dan geçer[3]. Manevi işkence aklın delilik üzerindeki tiranlığının yasası haline gelir. Foucault Pinel'in psikiyatrik reformları öncesindeki tımarhaneler döneminde delilerin çağdaş terapinin sağladığından daha geniş bir özgürlükten yararlandığını, çünkü «kla-

sik hapis» tedavisinin delilerin bilincini değiştirmeyi amaçlamadığını öne sürer. Onların bedeni zincirlere bağlıydı, ama zihinleri kanatlarla uçabiliyordu. Oysa aklın despotizmi bu kanatları kırptı.

Böylelikle Batı dünyasında akıl ile akıldışılığı kesinlikle birbirinden ayırma düşüncesine ulaşıldı. Foucault'nun sözleriyle, onsekizinci yüzyılın sonunda deliliğin hastalık olarak kurumlaşması akıl ile delilik arasındaki «diyaloğu kopardı». «Aklın delilik üzerine bir monologu niteliğinde olan... psikiyatri dili, bu suskunluğun sağladığı zemin üzerinde kurulabildi.» Ondan sonra da «saçmalığın yaşam doluluğu» yalnızca Hölderlin, Nerval, Nietzsche ve Artaud gibi kimselerin kural tanımaz yapıtlarında arada bir parıltı saçar oldu. Pinel ve Tuke'un ilk adımlarını attığı insancıl psikiyatrinin kendisi de «devasa bir mahpusluk»tan başka bir şey değildi. Dahası düşkünler yurdu bütünüyle burjuva toplumunun otoriter yapısını yansıtmaktaydı. «Burjuva toplumunun kütlesel yapısının ve değerlerinin simgeleştiği küçücük bir dünyadır düşkünler evi: Babaca otorite noktasında yoğunlaşan Aile-Çocuk ilişkileri, derhal adalet noktasında yoğunlaşan Suç-Ceza ilişkileri, toplumsal ve ahlaki düzen noktasında yoğunlaşan Delilik-Düzensizlik ilişkileri. İşte hekim bütün bunlardan tedavi etme yetkisini elde eder[4].»

Sonuç olarak günümüzde akıl-akıldışılık ilişkisinin kavramlaştırılmasında dördüncü bir tarz ortaya çıktı. Freud, ortaya attığı nevroz kavramıyla, aklı başındalık ve deliliğin oluşturduğu zıtlık arasında bir köprü kurarak aradaki ayrımı bulanıklaştırdı. Ancak düşkünler yurdu zihniyetini belirleyici bir biçimde dönüştürmesine karşın, zihnen altüst olmuş kişiyi ruh doktorlarının büyüsüne terkederek canalıcı otoriter özelliğe bağlı kalmayı sürdürdü.

Deliliğin Tarihi kitabı haliyle işlenmeye elverişli bir araştırma alanı açmaktadır: Son derece rahatsız edici bir konu olan insan davranışlarının ele alınışındaki farklı tarihsel bi

çimlerin temelinde yatan kültürel varsayımların incelenmesi. Yaratıcı bir epistemolog (bilgi kuramcı) olan Michel Serres, bu kitaba ilişkin hararetli eleştirisinde, «psikiyatrinin arkeolojisi» nitelendirmesini kullanmaktaydı. Foucault'nun daha sonra üç kitabının başlığında ya da altbaşlığında kullandığı bu terimin Serres tarafından Foucault'ya ilişkin olarak ilk olarak kullanılışı da herhalde bu kitapla ilgilidir. Serres'e göre, Nietzsche'nin **Trajedinin Doğuşu** adlı kitabının antik Yunan kültürüne getirdiği şey ne ise **Deliliğin Tarihi** kitabının Klasik Çağ kültürüne getirdiği şey de «tamtamına» (aynen alınmıştır) odur. Bu kitap Apollon'cu düzen altında bastırılan Dionisos'çu unsuru aydınlığa çıkarmaktadır. Serres lirik bir coşkuyla «her gecenin sonunda günün doğduğunu biliyoruz» sonucuna varır [5]. Foucault'nun psikiyatri aleyhtarı (Laing vb.) hareketten gördüğü sıcak karşılama, bu düşkünlük çizgisine gösterilen dolaysız tepkinin ifadesiydi. Amerika'daki eleştirmenler, düşünce ve yöntemde olmasa bile, ruh hali bakımından bu kitabın Norman Brown'un **Ölüme Karşı Yaşam** (1959) yapıtıyla ve onun temel id'lere karşı tiz çığlığıyla yakınlığını çarçabuk kavradılar [6]. Öte yandan **Deliliğin Tarihi** akıl hastalığını korumaya yönelen bütün bir kuşağa babalık etti. Tümü de güçlü bir «kültür-karşıtı» toprakta biten kuşağa ait yapıtların en tanınmışı Gilles Deleuze ile Felix Guattari'nin **Anti-Oedip : Kapitalizm ve Şizofreni** (1972) adlı yapıtıdır.

Foucault'nun bu ilk önemli tarihi-felsefi çalışmasını incelerken şunu sormamız gerek : Foucault ortaya koyduğu tarihi doğru olarak ele almakta mıdır? Kimi zaman böyle bir soru sormanın yanlış olduğu öne sürülür. Çünkü Foucault'nun tıpkı Nietzsche gibi tarihin tarafsız bir nesnellik sağlama savını boşladığı belirtilir. Nitekim «Nietzsche, Genealoji, Tarih» (1971)[7] yazısında, Faucault, tarafsızlık için çabalarken inanılmaz bir biçimde «zaman dışı bir dayanak noktası» tasarlayan «tarihçilerin tarihi» ne Nietzsche'vari aşağılamalar

yağdırır. Şöyle der Foucault : «Nietzsche'nin 'perspektife dayalı bir bilgi olmaktan kaçınmayan genealojisi' çok daha bilgecedir. Çünkü genealoji büyük bir cüretle 'kendisini haksız çıkaracak sistemi' benimser.»

Gelgelelim «şimdiki zamana ilişkin» bir tarih yazma, hatta angaje **(engagé)** bir tarih yapma hakkını öne sürmek, tarihçiyi verilere ilişkin deneysel sorumluluktan kurtarmaz. Tersine, kendi görüş noktalarını kanıtlayabilmeleri için yaşanan ana dayalı **histoires à thèse (tezli tarihlerin)** geçmişi yorumlayışlarının doğru olması için çaba göstermeli ve bizi de buna inandırmalıdır. Her şeye karşın, Foucault'nun kendisi de kitabını «klasik dönemde deliliğin tecrit edilmesini sağlayan ekonomik, siyasal, ideolojik ve kurumsal koşulların tarihi» olarak nitelendirmektedir [8]. Foucault, kitabının ilk baskısının önsözünde «(psikiyatrik) bilime tutsak olmadan önceki canlılığı içinde deliliğin kendisinin» tarihini yazmaya koyulmaktadır. Bu, Allan Megill'in ince bir sezgiyle işaret ettiği gibi, ortodoks tarih yazımından pek de farklı bir şey değildir[9]. Sonraları Foucault'nun bağımsız bir kavram olarak deliliği ayrıntılarına inerek inceleme amacında oluşunu yadsıdığı doğrudur [10]. Ancak **Deliliğin Tarihi** kitabını yazdığı **sırada** kafasında «olağan» bir tarihyazım amacı geçtiği yadsınabilecek gibi değildir. Foucault daha önceki tarihsel açıklamaları tartışma konusu yapmak istiyordu. Tarihsel araştırma yapmanın olasılığı şöyle dursun, bunun akla uygunluğu konusunda bile bir kuşku taşımıyordu. Dolayısıyla genç Foucault'nun kafasında «tarihçi-aleyhtarlığı»nın henüz tam anlamıyla oluşmadığı sonucuna güvenle varabiliriz. Bunun yerine kafasında yalnızca tarihçilere **karşı çıkma** düşüncesi bulunduğu söylenebilir. Başka bir deyişle geçmişimizin belirli bir bağlantısını oluşturan delilik üzerindeki yaygın yorumlara karşı bir tarihçinin meydan okuyuşuydu kafasından geçen. İşte bütün bunlardan dolayı Foucault'nun ortaya koyduğu tarihi doğru ele alıp almadığına ilişkin bir yanıt aramamız haklı olmaktadır.

Foucault bunu önemli ölçüde başarmıştır. Foucault'nun önde gelen eleştiricilerden biri olan Lawrence Stone bile, onun onyedinci yüzyıl sonları ile onsekizinci yüzyıldaki yaygın mahpusluğun, daha önce yalnızca tehlikeli psikozlulara uygulanan kaba davranışı, ayrım gözetmeksizin akli dengesizlik içindeki bütün insanlara yöneltmekle, geriye doğru bir adım atmış olduğu biçimindeki düşüncesinin haklılığını teslim eder[11]. Ancak Foucault'nun (a) çağdaş, başka deyişle akılcı dönemde deliliğe karşı izlenen ayrımcı tutumun tersine Ortaçağ ve Rönesans'ın delilik ile «diyalog»a girmesini vurgulaması; (b) cüzzam adalarının akıl hastanelerine dönüştürülmesine ve deliliği bir hastalık olarak gören «psikolojik» bir kavrayışın ortaya çıkmasına büyük ağırlık vererek, deliliği ele alışı açısından, «Klasik Çağ»ı-Büyük Mahpusluk dönemini yalnızca ölçekte değil, özünde **benzersiz** görmekte diretmesi; (c) Tuke-Pinel terapilerini akıl hastalığıyla başa çıkmaya yönelik özgün yeni yöntemler olarak ele alması ve ruhsal işlemlerini bütünüyle baskıcı olmakla suçlaması ortaya koyduğu tarihin doğruluğu bakımından sorun çıkarmaya başlar.

Şu anda aramızda olmayan Peter Sedgwick, **Psiko-Siyaset** (1982) adlı yetkin yapıtının beşinci bölümünde Foucault'nun çizdiği tarihsel görüntüdeki bir takım anahtar varsayımların dayanaksızlığını ortaya koymuş bulunuyor. Örneğin, Sedgwick, bize Büyük Mahpusluk'tan epey önce Avrupa'da çok sayıda deli insanın mahpus tutulduğunu ve (ilkel olmakla birlikte) terapiden geçirildiğini göstermiştir. Foucault'nun Klasik Çağı öncesinde Ren vadisi boyunca uzanan kasabalarda akıl hastaları için özel barınma koşullarına sahip hastaneler bulunmaktaydı. Daha **onbeşinci** yüzyıldan başlayarak öteki ülkelerin yanısıra, kapsayıcı çağdaş akılcılığa tam anlamıyla bağlı olmayan, İspanya'da bile ülke çapında özellikle deliler için yapılmış bir düşkünler yurdu zinciri bulunmaktaydı. Yine Foucault'nun modelinde Akıl Çağı'na atfedi-

len yöntemlerin akıl hastalığına ilişkin kaba bir psikolojik bakışa tanıklık eden değişik biçimlerine akılcılık öncesi Avrupası'nda sık sık rastlanmaktaydı. Bunların çoğu Müslüman toplumlardan alınma yöntemlerdi.

Perhiz, oruç, kan alma ve (deliyi mekanik yollardan kayıtsızlaştırmaya yönelik olan) bir eksen etrafında hafifçe döndürme bu yöntemlerin bir bölümünü oluşturmaktaydı. Bu yöntemler de çoklukla (her nedense Foucault'nun konusu dışında kalan bir dönem olarak) **kadim tıbba kadar gitmekteydi**. Sedgwick, son derece yerinde bir yaklaşımla, çağlar boyunca tıp mesleğinin kesintisizlik içinde geliştiğini vurgulamaktadır. Çağdaş akılcılığın başlarında «tıbbi tutum»un yayılmasını yadsımamakla birlikte, deliliğe ilişkin tıbbi bakış açısının öne sürüldüğü gibi uzun hoşgörü geleneğinden keskin bir biçimde ayrılan kapsamlı «bürokratik akılcılık»la açıklanmasının pek olanaklı olmadığına işaret eder.

Öte yandan H.C. Erik Midelfort da **Deliliğin Tarihi**'nin dayandığı temelleri daha da zayıflatan bir dizi tarihsel gerçeği bütünleştirmiştir. Midelfort ilke olarak Foucault'nun Aydınlanma Çağı üzerindeki örtüleri kaldırmasına karşı değildir. Bu bakımdan tedaviyle ilgili kahramanca ilerlemelerin süslü bir tarihini savunmaya yönelmez. Ama aynı zamanda delilik ve psikiyatrinin tarihi üzerine etkili bir literatürü müthiş bir anlatımla ortaya koymaktan da geri kalmaz [12].

Ben yalnızca ilgilenen okuyucuya Midelfort'un parlak sentezine başvurmalarını ve zengin bibliyografik kaynağını taramalarını salık vereceğim. Ancak bir çırpıda bir dizi noktayı belirtmeye değer buluyorum: [1]. Deliliğe karşı Ortaçağ acımasızlığına ilişkin bol bol kanıt bulunmaktadır [2]. Daha Ortaçağ sonlarında ve Rönesans döneminde deliler hücrelere, zindanlara ve hatta mağaralara hapsedilmekteydi [3]. «Diyalog» biçiminde olsun ya da olmasın, sözkonusu çağlar-

da çoğu kez delilik **günah** ile bağlaştırılmaktaydı. Hatta Budalalar Gemisi mitolojisinde de bu durum görülmekteydi. Bu çerçevede deliliğe Foucault'nun sandığından çok daha az bir iyiliksever yaklaşımla bakılmaktaydı. Çağdaşlık öncesi kafalar delilik gerçekliğini —«gerçeğin bir parçası olarak deliliği»— yalnızca günahın gerçekliği ölçüsünde kabul etmekteydiler. Ancak bu, deliliğe günahtan daha fazla **değer verdikleri** anlamına gelmiyordu.[4]. Foucault'nun sert eleştiricilerinden biri olan Martin Schrenk'in göstermiş olduğu gibi, ilk çağdaş tımarhaneler yeniden açılan cüzzam evlerinden çok Ortaçağ hastaneleri ile **manastırlardan** ortaya çıkmıştır.[5]. Büyük kapatılma aslında sapıklığa değil, **düşkünlüğe**, cezai düşkünlüğe, delice düşkünlüğe ya da başlıbaşına düşkünlüğe yönelikti. Bunun (yükselen burjuvazi uğruna) manevi bir ayrımcılık olduğu anlayışı sıkı bir incelemeye dayanmamaktadır.[6]. Her ne olursa olsun, Foucault'nun bir başka eleştiricisi olan Klaus Doerner'in vurguladığı gibi **(Delilik ve Burjuvazi,** 1969), devlet denetimi altında düzenli bir mahpusluk sözkonusu değildi. İngiliz ve Alman örnekleri XIV. Louis'nin **Grand Refermement**'ından **(Büyük Kapanma)** büyük ölçüde sapma göstermekteydi[7]. Foucault'nun yaptığı dönemleştirme bana da yanlış gibi gelmektedir. Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde artık yoksulların hapsedilmesinin başarılı olmadığı genelde kabul ediliyordu. İngiltere, Fransa ve ABD ile ilgili istatistiklerin kesin biçimde gösterdiği gibi, delilerin hapsedilmesinin öne çıkması da ancak bundan sonra gerçekleşmiştir.[8]. Tuke ve Pinel akıl hastalığını «uydurmadılar». Aslında daha önceki terapilerden büyük ölçüde yararlandılar ve onların yöntemlerini esas aldılar.[9]. Dahası ondokuzuncu yüzyıl İngilteresi'nde manevi tedavi deliliğin iyileştirilmesinde o denli merkezi bir konumda bulunmuyordu. Tersine, Andrew Scull'ın gösterdiği gibi, hekimler Tuke'cu manevi terapiyi işlerine yönelik bir mesleki tehdit olarak görüyor ve bundan kaçınmaya ya da bu-

nu kendi uygulamalarına uyarlamaya çalışıyorlardı. Böylece Foucault'nun dönemlere ilişkin sınır taşları tarihsel kanıtların bu çelişkili zenginliği karşısında bir kez daha çökmektedir.

Aslında Foucault'nun dilcenap tıbbi tiranlığa ilişkin anlattığı gaddar öykü, tımarhaneler döneminde terapinin geçirdiği gerçek gelişmeye tamtamına uymamaktadır. Jackson döneminin Amerikası'nda akıl hastalığıyla ilgili kurumların gelişimi üzerine araştırmalara önayak olan toplumsal tarihçi David Rothman, ondokuzuncu yüzyıl ortalarında psikiyatrik yöntemlerden gözetimsel yöntemlere doğru bir **geri dönüşü** belgelendirmektedir **(Tımarhanenin Bulunuşu,** 1971). Rothman'ın anlattıkları, dönemin «terapetik nihilizmi» ile —bilimsel tanıdan tedaviye geçiş konusunda tıbbın gücü konusundaki kötümser bakıştan kaynaklanan isteksizlik ile— pek de güzel uyuşmaktadır. Nitekim yarım yüzyıl sonra genç Freud, Viyana'da, uzun yıllar içinde kökleşmiş bu tıbbi ideoloji ile çarpışmak zorunda kalacaktır [13]. Rothman hiçbir biçiminde (psikiyatrik nitelikte olana karşıt olarak) gözetimsel tımarhanenin iyi bir şey olduğunu öne sürmemektedir. Tersine, gözetim esprisini burjuvazinin ilk dönemlerinde «tehlikeli» toplumsal kategorilere uyguladığı denetim ile ilintili görmektedir. Eğer Rothman haklıysa, o zaman deliliğe karşı baskıcı bir olgu olarak «olagelen şey», Foucault'nun bize despotik bir müdahalecilik ve sınıflandırıcılık yapan Akıl'ın hizmetinde göstermek istediği işgüzar bir psikiyatri uygulaması değil, tıbbi bir **eylemsizliktir.**

Foucault'nun kitabının ağırlık noktası Aydınlanma'nın insancıllığına atfettiğimiz hikmete yönelik ateşli bir sav üzerine oturmaktadır. Bu bakımdan aralarında Lawrence Stone'un da bulunduğu bu dönemin öne çıkmış uzmanları ken di dengeli görüşleri için bu meydan okumadan yararlanma mazlık edemezlerdi [14]. Peki Foucault'nun psikiyatri kurumu

nun «devasa bir manevi hapsetme» olduğu yolundaki görüşüne ne diyeceğiz? İşin gerçeği şudur ki özel tımarhaneler ve devlete ait eski düşkünevleri kepazece yönetilirken, Tuke ve Pinel gibi öncülerin ilk çağdaş akıl hastanelerinin oluşumuna yol açan reformları, bir zamanlar sanıldığı gibi melekvari bir yetkinlikte olmasa bile, Aydınlanma insanseverliğinin gerçekten hayırlı işlerinden biri olmuştur. Psikiyatrinin çocukluk dönemi açısından Foucault'nun «Sadizmi ahlakileştirme» suçlaması ideolojik melodram niteliğini taşımaktadır. İş deliliğin yanında (**coté de la folie**) yer almaya gelince, bir sorun yoktur. Ancak delilere toplumun kurbanları rolünü yükleme teczanlılığı içinde, insan delilerin çoğu kez derin bir mutsuzluk içinde yaşadığını ve berbat durumlarının tedavi gerektirdiğini kolayca gözardı edebilir. Pranga yerine eğitim yaklaşımının (ne kadar bilinçsiz olursa olsun) yalnızca hapse dayalı bir baskı aracı olduğu görüşü, eleştirici bir inceleme karşısında pek direnemez. Foucault'nun burjuvazi fobisi onu Viktoryen hayırseverliğini boşlamaya yöneltir. Oysa çok daha az önyargılı bir orta sınıf insanseveri olan ve Londra'daki düşkünevleri karşısında dehşet duyan Charles Dickens, - Dr. J.K.W.ng'in **Delilik Üzerine Uslamlama**'da belirttiğine göre— hekimlerin ve personelin hastalarla birlikte yemek yiyecek kadar ileri gittikleri Amerika'daki küçük akıl hastanelerinden son derece etkilenir[15]. Bu örnekten ve öteki birçok çağdaşın olumlu tanıklıklarından yola çıkarak psikiyatrik insancıllık üzerine saf ve sevimli bir görünüm çizmek pek makul olmaz. Ama bunun tam tersi bir sonuca atlayarak «burjuva» psikiyatrisinin ilk döneminde deliliğin tıbbi tedavi altına alınmasının bütünüyle (Foucault'nun sonradan sloganlaştırdığı nitelendirmeyle) iğrençlik ölçüsünde «hapsedilmiş» bir toplumun esasını oluşturduğunu öne sürmek için de zorlayıcı ve olaylarca dayatılan haklı bir neden yoktur.

Aslında 1969'dan bu yana Foucault'nun çizdiği Mani-

keist' görüntü konusunda elimizde Klaus Doerner'in burjuva toplumunda **delilik ve psikiyatrinin toplumsal** tarihi hakkındaki etraflı araştırmasına dayanan doğal bir düzeltici bulunmaktadır. Doerner'in İngiliz, Fransız ve Alman deneyimlerin karşılaştırmalı incelemesi niteliğindeki **Delilik ve Burjuvazi** adlı kitabı, fazlasıyla Fransız örneğine dayalı bir genelleştirme eğilimi göstermekle birlikte, psikoterapinin doğuşunu betimlemede Foucault ile tam anlamıyla anlaşmazlık içinde bulunmaktan uzaktır. Doerner'in **Deliliğin Tarihi**'nden asıl ayrıldığı nokta psikoterapinin **değerlendirilme** biçiminde yatmaktadır.

Pinel hakkındaki özlü bölüm (II, 2) ya da William Battie (1704-76) hakkındaki bölüm (I. 2) örnek olarak alınabilir. (Doerner, psikiyatri, kuşatma teorisi, terapi ve düşkünevi konusunda ilk kapsamlı yaklaşımı veren Londralı hekim William Battie'nin üzerindeki ilgisizlik perdesini yerinde bir tutumla kaldırmasını bilmiştir.)

Pinel gibi Aydınlanmacı akıl hastalığı uzmanlarının yöntemleri, delilerin tecrit edilişinden yeniden toplum önüne çıkmalarına, akrabaları, psikiyatristler ve tıp öğrencileri tarafından aynı ölçüde gözlenmelerine doğru kesin bir değişim getirmiştir. Ama Foucault hastaların tabi tutulduğu gözetleme düzeninde işleyen «nesnelleştirici» tıbbi bakım tutumunu yerden yere vururken, Doerner «manevi tedaviler»e ağırlık verilmesinin geleneksel tıbbi yöntemlerin terkedilmesini büyük ölçüde zorunlu kıldığını ve bu kapsamda «gözden uzaklaştırıcı tavrın» hatırı sayılır bir reddine vardığını vurgular. (Dickens'n Amerikan hastanelerini anımsatmak yeter.)

Aynı şekilde otoriter olmayan ahlakı eğitime ilişkin Rousseau'cu görüşlerin etkisini çok iyi görebilen (nitekim

Manicilik : M.S. 3. ve 5. yüzyılları arasında rağbet bulan ve zerdüştlük'ten esinlenerek, hem Tanrı, hem Şeytan'a inanan bir mezhep (Ç.N.).

Pinel de Jean-Jacques'ın sadık bir izleyicisiydi) ve psikiyatrik reformlar arifesinde ön romantik duyarlılığın yayılmasını gözden kaçırmayın Doerner, onsekizinci yüzyıl ortalarının Londrası'nda Battie'nin tedbir yerine tedaviye ağırlık veren programında engin bir insancıllık bulur. Battie'nin **Delilik Üzerine İnceleme** (1758) kitabının iki yüzyıl boyunca Bedlam akıl hastanesini yöneten Monro ailesinin terapetik nihilizmine yönelik bir saldırı olması boşuna değildir. (Bu saldırı anında tepki almıştır.) Dahası Pinel, **Traitè médico-philosophique sur l'alienation mentale ou la manie** 1801, **(Akıl Hastalığı ve Mani Üzerine Tıbbi Bir Felsefe Denemesi)** kitabının adından da anlaşılacağı gibi, Cinnetin akıl dengesizliği olduğunu vurgulamakla, zihin ya da beden olarak, deliliği yeniden **insanın içine** yerleştirmiş olur. Ancak bunu yapmakla (Foucault'nun **bête noire**'ı olan) hastalık olarak cinnete değil, inceleme konusu bir geçmiş araştırması (case **history**) olarak cinnete en yüksek yeri vermektedir. Freud'un habercisi olan bireye bu ağırlık, gözle görülür önemli bir ileri adımdı. Aslında bu adım, birazdan göreceğimiz gibi Foucault'nun bir sonraki kitabında parlak bir biçimde tarihini anlattığı, fiziksel tıbtaki benzer bir gelişme ile paralellik oluşturmaktadır. Doerner'in vardığı sonuç, psikiyatri sosyolojisine «ilk önemli yaklaşım»ı göstermesine karşın, Foucault'nun bize «epey tek yanlı» bir açıklama sunduğudur. Böylece Aydınlanma Çağı'nın diyalektiğini «tek yanlı olarak yıkıcı yönüyle çözümlemiş» olduğudur.

Foucault, **Kliniğin Doğuşu : Tıbbi Anlayışın Bir Arkeolojisi**'nde (1963), onsekizinci yüzyılın sonları ile Fransız Restorasyonu (1815-1830) arasındaki süreyi kapsayan çok daha kısa bir dönemin yoğun tarihini incelemektedir. Canguilhem tarafından sunulan bu kitap, çekici yorumlar kattığı eski tıbbi savlar üzerinde durarak, tıp teorisi ve pratiğinin birbirini izleyen üç türüne temel oluşturan farklı «algısal yapıları» günışığına çıkarmaktadır.

Bu dönemde iki önemli değişim öne çıkmaktadır. Bu değişimlerin ilki 1770'lerde hâlâ egemen olan «tür hekimliği»nin yerini **klinik** hekimliğin ilk evresine bırakmasıyla ilgilidir. Tür hekimliği, Linneaus'un botanikte yaptığı şeyi nosolojide gerçekleştirerek, hastalıkları türler halinde sınıflandırmaktaydı. Bu sistemde hastalıkların bedenle zorunlu bir bağlantı taşımayan bir varlığa sahip olduğu kabul edilmekteydi. Hastalıkların «nitelikleri»nin hastanın doğasına «sempati» yoluyla karışmasıyla bulaştığı sanılmaktaydı. (Yunan hekimi Kalinos'tan ve onun salgılarla ilgili görüşlerinden hâlâ kopma olmadığı anlaşılıyor.) «Doğal olmayan çevre koşulları»nın hastalığın yayılmasına yardımcı olduğu düşünüldüğünden, köylülerin kentlilerden daha az hastalığa tutulduğu sanısına varılmaktaydı. (Salgınlar hastalıklar gibi belirli varlıklar olarak değil, iklim, kıtlık ve benzeri dış etkenlerin ürünü olarak görülmekteydi.) İlk başlarda klinik hekimlik, çelişkili bir biçimde, «semptom hekimliği» niteliğindeydi; hastalıkları devingen olgular olarak almaktaydı. Hastalıklar, belirgin varlıklar yerine, semptomların karışımı olarak düşünülmekteydi. Semptomlar da patolojik gelişmelerin belirtileri biçiminde ele alınmaktaydı. Bunun sonucu olarak tıp teorisinde klasik hekimliğin sınıflandırma çizelgelerinin yerini özellikle vakaların daha geniş biçimde incelenmesini sağlayan geçici süreklilikler aldı.

Sonunda ondokuzuncu yüzyılın eşiğinde bir başka tıp modeli ortaya çıktı Klinik düşünce, semptom hekimliğinin yerine «doku hekimliği»ni, anatomo-klinik teoriyi geçirdi. Hastalıklar artık türlerin ya da semptom dizilerinin ifadesi olmaktan çıkıyor ve daha çok belirli dokulardaki bozulmaların işareti haline geliyordu. Hekimler —patolojik bilgi edinme çabalarında— hasta birey üzerine daha fazla eğilmeye başladılar. Doktorlar artık yalnızca yüzeydeki semptomlar yerine gizli nedenleri bulmaya çalıştıklarından, tıbbi **bakış** dokunmanın görsel bir dengi olarak **yoklamaya** dönüştü. Bir

yaşam süreci olarak görülen ölüm klinik anatominin efendisi haline geldi. Çünkü ölüm bedenin ayrışması yoluyla tıp biliminin peşinde olduğu görünmez gerçeklerin açığa çıkmasını sağlıyordu.

Foucault bize —soylu romantik sanat ve edebiyatın asil temaları olan— ölüm ve bireyin aynı zamanda tıbbın yeni «kavrayış yasası»na temel oluşturduğunu gösterir. Bu yasanın temel kuralları Xavier Bicnat'ın (1771-1801) **Genel Atonomi** (1801) yapıtında yer almaktadır. François Broussais (1772-1838), Bicnat'ın histolojisi üzerinde çalışarak **Tıp Öğretilerinin İncelenmesi** (1816) adlı yapıtıyla tıbbi bilgiyi anatomiden çok psikolojiye dayandırdı ve hastalıklarda görülen ateşi doku bozulmasına bağlı bir patolojik tepki olarak açıklama yoluna gitti. Böylece çark tam bir daire çizmiş oldu : Klasik tıp, bilimsel doktorların elinde can verdi. Klasik tıbbın bir nesnesi (hastalık) ve bir hedefi (sağlık) vardı. Buna karşın olgunluğa varan klinik tıp, tıbbi anlayışın nesnesi olarak hastalığın yerine hasta bedeni, şifa verme sanatının temel özelliği olarak sağlığın yerine normalliği geçirdi. Böylece **Deliliğin Tarihi**'nde bir baskı payandası olarak sergilenen normallik ideali, Foucault'nun çağdaş tıbbın doğuşuna ilişkin tarihinin sonunda düşmanca bir anlatımla yeniden sunulmaktadır.

Ancak bu kez çizilen görüntü, çağdaşlık aleyhtarı ve burjuva aleyhtarı önyargılarla daha az gölgelenmiştir. Foucault, etkide güçsüz kalan ilk kitabı **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**'de (1954), akıl rahatsızlığını çelişkilerin hüküm sürdüğü kapitalist topluma bağlayarak, çoğu zaman bir «kültür okulu» psikanalisti gibi mantık yürütür. **Deliliğin Tarihi**'nde ise daha süratli bir tutumla burjuva aklıselimine karşı (mitsel) budalalığın yanında yer alır. Her ne kadar kendisi onaylamayacak idiyse de, insan Foucault'nun bu kitapla birlikte bir Erich Fromm konumundan bir Norman Brown konumuna, insan mutluluğu önündeki toplumsal engeller üzerinde

durma anlayışından Dionisos'çu alt benin kurtuluşu için çağrı yapma anlayışına doğru bir geçiş yaptığını söyleyebilir. Oysa **Kliniğin Doğuşu**'nda böylesi parlayışlar açıkça görülmez. Bu kitap çok güzel yazılmış ve gerçekten büyük bir edebi ustalıkla işlenmiş olmakla birlikte, tarz olarak Canguilhem'in bilimsel fikirlerin tarihi üzerindeki yazılarında görülen soğuk incelikten o kadar uzak değildir.

Kliniğin Doğuşu kitabı Foucault'yu yapısalcılığa daha da yakınlaştırmıştır. Kavrayışla ilgili şifrelerden ve yapılardan söz eden, «patolojik olayların uzamsallaştırılması»nı tanımlayan ve düşünsel tarihin çizgisel olmayan bir yorumu konusunda —tıbbi düşüncedeki örnek değişimlere ilişkin Kuhn'vari bir durgulu anlatım biçimindeki «arkeoloji» konusunda— ısrarlı olan bu deneme, kaçınılmaz olarak o sırada Fransa'da hüküm süren teorik üslup ile karşılaştırılmıştır. Yetenekli bir eleştirmen olan Pamela Major-Poetzl, haklı olarak, **Delilliğin Tarihi** kitabının tarihe ilişkin geleneksel düşünme biçimini değil, delilik hakkındaki genelgeçer anlayışımızı değiştirmeye çalıştığına, buna karşılık **Kliniğin Doğuşu** kitabının tam da ilk amaca yönelik olduğuna işaret eder.[16]. **Kliniğin** Doğuşu yapısalcı düşüncenin gözdesi olan bazı **uzamsal** kavramlar ortaya koymaktadır.

Son olarak **Kliniğin Doğuşu** kitabının Foucault'nun yapıtlarında **söylemlerin toplumsal açıklaması** biçimi sorunsalına başlangıç oluşturduğuna dikkat edilmelidir. Foucault söylem oluşumunda yeterli ölçüde bir özerkliğe yer vermektedir. Ancak iş bununla bitmez. Aynı zamanda belirli bir söylemin (örneğin tıbbi düşüncenin) kendi dışında kalan öteki toplumsal pratiklerle **bütünleşmesinin** somut biçimini de araştırmak ister. Bununla birlikte (vülger) Marksizmdeki her şeye uygulanabilir altyapı/üstyapı «açıklamaları»na benzer kaba determinist klişelerden kaçınmak için büyük çaba gösterir ve yapısal Marksizm ile «üstbelirme», «yapısal neden» ve «yapısal sonuç»tan çokça söz etmike birlikte, pek seyrek

deneysel konularla uğraşan (çünkü gerçek tarihin çözümlenmesine bulaşmaktan pek hoşlanmazlar) Althusser ve izleyicilerinde genelde görülen bulanık soyutmalara düşmeksizin, daha esnek açıklama biçimleri tasarlamaya çalışır.

Kliniğin Doğuşu'nda tıp teori ve pratiğinde meydana gelen büyük değişikliklerin toplumsal koşullarını anlatan bölümler bulunmaktadır. Örneğin Fransız Devrimi sırasında yönetimin, savaşlarda hasta insan sayısındaki artışın zorlanmasıyla, istemeyerek de olsa klinikler açarak hastane ve uzman hekim açığını kapatmaya çalışması anlatılır. Klinikler ise tıp loncalarını ve onların geleneksel bilgi dağarcıklarını anlatmayı başararak tıpta yeni «kavrayış yapıları»nı geliştirmeye yardımcı olmuştur. Böylelikle toplumsal koşullar ile tıp söylemindeki paradiğma değişikliği arasındaki nedensel ilişkinin dolaylı ve hatta dolambaçlı nitelikte olduğunu görmemiz olanaklı hale gelir. Bütün sorun, «özel bir nesneler alanı ile ilgili bir pratik olan tıbbi söylemin yasal olarak atanmış belirli sayıda bireyin eline geçerek ve toplumda belirli işlevler edinerek, kendi dışında kalan ve tutarsız bir düzen içinde olmayan pratiklerle nasıl eklemleştiği»ni göstermede yatmaktadır[17]. İşte kilit sözcük bu «eklemleşme» sözcüğüdür. Roland Barthes'ın hoşlandığı anlatımla söyleyecek olursak, yapısalcılık «eklembilimler»e bağlantılar ve ilintilerden çıkarsanmış tezlere— epey düşkündür.

3. Bir Beşeri Bilimler Arkeolojisi

Bu bölümün başına koyduğum başlık sözcüğü Foucault'nun başyapıtı **Les Mots et les choses**'un ikinci başlığıdır. Ancak bu kitap şaşırtıcı bir biçimde toplumsal ve düşünsel pratiklerin eklemleşmesi sorununa bir daha dönmez. Daha çok düşünsel pratiklerin coşkun ve derin kavrayışlı bir betimlemesini yapma hazzına varır. Foucault, ondokuzuncu yüzyıl sırasında beşeri bilimler karşısında yükseldiği kavramsal temeli yakalamak amacıyla, yalın olarak yaşam, zenginlik ve dil üzerindeki Batılı söylemleri ele alır. Temel aldığı zaman dilimi **Deliliğin Tarihi**'ndeki ile aşağı yukarı aynıdır: Rönesans'tan günümüze. Bu süre Freud'un yanısıra fenomenoloji ve yapısal antropoloji üzerine de birkaç söz etmek üzere şimdiki zamana kadar getirilir.

Foucault, önsözünde, kendisini **Kelimeler ve Şeyler**'i yazmaya yönelten esini Borges'in kısa bir öyküsünden aldığını belirtir. Bu öykülerin yazarı alaycı Arjantinli, hayvanların şöyle sınıflandırıldığı «belirli bir Çin Ansiklopedisi»nden söz eder. Bu hayvan sınıflandırması şöyledir: «(a) İmparatora ait olanlar, (b) Mumyalananlar, (c) Evcilleştirilenler, (d) Emici domuzlar, (e) Deniz perileri, (f) Efsanevi olanlar, (g) Sürüden ayrılmış köpekler, (h) Şimdiki sınıflandırmaya alınanlar, (i) Kudurmuşlar, (j) Sayısız olanlar, (k) Çok güzel bir devetüyü fırçayla çizilenler, (l) Ve saireler, (m) Su testisini kırmış olanlar, (n) Uzak bir mesafe

den bakıldığında sinek gibi görünenler.» Bu sınıflandırmanın gülünç acayipliği, Foucault'ya «başka bir düşünce sisteminin egzotik çekiciliği» yoluyla «bizimkinin sınırlılığını» düşündürür. Başka bir deyişle Borges'in hayali ansiklopedisi bize yabancı gelen sınıflandırma modellerinin bir simgesi olarak anlaşılabilir; bu masal, **şeyleri düzenlemeye** ilişkin birbiriyle orantısız sistemlere işaret etmektedir. O zaman doğal olarak şu soru ortaya çıkar: Kendi düşünme biçimimizin sınırları nedir? Biz çağdaş Batılılar olguları nasıl sıralıyoruz? Foucault'nun beşeri bilimler arkeolojisi, böylesi bir soruya tarihsel perspektif içine oturtulmuş bir yanıt verme girişimidir. Kitabın konusu yaşantıya düzen veren **temel kültürel şifrelerdir.**

Foucault «belirli bir düşünce tarzını gerekli kılanın tarihi»ni ifade etmek için «arkeoloji» nitelendirmesini bulup ortaya çıkarmıştır. **«Arkeoloji»** Foucault'nun «epistem*»ler

Episteme, antik felsefe kökenli bir kavram. Platon'da **episteme**, **doxa**'ya, 'duyusal bilgi'ye (connaissance sensible) karşıt olarak 'ussal bilgi' (connaissance rationelle) anlamında kullanılır (**Timaeus**, 37 c). Foucault'da ise **episteme**, «bilimsel söylemi belirleyen kurallar bütünü»dür. **Les Mots et les choses**'da (Kelimeler ve Şeyler, 1966) belli tarihsel dönemlerde episteme'nin çözümlemesini yapar ve bir episteme'nin öncekiyle yer değiştirdiğini gösterir. Örneğin, Klasik dönem'in episteme'si olan temsil (representation), Rönesans'ın episteme'si olan benzeşim (ressemblance) ile yer değiştirir, öncekini yerinden eder. Foucault, bir dönemin episteme'sinin, daha önceki dönemlerde 'bilim' sayılabilecek kuralları ve formülasyonları anlaşılmaz kıldığını da belirtir. Örneğin, bir Rönesans doğabilimcisinin, Aldrovandi'nin 'bilimsel' saydığı araştırma yöntemleri, kuralları ve formülasyonları, bir Klasik dönem doğabilimcisi olan Buffon tarafından kesinlikle **anlaşılmaz** (Y.N.).

dediği gerekli, bilinçsiz ve anonim düşünce biçimleri üzerinde yükselir. Epistemler, «verili bir dönem içinde yaşamın bütünselliği içinde bir bilgi alanını sınırlayan, bu alanda ortaya çıkan nesnelerden olma biçimini tanımlayan, insanoğlunun günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak görülen şeyler hakkında insanoğlunun bir söylem geliştirdiği koşulları tanımlayan» «tarihsel **önsel**»lerdir[1]. Epistemler çeşitli bilgi alanlarına temel oluşturan ve Batı düşüncesindeki farklı çağlara denk düşen kavramsal katmanlar olduklarına göre, tarihsel çözümleme bunları —dolayısıyla da arkeolojik modeli— «günışığına çıkarmalıdır».

Foucault, **Les Mots et les choses**'un İngilizce çevirisine yazdığı önsözde, düşünce arkeolojisini «biçimsel olmayan bilgi» sistemlerinin bir tarihi olarak tanımlar. Bilimler tarihinin uzun yıllar matematik ve fizik gibi gerek duyulan «soylu bilimleri» yeğ tuttuğunu anlatır. Oysa canlı yaratıkları, dilleri, ekonomik olayları inceleyen bilim dalları, «tarihlerinin kuralsızlıktan başka bir şey olacağı sanısına yol açacak kadar» fazlasıyla deneysel ve fazlasıyla dış sınırlamalara açık görülegelmiştir. Foucault bu dengeyi düzeltmeyi tasarlar.

Foucault'nun odak noktası üç «deneysellik» üzerinde toplanır: Yaşam, çalışma ve dil; ya da daha kesin bir anlatımla yaşayan, üreten ve konuşan bir hayvan olarak insan; ya da biyolojik, sosyo-ekonomik ve kültürel boyutu içinde insan. Foucault'nun **Kelimeler ve Şeyler**'deki araştırma alanları doğa tarihini ve biyoloji, ekonomi, dilbilgisi ve filoloji olacaktır. En önemlisi de Foucault'nun kanısınca, **derin bir düzeyden** bakıldığında, bütün bu bilgi alanları arasında **her epistemik evrede** yüksek bir eşbiçimlilik derecesi bulunmaktadır.

Kuhn'cu anlayışın yaygın ününden yararlanarak, Foucault'nun bazı bilimsel **paradigmalar** belirlemek istediği söy

lenebilir. Ancak Foucault'nun paradigmaları Kuhn'unkiler ile üç önemli noktada farklılık gösterir. Birincisi, fiziğe dayanmak yerine, az önce belirttiğim gibi, bir saçayağı biçiminde doğa bilimine (biyoloji) ve toplumsal bilime (ekonomi ve dilbilim) dayanmaktadırlar. İkincisi, bu paradigmalar, genellikle, Newton tarafından açımlananlarda olduğu gibi, sorunları belirleyip bunların çözümü için yöntemler geliştirerek bilimsel etkinlik için bir model sağlayan bilinçli ilkelere uygun düşmez. Foucault'nun paradigmaları daha çok bilinçli teorileştirme ve metodolojik kavrayış düzleminin altında yer almaktadır. Oysa Kuhn'un paradigmaları «örnek» niteliğindedir; araştırmacıların bilimsel pratiklerinde —«paradigmaları arındırma»ya yönelik pratiklerinde— ortaklaşa benimsedikleri somut modeller olarak işlev görürler. Bu bakımdan ve «teoriden daha fazla, ama dünya görüşünden daha az» bir şey oldukları ölçüde, bu paradigmalar sonuca bağlanmamış, üstü örtülü ve hatta yarı-bilinçli yapıya sahiptirler. Ama Foucault'nun epistemlerinde olduğu gibi, **bilim adamları için tanımlama yoluyla bilinmez** nitelikte değildirler. Düşünme biçimleri kendi yasalarıyla bağlı olanlar için Foucault'nun kavram örgüsü her zaman için anlaşılabilirlikten uzaktır.

Son olarak da, tamamen bilimsel bir kollektif bilinçaltından çok, pratik alanına girdiklerinden, paradigmalar —Kuhn'un kendisinin de vurguladığı gibi— sıkı sıkıya kurallara bağlı değildir. Ama epistemler kesinlikle böyledir[2]: Bunlar «temel şifreler», kavrama dilinin doğurgan dilbilgileridir. Sonuçta iki anlayış temelde farklı iki düzlem oluşturur: Paradigmalar «teoriden daha fazla» bir şey olmakla birlikte, epistemler ile karşılaştırıldığında elbette teori düzleminde yer alırlar. Buna karşılık epistemler dünya görüşünden öte bir şeydirler; bilincin ve bilinçdışılığın daha da derin bir katmanında yer alırlar.

Bütün bunlarla birlikte Foucault'nun **epistem**'leri Kuhn'

cu paradigmalar ile iki bakımdan benzerlik gösterir (a) Kuhn'un kendi ünlü deyişiyle «kıyas kabul etmez» bir yapıya sahiptirler, yani kökten birbirlerine karşıttırlar; (b) Karşıt yönde kanıt ve savlara dayalı zorlayıcı bir bağımsız kuruma bağlı olarak ortadan kalkmazlar; daha çok —Kuhn'un toplumsl psikolojideki gizemli başkalaşmalardan kaynaklanan kitlesel din değiştirmelerle aynı düzeyde gördüğü bilim topluluğu içinde «Gestalt yol makasları»nda olduğu gibi— kültürel dalga değişikliklerine bağlı olarak ortadan kalkarlar. Kuhn nasıl paradigma bunalımlarını izleyen «bilimsel devrimler»den söz ediyorsa, (çok daha az bir vurguyla olmakla birlikte) Foucault da en azından iki epistemin yetersizliklerine ve bitkinliğine işaret eder: (Onyedinci yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar) «klasik» epistem ve (esas olarak son yüzyıldaki) «çağdaş» epistem.

Gelgelelim Foucault ile Kuhn arasında son ve önemli bir fark daha bulunmaktadır: Eski ve yeni paradigmalar kıyasıya bir ölüm-kalım savaşı yürüttüklerinden, Kuhn'cu bunalımlar şiddetli kapışma dönemlerini kapsar. Her ne kadar bunlardan birinin nihai zaferi ussallık-dışı nedenlerden kaynaklanırsa da, bu Darwin'ci paradigma savaşı görüntüsü nesnel ve her alanı kapsayan bilimsel tartışma mantığına fazladan bir bağlılığı destekler gibi görünmektedir. Yine de Kuhn hiçbir yerde, bilimin sürekli sorun çözme süreci içinde, eski bir paradigma çerçevesinde belirli bir gize bulunan çözümün yeni bir paradigma çerçevesinde geçersiz hale geldiğini öne sürmez[3]. İlk bakışta, bu, onun birikimci bir bilim tarihi görüşünü açıkça reddetmesi ile tutarsız gibi görünebilir. Ama kendi içinde tutarsız olan belki de bu birikimci görüştür. Her ne olursa olsun Kuhn'un düşüncelerindeki evrim, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** (1970) kitabının ikinci baskısına düştüğü ünlü Dipnot'ta görüldüğü gibi, açıkça nesnelliğin özünün kabulüne doğru yönelir. Kuhn, David Papineau'nun sözleriyle, «her şeye karşın bazı teorilerin

nesnel olarak ötekilerden daha iyi olarak gösterilmesi açısından belirli yansız karşılaştırma zeminlerinin bulunabileceği»ni benimseme ve dahası önemle belirtme noktasına gelir[4]. Foucault ise tersine böylesine bir kabule yanaşmaz. İşin doğrusu **Kelimeler ve Şeyler**'den sonraki bütün yapıtları böyle bir doğrulamadan epey uzaklaşmasına yol açmıştır. «Nesnel bilgi» Foucault için büsbütün yabancı bir kavram olarak kalmıştır.

Dolayısıyla, bir örnek, kavrama edimine ilişkin bir model olarak alınmamak kaydıyla, **epistem'ler paradigma** olarak adlandırılabilir. Epistemler düşüncenin temel taşları **(sous-sol)**, belirli bir çağda (insanın) bilgi bağlantılarına temel oluşturan zihinsel üstyapı, —neredeyse Kant'ın kategorilerinin tarihselleştirilmiş biçimi olan— «tarihsel **önsel**» liğe varan kavramsal örgü (Foucault'nun Lévi-Strauss'çu anlatımıyla **grille**) niteliğindedir. Ancak böylesi tarihsel **önseller** uyumsuz olmakla kalmayıp aynı zamanda orantısız olurlar. Bu nedenledir ki onsekizinci yüzyıldaki klasik epistemin gerçek bir örneği olan Buffon, Rönesans döneminin doğabilgisi uzmanı Aldrovandi'nin hayal ürünü yılan ve ejderhalar tarihinin gerisinde yatan anlamı kavramakta bütünüyle yetersiz kalır. Foucault, Buffon'un kafa karışıklığının daha az safdil ya da daha çok aklı başında olmasından kaynaklanmadığını, bunun daha çok aynı **epistem'i paylaşmamalarından dolayı** şeylere Aldrovadi gibi bakmayışından kaynaklandığını söyler (Bölüm II, 4).

Foucault'nun bilimler tarihi ve hatta genel bir fikirler tarihi ile karıştırılmamasını uyardığı epistemler tarihi, sürekli olarak, kendi tarihsel kalıpları arasındaki kesintileri vurgular. Bu tarih içinde daha güvenilir bir anlatma, değişmez ve kararlı bir hedef doğrultusunda daha gerçekçi bir kavrayışa yönelen bilgi sistemleri ile karşılaşmayız. Bunun yerine bütün gördüğümüz şu dört epistem arasındaki «bilmece türünde kesintiler»dir (Bölüm VII, 1): Onyedinci yüz-

yıl ortalarına kadar olan dönemi kapsayan klasik öncesi epistemler, onsekizinci yüzyıla kadar olan «klasik» epistemler, «çağdaş» epistemler ve ancak 1950'lerden bu yana biçimlenen gerçek anlamda günümüze ait epistemler. Birinci ve sonuncu epistemler **Kelimeler ve Şeyler**'de yalın biçimde ana hatlarıyla anlatılırken, klasik ve çağdaş dönem enine boyuna işlenir. Ve Foucault'nun üzerinde durduğu şey sonuçların nedensel açıklanması değil, yalnızca betimlenmesidir. Önsözünde içtenlikle belirttiği gibi, epistemik değişimin nedenleri sorununu bilerek bir yana iter.

Az önce değindiğim gibi, Foucault bir bilimler tarihine girişmemekle birlikte, elindeki malzemeyi belirlemek ve toparlamak bakımından bu bilim dalına dayanmak zorunda kalmıştır. Aslında Foucault çağdaş bilimler tarihi (ve felsefesi) çerçevesinde kendine özgü bir geleneğe gönül hoşnutluğuyla başvurur. Bu, **kavramlar** tarihini kendine amaç edinmiş olan Bachelard, Cavailles ve Canguilhem okuludur. Canguilhem, otuzlu ve kırklı yıllarda Fransa'nın seçkin epistemologu Gaston Bachelard'ın (1884-1962) öğrencisi ve Sorbonne'daki ardılıdır. Lévi-Strauss'un gözünde Mauss ve Barthes'ın gözünde Blanchot ne idiyse, bir yere kadar, Bachelard'ın Foucault için yeri de odur. Bu önceller hor birinin ilgilendiği sorunun kavramsallaştırılmasına yönelik geniş ufuklar açan ilk yapısalcı yaklaşım olmaktadır.

Bachelard kavramsal köklere ilişkin araştırmasında en üstün yeri kopukluklara vermekteydi. Bütün yaşamı boyunca da tarihsel ve düşünsel koşulları bakımından birbirlerinden uçurumlarla ayrılan fikirler arasında varolduğu sanılan «yanlış süreklilikler»e ateş püskürüp durdu. **Le Formation de l'esprit scientifique** (1939) **(Bilimsel Düşüncenin Oluşumu)** kitabında «epistemolojik engeller»in önemini vurgulayarak abartmacı ve doğrusal bir bilimsel ilerleme görüşünden kaçınmaktaydı. **Le Rationalisme appliqué** (1949) kitabında ise **problématique** (sorunsal) kavramını ortaya attı. Bir «sorun-

sal» bir bilim çerçevesinde oluşum halinde gelişir; hiçbir zaman düşünsel ve kavramaya ilişkin bir boşluktan doğmaz. Dolayısıyla genelde gerçekliği ve kavrayışı değil, her zaman için kendi kavramsal devingenliği içinde tasarlanmış özgün bir bilimsel alandaki belirli hedefleri ifade eder. Bilimsel gelişmenin **«durgulu»** anlayışı da diyebileceğimiz bu kesintililik düşüncesinin yanısıra, Bachelard'tan Canguilhem ile Althusser'e ve onlar aracılığıyla da Foucault'ya geçen ikinci başlıca miras, sorunsal kavramı olmuştur. Ancak üçüncü bir miras olan Bachelard'ın epistemolojisindeki güçlü **karşı deneyselci** eğilimler de bunlar kadar önem taşır. Bachelard bilimsel akliselim ile sağduyuyu sıkı sıkıya birbirinden ayırır. «Bilim, deneyim üzerine laf kalabalıklığı değildir» diye yazar[5].

Karşı deneyselciliğe Platon'cu gerçeklik teorilerine karşı sıkı bir güvensizlik eşlik etmiştir. Bachelard, **Belle Epoque**'da yaşayan Sorbonne'un büyük epistemologu Léon Brunschvicg'den hiçbir ön gerçeklik tanımamayı öğrenmiş bulunuyordu: Bilim hiçbir biçimde gerçekliğin bir yansıması değildir. Çalışma nasıl bir **antiphysis** niteliğinde ise, bilimsel çalışma da tıpkı öyle bir «karşıtlık»tır, alışılagelmiş kavramların yadsınmasıdır. Bilim adamları «kanıtlamanın işçileri»dir. Başka deyişle her şeyden önce kanıt **üzerine** çalışırlar. Bilim, gerçekliği verili olanın değil, **kurulu** olanın içinde gören bilimsel düşünce (cogitamus) yoluyla ilerler. Bilimsel akılcılık ortak akılcılığa dayanır. Ancak Canguilhem'ın duygudaş görüşleri çerçevesinde bile, Bachelard bunu fazlasıyla psikologca açıklamıştır[6].

Böylece Bachelard'ın yapısalcı epistemolojiye bıraktığı başlıca üç miras şunlar olmaktadır: (a) durkuculuk (Foucault' ve Althusser'de öne çıkan kopma teması ya da **coupure épistemologique** — Bachelard buna **uyumun bozulması** der); (b) karşı-deneyselcilik; (c) «sorunsal» ve ussallığın görünüşte katıksız bilimsel «pratik» düzeyine düşmesi kavram-

larını içeren **konstrüktivist** bilimsel bakış. Bundan da öte Bachelard daha başlangıçta epistemolojiyi Descartes'ın büyüsünden kurtarmaya çalışır. Descartes **indirgeyici bir tutumla** bilimi **basit nesneler** üzerine kurulu **kesinlikler** ile bir tutarken, Bachelard isteyerek **olasılıklarla** yetinen açık **nesnelleştirmelerin karmaşık** verilerine dayanan bir **tümevarımı** gerekli bulur[7]. Bachelard aynı zamanda büyümeyi gören ama çoğunlukla yapısal değişimi görmeyen bir bilgi sistemine tanıklık edegelen Descartes'çı değişmez bilimsel gerçeklikler görüşünü reddeder. Bu, Bachelard için fazlasıyla Platon'cu bir tutumdur. O, (bilim adamlarını nitelendirmek için **ouvriers de la preuve** (kanıt işçilerini) deyiminden zevk duyacağını büyük olasılıkla söyleyebileceğimiz Georges Sorel'i anıştıran bir deyimle) gerçekliği «bilim kenti» içindeki ussal etkinliğin bir ürünü olarak görmeye yeğ tutar[8]. Hyppolite, Bachelard'ın «zeka romantizmi»ne sahip olduğunu yazmaktadır[9]. Gerçekten de yanılgının taşıdığı risk ve verimliliği vurgulaması kimi zaman Sir Karl Popper'in epik bilim anlayışını anımsatır.

Ancak şurası kesindir ki Bachelard'ın Descartes'çılık aleyhtarlığı yapısalcılıklarınkinden bir hayli uzaktır. Bachelard, soyut düşünceye karşı büyük coşku besleyen ve gönlünde düşünsel kurtak'a (bricolage) ve «somut olayların mantığı»na karşı duyulan yapısalcı sevgiye yer olmayan bir akılcıydı. Aynı şekilde durgular ve kesintiler üzerine çokça yazmasına karşın, bilimler tarihinde dönemsel kalıplar üzerine teoriler geliştirme yoluna gitmedi. Simya ile çağdaş kimyayı aynı kavramsal dünyanın unsurları gibi ele almanın hiçbir yarar sağlamayacağı uyarısında bulunmakla birlikte, hiçbir zaman çağdaş, yani Gelile'ci bilim içinde yer **alan** dönemlerden benzer terimlerle söz etmezdi. Nitekim Kuhn'un fizikteki paradigmalar gündemi için Fransız bilimler tarihine başvurunca, Bachelard'a değil de, Alexandre Koyré'ye (1892-1964) yönelmesi anlamlıdır. Koyré, Paris'te

anti-pozitivist rasyonalist Emile Meyerson'un (1859-1933) oluşturduğu çevreye girmeden önce Göttingen'de Husserl' in yanında ders almış bir Rus bilginiydi. Savaş sonrasında Princeton'da düzenli olarak dönüşümlü dersler verdi. Koyré'nin eski ve çağdaş bilimler arasında kütürel dünyalar olarak çizdiği sıkı karşıtlık, farklı dönemlerde temelde ayrılan bilimsel dünya görüşlerinin (*Weltanschauungen*) bir öyküsü niteliğinde olan **Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene,** (1957) Kuhn'un paradigma teorisi için yolu açarak gerekli zemini hazırladı.

Koyré, bilimsel teorilerin kabul ya da reddedilmesinde «mantık dışı etkenler»in rolünü vurgulamakla, Kuhn ve de Foucault'ya önemli ölçüde öncülük etmiştir. Pozitivist görüşlere karşı çıkarak, bir teorinin «teknik» değerinin, yani açıklayıcı gücünün bilimsel düşünce tarihindeki utkusuna her zaman kesinlikle anahtar oluşturmadığı konusunda diretmiştir[10]. Koyré, Husserl'in büyüsünün etkisi altında bir hayli kalmıştır. Bu bakımdan bilimsel kavramların temelinde güçlü bir «felsefi altyapı» ile yüklü bir yaşam dünyası **(Lebenswelt)** yattığını iyi bilmektedir. Foucault'nun bilgi çağları, yani epistemleri bilinçsiz yaşam dünyalarıdır. Foucault'nun **Kelimeler ve Şeyler**'inde üstlendiği iş, dikkatleri epistemler arasındaki **dönüşümler** üzerinde toplamayı da içermektedir. Dönüşüm **(mutation)** Hugo de Vires (1848-1935) tarafından kotarılan ve Foucault'nun Collège de France'tan meslektaşı olan Nobel ödülü sahibi François Jacob' un **La Logique du vivant** (1970, **Yaşayanın Mantığı**) yapıtında yeniden yaşam bulan biyolojik bir kavramdır. Foucaultcu dilde, bir önyargılar dizisi (Koyré'nin felsefi altyapısı) yerini bir başkasına bıraktığında dönüşüm olayı meydana gelir.

Ancak Foucault'da epistemik dönüşümler temelde isteğe bağlıdır. Epistemler herhangi bir iç mantığa dayanmadan birbirini izler. Dahası köklü olarak heterojen bir yapıya

sahip bilgi kalıpları oluşturmaya yönelirler: Epistemlerarası ilişkilere egemen olan yasa mutlak kesintiliktir. Koyré ise, tersine olarak, birbirinden uzak epistemolojik dönemler arasında bazı kilit ortak unsurların varlığını kabul ederek, bilgi tarihindeki durguları daha az keskin olmasa bile, daha az mutlak hale getirir. Ona göre, bilgi dönemlerinin felsefi altyapısı daha önce oldukça ayrı —hatta uyumsuz— olan unsurları **bağdaştırabilir.** Bunun çarpıcı örneği, onyedinci yüzyıl ortalarında çağdaş bilimin yükselişini sağlayan felsefi zemini anlattığı **Etudes d'histoire de la pensée scientfique,** (1966, Bilimsel Düşünce Tarihi üzerine Araştırmalar) kitabında görülmektedir. Whitehead gibi birçok kişi, çağdaş bilimsel düşünceden, Plato'nun Ortaçağ bilgi dünyasının efendisi Aristo'dan öcünü alması olarak sözederken, Koyré bunu Plato **ile Democritus** arasında kurulan habis bir ittifak olarak tanımlar. Koyré, doğru bir biçimde, Aristo'cu öz ve nitelik, olabilirlik ve gerçeklik kavramlarının çöküşünde Democrits'çu atom ve boşluk ontolojisinin oynadığı önemli rolü vurgular. Galile ve Descartes'ın tersine bilimsel buluşçu yanı olmayan Gassendi gibi bir düşünüre çağdaş bilimin teorik oluşumunda böylesine önemli bir yer sağlayan, Descartes'ın yeniden revaç bulması olmuştur [11]. Platon'cu ve Democritus'çu unsurların bu birleşimi eski kafalar için anlaşılmaz bir şeydir. Dolayısıyla elimizde iki anlayış bulunmaktadır: (a) durgulu, yani doğrusal ya da yalnızca birikimci olmayan bir tarih anlayışı ve (b) yeni bir bilgi döneminin, özünde birbirine oldukça yabancı olan daha önceki unsurları eklemleştirme gücüne sahip olma özelliğini taşımasına bağlı olarak, dönemler arasında yalnızca **göreceli** bir heterojenliğin kabul edilmesi.

4. Dünyanın Düz Anlatımından İnsanoğlunun Ölümüne

Şimdi artık epistem'lerin kendisine dönelim. Bir daha geri gelmeyecek bir biçimde düşünsel yapımızdan yitmiş olan en eski epistem, Rönesans paradigmasıdır. Foucault, bunu, bağlantısız bir **benzerlikler** dokusu içindeki kelimeler ile şeylerin **(les mots et les choses)** birliği ile belirlenen «dünyanın düz anlatımı» biçiminde betimler. Foucault'ya göre, Rönesans insanı benzetmelere dayanarak düşünürdü. Rönesans insanı için dört **benzerlik** alanı vardı **Convenientia** (uygunluk); hayvan ve bitki, toprak ve deniz, beden ve ruh gibi birbirine yakın şeyleri bağlantılandırarak «büyük bir varoluş zinciri»ne ulaşmaktaydı. (Usta bir fikirler tarihçisi olan Arthur Lovejoy bunu klasik biçimde incelemiştir.) **Aemulatio** (öykünme); uzaktan benzetme anlamına gelmekteydi. Bu çerçevede gökyüzünün güneş ve ay biçiminde iki gözle insan yüzünü andırdığı belirtildi. **Analogy** (kıyaslama); çok daha geniş bir alanı kapsamaktaydı. Bu alan, benzer şeylerden çok, benzer ilişkilere dayanmaktaydı. Son olarak, **sympathy** (duygudaşlık alanı), gerçekte sınırsız bir belirleme çerçevesinde neredeyse her şeyi birbirine benzetmekteydi. Böylesine bir evrensel çekimin işleyişi içinde bütün farklılıklar eridiğinden, bu yoldan her gerçeklik birimi bir ötekine esin kaynağı olabilmekteydi. Duygudaşlık özellikle insanların kaderini gezegenlerin yörüngesine, acu-

nu insan mizacına bağlamaktaydı. Duygudaşlığa öylesine bir güç atfediliyordu ki kendi başına bütün dünyayı Benzeşme buyruğu altına sokabilirdi. Neyse ki kendi karşıtı olan karşıt duygululuk **(anthipathy)** duygudaşlığı yumuşatmaktaydı. Bunların birbirinin yerini alması bütün benzerliklere örnek oluşturmaktaydı.

Örnek olarak dört temel unsuru alalım Ateş sıcak ve kuru olduğundan, ılık ve ıslak olan su ile bir karşıtduygululuk içindedir. Aynı ilişki (sıcak ve ıslak olan) hava ile (soğuk ve kuru olan) toprağa da uygulanabilir. Böylelikle hava ateş ile suyun arasına, su toprak ile havanın arasında bir yere incelikle oturtulmuş olur. Çünkü hava sıcak olduğu için ateşe iyi bir komşu olurken, ıslak olduğu ölçüde de su ile uyum sağlar... Havanın sıcaklığı ile yumuşatılan suyun nemliliği, toprağın soğuk kuruluğunu hafifletir. Bu ilişkiler böylece sürüp gider.

Burada, insan yüzlerce **coincidentic oppositorum** (karşıt çakışmalar) üzerine en sistemli çağdaş inceleme olan Lévi-Strauss'un **Mythologiques** («Mitolojiler») kitabından bir parça okuduğu kanısına kolaylıkla kapılabilir. Ama yukardaki sözler aslında doğrudan **La Grand miroir du monde** («Dünyanın Büyük Aynası») adlı bir Rönesans kitabı üzerine günümüzde yapılmış bir irdelemeden alınmalıdır. Foucault unutulmuş eski zaman bilgileri üzerine bir düzine kadar antika ve garip ciltten alıntılar yapar: Ulisse Aldrovandi'nin **Canavarlar Tarihi;** Tommaso, Campanella'nın felsefi incelemeleri; Petrus Ramus'un dilbilgisi yapıtı; Giambattista della Porta'nın **Doğal Büyü**'sü; Blaise de Vigenère'nin **Şifreler Üzerine Bilimsel İnceleme**'si; Jerome Cardan'ın **Kurnazlık Üzerine**'si; Paracelsus'un yapıtları... Ramus, Campanella ve daha gösterişsiz olmamakla birlikte, daha az ürkütücü olan Paracelsus («üstünden üstün») takma adını alan Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541) dışında, yaklaşık 1520 ve 1650 yılları arasında yıldızı parla

yan bütün bu yazarlar günümüzde neredeyse bütünüyle unutulmuş ve haliyle okunmayan kişiler haline gelmiş bulunuyorlar. Leonardo, Erasmus, Rabelais ya da Montaigne gibi Rönesans döneminin ünlülerinden çok, (eski zaman tıp yazarlarında daha ilkel olan) bu yazarlardan alıntı yapması, Foucault'nun kitabına geniş ve çok yönlü araştırmaya dayalı bir hava vermektedir. Bu hava, çoğu okuyucu açısından, onun bilginliğindeki başlıca zayıflıklarından birini, bu konulara ilişkin zengin bilimsel literatür ile içli-dışlı olmadığı biçiminde sıkça ortaya çıkan gerçeği örtmektedir.

Aslında Foucault'nun ilk tarihsel temel kavramı olan benzerlik bile bir takım çağdaş kaynaklardan yoksun değildir. Bir örnek verecek olursak Heidegger, 1950'de yayınlanan ve 1962'de Fransızcaya çevrilen bir kenferansında, çağdaşlık öncesi düşüncenin yasası olarak uygunluk **(Entsprechung)** ile çağdaş bilginin kuralı olan **temsil** arasında bir karşı savı taslak olarak işlemekteydi[1]. Heidegger açıklıkla «uygunluk» yasasını kıyaslama ilkesine bağlamakta, daha sonra da bunu çağdaş temsil kuralının nesnelleştirici indirgeme bakışıyla karşılaştırmaktaydı. Benzer ipuçları Wilhelm Dilthey'ın, Galile ve Descartes çömezlerinin soyut ussallığına, Occam dengesine **(Occam's razor)** karşı, Rönesans düşüncesini «imgeler aracılığıyla düşünme», «plastik düşünce» biçiminde nitelendirmesinde görülebilir[2]. Bu bakımdan bilginin **forma mentis**'i (belirtme biçimi) olarak günümüzde **kıyasın yerini çözümlemenin alması Kelimeler ve Şeyler**'den epey önce düşünsel tarihe yerleşmiş bir tema olmaktadır. Ancak ilk bulan olmasa bile, en azından bunu ilk kez ayrıntılı olarak inceleyen kişi olarak Foucault'ya da hakkını vermek gerekir.

Benzerlik ya da uygunluk episteminin aynı zamanda bir tür özel bir kavrama deyişi bulunmaktaydı. Bu, bütün benzetmelerin simgesi olan **imza** deyişiydi. Rönesans bilgi dünyası, Tanrı'nın karşılıklı benzerliklerini iyice göstermek

üzere bütün şeylere bir damga ya da imza vurduğunu varsaymaktaydı. Bununla birlikte Tanrı'nın attığı imzalar daha çok gizlenmiş olduğundan, bunlar ancak saklı anlamların yorumlanmasıyla bilinebilirdi. Bu koşullarda **eruditio** (uzmanca bilme) çoğu durumda **divinatio**'ya (öngörüye) doğru yönelmekteydi. Bilmek sanmak demekti. Her ne olursa olsun, bilmek gözleme ya da gösterme değil, yorumlama olayıydı. İmzalar ise işaretlerin kendisini evrensel uygunluk ilkesi altında toplamaktaydı. Rönesans döneminin işaret bilimcileri **(Semiotics)** ilk kez Stoacılar tarafından ortaya atılan üçlü işaret düzenine göre hareket etmekteydiler. Bu düzen bir «konjonktür» ile, yani bir tür benzerlik ile birbirine bağlanan bir işaretleyen ve bir işaretleneni içermekteydi. Dolayısıyla işaretler isteğe bağlı unsurlar olarak görülmemekteydi. «Dünyanın düz anlatımı» çerçevesinde dilin kendisi de saydam bir ifade biçimi değildi. Haliyle bu durum sonsuz bir yorumlar dizisi gerektirmekteydi. Yani başlangıçtaki anlamların, Babil'den daha eskiye giden sözcüklerin taşıdığı imzaların araştırılması...

Onyedinci yüzyılda bu uygunluk epistemi birdenbire ortadan kalkar. Bilgi dünyası başka biçimde işlemeye başlar. Şöyle yazar Foucault: «Zihnin işleyişi artık **şeyleri birlikte betimlemeyi,** yani bir yakınlık, çekicilik ya da özde ortak gizli bir yapı gösterebilecek şeyler için araştırmaya koyulmayı değil, tersine ayrım yapmayı, başka deyişle özdeşliklerini belirlemeyi kapsayacaktır [3].»

Başka bir deyişle çözümleme sahneye çıkarken, kıyas sahneden çekilir. İşte Foucault'nun, tıpkı Heidegger'in daha önce yaptığı gibi, (üçüncü bölümün başlığından başlayarak) **tasarım** diye adlandırdığı şey, nesnelerde değişmez ve ayrı bir özdeşlik bulmaya yönelik bu araştırmadır. Benzerlik yıkıntıları üzerinde tasarım'ın yükselmesi, **Kelimeler ve Şeyler**'de anlatılan ilk epistemik dönüşümdür. Bunun ilk habercisi, oldukça tuhaf bir biçimde, bir edebi başyapıt

olan Cervantes'ın **Don Kişot**'u olur. Cervantes'ın şövalyesi bir deli gibi «kıyas bakımından aklını kaçırmıştır.» **Don Kişot** yeni episteme öncülük eder, çünkü romanda özdeşlikler ve farklılıklar üzerine kurulu acımasız bir anlayış Rönesans bilgi dünyasının özünü oluşturan işaretleri ve benzerlikleri sürekli olarak alaya alır.

Bu bakımdan tasarım, klasik epistem'in özü —aşağı yukarı onyedinci yüzyıl ortaları ile onsekizinci yüzyıl sonları arasındaki dönemin bilgi dünyasının temeli— olmaktaydı. Bu epistem'in başlıca yapıları **mathesis** («evrensel bir ölçüm ve sıralama bilimi») ile **taxinomia** (en iyi ifadesini Linnaeus'un botaniğinde bulan düzenli çizelgeleştirmeye ilişkin sınıflandırma ilkesi) olmaktaydı. Bilim, **mathesis** ve **taxinomia**'nın cebir ve terminolojinin, yolgöstericiliği altında, sonsuz benzerlikleri sonlu farklılıklar ile, bunun yanısıra da konjonktürelliği kesinlik ile değiştirmeye çalışmaktaydı[4]. Dahası **mathesis**, doğuşu (**genesis**) dıştalamaya yol açıyordu. Düzen bilgisi, tarihi askıya almak için kullanıyordu. Klasik düşüncenin tarihle bütün yapabileceği olsa olsa ideal doğuşlar —idealleştirilmiş ilkel geçmişe dayanarak tasarlanmış Ütopyalar— üzerine düş kurmak olabilirdi artık.

Hiç de şaşırtıcı olmayan biçimde kavrayış biçiminin kendisi —bilginin «dili»— farklı bir bakışla görülmeye başlandı. Bu anlamda Port-Royal '**Mantığı**'nda kurala bağlanan klasik epistem, anlatımı **ikili bir** düzen biçiminde tasarlamaktaydı. Dil saydam bir yapı olarak görüldüğü için, gizli bağlantılar (eski «konjoktürler») artık bulunmuyor ve dolayısıyla —kural olarak— özenli ve ince yorumlara da gerek kalmıyordu. «Divinatio» akla uygun bilgi alanından çarçabuk kovuluyordu. İşaretleyen ile işaretlenen arasındaki bağlantı, keyfi ama duru bir biçimde kurulmuş oluyordu.

Foucault klasik epistem üzerinde ondan önceki epistemden çok daha ayrıntılı biçimde durur. Bu kez seçtiği bilgi alanlarının her birine tam bir bölüm ayırır. Bu bilgi alan-

ları sırasıyla dil, yaşam ve çalışma konularını içeren dilbilim, doğa bilimi ve ekonomi olarak belirlenmiştir. Foucault bu alanların her birinde bir yığın eski ve tozlu yapıtı inceler ve yine genelde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan kişilere üstün bir yer vermekten kaçınır. Descartes'a ancak tanınmamış dilbilgisi uzmanları kadar değinir. Linneaus'un doğa bilimine ve Adam Smith'in ekonomisine, günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bazı yazarlarla eşit düzeyde yer verir. Bu alışılmamış yaklaşım övgüye değerdir, çünkü düşünce tarihçisine, yitmiş ve gizli çok sayıda bağlantıya yeni bir gözle bakma olanağını sağlamaktadır.

Foucault kitabının hemen başında klasik epistemin özünü oluşturan tasarımı, resimsel bir simge ile dile getirmektedir. Bu bölümde Prado Müzesi'nin* en değerli parçalarından biri olan Velasquez'in **Nedimeler** (Las Meninas, 1656) tablosu üzerinde derin düşüncelere dalar. Tabloda Velasquez kendisini izleyiciye bakan bir durumda gösterirken, gerçek modelleri olan İspanya kral ve kraliçesini ise stüdyonun arka duvarına asılı bir aynadaki loş yansımayla dolaylı olarak resmetmektedir. Tablonun adı ince alaycılık içermektedir: İzleyici konumunda gördüğümüz tablonun gerçek özneleri saklı tutulmuştur. Foucault bunu tasarımın simgesi olarak değerlendirir: Öznenin sıkıştırıldığı bir bilgi.

Barok sanatın doruklarından biri olan Velasquez'in yapıtları, adın taşıdığı konudan sapmaya ilişkin birden fazla örnek içermektedir. Örneğin **«Nedimeler»**den sonra yaptığı ve harikulade bir resim olan **«Gergef İşçileri»**nde, Tanrıça Atene ve Arachne mitolojik teması arka plana itilirken, ön planı bütünüyle dokumacıların iç bunaltıcı atölyesi kaplamaktadır. Tıpkı **«Nedimeler»**de olduğu gibi, bu tabloda da gölgeli ön cephe insan gözünü resmin arkasındaki parlak

Prado müzesi Madrit'in en ünlü (resim ve heykel müzesidir. (Ç.N.).

bir noktaya yöneltir. Ancak her iki durumda ışık kaynağı, altında yer alan belirsiz şekiller (**«Nedimeler»** tablosunda arka kapıdaki asilzade ile **«Gergef İşçileri»** tablosundaki tanrıça ve kurbanı Arachne) için değil de, kendi kendisine yönelmiş gibidir. Dahası her iki yapıtta da heybetli öznenin ön plana çıkması, ressamın uzamı yalnız perspektifle değil, aynı zamanda geri plandaki düzlemleri vurgulayan ışık tabakalarının ölçüsüyle de düzenleme beğenisini yansıtmaktadır. Bu ışık oyunu, çok yönlü görsel ilgi odakları ile birlikte, ana şekil ya da şekil grubunun merkezde olması gerektiği biçimindeki alışılagelmiş görüşle çatışır ve böylelikle uzama, tablo konusunun açıklıkla göstermesine gerek olmayan (genelde barok olan) dramatik bir nitelik katar. Sanat tarihçileri Velasquez'in meslek yaşamına Caravaggio ve Zurbaran'ın etkisinde bir ressam olarak 1620'lere doğru Sevilla'de başladığı ve dolayısıyla duygusal değerlere düşkün olduğu konusunda birleşmektedirler. (Şimdi İngiltere'de bulunan Edinburgh'daki **Yumurta Pişiren Yaşlı Kadın** ile Londra Aspley Sarayı'ndaki **Seville'ın Su Taşıyıcısı** resimleri bunu güçlü bir biçimde göstermektedir. Bununla birlikte Valasquez sonuçta onu barok ustaların en «çağdaş»ı, yani önizlenimcisi durumuna getiren cüretli bir **ressamca** üslup gelişmiştir. Şair Quevedo gibi çağcılları, —Rönesans Venedik sanatının bir mirası olan— bu **renk ustalığının** yeni rolünü IV. Philip'in saray ressamının yolgöstericiliğiyle kavramakta gecikmezler. Londra'daki National Gallery'de bulunan başdöndürücü **Venüs'ün Tuvaleti (Rokeby Venüs**, ykl. 1650) tablosu ile bu evrim bir dönüm noktasına ulaşır. Ancak **«Nedimeler»** ile **Gergef İşçileri**'nin, Diego Velasquez'in resimle ifade edilmiş son derece usta-lıklı vasiyeti olduğu yaygın biçimde kabul görmektedir[5].

Velasquez'in resminin estetik anlamı üzerinde biraz durmak zorunda kaldım. Çünkü bu, Foucault'nun «öznenin yutulması»na ilişkin bir ikon olarak **Nedimeler** üzerine

kurduğu engin benzetmeye doğru açılırken, bizim için sağlam bir palamar görevini görecektir. Son dönem barok üslubun fırça virtüözü olan Luca Giordano, **Nedimeler'e** «resmin teolojisi» payesini vermektedir[6]. Bu nitelendirme bir bakıma **Gergef İşçileri'ne** daha uygun gibi görünmektedir. Belki de Atene'nin bir örümceğe dönüştürülmek üzere olan Arachne'yi paylaması, resmin düşünsel tutkularını cezalandırmaktadır. Bunu klasik şövalye resminin en büyük ismi olan Titian'in **Avrupa'nın Yağması** kadar yaratıcı olan Arachne tarafından dokunan Gergef sahnesi hakkıyla yansıtmaktadır. Öte yandan Velasquez ön planda alçakgönüllü tarakçıları ve egiricileri sevecen bir biçimde renklere bezemiştir. Bu, bir zanaat olarak ressamlığın saçma olmadığına ilişkin açık bir dokundurmadır[7]... **Gergef İşçileri** insan onuru üzerine bir öykü anlatır gibidir.

Gelelim **«Nedimeler»** tablosuna. Doğrusu, her şeyden önce resmin Velasquez döneminde böyle bir ad taşımadığını belirtmek gerekir. Resmin asıl adı olan **«Aile»**, saptırılan konusunun gerçek anlamı hakkında bize daha çok şey anlatmaktadır. Herhalde Velasquez bu tabloyla sevgili efendilerine sıcak bir bağlılık göstermek istemiş olsa gerek. Velasquez, sahnenin ortasına sarı saçları ve görkemli ipek giysisiyle etrafını aydınlatan Prenses Margarida Maria'yı, kralın ikinci evliliğinden olan ilk çocuğunu yerleştirmiştir. Arkadaki merdivenin orta yerinde kendi kuzeni olan kraliçenin vekilharcı Don Jose Velasquez'i çizmiştir. Tablodaki görüntüyü resmilikten uzak gösterişsiz bir hava çevrelemekle birlikte, bu hava ağırbaşlılıktan da yoksun değildir. Tablonun havası daha ilk bakışta teklifsizlik ve ciddiyet görüntüsü vermektedir. Tablonun tek hafif-meşrep bölümü sağ alt köşede cana yakın genç cücenin köpeği tekmelemesidir. Ancak özenli incelemeler cücenin tekme atan bacağının tablodaki öteki kişiliklerin kendilerini tutmalarını vurgulamaya yönelik ustaca bir karşıtlık yaratmak için çizildiğini

ortaya koyduğundan, bu bölümün sonradan akla gelen bir düşünce olduğu anlaşılmaktadır. Saray ressamı kendisini vakur bir alçakgönüllülük içinde kral ile kraliçenin portresi üzerinde çalışırken göstermektedir. Peki bunu majestelerinin saygınlığını zedelemeden nasıl yapabilirdi? Bunu sağlamak için takdir nişanesini akrabası aracılığıyla göstermekle ve daha da önemlisi en büyük yeri nedimeleri, soytarıları ve dadısı ile çevrili sevgili kızlarına vermekle yetinmiştir. Margarida Maria, kralın kalbinde bir zamanlar (Velasquez'in olağanüstü bir biçimde portresini yaptığı) ölü Prens Baltasar Carlos'un sahip olduğu yeri tutmuyor muydu? Nitekim kralın ilk evliliğinden olan ve daha sonra XIV. Louis ile evlenen yaşça daha büyük Prenses Maria Teresa'nın resmide yer almaması anlamlıdır. Teresa'nın o sırada babasının siyasetine sert biçimde karşı çıktığı bilinmektedir. Sonuç olarak IV. Philip, Velasquez'in bu bağlılık nişanesini hoşnutlukla karşılar ve tabloyu kendi yatak odasına yerleştirir. Yıllar sonra da, ölümünden kısa bir süre önce Velasquez'in göğsüne taktığı Santiago Nişanı'nın kızıl haçının tablodaki ressamın da göğsüne çizilmesini sağlar[8].

Bu bakımdan **Nedimeler**'de anlatılan öykü, duyulan saygının gereği olarak bir konunun gizlenmesini pek andırmamaktadır. Ancak Foucault'ya göre tablo kendi içinde öz olarak «klasik tasarının tasarımını», yani tasarımın düşündürdüğü şeyin zorunlu olarak görünmez kıldığı bir epistemik sistemi taşımaktadır[9]. Velasquez, Prenses ve onun maiyeti kral ve kraliçeye bakar durumdadır. Buna karşılık kral ile kraliçe de onlara bakmaktadır. Kral yalnızca aynada görünmekte ve bu anlamda resme ait değilmiş gibi durmaktadır. Bakışları birbirine denk düşse de konumları eşdeğer değildir. Kral ve kraliçe tasarım nesnesi (konusu) olmalarına karşın, tablonun koşulları içinde kendi varlıklarıyla ifade edilemezler...

Eğer Foucault, sanat tarihinin yaptığı gibi, sonuç ola-

rak **«Nedimeler»**in krala saygının bir nişanesi olarak yapılmış, Velasquez'in kendi öz-portresi olduğunu kabul etseydi, böylesine koyu bir gizeme gerek kalmayacaktı. **Kelimeler ve Şeyler**'deki şık kavramsal yapı için bir revak oluşturan resim üzerindeki uzun uzadıya yorumlarının bütün parlaklığına karşın, Foucault'nun **«Nedimeler»**in özüne inmekten çok, kitabındaki düşüncenin dayandığı önemli bir önermeyi bu tablodan çıkarmaya çalıştığı açıktır. Sözkonusu önerme, klasik epistem'de öznenin kendi ifadesinden sıyrıldığı biçimindeki belirtidir.

Foucault'ya göre, bir sonraki dönüşümde —klasik epistem'in yerini bir başkasına bırakmasında— olan şey gözönüne alındığında, her şey daha kolaylıkla anlaşılır. 1800'li yıllara gelindiğinde gerçekten de «Düzen'in Tarih'e dönüşümü» olayı meydana geldi. Bu dönüşümle birlikte şeyler «çizelge uzamından kurtularak»[10], klasik ölçüm ve sınıflandırma anlayışı çerçevesinde ifade edilemeyen «içsel uzamlar»la bilgi sunar hale geldiler. Örneğin Linneaus'un **Taxinomia Universalis** yapıtındaki kesintilerin altında, doğa biliminin çizelgeleştirmelerinin inadına, organizmalar ve onları çevreleyen koşullar arasında gizemli bir kesintisizlik kuran yeni bir yaşam anlayışı boy göstermekteydi. Doğa tarihinin yer almadığı bir bilgi yasası olan doğa bilgisi yerini biyolojiye bıraktı[11]. Bu arada filoloji de klasik genel dilbilgisinin ayağını kaydırarak onun yerine geçti. Artık saydam bir düşünce ifadesi olarak görülmeyen dil tarihsel bir derinlik kazandı. Ekonomiye gelince, değişim çözümlemesi yerini daha derin bir başka olguya bıraktı Üretim. Süreç içinde onsekizinci yüzyıla ait «zenginlik çözümlemesi» ekonomi politika tarafından yerinden edildi. Böylelikle yaşam, çalışma ve dil değişmez bir doğanın nitelikleri olmaktan çıkarak kendilerine özgü bir tarihselliğe sahip birer alan biçiminde tasarlanır hale geldiler. Bilginin yeni tanrıçası tarih, «üretimin çözümlenmesine, organik biçimde yapılanmış

yaratıkların çözümlenmesine ve son olarak da dilbilimsel toplulukların çözümlenmesine kendi yasalarını her adımda dayatmaya başladı. Tıpkı Düzen'in ardışık özdeşlikliklere ve farklılıklara yol açması gibi, Tarih de karşılaştırılabilir organik yapılara yer verdi [12].»

Üç klasik bilim dalının ardılları olan biyoloji, ekonomi politika ve tarihsel filoloji ile paylaştıkları noktanın, hedeflerden çok, alanlar olarak yaşam, çalışma ve dil biçimindeki üç deneyselliğin yalın ana hatları olduğunu belirtmekte yarar vardır. Çünkü yeni bilimler, hiçbir biçimde, kadim kardeşlerini izlemezler. Bu kardeşler yerine geçme yolundan, çok, yerinden etme yoluyla bertaraf edilmiştir. Foucault bunu şöyle dile getirir: «Filoloji, biyoloji ve ekonomi politika **genel dilbilgisi, doğa bilgisi ve zenginliğinin çözümlenmesi** tarafından doldurulan zemin üzerinde değil, bu bilgi biçimlerinin varolmadığı bir alanda, onların boş bıraktığı uzamda, dayandıkları geniş teorik dilimleri ayıran ve ontolojik sürekliliğin mırıltıları ile doldurulmuş olan derin uçurumlar arasında kuruldular [13].»

Her ne kadar «ontolojik sürekliliğin mırıltısı»nın ne anlama geldiğini kimse kesinlikle söyleyemezse de, verilmek istenen mesaj yeterince açıktır. Foucault'nun yer yer parlayan ateşliliğiyle kanıtlamaya uğraştığı şey, verili herhangi iki epistem arasında bağlantı bulunamayacağıdır. Haliyle epistemlerin **kendi içinde** kesintisizlik sözkonusu olabilir. Bu bakımdan klasik dönem öncesi ya da (Foucault'nun **Kelimeler ve Şeyler**'de on bölümün son üçünü ayırdığı) çağdaş epistem'in içinde belirli bir ölçüde birikimci bir büyüme bulunabilir. Yaklaşık 1775 yılından ondokuzuncu yüzyılın eşiğine kadar uzanan ilk evrede yazarlar yaşam, çalışma ve dili tarihselleştirmeye başladılarsa da, bu yeni deneyselliklerı hâlâ klasik ifadelerin kavramsal donanımıyla ele almaya uğraşıyordu. Lamarck'ın değişen organik yapıları varsayma yöntemi, Adam Smith'in emek kavramı,

William Jones'un çeşitli dilbilemsel kökler üzerindeki düşünceleri hep böylesi ince bir uzlaşmaya dayanmaktaydı. Daha sonra 1795 ile yaklaşık 1825 yılı arasında arı bir çağdaş epistem oluştu. Biyolojide Cuvier'ın, ekonomide Ricardo'nun ve filolojide Bopp'un ortaya çıkmasıyla klasik bilginin **forma mentis**'i açığa çıkarak gözler önüne serildi.

Biyolojik düşünüşte işlev yapıyı altetti. Dil araştırmaları evrimleşen kökler kargaşalığına kapıları kapadı. Ekonomide malların dolaşımı genişletilmiş üretim sürecinin görünür bir sonucu olarak açıklanmaya başlandı. Her alanda klasik bilginin yüzeysel kurallarının yerini daha derin, daha çapraşık, daha yoğun güçler aldı. Bütün bilim dallarında çağdaş düşünüş devingen ve tarihsel açıklama kategorilerini kabul ettirdi.

Foucault'nun öne sürdüğü temel görüş, bu üç bilimsel söylemin ana konusu olan **insanın** böylelikle duruma ve koşullara bağlı varlığı içinde tanınır hale geldiğidir. Klasik epistem «insana özgü özgül bir alanla sınırlı olmayan bir düşünce silsilesi içinde ifade edilmesi»ne karşın, çağdaş epistemin kategorileri tamamen antropolojik bir nitelik taşır[14]. Sonuçta çağdaş epistemlerin hepsi «(insan) sonluluğunun çözümlenmesi»ne dayanır. İşte Foucault bizleri çağdaş bilgiye hayat veren bu «antropolojik uyuşukluk»tan kurtulmaya çağırır. Çünkü tarih ve hümanizma başımızı ağrıtmaktadır. Hümanist saplantımızdan, yani gerçekliğe insana özgü esrik bakış biçimimizden dolayı, bir düşünme tarzı olarak tarihin bir kurbanı durumunda dururuz. Klasik epistem altında —«**Nedimeler**»de kral ve kraliçe modelinde olduğu gibi— bilginin temel öznesi olarak insanın yitik durumda olduğu söylenirse; çağdaş epistem, bilginin dayanak noktası olan insanın kişisel ya da kollektif sonluluğu bakımından epistemlerin gizemli gösterisi içinde yalnızca geçici bir kişiliğe sahip olduğunu unutmakla, dengeyi sağlamanın ötesine gitmiş, dengeyi iyice bozmuştur:

> Düşüncemizin arkeolojisinin kolayca gösterdiği gibi, insanoğlu son zamanların bir yaratımıdır. Ve belki de sonuna doğru yaklaşmakta olan bir yaratımdır. Eğer insanla ilgili düzenlemeler ortaya çıktıkları gibi ortadan kalkacaksa, eğer —biçimini ya da ne getireceğini bilmeksizin— günümüzde ancak olabilirliğini sezinlediğimiz bir takım olaylar, klasik düşüncenin temelinin başına geldiği gibi, bu düzenlemelerin çöküp gitmesine yol açacaksa, o zaman insanoğlunun tıpkı deniz kıyısında kuma çizilmiş bir yüz gibi silinip gideceği kesinlikle ileri sürülebilir [15].

Bu felaket tellalı tümceler **Kelimeler ve Şeyler**'in tam da son satırlarını oluşturmaktadır. Gelgelelim bu hiç de yapısalcılığın bilgi bakımından insan bakış açısını kibarca suçlamasının ilk örneği değildir. Nitekim Lévi-Strauss soğukkanlı bir biçimde, beşeri bilimlerin bir ereği olarak insanoğluna son vermeyi önermektedir. Ancak bazı ortak değinmelere karşın, bu iki düşünürümüz aynı şeyleri söylememektedir. Lévi-Strauss bilim adına bir dileği dile getirirken, Foucault ise en kapalı anlatımıyla oldukça farklı bir şey yapmaktadır: Foucault dolaylı olarak bilgi dünyası için daha çok bir **kaçınılmazlık** niteliğini taşıyan bir olasılıktan söz eder. Bir sonraki epistem'in yükselme zamanı geldiğinde, bir bilgi alanı olarak insanoğlu da çekilen sularla birlikte sürüklenip gidecektir. Bu tuhaf kehanetin anlamı nedir?

Kısaca özetleyelim. Düzenden çok tarihin epistemi olan çağdaş epistem kendisini insanoğlunun sonluluğu üzerine bir çözümleme biçiminde dışavurur. İnsanoğlu öylesine bir yaratıktır ki bilgiyi olanaklı kılan şeyi kavramamız onun içinde —onun aracılığıyla— olur. Foucault, insan doğasının kuşkusuz daha onsekizinci yüzyılda buna benzer bir rol oynamış olduğunu teslim eder. Ancak o sırada Condillac gibi deneyselcilerin üzerinde durduğu şey, bilginin kendi yörün-

gesini bulmasını sağlayan ifadenin özellikleri, zihnin melekeleridir: İç gözlem, bellek, düş kurma gibi. Oysa klasik dönem sonrası bilginin konusu olarak **somut insanın** çözümlenmesi için bu yeterli değildir. Çağdaş dönemde soyut bir «insan doğası» yerine, insanoğluna «yoğun bir gerçeklik» ve bu bakımdan «güç bir nesne» olarak merkezi bir yer verilir [16]. (Berrak düzen episteminde ve onun çizelgesel soyağacı çerçevesinde hiçbir şey kolaylıkla statik ifadenin saydamlığı içine giremez.) Sonluluğun çözümlenmesi de bilme olayının önkoşullarının tam da insan yaşamında verili deneysel içerikler aracılığıyla açıklığa kavuşturulmasını gerektirir. Bu içerikler insanın bedeni, toplumsal ilişkileri, yaşam kuralları ve değerleridir.

Epistemolojik olarak konuşursak, bu durum insanı yakışıksız bir konum içinde bırakır. Bir yandan insanı bilmek, özünde, hepsi de bir birey olarak insanı doğuşundan önce biçimlendiren yaşam, çalışma ve dil olguları çerçevesinde somut insan varlığının belirlemelerini kavramaya varır. Ama öte yandan insanoğlunun bu dünyadaki destanının deneysel içerikliğini açığa çıkarmaya yönelik bilginin psikolojik doğasını ve toplumsal tarihini araştırmak, kaçınılmaz olarak belirli düzeyde aşkın bir aklı varsaymaya götürür. Çünkü doğruyu yanlıştan, bilimi ideolojiden ayırmak için bilgi bir dış dayanağın eleştirel standardına gereksinim duyar. Bunun sonucu olarak —çağdaş epistemde bilginin dayanak noktası olan— insan «hem deneysel, hem deneyüstü olan garip bir iki parçalı varlık» olmak zorunda kalır. Bu epistemolojik gereği doyurucu biçimde yerine getirmek neredeyse olanaksızdır. Haliyle böylesine belirsiz bir bilgi biçimi yok olma olasılığının tehdidi altında olacaktır [17].

Kelimeler ve Şeyler'in yapısı içinde son derece önemli bir ağırlığa sahip olmakla birlikte, Foucault'nun bu konudaki görüşleri aşırı ölçüde dar bir özete sığdırılmıştır. Acaba Foucault insanın iki parçalı varlık oluşunun belirsizliği ile

(deyim kendisinindir) neyi anlatmak istemektedir? Şöyle ya da böyle, kesin olan bir şey varsa, o da bunun tamamen epistemolojik bir bulmaca olduğudur. Anlatılmak istenen şeyin Pascal'ın yarı-melek, yarı-şeytan kavramıyla ya da Kant'ın manevi özgürlük ve doğal gerekircilik kavramıyla bir ilgisi yoktur. Öyle görünüyor ki Foucault'nun kafasından geçirdiği şey, fenomenolojinin uğraş alanıdır. Foucault, fenomenolojinin bütün çabasıyla deneysel ve deneyüstü olanı aynı anda kavramaya yöneldiğini öne sürer. Çünkü işleyişinin hedefi yaşanmış tecrübenin çözümlenmesidir (Erlebnis, vécu). Fenomenolog tecrübe üzerinde durur, çünkü yaşanmış tecrübe aynı zamanda bütün deneysel içeriklerin bilince aktarıldığı uzamı ve onları anlamlı kılan özgün biçimlendiriciyi (matrix) oluşturur. Foucault, fenomenolojinin hem deneysel, hem deneyüstü olma sorununu çözmek için son bir çabayla «karma bir söylem» geliştirdiğini ekler. Ama bu çaba sonuç vermemiştir. Çünkü fenomenoloji asıl soruna yönelmekten kaçınmıştır: Epistemolojik anlamda insan gerçekten yaşamakta mıdır?

«İki parçalılık» sorununun kendisine gelince, Foucault bunu ayrıntılı biçimde işlemez. Bu büsbütün talihsizliktir. Çünkü bu kavram **Kelimeler ve Şeyler**'in felsefi candamarı, çağdaş bilgi mirasına karşı ileri sürülen temel savın dayanağıdır. Oysa Foucault yalnızca bunun kafa karıştırıcı bir «çapraşıklık» taşıdığını teslim eder ve işi bu noktada bırakıp kitabın aynı kısa bölümü içinde ilintili, ama açıkça farklı olan bir başka ikilemden söz etme yoluna gider: Bu, insanoğlu gerçekliğinin deneyselliğe indirgenmesi olan «pozitivizm» ile gerçekliğin geleceğe dönük bir söylem içinde sezinlenmesi olan «eskatoloji» arasında gidip gelme durumudur. Pozitivizm ve eskatolojinin «arkeolojik bakımdan kökleşmiş» olduğu kabul edilir. Foucault'ya göre, en çok Comte ve Marx gibi düşünürlerde çarpıcı olarak beliren bu gidip gelme durumu, çağdaş, yani **antropolojik** epistem geçerli

olduğu sürece, bilginin tam özünde ortaya çıkmak zorundadır. Ancak bu gidip gelme çağdaş düşüncede «öneleştirel naifliğin» —fenomenolojinin ancak başarısızlığı pahasına başından savuşturduğu teorik bir masumluğun— kesin bir belirtisidir.

Peki burada asıl **beşeri bilimlerin** yeri nedir? Foucault bu kitabı beşeri bilimlerin bir arkeolojisi olarak tasarlamamış mıydı? İşin doğrusu, **Kelimeler ve Şeyler**'de beşeri bilimlerin işlevi insana göre insanoğlunun **anlamını** araştırmaktır. Biyoloji, ekonomi ve filoloji, yaşam, çalışma ve dili insan için taşıdıkları anlam içinde değil, kendi içinde inceler. Oysa psikoloji, sosyoloji ve kültürün incelenmesi insanoğlunun süreç ve etkinliklerinin verili anlam biçimlerini irdeler [18].

Dahası da var [19]. İnsansı anlamlarla uğraşan beşeri bilimler her zaman özeleştirel bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla yaşayan, üreten ve konuşan bir hayvan olarak insanoğlu tarafından genelde kullanılan bir anlam dizisini ele alır almaz, bunu daha derin bir kavrayışın dış görünüşü olarak işlerler. Beşeri bilimler insan bilincinin eleştirisinden güç alıp gelişir. Beşeri bilimlerin en gerçek işlevi anlamayı kolaylaştırmaktır. Beşeri bilimlerin uğraş alanı kesin ve titiz bilgiyi geliştirmeye değil («Beşeri bilimler bilim değildir», der Foucault), bilinç ile bilinçaltı arasında eleştirel bir mekik dokumaya dayanır: «Beşeri bilimler insanın sözkonusu olduğu her yerde değil, —bilinçaltına özgü boyut çerçevesinde— bilinç için öz ve biçim koşullarını ortaya koyan norm, kural ve belirtici bütünlüklerin çözümlendiği her yerde varolur [20].»

Bilinçaltı Foucault'nun bilgi teorisi için canalıcı bir önem taşır. İnsan epistemi aynı zamanda onun benzerinin dünyasıdır. Bu benzer, başkası ya da (Foucault'nun bilginin belirli herhangi bir noktasında insanoğlunun kendini ifade etmesinin dışında kalan her şey için kullandığı nitelendirme ile) «düşünülmemiş» **(impensé)** olan şeydir. İnsanoğlu için

«başkası» «yalnız bir kardeş değil, bir ikizdir» de. «Kaçınılmaz bir ikilik» içinde ona bağımlıdır. Aslında beşeri bilimlerin özeleştiri dürtüsünü en yüksek kertesinde tutma konusu üzerinde duran psikanaliz ve etnoloji gibi bilgi alanları bulunmaktadır. Bunlar; ister insan (psikanaliz), ister kültür (etnoloji) çerçevesinde olsun, başkası, düşünülmemiş olan şey, kısacası bilinçaltı ile yakından uğraşan «karşı-bilimler» dir. Düşünülmemişe ilişkin bu yaklaşımların üzerinde ve ilerisinde çok daha temelli bir şifre çözümü sunan bir bilim dalı daha olgunlaşmış bulunuyor: Yapısal dilbilim. Bu, karşı-bilimlerin üçüncüsü ve en güçlüsüdür; çünkü hedef olarak insana ilişkin alanı bütün yönleriyle kaplamaktadır ve formülleştirmeye duyarlı tek karşı-bilimdir[21]. Foucault, karşı-bilimleri bu şekilde çağdaş bilginin kötülenen «antropolojik uykusu»ndan kurtararak, «yapısalcı devrim»in can damarını, Saussure, Lévi-Strauss ve Lacan'ın oluşturduğu bilgi alanını onurlandırmış olur.

Bu iltifat çok geçmeden yapısalcı topluluğun en azından genç kanadından karşılık gördü. Michel Serres, «heteroloji» diye adlandırdığı Foucault'nun arkeolojisini «Avrupa bilgi dünyasının etnolojisi» diye tanımladı[22]. Bu, Aydınlanma Çağı idealinin tam tersi olarak çizilen bir bilgi dünyasıydı Evrenselliğin yerini kültürle sınırlılık, birikimciliğin yerini döneme bağlılık alıyordu. Bilgiyi aşındıran şey sağlıklı kuşku değil, zamanın acımasız yıkıcılığı oluyordu. Bu, beşeri bilimlerin bilim olmadığı ve bilimin kendisinin de hiçbir mantıksal kararlılık, hiçbir kalıcı gerçeklik ve geçerlilik ölçütü taşımadığı bir bilgi dünyasıdır. «Şeylerin Düzeni» bilginin dayanağı olarak insanoğlunun sönmeye yüz tuttuğunu ilan etmekte ve bilginin sürekli bir öz-kuruntudan başka bir şey olamayacağı biçiminde tedirgin edici bir görüşe varmaktadır.

5 «Arkeoloji»nin Değerlendirilmesi

Les Mots et les choses epistemoloji ve düşünce tarihine ilişkin bir dizi önemli sorunu gündeme getiren ve değerli kavrayış zenginlikleriyle dolu olan parlak bir anlatıma sahip uzun bir kitaptır. Çoğu zaman aşırı bir «edebi»liğe kaçan felsefi sıkıcılığı, yine de veciz ifadeler, ilk bakışta anlaşılır görünmekle birlikte bir türlü kavranamayan üstü kapalı değinmeler ve mantıksal argümandan çok sözlü dramaya yönelik bir üslupla bezenmiştir[1]. Kitap dış görünümüyle bir düzgünlük ve («dilin dörtkenarı», «bilginin üçkenarı» gibi) simetri tutkunluğu izlenimini vermektedir. Yapıtın bütünü ise çok daha alengirlidir. Yapıt kendisini bazan daha geometric bir anlatıma kaptıran bir vahiy ustasının, Spinoza'nın üslubuyla alay eden bir Spengler'in kaleminden çıkmış gibidir.

Foucault'nun kafasındaki tasarı beşeri bilimlerin ortaya çıkışının derinliklerine inen tarihsel bir öykü sunmaktır. Az önce gördüğümüz gibi, kitap —önsözdeki anlatımla— kültürümüzün dilini, kavrayış kalıplarını, değiş tokuşlarını, yordamlarını, değerlerini ve alışkılar hiyerarşisini yönlendiren «temel düsturlar»ın araştırılmasını özlü biçimde kapsamaktadır. Foucault'nun arkeolojisini ister istemez yapısalcı ailenin içine sokan ve birçok kişinin girişimini (vahşi zihnin yaygın örgüsü bakımından) Lévi-Strauss'un ve («nesnesiz» edebi anlamları ayakta tutan semiyotik küçük düsturlar ba

kımından) Barthes'ın teorik model kuruculuğuna benzetmesine yol açan; haliyle Foucault'nun kültürel düstürları, **toplumsal ve fiziksel gerçeklikleri içinde simgeledikleri deneysel kavramlara bakmaksızın**, biçim ve söylenişleri içinde tanımlayarak açığa çıkarma tutkusu olmuştur.

Oysa bütün bu tarihsel kazının amacı **çağdaş** bilginin çıkmazını açıklamaktır. Bu anlamda, Foucault'nun kendi sözleriyle, **Deliliğin Tarihi** ve **Kliniğin Doğuşu** ile birlikte her şeye karşın «bir **betimleyici tecrübeler**» dizisi [2], taslağı oluşturan ve «sınırlı bir alanın kısmi bir araştırması olan» **Kelimeler ve Şeyler**, çağımızın bir filozofu olarak Foucault'nun en tepedeki amacını belirleyen yaşanan anın eleştirel tarihi yönünde ilk girişimi ifade etmektedir. Epistemik dönüşümlerin anatomisi, belirli bir tarihsel bilgi türünün dayanağı olarak insanoğlunun yükseliş ve düşüşünü anlamanın bir ön koşulu olmaktadır.

Foucault'ya göre, düşünce katmanındaki sarsıcı değişikliğimiz moment topladıkça, çağcıl bilgi, olasılıkla tarihiçkin olmaktan çıkmakla kalmayıp aynı zamanda kökleşmiş insan-merkezciliğinden de kurtulacaktır. Elbette eski bir kavrayış donanımına sahip olan radikaller de dahil «hümanistler» hem bu tanılamaya, hem de bu olasılığa karşı çıkacaklardır. Ama onları beyhude sızlanmalarıyla başbaşa bırakmak gerekir. Arkeologların yas duygularıyla yitirecek zamanları yoktur. Onların **yeni bir bilginin öncüleri (Primitifs d'un savoir nouveau)** olarak kendilerini acımasız ödevlerine uygun biçimde çelikleştirmeleri gerekir. İşte 1966'nın verimli çağındaki Foucault'sunun kaba hatlarıyla bize verdiği mesaj budur. Acaba —aynı yılın yetkin ve parlak Médoc'ları ve Pomerol'ları hakkında söylendiği gibi— onun da 1985'ten bakıldığında doruğuna çıktığını söyleyebilir miyiz?

Buna verilecek yanıt, büyük ölçüde, hayal dünyasından inip sıradan, ama kaçınılmaz olan belirli görüşlerinin gerçek değerini araştırma işine koyulduğumuzda ne elde ettiğimize

bağlıdır. Foucault'nun Marx'ı Ricardo'nun yakınına yerleştirmesi oldukça inandırıcı gibi görünmektedir. Marksizmin «sudaki balık gibi» [3] ondokuzuncu yüzyıl epistemine ait olduğu biçimindeki yargısı, yalnızca altmışlı yılların Fransası'nda olduğu gibi Marx damgası taşıyan bir düşünsel kültürde tepkili çığlıklara yol açabilirdi. (O sırada Sartre, Marksizmin «çağımızın aşılmaz felsefesi» olduğunu söylemekteydi.) Bununla birlikte bu yargı gerçeğin tam üzerine basmaktaydı. Dahası, devrimci Marx kıtlık, üretim ve emek-değer teorisi gibi kategoriler aracılığıyla kötümser Ricardo ile ekonominin tarihselleştirilmesi konusunda birleşmenin yanısıra, az önce gördüğümüz gibi yaşadığı yüzyılın pozitivizm ile eskataloji arasında kutsal olmayan ittifak anlayışını da paylaşmaktaydı. Marksizmin felsefi özünü kavramanın daha kötü biçimleri de bulunmaktadır.

Ne yazık ki Foucault'nun cüretli tarihsel belirlemelerinin çoğu böylesine kesin doğru olmaktan uzaktır. Örneğin Rönesans döneminde ussal düşünce ile büyücülük arasındaki ayrımı önemsemez. Ona göre Rönesans büyücülüğü ve hümanist bilimi aynı epistemin —benzerlik ve işaret kuralının— temelini oluşturmaktaydı. Oysa, en başta hümanist büyücülük uzmanlarının kabul ettiği gibi, işaretler dili hiçbir zaman, hatta —bir eleştirmenin ifadesiyle— hakkında en çok yazılıp çizildiği onaltıncı yüzyıl sonlarında bile Rönesans bilgisinin bütününü kapsamamaktaydı [4]. Kıyaslamanın çözümlemeye üstünlüğü her alanı kapsamadığı gibi, çoğu zaman güçlü muhalefetle de karşılaşmaktaydı. Örneğin Fransa'da büyücülüğü, Hermetizmi, Paracelsus'un bitip tükenmez herzelerini, astrolojinin öne sürdüğü savları ve «işaretler» ile «uygunluklar» üzerindeki bütün o laf salatalarını alaya alan etkili bir hümanist gelenek bulunmaktaydı. Montaigne kuşağının aydın kesimi buna bir örnek oluşturmaktaydı: Bu kesim engin bilgi ile gaipten haber vermeyi birlikte yürütmek bir yana, «engin bilgi» adına «kehanet»i

mahkûm etmekteydi. Montaigne'in kendisi astrolojik almanaklarla ve falcılık anlayışıyla eğlenmekteydi (**Essais**, bk. I, ch XI, «Des prognosticications» [5]). Dahası bu muhalefet Fransa ile de sınırlı değildi. Brüksel'de doğan ve Padua'da ders veren anatominin kurucusu Andreas Vesalius (1514-64) da bütün işaret öğretilerini reddetmesi bakımından aynı ölçüde katıydı.

Sorun bununla da bitmiyor. Onyedinci yüzyıl ortalarından itibaren Rönesans dönemi ile klasik epistem arasında mutlak bir durgu olduğunda direten Foucault, Simyacı inançların üzerine çıkamamış bir bilimsel yenilikçi olan Kopernicus'un çalışmaları ile çağdaş bilime kaynaklık eden Kepler-Galile çizgisi arasındaki açık ve kesin süreklilığı neredeyse anlaşılmaz hale getirmektedir. Oysa epistemik düşünüş biçimlerindeki farklılığa karşın aralarında böyle bir süreklilik bulunmaktadır. Öte yandan bilim tarihçileri Kopernicus'un güneş-merkezci anlayışında Floransa Yeni-Platonculuğunun taşıdığı önemi vurgularlar. Bu dönemde Yeni-Platonculuk —güneşin üstünlüğünü de içeren— yüksek büyü ve **hylozoism**'e dayalı Simyacı ve Gizemci geleneklerin olağan taşıyıcısı olmaktadır. Buna karşılık, Rönesans döneminin Simyacı-Gizemci görüşlerin en yetkin yorumcularının kuşku götürmez bilirkişiliği, bize, Kopernicus'un (Vesalius'un **De humani corporis fabrica**'sı ile aynı yılda yani 1453'de yayınlanan) astronomik devrimine **büyüsel inançların yardımı olmadan** saf matematik hesaplama yoluyla ulaştığını göstermektedir. Yine aynı yetkililer sayesinde —gezegen yörüngelerine ilişkin buluşunu hâlâ «kürelerin uyumlu müziği» olarak düşünen— Kepler'in de yüzyıl sonra gerçek matematik ile Pythagoras ve Simyacılar'ın sayılardan anlam çıkarmaya dayalı gizemli yöntemleri arasında ayrım yaptığını anlamaktayız [6].

Şimdi buradan bir sonuç çıkaracak olursak, kıyasçı düşünme biçimiyle ilgili inançlardan etkilenmiş olsun ya da

olmasınlar, Kopernicus'tan Kepler'e kadar Rönesans bilim adamlarının çığır açıcı ilerlemeleri, Galile'ci doğayı matematikselleştirme anlayışına bağlı maddi bir süreklilik içinde başardıkları yargısına varmak zorundayız. Aslında «büyücülük» Kepler'den en az bir buçuk yüzyıl sonrasına kadar matematiksel çözümleme için yer yer çekici bir güdü rolü oynamaya devam etmiştir. Richard Westfall'ın son zamanlarda anımsattığı gibi, Newton'un uzun yıllar simyaya karşı duyduğu ilgi, onun, gökyüzüne ilişkin mekanist betimlemelerin tersine, etki ve güç görüşlerini matematik işleme yatkın biçimde ele almasını sağlamıştır[7]. Uzun sözün kısası, «kıyas» «çözümleme»yi bütünüyle yutmak bir yana, önleyememiştir bile. Deneysel ve kanıtlayıcı bilgi kurgusal «yorum»a tutsak olmaksızın kendi yolunda ilerlemesini bilmiştir. Astronomi ve fizikte matematiğin gelişmesi, kavrayış bakımından böylesi bir ilerlemenin önünü açan görkemli yol olmuştur.

Sorun, Foucault'nun çağdaş bilimin ilk adımlarından itibaren dünyanın matematikleştirilmesine pek az (örneğin Koyré'den çok daha az) önem vermesinde yatmaktadır. Klasik epistem ile ilgili olarak çizdiği görüntüde, onun gözde düşüncesinin ölçümden çok çizelgeleştirme olduğu hemen anlaşılır. **Kelimeler ve Şeyler**'de Galile, Descartes ve Newton'a ağırlıklı olarak yer verilmeyişinin nedeni, yalnızca yapıtın kahramanlık destanlarına karşıt bir amaç taşıması değil, aynı zamanda Foucault için mekanizm ve matematiğin gerçek kapsamlı epistemik yapılar olmayışıdır.

Aslında Whitehead'ın **Bilim ve Çağdaş Dünya** yapıtı gibi klasik açıklamalara inanmamız gerekirse, çağdaş bilimlerin yükselmesinde ve pekişmesinde matematik canalıcı bir rol oynamıştır. Bu «yeni» bilim Aristo'ya karşı Pythagoras ve Plato'nun yanında yer almaktaydı. Aristo sınıflandırma biliminin dahisiydi. Oysa bilimin ilerlemesi güzel sınıflandırmadan öte bir şeye gerek duymaktaydı Yalnızca sa

yılar ve cebir dediğimiz aritmetiğin genelleştirilmesi tarafından sağlanabilen bir genelleştirme gücü. Çağdaş bilimin zaferi Euclid ve Archimedes'in Aristo'cu fiziğin uzun yıllar egemen olmasından bir tür öc almaydı. Yüzyıllar boyunca okumuş çevreler Aristo'nun niceliksel fiziğinin doğayı gerçekten «açıkladığı»nı, buna karşılık (Batlamyus astronomisi gibi) matematiksel teorilerin sırf «görünüşü kurtardığı»nı düşündüler. Ardından Kopernicus'çu devrim geldi. Galile onun açtığı yolda Archimedes'i yücelterek matematik dışı niteliğinden dolayı Aristo'cu fiziği kıyasıya eleştirdi. Bu sırada matematiksel teori ile kadim fizik arasındaki tartışma Kepler tarafından ilkinin lehine çözümlenmiş bulunuyordu. Hünerli bir matematikçi olan Kepler astronomiye iki amaç yüklemekteydi: «Görünüşü kurtarmak» ve **evrenin yapısını gözlemek**, başka deyişle doğayı açıklamak [8]. Newton'un başyapıtının tam adı olan **Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri** bunu pek güzel açıklamaktadır.

Kelimeler ve Şeyler'de irdelenen alanlarda mekanizm ve matematiğin hiçbir biçimde öne çıkmadığı doğrudur. Mekanizm ve matematik, dilbilgisi ve filolojinin konusu dışında kalır; doğa bilgisi ve biyoloji alanından ise uzun zaman önce çekilmiştir. Ekonomide matematiğin yerine gelince, istatistik gibi saf olmamakla birlikte, güçlü bir çözümsel konuma sahip bu olgu çağdaş epistemde oldukça geçmişe giden bir teorik oluşumdan kalmadır: Jevons, Menger, Walras ve Marshall'ın öncülük ettiği neoklasik okul. Bu okulun temelini oluşturan «marjinal fayda teorisi» ilk kez Jevons'un 1862' de Cambridge'te «Ekonomi Politika Üzerine Genel Matematiksel Bir Teoriye İlişkin Duyuru» başlağıyla okuduğu bildirgede ortaya konmuştur [9].

Doğa bilgisi, Fransız matematiğinin altın çağında —Lagrange ve Laplace ile Monge ve Carnot döneminde— inatla sınıflandırmacı yapısını korumuştur. Ancak sorun, incelenerek bilim alanını bu denli sınırladıktan sonra, Fou-

cault'nun tanımı böylesine daraltılmış bir bilimsel geçmişe oturtulmuş bir epistemi **genelde** geçerli bir şey olarak ortaya koymakta haklı olup olmadığıdır. Ne olursa olsun şu önemli soru gözardı edilemez: Nasıl olur da (Descartes, Newton, Leibniz ve Bernoullis'ten Gauss, Boole, Riemann ve Cantor'a kadar) sırf matematiksel dehanın yaşadığı iki yüzyıl boyunca Batılı bilimin bilinçdışı temeli esas olarak sınıflandırmacı olur? Piaget'nin işaret ettiği gibi, Foucault'nun klasik çağının çizelgesel epistemi olan sınıflandırma bilimi mantıksal düşünüş merdiveninin epey alt basamaklarında yer alırken, Newton'cu hesap anlayışı çok daha yüksek bir mantıksal karmaşıklık düzeyini gerektirmektedir [10]. Aynı epistem böylesine farklı düşünce düzeylerine nasıl kaynaklık edebilir? Foucault'nun tasarısına her zaman dostça yaklaşmış olan Canguilhem bile, **Kelimeler ve Şeyler**'in ince mimarisinde fiziğin ihmal edilmesinden kaygılanmış ve fiziğin hesaba katılması durumunda yapıtın canalıcı teorisini oluşturan kesin durguculuğun alaşağı olacağını görmüştür [11]. Canguilhem'in itirazı yeterince inandırıcı görünmektedir: Galile - Newton - Maxwell - Einstrein ardıllık çizgisi, diyelim ki bir Buffon ile Darwin arasında bulunabilecek olanlara benzer kesintiler göstermez. Başka bir deyişle Newton'un Einstein tarafından çürütülmesi, Darwin'in Mendel tarafından çürütülmesinden daha fazla bir anlam taşımaz. Bundan çıkan sonuç Foucault'nun klasik ve çağdaş epistemler arasına koyduğu katı durguların pek anlam taşımadığıdır. Bilimlerin gerçek tarihine baktığımızda, bazı klasik söylemlerin (örnek olarak Newton) kendilerini izleyen epistemlerle içiçe girdiğini, ama bazılarının da (örnek olarak doğa bilgisi) böyle olmadığını görüyoruz. Üstelik —Foucault'nun öne sürebildiği biricik mazeret olan— başka bir araştırma konusuna girdiği gerekçesiyle doğrudan görmezlikten gelme yoluna gidilmesiyle, arkeolojinin karşılaştığı bu güçlük savuşturulamaz. Bu nedenle kendimi Can

guilhem'in şu kuşkusuna katılmaktan alıkoyamıyorum: Bilimsel anlamda **teorik** bilgiyi ele aldığımızda, **bir norma dayanmadan**, yani bilimsel teori olarak başarı ya da başarısızlığını gözönüne almadan, bu bilginin kavramsal özelliklerini kavramamız gerçekten olası mıdır?

Eğer Foucault «belirli bir kültürde ve belirli bir anda, her zaman için bütün bilginin akla uygunluk koşullarını belirleyen **yalnız bir epistem** olur» görüşünde diretmemiş olsaydı, böylesine bir sorun pek ortaya çıkmazdı [12]. Başka bir deyişle Foucault'nun epistemleri yekpare sütunlar, kesin olarak bölünmez ve tek bilgi kalıpları niteliğini taşımaktadır. Dolayısıyla, her epistemik dönüşümde, birdenbire şeyler artık eskiden olduğu gibi «kavranır, tanımlanır, ifade edilir, nitelendirilir, sınıflandırılır ve bilinir» olmaktan çıkarlar [13]. Foucault, aynı şekilde kitabının önsözünde de, Linneaus ve Buffon'un doğa bilgisini Cuvier ya da Darwin'in yapıtlarıyla değil de, apayrı olsa bile Law ve Turgot'nun klasik «genel dilbilgisi» ve zenginlik çözümlemesi gibi çağcıl alanlarla ilintili görmemizi ister... Foucault'ya göre, onsekizinci yüzyıl sonundaki epistemik yapıda meydana gelen «olağanüstü değişiklikler» ile karşılaştırıldığında, bir çağdan ötekine «sözde-süreklilik» yalnızca «yüzeysel bir anlam» taşır.

Foucault'nun **Bilginin Arkeolojisi**'nde epistemlerin «bütüncül», yani dokunulmaz kavramlar olarak görülmemesi gerektiği uyarısında bulunduğu doğrudur. Bir epistemin egemenliği belirli bir çağda ve kültürde her bir zihnin aynı doğrultuda işlediği anlamına gelmez. Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**'de yarı özür dilercesine şunları yazar: «Metodolojik yönlendirmenin yokluğu (...) çözümlemenin kültürel bütünlük çerçevesinde yapıldığı biçiminde bir izlenim yaratmış olabilir [14].» Foucault, gerçekte epistemin bu türde bir şey olmadığını anlatmak istiyor.

Ancak bu dönüşü en azından iki nedenle pek inandırı-

cı değildir. Birincisi, **Kelimeler ve Şeyler**'deki epistem kavramının nasıl yanlış biçimde dokunulmaz olarak **yorumlanmış** olabileceğini anlamak güçtür. Bunun böyle görünmesine yol açan kitabın içeriğinin kendisidir. Kaldı ki Foucault bunu düzeltme yoluna gitmeye de hiç aldırış etmemiştir. İkincisi ve daha da önemlisi, işin başka türlü olması da olanaksız gibidir: Eğer işe epistemlere gereğinden fazla esneklik ve heterojenlik vermekle başlar ve bunları gerçek anlamda çoğulcu hale getirirseniz, o zaman olgusal ve tarihsel doğruluk açısından kazanılan şey için «yorumlama» cephesi de yitirilmiş olur. Çünkü bu durumun sonunda her epistem'in kendi başına bağlayıcı bir kavrayış altyapısı olma niteliğini kazanması çok güçleşir.

Foucault'nun epistemleri yekpare sütunlar biçiminde sunması, sıkı epistemolojik kesintiler anlayışıyla birleşince, arkeolojisini en azından altı olguyu açıkça gözardı etmek zorunda bırakır:

Öncelikle, bütünüyle ilintisiz yekpare sütunlar biçimindeki bir epistemler görüntüsü, kaçınılmaz olarak **epistem ötesi** düşünce akışını gözden kaçırmaya yol açar. Oysa epistemik yaklaşım bu olguları gözönüne almaktan kaçınırsa, başına ciddi bir sorun sarmış olur. Bunun adı **tarihsel yanılgıdır (anachronism)**. Ve işin doğrusu öyle bir durum meydana gelir ki Foucault'nun dönemselleştirmesine ne kadar sıkı bağlı kalınırsa, epistemlerin geçerliliği de o ölçüde zayıflar. Çünkü epistemlerin tümünde bolca «tarihsel yanılgı»lar bulunmaktadır. Burada yalnızca dört çarpıcı örnek vereceğim.

Foucault, Rönesans epistemi üzerindeki bölümde, ilk kez 1572'de yayınlanan hümanist Petrus Ramus'un (Pierre de La Ramée) **Grammaire** yapıtına büyük bir değer vermektedir. Ramus'un yapıtını uygunluklar episteminin kıyaşçı düşünme biçimine ilişkin güzel bir örnek olarak ele alan Fou

cault, Ramus'un harf, hece ve sözcüklerin içsel «özellikleri»ni duygudaşlık ve karşıtduygululuk gibi «büyülü» güçlerin gizemli belirtileri olarak incelediğini öne sürer. Oysa Illinois Üniversitesi profesörü ve Chicago çevresinin bir üyesi olan George Huppert, Ramus'un **Grammaire** yapıtının, «simyacı felsefenin ve sözcüklerin niteliği üzerine skolastik kurguların zerre kadar bulaşmadığı (...) son derece açık bir yapıt olduğunu» göstermiş bulunuyor. Ramus'un dil teorisi bütünüyle deneysel ve ussal bir nitelik taşımaktadır: Bu anlamda sözcüklerin «özellikleri»nden söz ettiği zaman, tıpkı isimlerin ve zamirlerin önüne harfitariflerin konmasında olduğu gibi, açıkça bu sözcüklere özgü olan şeyleri anlatmak ister. Belki ters gelecek ama, Ramus'tan yarım yüzyıl sonra yazan Kartezyen (Descartes'çı) Mersenne, istemeyerek de olsa, kendi kendisine sözcükler ve nesneler arasında gizemli uygunluklar, Adem tarafından bilinip İlk Günah'tan sonra yiten saklı anlamlar olup olmadığını sorarken, Ramus'un bu tür şeylerle pek alışverişi olmaz. Ramus'a göre sözcükler yalnızca fonetik suretlerdir. Bu nedenle de «ung» sözcüğündeki g, «tesmoigner» sözcüğündeki s gibi ölü harflerin düşürülmesini bile önerir[15]. Foucault kusura bakmasın ama, bütün bunlarda büyüsel yorumun bir belirtisi, gizemciliğin bir çeşnisi kesinlikle yoktur.

Foucault'nun bu tür yanlış anlamalarının çarpıcı bir başka örneği de, 1555'te **Kuşların Doğasının Tarihi** kitabını yayınlayan Rönesans kuş uzmanı Pierre Belon'u ele alışında görülmektedir. **Les Mots et les choses** yayınlanana kadar, birçok irdelemeyi tek başına gerçekleştirmenin yanısıra 170 kadar Avrupa kuş türünü adlandıran ve böylece kendisinden sonraki doğa bilginlerinin hayranlığını kazanan Belon'un bu bilimsel incelemesi herkes tarafından karşılaştırmalı anatominin dikkate değer ilk örneklerinden biri olarak görülmekteydi. Vesalius'un büyük yapıtını izleyen on yıl içinde yayınlanan Belon'un **Histoire des oyseaux** (Kuşların

Tarihi) kitabı metin ve çizimleriyle insan ve kuş iskeletlerinin ilk ayrıntılı karşılaştırmasını içermekteydi.

Foucault bunları çok iyi bilmesine karşın, bilimsel ilerleme ideolojisinin sofuca efsanelerine kapılmaktan kaçınır. Gerçek bir sistem ruhuyla **(esprit de systeme)** hareket eden Foucault, bütün kesinliğine karşın, Belon'un bu çözümlemesinin yalnızca «ondokuzuncu yüzyıl bilgisi ile donanmış bir gözle» karşılaştırmalı anatomi olarak anlaşılacağına peşinen karar verir. Foucault'ya göre: «Burada sözkonusu olan yalnızca benzetme biçimlerini bilgimiz kapsamına almamıza aracılık eden bağlantılı örgüsünün rastlantıyla onaltıncı yüzyılın şeyleri kapladığı örgü ile tam da bu noktada çakışıyor olması ve hemen hemen başka hiçbir noktada çakışmamasıdır [16].» Öyleyse **Kuşların Tarihi** kitabında sık sık Belon'dan alıntı yapan Buffon'a zavallı diye bakmak gerek. Buffon sıradan bir epistemik «çakışma»yı gerçek karşılaştırmalı anatomiden ayırdedemeyen biri miydi? Yoksa Huppert'in öne sürdüğü gibi [17], görkemli bir gözlemci, güçlü bir sınıflandırma bilgini (hatta Linnaeus'vari çift isimli bir terminoloji geliştirdiğine inanılan), doğa bilgisinin seçkin bir öncüsü müydü? Onun yapıtını «arkeolojik bir düzeyde» Aldrovandi'nin tuhaf teratolojisine benzetirken, bilimsel amaç taşıdığını yadsımak düpedüz saçma olmaz mı?

Epistemik terimlere ilişkin bir başka tarihsel yanılgı da şudur: Foucault organik yapıdan klasik dönem sonrası epistemin biyolojik düşünüşüne ilişkin bir kavram olarak söz eder. Oysa **Organik Kalıp: Bir Düşüncenin Yaşam Öyküsü** (1972) kitabının yazarı ünlü Ortodoks papazı bilgin Georges Sebastion Rousseau bunun böyle olmadığını söyler. Eğer Foucault onsekizinci yüzyıl doğa bilginleri üzerindeki çağdaş bilimsel yapıtları (örneğin Philip Ritterbush'un 1964 tarihli incelemesini) okumuş olsaydı, metafizik bir varsayım olarak organik yapının Cuvier ile ortaya çıkan bir yenilik olmadığını ve uzun bir geçmişe ve özellikle Aydınlama Ça

ğı'nda zengin bir tarihe sahip bir kavram olduğunu görecekti [18].

Öyle görünüyor ki Foucault'nun büyük-durgulu epistem anlayışının katılığı, en az Ramus-Belon ve organikçilik kadar önem taşıyan düşünce adamlarını ve eğilimlerini oldukça yanlış biçimde yorumlamasına yol açmaktadır. G.S. Rousseau'nun altını çizerek işaret ettiği gibi, epistemik tarihsel yanılgıya ilişkin bu son örnekte, sorun yanlış anlamadan değil, eksik bilgilenmeden kaynaklanmaktadır. **Kelimeler ve Şeyler**'de klasik epistemin tanımlanmasında Port-Royal mantıkçılarının ve dilbilgisi uzmanlarının yapıtlarına üstün bir yer verilir. Gerçekten de Foucault'nun çözümlemesinde Port-Royal **Mantığı** (1662) özel bir konuma sahiptir. Çünkü bu yapıt genelde bilinçsiz epistemik kurallar içinde kavrayışa ilişkin garip bir örnek olarak öne çıkmaktadır. Bu bakımdan Foucault'nun klasik bilginin öteki bütün alanlarında bilinçsizce işlediği varsaydığı klasik semiyotik sistem, gerçekte Port-Royal mantıkçıları Arnauld ve Lancelot tarafından ifade edilmiştir; Foucault tarafından klasik epistemin başlıca koordinatları olarak klasik söylemden **çıkarsanmış** değildir. Arnauld ve Lancelot'a dayandırılan Port-Royal'ın **Grammaire générale et raisonnee** (1660) **(Genel Dilbilgisi ve Düşünce)** yapıtına gelince, bu elbette klasik bilginin en saf örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bir temsil teorisi üzerine oturtulmakla birlikte, Port-Royal dilbilgisi düşüncesi Foucault tarafından düzen ve açıklık episteminin bir taşı —Descartes'çı felsefenin avizesi— olarak görülür. Ancak ne yazık ki bizzat Lancelot'un tanıklık ettiği gibi, Port-Royal dilbilgisi uzmanlarının kendilerine örnek aldıkları başlıca kişi Descartes değil, Sanctius adında biridir. Üstelik Sanctius, öteki adıyla Francisco Sanchez de la Brozas (1523-1601) başyapıtı (**summc**) olan bin sayfalık **Minerva, seu de causis linguae latinea** kitabını 1585 yılında, yani imza öğretisi ve Simyacı literatürün saygınlığının doruğunda olduğu bir sı-

rada yayınlamıştır[19]. Bu, Foucault'nun düzenli epistemler tablosu açısından bütünüyle bir açmaz oluşturur: **Minerva** çağdaş felsefenin herhangi bir öngörüsünden daha çok Quintilian'ın etkisi altında kalmıştır. Bununla birlikte Port-Royal dilbilgisinin asıl teorik kaynağı olarak selamladığı kişi Descartes değil, Sanctius olmuştur. Kimileri Sanctius'un yanısıra dilbilgisi çalışması oldukça erken bir tarihte, 1540 yılında yayınlanan Büyük Scaliger'e (Julius Caesar Scaliger) de işaret etmişlerdir[20].

Foucault'cu arkeolojinin sistemli biçimde gözardı ettiği ikinci olgu kategorisi **epistemik geri kalışları** kapsamaktadır. Bilimler tarihi geriye dönük görüş sahipleri ile yenilikçilerin izleyicilerinin tartışmalarıyla doludur. Bunların uyuşmazlığı Foucault'nun bir episteme bıçtığı yaşam süresi içinde farklı düşünüş biçimine defalarca engel olur. Nitekim Jan Miel çarpıcı bir örneğe işaret etmektedir: Bu, Pascal ile Père Noel arasında boşluk üzerine yapılan yazışmadır[21]. Bu yazışmada Peder Noel, işin içine bir takım keyfi karşılaştırmalar ve daha çok da dört ana unsur ve «animist» ilkelere dayalı kıyasçı tumturaklı sözler doğrultusunda bir eğilim karıştırarak, konunun üstesinden gelmeye çalışır. Buna karşılık Pascal terimlerin daha az kaçamaklı kullanılması ve daha az insanbiçimci bir doğa anlayışından hareket edilmesi önerisinde bulunur ve bu bağlamda da doğanın boşluklardan «tiksindiği» için bunları anında doldurmaya yöneldiği biçimindeki düşünceyi kesip atar. Pascal'ın yergileri kusursuz bir biçimde klasik episteme özgü yaklaşıma, yani kıyastan çok çözümlemeye yönelik yaklaşıma uymaktadır. Şurası kesindir ki Pascal ve Père Noel bu mektupları birbirlerine 1647-48 yıllarında, yani Foucault'nun kronolojisine göre klasik epistemin açıkça ortaya çıktığı bir sırada yazmışlardır. Bu durumda epistemler **birdenbire** ortaya çıkan ve ortadan kaybolan yekpare kalıplar ise, başka deyişle epistemik boşluk diye bir şey yoksa, dini bü

tün Père'de somutlaşan bilgi-yapı çerçevesindeki geri kalışın nedenleri nasıl açıklanabilir?

Foucault'cu arkeolojinin sistemli olarak görmezlikten geldiği önemli olgulardan üçüncüsü, düşüncenin evrimi ile uzun bir süre önce bir yana atılan kavramların ve kavramsal biçimlenmelerin **geri dönüşüdür** —ki bunlar geri döndüklerinde hâlâ verimli bilimsel araştırmalara esin kaynağı olabilirler. Bu konuda vermekten çok hoşlandığım örnek, kimya tarihi üzerinde yüzeysel bilgiye sahip herkesin bildiği **phlogiston** kavramıdır. Anımsanacağı gibi, **phlogiston** bütün yanıcı cisimlerde bulunduğuna ve yanma olayı sırasında uçtuğuna inanılan varsayılmış bir madde, yani «ateşin özü» idi. Bu teori Antikite'ye kadar giden bir varsayım içermekteydi. İleri sürülen sav, bir şey yandığında, bunun özünün bir parçasının alevlerle uçarak ayrıştığı ve böylece yanmış cismi asıl unsurlarına indirgenmiş olarak bıraktığı biçimindeydi. Aristocular bu yoldan uçan şeyin ateş «unsuru» olduğu sanısındaydılar. 1670 yılına gelindiğinde Boyle'un çağcılı olan Alman kimyacı J. J. Becher bu unsurun yağlı toprak **(terra pinguis)** olduğunu açıklayarak bir madde olarak **phlogiston** düşüncesini formüle etti. Daha sonra onsekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde bir başka Alman kimyacı George Ernst Stahl, bu görüşü geliştirerek **phlogiston** adını buldu ve bu kavramın yayılmasına önayak oldu. 1750'ye gelindiğinde **phlogiston** öğretisi bütün Avrupa'da benimsenmiş bulunuyordu. Yüzyılın son çeyreği içinde —tam da klasik epistemin sona erdiği dönemde— bu öğreti kimyanın kurucusu Lavoisier'nin başlıca eleştiri hedefi olan köstekleyici bir engel haline geldi. Bu bağlamda şu noktayı anımsatmak yeter de artar: Joseph Priestley 1770'lerde bazı oksitleri ısıtarak oksijen gazını soyutlamayı başardığı zaman, (gerçekte İsveçli Carl Wilhelm Scheele'nin bir parça sezinlemiş olduğu) bu büyük olayı açıklamada hâlâ eski kimyasal inanışlar çerçevesinde görüşlerini dile getirdiğinden, oksijeni «**phlogiston**'dan arındırılmış hava» diye adlandırmaktaydı.

Yanma olayı sırasında maddelerin havadan bir şeyler alarak ağırlaştıkları öteden beri (örneğin Boylè tarafından) bilinegelmekteydi. Priestley'in oksijen deneylerini yaptığı yıllarda, Lavoisier yanarak toz haline gelen metallerin ağırlığındaki artışa havadan «esnek bir gaz» almalarının yol açtığını gösterince, **phlogiston** dogması ölümcül bir yara aldı. Lavoisier bu dogmaya karşı açık saldırısını 1783'te başlattı. Ancak 1800 yılında Priestley hâlâ buna karşı çıkmakla uğraşıyordu. Nitekim aynı yıl **Phlogiston Öğretisinin Benimsenmesi ve Suyun Bileşiminin Çürütülmesi** diye bir kitap yayınlandı [22].

Burada üzerinde özenle durmak istediğim şey iki vargıya dayanmaktadır. Birincisi, ne kadar yanlış bir açıklama olursa olsun, **phlogiston** düşüncesinin konuya ilişkin anlayışın gelişmesinde yadsınmaz bir rol aynadığıdır. Gerçekten de bu düşünce çok sayıda deneye önayak olmuş, kimyada ilk verimli genellemeleri doğurmuş ve bir bakıma gerçek bir «sorunsal» öngörmüştür. Kimya tarihinin 1750 sonrasında ortaya çıktığı kabul edilegelmektedir. **Phlogiston** teorisinden önce varolan şey yalnızca —her biri kendine özgü farklı bakış ve sorunlara sahip, ortak bir **Fragestellung**'tan ve bu bilim daimın sorunlarına ilişkin genelde benimsenen bir tasarımdan yoksun— bir **kimyacılar** tarihi olmuştur. İkincisi, anlayışın gelişmesindeki bütün bu değerine karşın, **phlogiston**'a duyulan inanç, klasik epistemin olgunluğunun doruğunda olduğu bir dönemde Avrupa biliminin başına musallat olan garip bir Aristo'cu hortlak olmuştur. Nitekim bunun yaratıcısının Aristo'nun tin **(psyche)** kavramını canlandıran dirimselci biyoloji teorisyeni Stahl olması anlamlıdır [23]. Sonuç olarak **phlogiston** bilimsel düşüncenin evrimi açısından apaçık «bastırılmış olanın geri dönüşü»ne işaret etmekteydi. Ama böylesine eski bir terim diyalektik olarak kimyanın bir bilim olma yönün de gelişmesinde aracı olmuştur. Öyle ki Lavoisier'nin kend

si de ilk deneylerini tanımlamak için **phlogiston** kavramını kullanmıştır. Bu durum Foucault'nun arkeolojik çatısı çerçevesinde oldukça anlaşılmazdır. Eğer **phlogiston** teorisinin uzun ömrünün bir anlamı varsa, bunu bir parça bilim **sosyolojisi** yardımıyla açıklamak daha kolay gibi görünmektedir. Lavoisier'nin devrimi matematikçiler ve fizikçiler tarafından coşkuyla karşılanırken, Priestley gibi buluşçulardan daha ileriye gittiklerinde bile Stahl'ci önyargılara sıkıca yapışan meslektaşı kimyacıların içerlemesi ile karşılaşmıştır. Aynı zamanda usta bir teolog da olan Priestley'in bile düşünsel tarihin en hareretli görüş ayrılıklarından biri olarak gördüğü bilimsel tartışmayı epistem değil; beceri aydınlatmaktadır. Ama yine epistemik yekpare bloklara inanan bir kimsenin **phlogiston** kavramının yükselişini ve düşüşünü anlaması olanaksızdır.

Öyle görünüyor ki fizik, matematik ve kimya Foucault'nun abartılmış durguculuğunu yalanlamaktadır. Bunlar, üç epistemi kemer gibi kaplayan (matematik) ya da geçmiş düşünce biçimlerinin diyalektik dönüşü yoluyla kendi yolunu açan (Kimya) düşünce tarzlarını oluşturmaktadır. Epistem-ötesi sorunsallar, epistemik geri kalışlar ve diyaletik dönüşlerin tümü hem katı durguculuğa, hem de epistemlerin özlu ve homojen kavramsal altyapılar olduğu görüşüne yabancı ve haliyle karşı koyan olgular olmaktadır. Ancak genelde bunlar **epistemlerarası sorunlardır.** Öte yandan epistemlerin yekpare kalıplar olduğu biçimindeki ikinci dogma çok daha özellikli üç başka sorunla karşılaşır. Bu sorunlar da Foucault'nun çizdiği **eptistemiçi** gerçekliklerin doğruluğuna kuşku düşürmektedir.

Bu sorunların ilki şu noktaya dayanmaktadır. Foucault'nun epistemleri, eşzamanlı olarak ele alındıklarında, sözde toplu bütünlüklerinin tam tersine çok sayıda **heterojenlik** içermektedir. Bu durumu Rönesans sırasında astronomi (Kepler) ve doğa bilgisi (Belon) bakımından büyü ve bilim

ilişkilerinde, çoğu kez de bilim ile büyünün içiçeliğinde görmüştük. Pierre Burgelin'den zekice bir değinmeye dayanarak[24] buna Rönesans çağının şafağında görülen nominalizm konusunu da ekleyebiliriz. Nominalizm, açıkça mantık ve soyutlamaya yönelen ve bu bakımdan Foucault'nun «benzerlik» episteminin yabanıl düşüncesi (**Pensée Sauvage**) ile bağdaştırılması güç olan felsefi bir eğilimdir. Paul Oskar Kristeller'in incelemelerinde ortaya konanlardaki gibi, Rönesans düşüncesinin çoğulculuğuna ilişkin çağdaş anlatımlardan haberdar okuyucular, barışçı olsun ya da olmasın, nominalist felsefe gibi öncağdaş akılcılık akımları ile mantıktan çok parlak sözlere dayanan insancıllık düşüncesinin birarada bulunması karşısında en azından şaşırmayacaklardır[25]. Burada yine sorun gibi görünen şeyin büyük ölçüde varolmadığı ya da daha doğrusu Foucault'nun «diyet tarihi»nin katılığı açısından bir sorun haline geldiği anlaşılır. Epistemici güçlüğün üçüncü bir yönü, Burgelin'in de işaret ettiği gibi[26], klasik epistem sırasında canlı organizma bilimlerinde meydana gelen önemli bir gelişmeye dayanmaktadır: Foucault'nun tanımladığı çizelgesel düzen epistemi onyedinci yüzyılın ikinci yarısındaki Bologna, Londra ve Hollanda «klasik mikroskobistleri» denen bilginlerin öne sürdüğü teorilerle gerçekte nereye kadar uyuşabilir? Nasıl oldu da Galile ve Descartes'ın önemli yapıtlarını yayınladıkları sırada doğan birinci sınıf bir gözlemci topluluğunu oluşturan Malpighi ve Hooke kuşağının öteki bakımlardan güçlü zihinlerinden «kendiliğinden doğuş» ve **homunculus** gibi kavramlar yer edinebildi[27].

Eğer epistemler arkeolojik bakışın doğrulayabileceğinin çok ötesinde içsel bir farklılaşma gösteriyorsa, o zaman **Kelimeler ve Şeyler**'in dayandığı bölünmezlik saplantısı nedeniyle, bazı düşünsel eğilimlerin konumuna ve saygınlığına fazlasıyla önem verdiğini duymak hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Nitekim, az önce gördüğümüz gibi, Foucault Port-Ro-

yal dilbilgisini bütün Klasik Çağ için geçerli bir temsil teorisi üzerine oturturken, Georges Gusdorf —engin bilgi dağarcığıyla Foucault'yu gölgede bırakan— anıtsal **Les Sciences humaines et la conscience occidentale (Beşeri Bilimler ve Batılı Vicdanı)** yapıtının VI. cildinde, dilbilimsel kullanıma mantıksal bir biçim vermeye yönelik olmakla birlikte, **Genel Dilbilgisi ve Düşünce'nin (grammaire générale et raisonnée)** güçlü kuralsal yönlendirmesine Fransız Akademisi gibi kilit bir kültürel kurumun nasıl şiddetle karşı koyduğunu gösterir. Akademi'nin düzen episteminin en yetkin alanlarından birine ayak dirediğini görmek son derece şaşırtıcı değil midir? Ancak gelişim tam anlamıyla böyle olmuştur: Akademi, 1647'den 1704'e kadar, kendi otoritesinin Fransızca kullanımının sözlü bir **Fransız bahçesine** dönüştürülmesi için koşulmasına yönelik bütün önemli girişimlere karşı koymuştur[28]. Bu bakımdan klasik düşüncenin kendisini bütünüyle «genel dilbilgisi»nin mantıkçılığına teslim ettiği görüşünü kanıtlama sorumluluğu haliyle Foucault'ya düşmektedir. Foucault'nun epistemleri yekpare kalıplara benzese de, klasik kültürün kesinlikle böyle olmadığı açıktır.

Son olarak, kemikleşmiş **(diachronic)** bir bakış açısından kaynaklanan epistemiçi sorunlar bulunmaktadır. Hemen ilk ağızda bunların iki türü akla gelmektedir. Birinci olarak, bir epistemin kendi içinde **çöküşler** olabilir. Bu bağlamda, dilbilgisi tarihçisi Jean-Claude Chevalier'in işaret ettiği gibi, Foucault'cu klasik epistemin onur tacının en değerli mücevheri olan Port-Royal dilbilgisi —kendisini izleyen epistemik dönüşümden bir hayli önse— **Encyolopèdia** tarafından ters biçimde yorumlanmıştır[29].

İkinci olarak, **epistemiçi kopukluklar** ortaya çıkabilir. Jan Miel[30] buna ilişkin canalıcı bir örneğe işaret etmiştir. Bu örnek, Büyük Yüzyıl'ın **(Grand Siècle)** sonuna doğru felsefi bakış açısı ve bilimsel düşüncede meydana gelen

önemli değişimdir. Bu değişim, çok daha önceleri Paul Hazard'ın oldukça sansasyonel bir tutumla «Avrupa düşüncesinde bunalım» diye adlandırdığı olgunun esasını oluşturmaktadır[31]. Bu da haliyle Bayle ve Locke'un mirasçısı ve Newton'un hayranı olan filozofların onyedinci yüzyıl felsefesine karşı genel tutumları gibisinden geniş ve çapraşık bir sorunu gündeme getirir. Oysa konunun uzmanlarına göre bu işin kapsamlı bir irdelemesi henüz tamamlanmış değildir[32]. Filozofların **esprit de systeme** (sistem ruhu) karşısında duydukları hoşnutsuzluk bilinen bir şeydir. Ernest Cassirer'ın açıklayıcı klasik yapıtı **Aydınlanma Felsefesi**'nden (1932) bu yana, Aydınlanma Çağı'nın akıl kavramını önemli ölçüde değiştirdiğini öğrenmiş bulunuyoruz. Descartes, Spinoza ve Leibniz aklı «sonsuz gerçeklerin diyarı» olarak görüyorlardı. Oysa daha sonraki yüzyılda akıl ilkelerin ve değişmez gerçeklerin hazinesi olarak değil, yalnızca çözümsel işlevlerinin yerine getirilmesi sırasında kavranabilecek bir meleke, zihnin özgün gücü olarak görülmeye başlandı[33].

Ancak Cassirer'in kendisinin de özenle vurguladığı gibi, bu durum farklı bir bilgi anlayışından çok ağırlık noktasının değişimi biçiminde belirmekteydi. Kesin olan şudur ki tikeller üzerine bilgi, tümeller üzerine bilgiden daha önemli hale geldi; bilme olayının vurgusu **ilkeler**'den **olgular**'a doğru kaydı. Ama aklın kendine güven duygusu ve çözümlemeye duyulan istek hiçbir biçimde zorlanmadı. Bayle'in Pyrrho'cu kuşkuculuğuna son derece tutkun olmasına ve Hume'un yeni kuşkuculuğu ile «çağdaş yadsımacı» bakış açısının doruğuna ulaşmasına karşın[34], Aydınlama Çağı bir bütün olarak «dahiler yüzyılı»nda —Galile, Descartes ve Newton döneminde— başlatılan çağdaş akılcılığın gelenekleri dışına çıkmamaktaydı. **Filozoflar** Newton'un bilimini Descartes'çı fizikten bir hayli üstün tutuyor, ama «Yöntem Üzerine Söylem»i savunmaktan da geri durmuyorlardı. **Encyclopédie**

—psikoloji ve epistemonolojide filozofların ustası olan— Locke'un kendisinin de Descartes'ın kavrayış stratejisindeki devrimi ile tanıştıktan sonra Oxford felsefesinin yalınlığından kurtulduğunu görmekteydi.

Dolayısıyla Hazard sorunu diyebileceğimiz olguyu ihtiyatla ele almak daha akıllıca görünmektedir. Çünkü son barok çağda ortaya çıkan «Avrupa kafasındaki bunalım» bir epistemik dönüşüm olmaktan uzaktır. Bir kavrayış değişikliği ve hatta yapısal bir değişiklik olduğu doğrudur. Ama bu bir geçişi sağlayacak ölçüde değildir. **Ama neden epistemik kesintiler kavramını epistemik depremler ile sınırlayalım?** Klasik çağın Descartes ile Condillac'ı, Leibniz ile ideologları birlikte kucaklayan tek bir epistem olduğu gerekçesiyle, neden fizik, metafizik ve psikolojinin Descartesçılık'tan arındırılmasını gözardı edelim? Foucault epistem manzaralarını fazlasıyla dramatik karşıtlıklarla bezemiştir. Biz de onun sırf sarp uçurumlar, birbirinden keskince ayrılan dağlar ve düzlükler gördüğü yerlerde bazı tatlı eğimler koyalım. Miel, Hazard'ın bir açıklama yapmaksızın yalnızca sezinlediği şeyi, Batı akılcılığının yaklaşık olarak 1690'lardan beri geçirdiği başkalaşımı yeniden incelemekte haklıdır. Ve onsekizinci yüzyılın eşiğinde Batı düşüncesinin geçirdiği dönüşüm yekpare bir epistem anlayışına karşı güçlü bir sav oluşturmaktadır.

1690'daki yumuşak kopuş ilk çağdaş bilgi yapısı çerçevesinde sınırlı bir kesinti oluşturur. Açıkçası —Foucault'nun bakış açısıyla bu denli süreklilik içinde— bu kesintiyi sırf «yüzeysel bir husus» olarak baştan savmanın yararı yoktur. Bunun yerine —Kopuş Teorisi'nin Ustası olan— Bachelard'a dayanarak verili bir epistem **içinde** kopmaların olmasını ilk ve son kez kabullenmek daha doğru olacaktır. Gerçekte Bachelard bir düşünürün kendi yapıtları içinde bile kopmaların olabileceğini benimseme noktasına kadar gitmiştir. (Nitekim bu yaklaşım, genç Marx ile Kapital'in ya-

zarı Marx arasındaki epistemolojik kopuş üzerindeki savıyla Althusser'e ün kazandırmıştır.)

Görülüyor ki Foucault'cu arkeolojinin bilim ve düşüncenin tarihsel gerçekleri açısından başa çıkamadığı çok şey vardır. Foucault'nun epistemleri arasında ve epistemlerinin kendi içinde ortaya çıkan rahatsız edici olgular tarihsel bilgi paradigmalarına ilişkin kendi tanımına düpedüz uygun düşmektedir. Şimdi **Les Mots et les choses**'un felsefi ana hatlarını gözönünde tutarak değerlendirmemizi toparlayalım. Foucault'nun kavrayış gelişmesine sürekli kayıtsız kaldığını görmüş bulunuyoruz. Foucault bilginin gerçekliği ile zerrece ilgilenmemektedir. Epistemler arkeolojisinde bilgi «kendi ussal değerleriyle ilintili bütün ölçütlerden ayrı olarak tasarlanmıştır [35]»; epistemologdan farklı olarak arkeologun yaptığı iş, bir dizi bilgi biçimlerinin «giderek yetkinleşmesi»ni —başka bir deyişle gerçeklik bakımından ussal olarak belirlenebilen yükselişini— bütünüyle gözardı ederek, yalnızca bu bilgi biçimlerinin akla uygunluğunun tarihsel koşullarını araştırmaktır. Dolayısıyla Foucault'nun çözümlemesinin bilimin **öyküsüne** —sınanabilir ve nesnel bilgi yolundaki ilerlemesinin anlatımına— aldırış etmediğini söyleyebiliriz.

Düşünce tarihi bakımından bilginin öyküsüne pek az ilgi gösteren ya da hiç ilgi göstermeyen birisinin genelde bilginin **tarihi** üzerinde yoğunlaştığı kabul edilir. Bu da genellikle belirli bir dönemin ya da kültürel anın benzersizliğini anlatıp vurgulamaya yönelik bir **tarihçi** yaklaşım aracılığıyla yapılır. Bilginin öyküsünün tersine olarak, bilginin tarihinde, kavramsal yapılar sonraki çağlar için taşıdıkları değerlere bakılmaksızın sıkı sıkıya özgün anlam koşulları içinde ortaya konur. Ancak **Kelimeler ve Şeyler** burada da görevini hakkıyla yerine getiremez. Bilimin «öykü»sünü biliçli olarak gözardı etmenin yanısıra, Rönesans'ın engin bilgisini yanlış yorumlamasıyla ve ilk çağdaş bilimin anah

tar yönlerini yeterince değerlendirememesiyle ilintili olarak, gördüğümüz gibi sık sık bilgi tarihini de çarpıtmaktadır. O halde bilginin ne tam bir öyküsü, ne de doğru bir tarihi olmayan Foucault'cu «arkeoloji»nin global düzeyde gerçek bağlantısı nedir?

Hayden White'a göre, Foucault tarihsel araştırmayı anlamlı bir yeni yöne sokmuştur. White eski tarihçilerin okuyucularını geçmişle yeniden tanıştırmaya önem verdiğini, oysa Foucault'nun tam tersine geçmişi bilinenin dışına çıkarmaya çalıştığını ileri sürer.Ona göre, Foucault, farkında olmadan, Michelet'nin sıradan yazımın aradığı uysal ve suya sabuna dokunmayan kurgulamanın ötesinde geçmiş yaşantının «yeniden günışığına çıkarılması»na çalışılması yolundaki öğüdüne uymaktadır. Foucault tarihsel kültürlerin ortak özelliklerini vurgulama yerine aralarındaki temel farkları açıklama amacı açısından da Spengler ile yakınlık gösterir. Tıpkı Rönesans tarihinin koruyucu meleği Burckhardt ya da kendisini Burckhardt'ın çömezi olarak nitelendiren «sönmeye yüz tutan Orta Çağ»ın büyük yorumcusu Huizinga gibi, Foucault'nun arkeolojisi de «yabancılaştırıcı bir etki» yaratır; özünde yabancı ve garip bir geçmişi sahneler[36]. Bu bağlamda bazı nükteci kimseler, bir tarihçi olarak izlediği pratikten yola çıkarak, Foucault'nun —özellikle onun çarpıtılmış anlatımı içinde kendi konularını kavramakta çoğu durumda güçlük çeken meslekten tarihçiler açısından— geçmişi kesinlikle alışılmamış hale getirdiğini eklemekten kendilerini alıkoyamayacaklardır. Ancak haksızlık yapmayalım. Foucault geçmişi alışılmamış kılarken keyfi davranmamaktadır. Onun anlatmak istediği şey şudur: Yitirmiş olduğumuz dünyaların garipliğini ortaya koymak, biz çağdaş insanları, eski yaşam ve düşünce biçimlerinden uzaklığımızı kavrayarak kendi kültürel kimliğimizi sınamaya zorlar.

Dolayısıyla tarihi yabancılaştırmak Foucault'cu hedefin başlıca dayanağı olarak işlev görür. Bu hedef, bir varoluş

biçimi olarak çağcılığın eleştirel bir kavrayışına ulaşmaktır. White, Foucault'yu, «insan doğasının yalınlaştırılamayan değişkenliği»nin yarattığı «gizem»le övündüğü için «dağıtıcı» diye nitelendirdiği bir yapısalcı kanat içine sokar. «Dağıtıcı» yapısalcılar, farklılıkları ortak bir insan doğasında **(humanitas)** bütünleştirmek yerine, kültürel heterojenlikten ve insanoğlunun toplumsal dağınıklığı ve farklılaşmasından hoşlanırlar [37].

Tarihi «dağıtıcı» bir bakış açısıyla bilinenin dışına çıkarma biçiminde yapmak ciddi bir dolaşıklık taşır: Bu tutum tarihyazımın incelemesine konu olan nesneleri **kökten bir biçimde tarihselleştirir.** Deliliğe «dağıtıcı» bir bakış açısından baktığınızda, delilik bu çerçevede ortadan kalkar. Geriye yalnızca geçmişte kalmış belirli bir toplumsal kurgu, delilik olarak adlandırılmış bir anlamlar dizisi kalır. Bu yüzdendir ki bir zamanlar **Histoire de la folie** kitabından deliliği kendi içinde kavramaya çalıştığını yazan Foucault, daha sonraları böyle bir şey yapmadığını, yalnızca farklı dönemlerde deliliğe ilişkin kavrayışların bir envanterini çıkardığını söyleme noktasına gelir. 1961'de değişen delilik **anlayışlarından** söz eder. Oysa 1970'lere gelindiğinde artık bu tür anlayışların deliliğe ilişkin **uydurmalardan** başka bir şey olmadıklarını öne sürer. Böylelikle dağıtıcı ve **kültürelci** bakış açısı iyice su yüzüne çıkar. Gerçeklikler baştanbaşa tarihsel olarak verimli toplumsal kavrayışlar ve toplumsal pratikler ile içiçe girer.

Foucault'nun Collège de France'tan meslektaşı olan ve onun yapıtlarını sınırsız bir övgüye boğmuş tek tanınmış tarihçi olan Paul Veyne, tam da yukarda değindiğim nedenden dolayı, Foucault'yu «kusursuzluğun doruğunda bir tarihçi» olarak selamlar. Veyne, Foucault'nun gerçek anlamdaki ilk pozitivist olduğunu, çünkü (değişen) toplumsal anlamlarından bağımsız olarak tarihsel nesnelerden söz etmenin metafizik bir düşünce olduğunu ve Foucault'nun bize

bundan kurtulma yolunu öğrettiğini ileri sürer. Ona göre, Foucault'nun bunu başarmasının nedeni Nietzsche'nin şeylerin kendi başlarına bir anlam taşımayıp yalnızca tarihsel yaratığın, yani insanoğlunun sayesinde bir anlam kazandığı biçimindeki görüşünü içtenlikle benimsemesidir. Veyne, zekice bir kavrayışla, Foucault'cu arkeolojiyi, Nietzsche'nin bütün toplumsal anlamların temeldeki «alışkanlığı»nı öne sürerek, bir «şey»in (aynen böyle) ya da geleceğin tarihini «hep yeni kalan yorumlara dayalı sürekli bir zincir» ile bir tuttuğu **Ahlakın Genealojisi** (II, 12) adlı yapıtının yetmesi olarak değerlendirir [38].

Foucault'nun kendisi de Nietzsche üzerine yazdığı başlıca yapıt olan **Nietzsche, Genealoji, Tarih**'te eleştirel bir tarihçi olarak «genealog»u (soykütükçü) ayırdeden noktanın şeylerin hiçbir gizli özü, hiçbir saklı kökeni, hiçbir kavrayışsal temeli olmadığını bilmesi olduğunu savunur [39]. Tarih, (Weber'in Nietzsche'ci olduğu anlarda söylemeyi sevdiği deyişle) ölümsüz bir gençlikten hoşlanır; nedensel yasa ya da nihai hedef diye bir şey tanımadan sürekli bir yaratım düzeyine çıkar. Foucault'nun Nietzscheciliği, her ne kadar gecikmiş bir ikrar niteliğinde ise de, onun «dağıtıcı» bakış açısını, değişmez evrensel örnemlere yönelik yapısalcı bir araştırmaya eğilim göstermemesini açıklamada kolaylık sağlar. Nitekim Foucault daha 1967 yılında kendi yaptığı işle yapısalcı paradigma arasında bir sınır çizer: «Ben yapısalcı denen kimselerle dil gibi bir sistemin sağladığı biçimsel olanaklarla pek fazla ilgilenmeme noktasından ayrılıyorum.[40]»

Gelgelelim bilgi tarihine ilişkin bir teoriye dayanak oluşturmada Nietzsche'ye başvururken fazlasıyla sakıngan olmak hiç de olanaklı değildir. Çünkü Nietzsche, yaşanan anın dirimsel çıkarları açısından, «filolojik» ve «müzelik» tarihyazımını, antika meraklısı bir anlayışla kuru ve taraf-sız bir ruh hali içinde yazılmış tarihi kınamakla yetinmez. Daha da ileri gidip baştanbaşa tarihsel nesnellik anlayışının

kendisini, —onun sözleriyle— tarihin olayların bir «ayna»sı olduğu düşüncesini yerin dibine batırır. (**Genealogy**, III, 26). Nietzsche «yansıtıcı» tarihyazımın iki türüne yüklenir: «Sofuca» akademik öykülemeler ve «estetik» geçmiş anımsatmaları, yani Ranke'ın yöntemi ve Renan'ın sanatı. Nietzsche her iki durumda da bu aynamsı nesnelliği —Nietzsche'ci yaşam düsturu içinde en berbat günah olan— nihilizm suçlamasıyla kötüler. Dolayısıyla Nietzsche'nin «tarihin nakaratı»na yönelttiği şiddetli saldırının sonucu, geçmişin gerçekliğini yakalama amacını taşıyan her türlü tarihyazımsal ilginin bilinçli olarak zayıflatılması olmaktadır. Oysa bu ilgi, anlaşılacağı üzere, Veyne'in geminin bordasından atmaya elinin gitmediği bir şeydir. Nietzsche böylelikle tarihi determinist metazifikten kurtarmış sayılabilir, ama «yaşam»ın daha yüksek hakları adına nesnelliğe yönelik araştırma isteğini de yok etmiş olur. Nitekim gerçekliğin nesnellik değil, bir «doğruluk» isteği olduğunu söylemez mi? (**Yersiz Düşünceler**, II, 6) Burada sözkonusu olan elbette bütün diriliklerıyle insanoğlu kitlesinin üzerine çıkan idam yargıçlarının, güçlü kişiliklerin elindeki doğruluktur. Böylesine bir düşünce ortamında gerçeklik şehvet düşkünü iradenin altında ezilir ve tarih biçimlendirici bir bilgi olarak yalnızca perspektiflerin kavgasını yapmaya yönelik bir toplu dalaş haline gelir. Kısacası anti-determinist Nietzsche tarihçiye hizmet edebilir, ama perspektifçi Nietzsche tarihçinin yaptığı işin mantığını, yani geçmişin güvenilir bir kavrayışını ortadan kaldırarak onun üzerinde durduğu zemini çekip alır.

Bu anlamda Foucault'nun Veyne'den çok daha Nietzsche'ci görünmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Royaumont'taki bir sempozyuma bildirge olarak yazdığı Master düzeyindeki ilk tartışması olan ve henüz (İngilizceye) çevrilmemiş olan **Nietzsche, Freud, Marx** (1964) yazısını ele alalım. Haklı olarak Foucault'nun bu yazısında sözkonusu üçlüye, aslında daha çok Nietzsche'ye uygun düşen bir tu-

tum atfettiği söylenir. Bu tutum, her açıklamanın **(interpretandum) haliyle bir yorum taşıdığı** görüşünü içerir. Foucault'ya göre, yorumlamayı yok eden şey, yorumlama Serüvenimizin sonunda bir takım belirtilere, yani gizli bir özle karşılaşılacağına inanılmasıdır: «Oysa yorumlamaya can veren şey yalnızca yorumların var olduğunu inanmaktır.» Çağdaş eleştirel bilgi kesinlikle derinliğin yorumu niteliğindedir. Ama bu derin yapıları bulmaya yönelik bir araştırma olarak anlaşılmamalıdır. Daha çok Nietzsche'nin görmüş olduğu noktanın, «yorumlama... **sonu olmayan** bir külfet haline gelmiştir» görüşünün çözümsel etkisini bütün yönleriyle kavramamız gerekir[41]. Bu düşünceler Royaumont sempozyumlarının saygın ve modayı izleyen çevresi içinde yapısalcılığın yükselen yıldızına karşı dile gelmekteydi. Üstelik metnin kendisi de aşağı yukarı **Les Mots et les choses**'un yazılmasıyla aynı zamana rastlamaktaydı.

Bu Nietzsche'ci tema, aynı zamanda, Foucault'nun bilimsel bir statü vermekten kaçındığı beşeri bilimlere niçin değer verebildiğini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Foucault, elbette, yalnızca beşeri bilimlerin genelde yürütüldükleri biçimle, yani belirsiz kavramları ve özensiz yöntemleriyle gerçek bilim düzeyine çıkamadığını söylemiyor. Onun yadsıdığı nokta beşeri bilimlerin **günün birinde** bilimsel yapıya kavuşabilmesi **olanağıdır.** Öte yandan o bunu yine de bir handikap olarak görmez. Beşeri bilimler bilim değildir. İnsanoğlu, sonuç olarak, bilgi uğraşının yürütülmesine dayanak oluşturan ve giderek önemini yitiren epistemik bir temeldir. Olsa olsa bilinçaltının izlenmesine dayanan aşırı eleştirel «karşı-bilimler» niteliğindeki bazı beşeri bilimler bunun dışında tutulabilir. Bunun da nedeni bu bilimlerin öne sürdüğü şeyler değil, tamamiyle «normal» toplumsal bilimlerin yarım yamalak açıklamalarını geçersiz hale getirmesidir. Foucault bu kavrayış çıkmazı karşısında umutsuzluğa kapılmak bir yana, hoşnutluk bile duyar. Ona

göre bilginin çarkları gerçekliğe değil, sonu gelmez rasgele yorumların oluşturduğu sonsuz **skepsis**'e doğru döner. Foucault'nun Nietzsche'ci ruhu, bu durum karşısında sıkıntıya kapılmasını önler.

Raymon Boudon ile François Bourricaud'un **Dictionnaire critique de la sociologie (Eleştirel Sosyoloji Sözlüğü)** adlı titiz yapıtlarının yapısalcılık üzerindeki girişte işaret ettikleri gibi, Foucault'cu bilim tarihi, epistemlerin birbirini izleyişinin anlaşılır bir yanı olmadığını öne sürmekle, mantıksal bir bakış açısından, özünde sıradan bir tipolojiye dönüşür ve ayrıca bilimsel düşüncenin gerçek evrimini bir dizi karmaşıklık ile kilitleme gibi bir devazantaj da taşır. Bununla birlikte Foucault hiçbir zaman bundan gerçekten rahatsızlık duyar görünmemiştir. Nietzsche'ci tavrı bilimsel açıklamanın gerektirdiği görevlere alaycı bir küstahlıkla omuz silkmesine olanak sağlamıştır. Bunu açıklamak için, Nietzschecilerin bilginin gerçeklikten yoksun olması ve gerçekliğin kendisinin de iktidar isteğinin sahte bir görüntüsü olması karşısında hiç sıkıntı duymadıklarını belirtmek yeter.

Bütün bunlara karşın bir bütün olarak bakıldığında **Les Mots et les choses**'un yarattığı ideolojik etki, insanoğlunun alçaltılması karşısında canı sıkılan hümanistlerin sandıkları kadar ürpertici olmamakla birlikte, tamamen iç açıcı da değildir. Batı tarihi içinde serüvenli bir düşünce yolculuğu olması bakımından, çağdaş bir **Ruhun Fenomonolojisi** niteliğinde olan Foucault'nun kitabı, okuyucusuna yaşanan anı yüceltme fırsatını tanımadığı gibi, —Marx'ın Hegel'e ilişkin yanılgısına benzer biçimde— geleceğin yüceltilmesine de olanak vermemektedir. Kasvetli bir vahiy ile gerçek anlamda sevinç dolu Dionisos'çu bir coşku arasında bir yerde duran Foucault'nun vargıları, altmışlı yılların ortalarında henüz kendisinin de benimsemediği daha ileri felsefei tavırlara yönelir gibidir.

6 Alaycı Arşiv

Foucault **Les Mots et les choses**'dan üç yıl sonra yöntem üzerine kendi söylemini yayınladı: **Bilmenin Arkeolojisi** (1969). Bu, garip bir yapıttı. Kimi yerde **Deliliğin Tarihi Kliniğin Doğuşu** ve **Kelimeler ve Şeyler**'de yaptığı şeylerin doğrulanması görüntüsünü taşır. Kimi yerde ise, özeleştirisinin hedefi, pek seyrek olarak, başkalarının sözkonusu tarihsel araştırmalarda işaret ettikleri sayısız zaaflarla çakışmasına karşın, önceki yetersizliklerini eleştirmeye yönelik yeni bir metodolojik (aslında epistemolojik) kavrayışa da yol açar gibi görünür. Burada eski alışkanlıktan kopuşun en çarpıcı örneği epistem kavramının atılmasıdır. **Bilmenin Arkeolojisi** bu kavramın yerine «düşey sistemlerin çeşitliliği»ni koyar. Ancak gerçekte Foucault epistemlerin çözülmesinden çok söylemin önceliği üzerinde durur.

Söylem. İşte Foucault'nun yeni temel kavramı, **Kelimeler ve Şeyler** ile eski tarihsel fresklerini yeniden kullanmaya başladığı yetmişli yılların ortası arasındaki dönemde gözde düşüncesi budur. **Kelimeler ve Şeyler**'de söylem klasik dil, temsilin saydamlığına indirgenmiş dil anlamına gelir. Ama burada Foucault söylemlerin ifadelere ilişkin işaret dizileri olarak ele alınmaması uyarısında bulunmaktadır. Ona göre söylemler **alışkılar olarak** anlaşılmalıdır. Doğal olarak söylemler de işaret kullanır. Ama yaptıkları iş şeyleri ifade etmek için işaret kullanmanın **ötesinde** bir şeydir[1].

Foucault'nun amacı söylemlerin bu ek işlevini tanımlamaktır. Ama öte yandan da daha önceki yapıtlarında ortaya koyduklarını söylemesini «olanaklı kılan» şeyin de bu yeni perspektif olduğunu öne sürer[2]. Çoğu okuyucu **Les Mots et les choses**'daki epistemler arasında alışkı biçimindeki söylemleri seçmede güçlük çekecektir. Bununla birlikte **Deliliğin Tarihi**'ndeki dıştalama ayinlerine temel oluşturan delilik üzerindeki toplumsal kavramlarda bu doğrultuda bir takım şeyler bulmak herhalde zor olmasa gerek.

Her ne olursa olsun, Foucault'nun **Bilmenin Arkeolojisi**'nde tasarladığı şey «tutarsız olayların yalın bir tanımlaması» olarak belirlenmiştir[3]. Bu fenomenolojik jargonun yankısı («yalın tanımlama») bizi yanıltmamalıdır: Burada arkeologa hep aynı kalan şeyleri gözönüne alma gereğinden arınmış olarak çalışma görevi yüklenmektedir. Söylemler son derece kararsız topluluklar oluştururlar; çünkü «söylem uzamı içindeki bir olaylar yığını» olarak «eğreti bir gruplaşma» halinde varolan ifadelerden oluşurlar[4]. Foucault'nun kitabı boyunca **olay** sözcüğü sık sık öne çıkar. Foucault her türden sürekli zaman anlayışına eski düşmanca tutumunu sürdürür, ama tutarsız bir görünüm altındaki kararlı yapıları belirlemeye yönelik bütün sapmalara karşın, baskın çıkan, kesişen olaylar kavramını vurgulamaya da yönelir gibidir.

Söylemler olaylarla dolup taşmasına karşın, arkeolog için bunlardan tutarsız «düzenler»i ve «varoluş koşulları»nı çıkarmak olasıdır. **Bilmenin Arkeolojisi**'nin ikinci bölümünde («tutarsız düzenler») bu yapı-gibimsiler üzerine binbir emekle ortaya konmuş uzun, bilgiçce parçalar bulunmaktadır. Ancak Foucault öngördüğü çözümlemenin yapısal dilbilimden esinlenen Tek Büyük Urstruktur'a yönelik araştırmalarla hiçbir ortak yanının bulunmadığını vurgulamak için büyük çaba gösterir. Nitekim «Kişi yalnızca belirtilenin değil... belirtenin bakış açısını da bir yana bırakmalıdır»

gibisinden Saussure'cü takıma sataşan cümleler kullanır[5]. Yapısalcıları çağına ayak uydurmuş sıradan idealistler olarak ele alır. Oysa Nietzsche'yi çoğu zaman üstü kapalı, ama yaygın bir kabullenmeyle karşılar. Nitekim 1967 yılında, **Les Mots et les choses**'un yayınlanması ile bunu izleyen metodolojik yapıtın tamamlanması arasındaki dönemde, arkeolojinin yapısalcılıktan çok Nietzsche'ci genealojiye borçlu olduğunu belirtir[6].

Bana kalırsa Foucault'nun yeni nesnellik aleyhtarı tutumunu bu Nietzsche'ci değişiklik çok iyi açıklamaktadır. **Arkeoloji**'de özneyle ilişkin yapısalcı eleştirinin bir tamamlayıcısı olarak **nesneye karşı** kapsamlı bir polemik sözkonusudur. Aslında, Foucault, söylemi öznenin bakış açısından görmedeki geri çekilmelerin, tam ters kutupta oldukça naif bir vurgulamayla birleştiğini göstermeye çalışır. Bachelard'ın kişiliğinde yetersiz «nesne» epistemoloji'sinin çarpıcı bir örneğini görür. Özellikle «nesnel bilginin psikanalizi»ne varan Bachelard'cı «epistemolojik engel» kavramı, arka kapıdan yeniden beliren özneye doğru kayışa tanıklık eder gibidir: Bachelard bilgi nesnesi ile ilgili sorunların kaynağını açıklamak için bilim adamının libidosuna başvurur. Bachelard'tan uzaklaşma bu noktayla kalmaz. Dominique Lecourt'un gözlediği gibi, Foucault'nun kendisi de **Arkeoloji** kitabında Bachelard'çı «kopma» kavramının yerine tutarsız olayların bolluğunu kaplayamayacak kadar statik olan **baskın çıkma** kategorisini koymaya yeltenir[7].

Yine de **Arkeoloji**'nin gerçek baş belası Foucault'nun çoğu kez karikatürize ettiği düşünce tarihidir. Foucault arkeolojinin düşünce tarihinden dört bakımdan ayrıldığını anlatır: (a) Düşünce tarihi belgelerde dile getirilmiş tema ve düşünceleri izlerken, arkeolog belgesel söylemin yapısını kendi içinde incelemeye çalışır. (b) Düşünce tarihçisi düşüncelerin kökenini ve akıbetini araştırıp bulmak ister, oysa arkeolog öncesinde ve sonrasında ne olduğuna bakmaksı-

zın dikkatini bizzat söylemin üzerinde toplar. (c) Düşünce tarihi düşünsel olayların psikolojik ve sosyolojik nedenleri üzerinde durur, ama arkeoloji bunu yapmaz. (d) Son olarak da bilgi arkeologu, düşünce tarihçisinin yaptığı gibi kaynağın kutsal unsurunu, yazarın başlangıçtaki niyetini kavramaya çalışmaksızın, söylemi olduğu gibi görür [8].

Foucault, bu karşı savların birincisinde, öz olarak söylemin bir **belge** olarak ele alınmasını (**düşünce tarihi**), anıt olarak çözümlenmesinin (bilgi arkeolojisi) karşısına çıkarır. Belgeler dış değinmenin taşıyıcılarıdır; anıtlar ise kendileri için tasarlanmıştır. Bu, ikonolojinin babası olan sanat tarihçisi Erwin Panofsky'nin **Görsel Sanatlarda Anlam** kitabında ortaya koyduğu ünlü ayrımdır [9]. Foucault ondan hiç söz etmez. Bu ayrıma kendi başına da ulaşmış olabilir. Ancak Panofsky altmışlı yılların sonunda Paris'te son derece etkin bir konuma sahipti; **İkonoloji İncelemeleri** (1939) kitabının Fransızca çevirisi Gallimard tarafından 1967'de yayınlanarak genel bir övgü kazanmış bulunuyordu. Ama Foucault'nun ondan aktarma yapmamasının daha yerinde olduğu da söylenebilir. Çünkü Panofsky'de belge/anıt farklılığı büsbütün başka bir anlam taşır. Panofsky örnek olarak Rhineland'ta 1471 yılına ait üç kanatlı resim ile bunu yürürlüğe koyan sözleşmeyi gösterir. Bu resim bilinen bütün ikonografik özelliklere sahiptir. («Orta kanatta İsa'nın Doğumu ve yan kanatlarda St. Peter ile St. Paul.») Panofsky, sanat tarihi için bir araştırma **nesnesi** olan üç kanatlı resmin bir anıt olduğunu, buna karşılık yalnızca bir araştırma **aracı** (artistik amacın açıklanması ve ilgili yer ile zamanın estetik törelerinin bilinmesi için bir yardımcı unsur) olan sözleşmenin ise bir belge görevi gördüğünü söyler. Ancak Panofsky hemencecik bir paleograf ya da hukuk tarihçisi için üç kanatlı resmin bir belge, sözleşmenin de bir anıt anlamı taşıyabileceğini ekler.

Dahası Panofsky ayrımını «ya öyle, ya böyle» biçimin-

de yapmaz. Yani anıtlarla uğraşıp belgeleri unutma ya da belgelere eğilip anıtları gözardı etme gibi bir zorunluluk öngörmez. Tersine ikonoloji, Wölfflin'in **Fromgeschicte**'sine [10] karşıt bir sanat tarihi yöntemi olarak, bir sanat yapıtının tarihsel **içeriği** üzerinde durmaya çalışır. Saussure'cü olmayan semiyotik bilimin kurucusu olarak kabul edilen ondokuzuncu yüzyıl Amerikan filozofu Charles Sanders Peirce'i izleyen Panofsky, içeriği, bir yapıtın konusundan farklı olarak sanat yapıtının **sunmadan açığa vurduğu** anlam biçimi olarak tanımlar. İçerik açık bir yoldan gösterilmeksizin bir sanat yapıtının «arasından görünen» anlamdır. Bu anlamda içeriğin unsurları ulusal davranışlar, sınıf anlayışı, ideolojik temel, yani özetle sıradanlığın ötesinde sanatçının kişiliğini belirleyebilen ve böylelikle yapıtının anlamına ilişkin çeşitli katmanlara nüfuz edebilen her şeydir [11]. Dolayısıyla ikonolojinin amacı kesinlikle tarihsel ve çevreci bir niteliğe sahiptir [12]. Bu bakımdan ikonoloji, Foucault'nun düşünce tarihinin olağan işleyişinin tersine olarak benimsediği çevrecilik aleyhtarı tutumun **tersi** bir yol tutturan bir bilim dalıdır. Lévi-Strauss'un yapısalcı eleştirinin biçimselci yetersizliklerini yerden yere vurması için Panofsky'yi kullanması boşuna değildir.

Hoşuna gidip gitmediğini bilemem ama, Foucault, çevreci yaklaşımı reddetmekle, ana yapısalcı görüşle uyuşur. Aynı zamanda da «içkin çözümleme» ile anıtın temel alınmasını onun toplumsal ve kültürel ortamını da gözönüne alma ile bütünleştirebilen daha geniş bir yorum çerçevesini karşı karşıya getirir. Foucault'nun söylem teorisinin biçimselcilik ile bu yakınlığını örten şey, haliyle **alışkı** biçimindeki söylem anlayışını vurgulamasıdır. Bu, açık bir biçimde, biçimselci olmayan (Marksist) bir geleneğe işaret eden kavramsal bir dokundurma olmaktadır. Bundan başka, kendi metodolojik düzeniyle karşılaştırmak için yapısalcılığı ve dilbilimi kullanmakla, Foucault arkeoloji ile yapısalcılığın

örneğin edebi eleştiricilikle arasında pek az ortak yan olduğu izlenimini verir. Oysa gerçekte ikisi de önemli bir perspektifte buluşurlar: Anlamın kaynakları olarak konu ile onu oluşturan koşullar arasında akıllıca bir denge kurularak «içkin çözümleme»nin sentetik yaklaşımdan ayrılması.

Şu tuhaflığa bakın ki tam da Foucault'nun kitabını yazdığı sırada, düşünce tarihinde Cambridge metodoloji onarımı diyebileceğimiz girişim böylesi bir dengeyi zorluyordu. Bu kritik görev altmışlı yıllarından sonlarında John Duhn ve özellikle Quentin Skinner gibi bilim adamları tarafından parlak bir biçimde yerine getirilmiştir [13]. Skinner tarihyazım pratiğine üşüşen «tarihsel olarak saptırılmış mitolojileri» kapsamlı ve inandırıcı bir incelemeden geçirmiş bulunuyor. Foucault'nun deneysel düşünceye daha çok dayalı olan bazı eleştirileri, belirli bir ölçüde Skinner'inkiler ile bir yakınlaşma gösterir. (Örneğin «etki» kavramının gelişigüzel kullanılmasına karşı çıkışı.) Ancak genelde Skinner'in eleştirisi yapısalcı özne karşıtı isteriden ve yazarın niyetlerinin önsel olarak bertaraf edilmesi anlayışından uçurumlarla ayrılan bir anlatım biçimine sahiptir. Skinner'in eleştirisi dayandığı ilkenin geçerliliğini yüklerden kurtarmaya zerre kadar başvurmaksızın sıradan düşünce tarihinin zayıflığını gösterir. Foucault'nun topyekün saldırısının taşıdığı keyfilik, Skinner'in hem kısa görüşlü metne bağlılığın yetersizliliklerinden, hem de indirgeyici metni çevreleyen koşullara bağlılığın yanlışlıklarından kaçınma anlayışıyla benimsediği titiz çözümsel yaklaşım ile çarpıcı bir karşıtlık oluşturur. Şaşırtıcı bir biçimde bu önemli sorunsala ilişkin Cambridge yazıları hakkında ne Foucault ne de Foucault'cular tek bir söz etmez.

Foucault düşünce tarihinin dikkatini asıl yazar ve yenilik üzerinde topladığını, ama tam tersi bir sonuca ulaştığını öne sürer. Çünkü tarihsel sürekliliğe tutkun olmanın bir sonucu olarak, paradoksal bir biçimde, düşüncelerin gerçek

anlamda yeni olmalarını önleyen bir anlayışa takılıp kalır. Yaratıcılar, yenilik ve süreklilik üzerindeki bu odaklaşmaya karşı, arkeoloji söylem biçiminde kişilere bağlı olmamayı, süreklilikleri ve kesintileri vurgular. Arkeolojinin başlıca silahı ifade ya da deyiş (énoncé) kavramıdır. Bir konudan diğerine atlayan yapılanmalar ifadelerden oluşur. Foucault ifadeyi esas olarak olumsuz bir yoldan, yani ne **olmadığını** anlatarak tanımlar. Söylemin çekirdeği olan ifade ne mantıksal önerme, ne dilbilgisel cümle, ne de söz edimidir. Foucault bu noktayı açıklamak için bir botanik ders kitabındaki sınıflandırma çizelgesinin, genealojik bir soyağacının ya da bir denklemin cümlelerden değil, ifadelerden oluştuğunu söyler[14]. Ancak ifadelerin **ne olduğu** konusunda böylesine açık ve kesin konuşmaktan uzak kalır. Görüldüğü kadarıyla Foucault ifadeleri «şey»lerden çok «işlev»ler olarak tasarlar. Bu ifadeler aynı zamanda «olaylar» gibi maddi, ama cisimsiz bir yapıya sahiptirler. Önermelere benzememelerinin örtülü bir nedeni de, «kıtlık» tarafından yönlendirilmeleridir. Bu, kıtlık kategorisinin eksen bir rol oynadığı Sartre'ın **Diyalektik Aklın Eleştirisi** yapıtı karşısında bir boyun eğme olmaz mı? Öyle ya da böyle, şu nokta açıktır: İfadeler bir yoldan işaretlerin üretilmesindeki ilintiyi açığa vurur. «Mantığa dayalı alışkılar», ifadelerden oluştukları sürece, «zaman ve yer açısından her zaman özgül olan ve verili bir dönem ve toplumsal, ekonomik, coğrafik ve dilbilimsel bir alan içinde açığa vurma işlevlerinin yerine getirildiği çerçeveyi belirleyen anonim ve tarihsel kurallar» dizileri niteliğinde olurlar[15]. Bu, bir tanımdan çok bir totolojiyi andırırsa da, şu kapsamlı düşünceyi içerir: Söyleme yön veren «tarihsel kurallar». Foucault **Bilmenin Arkeolojisi**'nde «söylem», «ifade» ve «olay» ile birlikte dördüncü ana sözcüğü oluşturan **arşiv**'i kullandığında, yeniden bu düşünce ile karşılaşırız. Çünkü «arşiv» «ifadelerin benzersiz olaylar olarak ortaya çıkmasına yön veren sistem» «söylenebilecek

şeyin ilk yasası»nı oluşturur[16]. Arşiv ne dilbilimsel bir sistem, ne de verili bir uygarlıktaki gelenek, yani söylemlerin geniş anlamda toplamıdır[17]. Daha çok «verili bir kültür çerçevesinde ifadelerin ortaya çıkışını ve ortadan kalkışını belirleyen kuralların işleyişi»ne denk düşer[18].

O halde, Foucault'nun belirsiz tanımlamalarının oluşturduğu sis tabakasını gerçekten aşabilirsek, «arşiv» dilbilimsel anlamın karşıtı olarak toplumsal anlamı meydana getiren bir mekanizma olmalıdır. Yani «tarihsel bir önsel» olmalıdır. Bu durumda arkeolog haliyle bir arşivci olur. Buna bağlı olarak da olay-ifadelerden meydana gelen söylemlerin çözümlenmesi görevinde, arkeologun yapısalcılığın alameti farikası olan özne alerjisine büyük bir sevinçle teslim olacağı açıktır. Sonuç olarak arşivci başını kişilikler, belgeler ve onların sınıflandırılması ile ağırtmaz. Bu nedenle arşivci olan arkeolog kimin kime ne yazdığını ya da ne söylediğini araştırıp bulma işine tenezzül etmez. Çünkü bu öznelerle uğraşma, dolayısıyla antropologluk, yani hümanist bir kuruntu ve idealist bir alışkanlık anlamına gelir. Nitekim 1969 tarihli «Yazar Nedir?» adlı bir parça, yazarın yeterliliğini araştırma huyundan vazgeçilmesi gerektiği düşüncesini açığa vurarak, söylemin gücünün hem yazarı, hem de onun sözlerini nasıl bağladığını sergiler[19]. Foucault'nun özneyi bir yana atması bir iki yerde hiç de saçma bir mantığa varmayan bir sağduyu taşır gibi olur. Örneğin bir matematik kitabında yazarın amaçlarını açıklayan girişin yazarın kişiliğinde bir özneye sahip olduğunu, oysa kendi mantıksal düzenlerine ilişkin oldukları sürece aynı konudaki teoremlerin böyle bir durum göstermediğini söylemesi gibi[20]. Ancak bunun ötesinde birçok yerde özneye yönelik saldırılara, «...özne zorunlu olarak yerleşik ve bağımlı olur» gibisinden kurgusal buyrultulardan varılmaktadır[21]. Neden «zorunlu olarak» bağımlıdır? Bu konuda bizi aydınlatacak bir şey söylenmez. Yapısalcılara gelince, onların bu anlamda bir

aydınlanmaya gereksinimi yoktur; çünkü onlar bunu böyle olduğunu «bilirler», o kadar. **Delendum subjectum!**

Son olarak, söylem-arşiv teorisinin bilim ile ideoloji arasında bir seçim yapmayı reddettiğini belirtmek gerekir. Foucault'nun kitabının «Bilim ve Bilgi» bölümü (IV, 6), bilimde ideolojinin rolünün hiç de bilimsel katılık ve çarpıtmanın artması düzeyine indirgenemeyeceği uyarısında bulunur. Bütün bu sayfalarda dönüp dolaşarak anlatılmak istenen şey şudur: Belirli bir bilimin ideolojik etkisine karşı çıkmanın yolu onun felsefi varsayımlarını ya da kültürel önyargılarını açığa çıkarmak ve hele yanılgı ve çelişkilerini irdelemek değil, hedef-yapı sistemini ve «teorik seçimleri»ni sorgulamak, başka bir deyişle bilimi öteki pratikler arasında **bir pratik** olarak sorgulamaktır. Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**'de olduğu gibi, burada da bilimin «ussal değeri» konusuna aldırmaz. Ancak bilimsel görüşlerin önsel bir sorgulamasını içtenlikle benimser ve aslında bunu özendirici bir tutuma da girer.

Bir bilgi arkeolojisi, bilgiye karşı böylesine önsel bir biçimde güvensizlik beslemenin ötesinde bir şeyler yapabilir. Aslında bir «söylemler üzerine söylem»[22] niteliğinde olan Foucault'nun arkeolojisinin sonunda «şimdilik... görüşlerini dile getirdiği noktayı belirlemek bir yana, dayanabileceği temelden de kaçındığı»nı itiraf etmek zorunda kalması şaşırtıcı değildir. Sonuç bölümünde bir diyalog biçimini alan kitabın vargısı bu temel sözcüklerde ifadesini bulmaktadır. Arkeoloji bir eleştirel teori olarak kendi geçerlilik belgesini oluşturamaz. Bu durumda arkeolojinin bu alçakgönüllülüğünü övmemiz mi gerekir, yoksa yersiz bir tutumdan yola çıkılarak (şu küçümsenen düşünce tarihi gibi) bilgiye giden birçok sağlam yolun pek de anlamlı ve yararlı olmayan biçimde bütünüyle reddedilmesine hayıflanmamız mı gerekir?

Ağır ve kuru bir düzyazı olmakla birlikte, **Bilmenin Arkeolojisi**'nin büyük bölümü alaycı bir üslupla yazılmıştır.

Sürekli perspektif değişikliği için mızmızlanan hayali bir eleştiriye kitabın giriş bölümünün sonunda verdiği yanıtta olduğu gibi, kimi zaman nükteli bir küstahlık parıltısına rastlamak da olasıdır: «Benden kimin nesi olduğumu açıkça ortaya koymamı (...) ve hep aynı kalmamı istemeyin. Kafa kâğıtlarımızı denetleme işini bürokratlarımıza ve polisimize bırakalım, olmaz mı?» Collège de France'ın profesörleri ya da kendilerini bürokrasi ile savaşan kural tanımaz bohemler gibi gören öteki akademik ilâhlar, Fransız okumuş çevrelerinde her zaman karşılaşılan ve aydınlığa soyunan bir burjuva tabakadır. Ancak genelde alındığında kitabın alaycılığı çok daha acımasız bir öze sahiptir. Allan Megill'in çok yerinde olarak belirttiği gibi, «İşin gerçeği bu kitap yeni bir bilimsel metodolojiyi titiz bir nesnellik içinde anlatmaya çalışıyor görünmesine karşılık, aslında o zamana kadar bilim adına ortaya konmuş her şeyi yıkmaya yönelmektedir [23]». Bu, tamamen doğrudur.

Böylece, büyük bir hoşnutlukla, bütün kasvetli görünümüne karşın, arşivcinin alaycı bir kimse olduğunu öğreniriz. Onun böyle olduğundan kuşku duymamızın nedeni şudur: Foucault, **Les Mots et les choses**'dan yöntem üzerine kendi söylemine doğru yol alırken, bir yandan Nietzsche'nin radikal perspektifçiliğine giderek daha derinlemesine batar ama bir yandan da Nietzschecilikten oldukça uzak bir anlayışla bilim ve bilim tarihi konusuna duyduğu ilgiyi sürdürmeye çalışır. Böylelikle sürekli değişen anlamın aracı olan arşiv, özünde, bir **Weltspiel**, bir dünya oyunu, sürekli olarak yaşama ve topluma ilişkin yeni etkin yorumlar (alışıklı biçimde söylemler) yaratan oynak bir evren halini alır. Bu da haliyle son derece alaycı yapıya sahip bir arşiv demektir. Çünkü bu arşivle birlikte kararlı hiçbir anlam kalmaz ve hiçbir gerçek ötekisinden iyi olamaz. Bu nedenle giderek güçlenen Yeni-Nietzsche'ci takımın önderi Gilles Deleuze, duraksamaksızın, Foucault'ya «ortak bir ölçüden yoksun ol-

malarına karşın edebi bir kalıbın, bilimsel bir önermenin, sıradan bir cümlenin, şizofrenik bir saçmalamanın vb. eşit birer ifade oldukları bilinmez bir dünyanın (**terra incognita**)» fatihi olarak alkış tutar[24]. Deleuze'un bir solukta açıkladığı gibi, bu çerçevede Bachelard'ın kusuru bilimi şiirden ayrı tutmayı sürdürmesidir. Yeni-Nietzschecilere karşı böylesine bir riske girmek kimsenin harcı değildir.

Foucault'nun Collège de France'ta göreve başlarken yaptığı konuşma olan **L'Ordre du discours** (1971; konuşmanın başlığı İngilizceye yanlış biçimde «Söylemin Düzeni» yerine «Dil Üzerine Söylem» olarak çevrilmiştir), söylem kavramını açıklıkla iktidar ve denetime bağlayarak, arkeolojik sorunsaldan genealojik bir sorunsala tam geçişi yansıtır. Foucault bu konuşmada şöyle der: «Her toplumda söylemin üretilmesi belirli bir dizi işlem uyarınca denetlenir, ayıklanır, örgütlenir ve yeniden dağıtılır[25].» Bu işlemler dış denetimleri, iç kuralları ve bilgiye ulaşmanın düzenlenmesini kapsar.

Dış denetimler **dıştalama** türleri biçiminde ortaya çıkar: Görüş belirtmenin **yasaklanması** (çağımızda bu esas olarak tutku ve iktidar görüşlerine uygulanmaktadır); deliliğin ifade biçiminin soyutlanmasında olduğu gibi **reddetme**; çağdaş insanın —aslında düpedüz iktidar iradesi olan— **gerçeklik iradesi** tarafından ortaya konan doğru ile yanlış arasındaki karşıtlık. Çağdaş insan doğal süreç içinde yasaklama ve reddetmeleri yumuşatmakta, ama iktidar iradesine sıkıca yapışmaktadır. İç kurallar söyleme süreklilik görüntüsü veren söylemleştirme işlemleri görevini görür. Böylelikle açımlama uygulaması, söylemi özgün anlamla perçinlemeye çalışır. Özgün kaynağa ilişkin kurallar, bilincin birliği efsanesini dayatır. Söylemleri sınıflandıran kurallar, süreç içinde ortaya çıkan hayati sorunları bastırarak, bilim dalları arasında sınırlar oluşturur. (Örneğin Mendel'in buluşları, uzun yıllar, bölmelere ayrılmış biyolojik çalış-

manın baskısı altında kalmıştır.) Sonuç olarak, bilgi olarak söyleme ulaşmanın kendisi de bir denetim konusudur. Bu, en çarpıcı olarak mesleki söylemin (örneğin doktorluğun) dışa kapalı geleneklerinde ve daha genel olarak «söylem kullanımını sürdürmeye ya da değişikliğe uğratmaya yönelik siyasal bir araç olan» eğitsel sistemin kendisine görülür. Bütün bunların **Bilmenin Arkeolojisi**'ndeki her yana çekilmeye elverişli çapraşık kavramlara ters düşen bir yanı yoktur. Nitekim kitabın kendisi de «söylemleri şeylere dayatılmış bir çarpıtma olarak kavrama» buyruğuna sığınmıyor mu?[26] 1968 ruhu çerçevesinde bir **gauchiste** yakınmalar kataloğu gibi görünmekle birlikte, bu dıştalama kuralları listesi «alışkı olarak söylem»in anlaşılmazlığından önemli ölçüde uzaklaşma anlamına gelmektedir. Artık oyunun adı iktidardır.

7 Mahpus Toplumu Taslaklaştırma

Bilmenin Arkeolojisi ve **L'Orde du discours**'taki metodolojik duraklamanın ardından, Foucault kararlı bir biçimde «siyasal» bir bilgi tarihine yönelir. Bu kitapların ilkinde yalnızca «askıya alınan» gerçeklik kavramı, ikinci kitapta tam bir kuşkuyla gölgelenir. Daha sonra epistemolojik kategoriler açıkça bir «siyasallaşma» yoluna girer. Foucault, bu arada, teorinin gerçek anlamda karanlığa gömülmesi perspektifi içinde hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde aydınların rolünü yeni baştan tanımlama noktasına gelir. 1972 yılında Deleuze ile aydınlar ve iktidar sorununu görüşürken, kitlelerin öğrenmek için aydınlara gerek duymadığını açıklar. Dolayısıyla aydınların rolü artık kitlelerin aydınlanması için teori yaratmaktan çıkar. Buna bağlı olarak tarihin rolü de değişir: Tarih artık bilince erişmeye yönelik bir uğraş değil, «egemenliği zayıflatmaya ve ele geçirmeye yönelik» bir kavgadır. Teori bir gözlük olmaktan çok, bir çifte namlusudur artık. Daha iyi görmeyi değil, daha iyi çarpışmayı sağlar. Aydınlar başlarını ağrıtan bilgi, gerçeklik, söylem gibi iktidar biçimlerinde karşı mücadele etmek zorundadırlar [1].

Bu tutumun, en iyi Gramsci ve genç Lukács tarafından dile getirilmiş olan «Sol Marksist» teori ve praksis **birlikteliği** anlayışından epey uzak olduğuna dikkat etmek gerekir. Burada sözkonusu olan teori ile pratiğin kaynaşmasından çok teorinin pratik içinde **dağılmasıdır.** Praksis teorik bir safra taşımaktan kurtulur Her toplumsal pratik artık

kendi saltanatını sürdürür ve bir anlamda kendinden kuşku duymaya ve marazi bilince mahkum mutsuz bir pratik olmak zorunda olan aydın uğraşı «teori pratiği»nin kendisi de, bu özelliği taşımama kaydıyla, sıradan bir pratik haline gelebilir. Çünkü Foucault'nun düşünsel işlevi acımasızca yermesi birden çok mazoşistik belirtiyle noktalanır. Neyse ki Fransız kodamanları uzun bir süreden beri aydınlarının huysuzluklarının (ya da kendini yeme nöbetlerinin) üstesinden gelmenin en iyi yolunu öğrenmiş bulunuyorlar. Fransız kodamanlarının davranışı bize şu eski Paris şakasını anımsatır: Bir mazoşist bir sadiste «vur bana!» der, ama sadist ona «olmaz!» diye karşılık verir.

Foucault bilgiye ilişkin gerçekliğin siyasal tarihinde perdeyi sınır tanımayan bir cömertlikle açar: «Hapishanenin doğuşu» üzerine üç yüz küsur sayfalık bir yapıt. Bu, sözcüğü sözcüğüne olmamakla birlikte, nefis bir başlıkla **Gözetleme ve Cezalandırma (Discipline and Punish)** olarak İngilizceye çevrilen **Surveiller et punir** kitabıdır (Almanca çeviride her nedense **Uberwachen und Strafen** fiillerin aslına bağlı kalınmıştır) Foucault bir yerde bu yapıt için «benim ilk kitabım» der. Aslında pek de haksız sayılmaz, çünkü dil ve yapı, sunuş biçimi, bölümlerin sıralanması açısından bütün kitapları arasında başa güreşecek bir düzeye sahiptir bu kitap. Düşündürücülük bakımından **Deliliğin Tarihi**'nden, özgünlük bakımından da **Kelimeler ve Şeyler**'den zerre kadar aşağı kalmaz. Foucault bu kitabında da en alışılmadık ilksel kaynakları günışığına çıkarır; tarihsel gerçekleri yeniden yorumlayışı gözüpek ve o ölçüde düşünmeye yönelticidir. Dönemleştirme açısından kabaca aynı zaman dilimini, yani onsekizinci yüzyıl ortalarından ondokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar olan süreyi kapsayan **Kliniğin Doğuşu**'nu andıran hapishanenin doğuşu üzerindeki bu yapıt, kapsadığı alanın genişliği açısından da neredeyse **Les Mots et les choses** ile aynı düzeye ulaşmaktadır. **Şey-**

lerin Düzeni'nin konusu yaşam, çalışma ve dil üzerine bilgi ile geniş bir yayılma alanı göstermekteydi. Hapishane, fabrika, hastahane ve okulun temelde eşbiçimli bir işlevi yerine getirdiği düşüncesi ile **Gözetleme ve Cezalandırma** buna benzer bir ilgi evrenselliğine ulaşır. Ancak bu kez yazarımız kuşkusuz akıllıca olan bir tutumla çözümlemesini bu kurumsal alanların yalnızca biri üzerinde sıkı sıkıya odaklaştırır: Ceza kuruluşları ve söylemleri.

Foucault'nun okuyucuları **Deliliğin Tarihi** kitabının başlangıcında tımarhanelere dönüştürülen cüzzam yurtlarına ilişkin olarak çizilen görüntüyü kolayca anımsayacaklardır. **Gözetleme ve Cezalandırma** ise çok daha heyecanlı bir girişle başlar: Bu, 1757 yılında XV. Louis'nin canına kasteden, daha doğrusu onu incitmeye yeltenen ve bunu başaramayan sözde suikastçı Damiens hakkındaki cezanın infaz edilmesi sahnesidir. Foucault, Damiens'a çektirilen işkenceleri en küçük ayrıntılarına kadar dehşetli bir biçimde anlatır. Damiens'ın göğüs, kol ve bacaklarındaki et parçaları kızgın bir kerpetenle teker teker koparılır. Majestelerinin yaşamına kastettiği eli kükürtle yakıldıktan sonra, vücudu daha doğrusu geriye kalan kemik yığını dört ata bağlanarak dört parçaya ayrılır ve yakılarak yok edilir. Bütün bu sahne, Çin'in bütün çayları pahasına böyle bir eğlenceyi kaçırmayacak olan dini bütün Paris halkının gözleri önünde geçer.

Aradan üç hükümdar, uzun bir devrim ve bir imparatorluk dönemi geçtikten sonra, Louis Philippe'in gerçek burjuva çağında, bir başka sözde suikastçı Fieschi bu kez bütün bu tüyler ürpertici törenler ve koşullar olmaksızın idam edilir. Buna karşılık —Paris'teki çağdaş Islahevi için düzenlenen bir dizi titiz kuralların gösterdiği gibi— tutukluların günlük yaşamıyla ilgili kılı kırk yaran yönetmelikte Damiens'in sakatlanmasında uygulanan törensel acımasızlığın aşırılığından hiç de geri kalmayan bir yığın marifet yer alır. Geçmişteki yoğun işkence 1830'lara gelindiğinde yerini bi-

çimsel kurallara düşkün ince yönetmeliklere bırakır. İşte Foucault'nun amacı bu farklı «ceza biçimleri»ni, bu karşıt cezalandırma düzenlerini betimlemektir. Bu konuda kilit değişiklik fiziksel işkencenin kaybolmasıda kendini gösterir. Napolyon sonrasının Fransası'nda uzaktan da olsa Damiens'ın halkın gözü önünde cezalandırılmasını andıran bir şey yoktur. Ama aynı Fransa kırk bini aşkın Fransız'ı zindanda tutar— ki bu yaklaşık olarak her 600 kişiden biri demektir. Bir dehşet görüntüsü olarak cezalandırma varlığını korur. Kentlerin görüntüsü içinde koca koca hapishaneler göğe yükselen kuleleriyle bütün burjuva Batı'yı kaplar. «Mahpus toplum» artık doğmuştur.

Foucault'nun anlattığı ilk ceza çağı açık işkence dönemidir. Dekoru darağacı, baş kişisi hükümdardır. Yasa kralın iradesi olduğundan, yasanın çiğnenmesi de ona yönelik kişisel bir saldırı anlamını taşır. Dolayısıyla kral bunu aynısıyla ödetme, zalimce karşılık verme hakkına sahiptir. Aslında günlük ceza uygulaması içinde Danteve'vari işkence ve halkın gözü önünde cezalandırma sık sık görülen bir durum değildir. 1755 ile 1785 yılları arasında Paris inzibat merkezi olan Châtelet mahkemesinden geçen hükümler içinde idam cezası yüzde 10'luk bir oranda kalmaktadır. Gerçekte verilen hükümlerin çoğu sürgün ve para cezası biçimindedir. Ancak bedensel olmayan cezaların büyük bölümüne, örneğin kürek mahkumluğuna teşhir boyunduruğuna bağlanma, kamçılanma, dağlanma gibi belirli ölçüde işkence içeren daha küçük cezalar da eşlik eder. Bu bakımdan her önemli ceza bir «supplice», yani bir işkence unsuru taşır.

İşkence elbette ikrar elde etmenin bir aracı olarak da kullanılır. Bunun amacı, sanığın ağzından alınmış bir ikrar olan resmi bir gerçeklik oluşturmak ve çoğu zaman işlenen suçla tamamen orantısız olan güç kullanımını süsleyip haklı kılmaktır. Yine de yüreklere korku salan bu şiddet, acımasız cezalandırmaya dayalı bu dehşetli oyun aslında

oldukça sınırlı tutulur. Bir cezalandırma düzeni olarak aralıklı ve aynı zamanda sarsıcı bir niteliğe sahiptir. Bu uygulamanın hedefini oluşturan suçlu kişinin bedeni kralın misillemesini dar sınırlar içinde kalmaya zorlar. Üstelik kurbanların kendilerini yok eden güce sayıp sövme hakkı da sözkonusudur: «Ortada yasaklanacak ve cezalandırılacak bir şey kalmadığı zaman, açık infaz anlık bir şenlik lüksüne fırsat verirdi. Yaklaşmakta olan ölüme sığınan suçlu her şeyi söyleyebilir ve kalabalık buna alkış tutardı. (...) Yalnızca prensin yıldırıcı gücünü gösterme durumunda olan bu infazlarda, tam bir karnaval havası yaşanır, kurallar tersyüz olur, egemen güç alaya alınır ve suçlular kahraman haline getirilirdi [2].»

İyi bir yapısalcı olarak her zaman «simetrik altüst oluşlara» düşkünlük gösteren Foucault, «mahkûm edilenin bedeni»nin (ki bu kitabın ilk bölümünün başlığıdır) «Kral'ın bedeni»nin karşıt kutbunu oluşturduğunu belirtir. Foucault, burada, Ernest Kantorowicz'in klasik yapıtı **Kralın İki Bedeni**'nde (Foucault'nun dipnotunda belirtildiği gibi 1959'da değil, 1957'de yazılmıştır) ortaya koyduğu Ortaçağ hukuk ve siyaset anlayışına dayanmaktadır. İkiz olarak doğmuş kral efsanesine göre, hükümdarların iki bedeni olduğu kabul edilir. Bunların biri günün birinde çürüyecek olan doğal bedendir. Öteki ise **aevum**'dur: Bu, kutsal, gizemli ve ölümsüz bir beden, krallık payesinin bütün insan zaaflarını ve krallık üzerindeki talihsizliğini aştığı dünyevi bir sonsuzluktur. Kantorowicz bu efsanevi düşüncenin İngiliz hukuk anlayışına nasıl derinlemesine sindiğini gösterir. Aslında aynı efsanevi düşünce Cromwell İngilteresi'nin kralcı literatüründe bile canlılığını sürdürür. **Eikon Basilike**'in bazı kopyalarında talihsiz I. Charles'a dayandırılan «Acı Çeken Majeste» adlı uzun bir şiir bulunmaktadır. Bu şiirde tahttan indirilen ve yargılanması sonunda tam da iki beden teorisi dayanak yapılarak «kral adına» mahkum edilen hükümdar, aynı ideolo-

ji çerçevesinde akıbeti hakkında acı ve dokunaklı bir yorum yapar:

> Kendi yetkimle ben majestelerini yaralarlar,
> Kral adına kralı tacından ederler.
> Kül elması böyle yok eder[3].

Foucault'nun anlatmak istediği şudur: Nasıl kraliyet sonsuzluğu (aevum) hükümdara kutsal bir beden, siyasal kişilik simgesi veriyorsa, darağacı da aynı biçimde kurbanı olarak krallık iktidarının yetki ve kudretinin tam karşıtı olan bir beden taşır.

Daha sonra Aydınlanma Çağı ve onun ussal reformculuğu sahneye gelir. Bir takım avukatların ve yargıçların yanısıra Voltaire ve Beccaria döneminde giderek güçlenen «kamuoyu», ibret ve fazlasıyla ödetme niteliğini taşıyan sert, ama kuralsız cezalandırma sisteminin yalnızca insanlıkdışı olmakla kalmayıp aynı zamanda suç işlemeyi caydırıcı bir önlem olarak da yetersiz kaldığını kavramaya başlar. Öte yandan açık bir infazla kızışan kitlelerin duygularının nereye yöneleceği de tam anlamıyla kestirilemez. Ceza adaletinin artık öç almaya değil, cezalandırmaya yönelmesi gerektiği düşüncesine varılır. Toplumsal sözleşme teorilerinin geçerli hale gelmesiyle, suç artık hükümdara yönelik bir saldırı biçiminde değil, toplumsal sözleşmenin çiğnenmesi ve böylelikle bir bütün olarak toplumun tehlikeye sokulması biçiminde görülmeye başlanır. Böylece topluma karşı işlenen yanlışlığı düzeltecek ve aynı zamanda suçluyu topluma kazandıracak yeni cezalandırma yöntemleri önerilir. Dolayısıyla ceza yönetiminin asıl ilgi noktası, suçlunun bedeni olmaktan çıkar ve suçlunun zihni haline gelir. İşkence kaldırılırken, «temsili araçlardan oluşan bir terimler topluluğu» düzenlenir. (Burada klasik epistemin temsili yapısını anımsatmalıyım.) Bu terimlerin amacı tutuklulara çarptırıldıkları

cezanın mantığını kabul ettirmektir. Bu çerçevede suçun türü ile cezanın derecesi arasında ussal bir uygunluk kurmaya büyük özen gösterilir. Hükümler her durumda keyfi olmaktan kaçınmalıdır. Onsekizinci yüzyıl reformcuları çağlarının sınıflandırmâ yönelimini tam anlamıyla paylaşırlar; her suçun ve ona denk düşen cezanın tam anlamıyla seçilebileceği çizelge oluşturmaya çalışırlar. Her yasa bozucu için bireyselleştirilmiş bir davranış çevreni içinde, suça ve suçluya ilişkin ayrıntılı bir sınıflandırma tasarlarlar. İyilikseverliklerinin en başta gelen amacı toplumsal faydanın gözetilmesidir. Ceza dehşet değil, pişmanlık doğurmalıdır. Müeyyideler öğretici olduğu kadar yerine oturmuş ve tarafsız bir nitelik taşımalıdır. Yoksa toplumla yeniden bütünleştirme hedefi gözden kaçırılmış olur. Böylelikle klasik düşüncenin çeşitli köşeleri —toplumsal sözleşme teorisi, faydacılık, temsile dayalı işaret bilimi— bir araya gelerek cezalandırma için yeni bir temel oluşturur. İdeologlar gibi onsekizinci yüzyıl sonu düşünürleri, aydınlanmış bir öz-çıkar öğretisi ile bağlantılı zihinsel temsil teorileri geliştirerek, sanayiciliğin yaygınlaşmasının arifesinde, Batı'ya «insanlar üzerinde iktidar uygulamanın genel bir reçetesini, yani iktidar mührünün dış görüntüsü olan 'zihin'i (...), bedenlere düşüncelerin denetimi yoluyla boyun eğdirilmesini» sunar[4].

Foucault'nun anlatmak istediği açıktır: Aydınlanma Çağı'nda iyilikseverlik özünde iktidar iradesinden daha az değer taşır. Aydınlanma, insanoğlunu özgürleştirmeye ilişkin soylu ideallerin altında, yeni «ahlaki terimleri», geleneksel toplumlarda olduğundan çok daha büyük bir toplumsal denetim düzeyi sağlayacak biçimde, tanımlar. Ceza reformcuları daha az ceza vermekten çok «daha iyi cezalandırmayı; daha bir evrensellik ve kaçınılmazlık içinde cezalandırmak amacıyla daha inceltilmiş bir sertliğe başvurmayı; cezalandırma yetkisini toplumsal bünyeye daha derinlemesine işlemeyi» isterler[5].

Aydınlanma Çağı ile ilgili genel kanı çoğu zaman bu çağın Ütopyacı unsurlarını öne çıkarır. Foucault'nun da bu görüşü paylaştığı söylenebilir. Aradaki fark onun Aydınlanma Ütopyacılığı'na farklı bir açıdan yaklaşmasıdır. Foucault'ya göre, bu ütopyacılık totaliter bir tasarıma dayanır:

> Düşünce tarihçileri yetkin bir toplum düşünü genellikle onsekizinci yüzyıl filozoflarına ve hukukçularına dayandırırlar. Oysa bu çağda askeri bir toplum düşü de sözkonusuydu. Bu düşün temel kaynağı doğal durum değil, bir makinanın titizlikle kurulmuş çark dişlileriydi; temelli toplumsal sözleşme değil, sürekli baskılardı; temel haklar değil, sonu belirsiz biçimde ilerleyen eğitim kalıplarıydı; genel irade değil, kendiliğinden bir yapıya sahip uysallıktı [6].

Burada eğitimci Guibert'in düşlediği ulusal disipline dayalı makinavari imparatorluktan Nopoleon'un örgütsel askeri birlik tutkusuna kadar çeşitli disiplin seraplarının oluşturduğu debdebenin ondokuzuncu yüzyıl Batı toplumundaki burjuva düzenini örtmüş olduğu kabul edilmektedir. Foucault'nun yazdığına göre, çağdaş insan doğar doğmaz bir yönergeler tufanıyla karşılaşır: Kılı kırk yaran kurallar ve alt kurallar, titiz yoklamalar, «okul, kışla, hastane ve atölye koşulları çerçevesine (...) insan yaşamı ile bedeninin en ufak ayrıntılara kadar denetlenmesi» [7]. Aydınlanma Çağı'nın bu iç karartıcı Ütopyası elbette bütünüyle gerçekleşmiş değildir. Bununla birlikte Foucault bu ütopyanın çağdaş kültürde geniş bir alanı kaplamayı başardığı ve hapishanenin bunun en çarpıcı uygulama alanını oluşturduğu görüşündedir. **Gözetleme ve Cezalandırma** kitabı Klasik Çağdan gelen disiplin düşünceleri ile ondokuzuncu yüzyıl başları ve ortaları içinde ceza kurumlarında «gözetim» modelinin yükselişi —çağdaş anlamda hapishanenin doğuşu— arasında güçlü bağlar bulunduğunu öne sürer.

Aydınlanma reformcuları tarafından geliştirilen sistemler gibi, cezaevi de suçlunun ahlaki dönüşümünü amaçlar. Öte yandan (1596'da açılan Amsterdam Rasphuis'tan Ghent'taki Maison Force'a kadar) Hollanda ve Flaman ıslah atölyelerinde ve İngiliz onsekizinci yüzyıl hapishane reformunda cezaevinin ücretli çalışma, ahlaki öğüt ve bir dizi görev ve yasaklara dayalı ilk gerçek ipuçları bulunmaktadır. Amerikan kolonilerinin yitirilmesinin sınırdışı etme uygulamasına son vermesi üzerine, zamanının öndegelen İngiliz hukukçusu Blackstone hapse kapatmayı «iyileştirme» yoluna gider. Ardından Quaker Philadelphia'da Walnut Street hapishanesinde (1790) çağdaş cezaevi uygulaması başlatılır: Hücre, ahlaki yönlendirme, hem bir rehabilitasyon aracı, hem de hapishaneyi ayakta tutacak bir ekonomik kaynak olarak çalışma ve en az bunlar kadar önemli olan her mahpusun dikkatle gözlenmesi ve hakkında dosya tutulması. Bütün bunların başında da toplumun ortak yararı açısından kendilerine mesleki bir «cezalandırma hakkı» tanıdığı ceza yöneticilerinin onaylanmış özerkliği gelmektedir. Hapishaneler toptan ve kesintisiz gözetime dayalı düzen yerleri haline gelir. Bentham'ın ortasında bir gözetleme kulesi bulunan daire biçiminde bir mimari düzenlemeye sahip «panoptikon»ları çarçabuk benimsenir. Panoptikon ve benzeri yapılara her hücre merkezi ve görünmez bir denetlemenin erimi içinde bulunur. Ne zaman gözetlendiklerini bilemeyen mahpuslar her zaman izleniyorlarmış gibi davranmak zorunda kalırlar. Suçluları taşların ve karanlığın derinliğine «gömen» eski hapishanelerin yoğun yapıları (Beethoven'in Fidelio operasının ikinci perdesinde elimde olmadan bunların ışığa doğru yükselişini düşünürüm), yerlerini mahpusların birbirlerinden soyutlandığı ve sürekli denetlendiği daha aydınlık yapılara bırakırlar. Gizli zindanlar sahneden çekilir ve gözetlenebilir hücreler sahneye çıkar.

Ancak Foucault bu noktayla sınırlı kalmaz. Tasarının ne

denli seyrek ve eksik gerçekleşmiş olmasına bakmaksızın bizi, Bentham'ın panoptikon'unun burjuva toplumundaki yaygın bir eğilimi —**disiplin** güdüsünü— gösteren bir sivri örnek olduğuna inandırmaya koyulur. Ona göre panoptikon özet olarak **«panotisizm»**in (bu aslında Foucault'nun **Gözetleme ve Cezalandırma** kitabının uzun ve tamamlayıcı bir bölümüne koyduğu başlıktır) bir görüntüsüdür. Nasıl geleneksel toplumun cüzzamlıların toplum dışına sürülmesinde ifadesini bulan «siyasal düşü» saf bir topluluk kurma hülyası idiyse, çağdaş burjuva kültürünün siyasal düşü de «disiplinli bir toplum»dur. Bu düşün biçimlendirme gücü bir takım anahtar kurumları kapsamaktadır:

> (...) Disiplinin incelikli bölmelerini karmaşıklaştırılmış enterne etme alanı üzerine kurmak, bunu iktidara özgü çözümsel düzenleme yöntemleriyle birleştirmek, dıştalanmış kişiyi bireyselleştirmek, ama dıştalanma olayını belirginleştirmek için bireyselleştirme işlemleri kullanmak. İşte ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren psikiyatrik akıl hastanelerinde, cezaevlerinde, ıslahevlerinde, onaylı okullarda ve bir ölçüde de hastanelerde disiplin erki tarafından düzenli olarak yürütülmüş olan şey budur. Genel olarak alındığında, bireysel denetim uygulayan bütün otoriteler şu ikili tarza göre işler: Birincisi deli-akıllı, tehlikeli-zararsız, normal-anormal biçimindeki iki yönlü ayrım ve damgalama; ikincisi dıştalanan kişinin kim olduğu, nerede olması gerektiği, nasıl nitelendirileceği, nasıl tanınacağı, kendisine başlıbaşına nasıl bir sürekli gözetim uygulanacağı gibi zora dayalı belirleme, ayrımlara dayalı bölme [8].

Disiplinin sağlanması için dört temel koşul gerekmektedir Bu koşulların birincisi, ilk kez Roohefort'daki deniz

kuvvetleri hastanesi gibi askeri hastanelerde geliştirilen hücresel uzam tarafından ortaya konan işlevsel ayrım yöntemlerinin en açık biçimde gösterdiği **uzamsal düzenleme sanatıdır.** Paris'teki Ecole Militaire de böyle bir manastır modeli üzerine kurulmuştur. Her iki durumda da hücreler ve gözetim birbirine sıkı sıkıya bağlı bir yapı göstermektedir. Aynı şekilde «manüfaktür» üzerindeki **Encyclopèdie** maddesi ustalıklı gözetimi endüstriyel üretimde zorunlu bir yöntem olarak salık vermektedir. Foucault Jouy'daki Oberkampf fabrikasını **avant-la-lettre** (başlangıçtaki) Taylorizm'in etkili bir örneği olarak nitelendirir: Bu «imalat fabrikası» her biri farklı işleve sahip (basımcılar, oymacılar, boyacılar gibi) bir dizi atölyeye ayrılmakta ve bunların tümü de titiz bir denetim altında tutulmaktadır. Hücre biçiminde olsun ya da olmasın, disiplinli uzam ideali amacına ulaşır. Askerleri ve gençleri yönetmek için kışlalar ve yatılı okullar çok daha etkili araçlar olarak görülür.

Disiplinin ikinci dayanağı **etkinliğin denetimi** olarak şunları kapsar Bedensel hareketlere değin bütün davranışları düzenc sokacak biçimde işçilerin ya da mahpusların günlük etkinliklerinin programlanması. Bununla ilgili olarak, Foucault, yazı yazma sırasında takınılacak konuma, silâhların taşınmasında ve doldurulmasında uyulacak kesin hareketlere ilişkin klasik yönergeler ve fabrikalarda makina ritmlerine bağlı olarak yapılacak bedensel hareketleri ayrıntılı biçimde bildiren yönetmelikler üzerinde durur. Üçüncü dayanak talimdir. Uzun yıllar Ren gizemciliği ve Cizvit çileciliği tarafından yüceltilen bir dinsel pratik niteliğini taşıyan talim, yalnızca mağfirete erişme anlayışıyla dünyevi yaşamı düzenleme aracı olmaktan çıkıp, başta ordu ve okullarda olmak üzere «beden ve zamanın siyasal teknolojisi»nde güçlü bir araç haline gelir.

Disiplinin dördüncü aracı da «güçlerin bileşimi» ya da

tabiye'dir. Bu alanda bireylerin bir arada büyük bir ustalık ve titizlikle yerleştirilmesi ve harekete geçirilmesi sözkonusudur. Örneğin, askeri bakış açısından, hareket halindeki öteki kişilerle düzenli bir biçimde birleştirilmiş tek kişinin oynadığı rolün yanında, bireysel cesaret daha az bir önem taşır. Benzer işlemler haliyle fabrika ve okullarda da yer edinir.

Hücre ve peyke, zaman çizelgesi ve davranış kuralları, talim ve tabiye bir bütün olarak disiplinli toplumun özü olan «uysal kişi»yi yaratma noktasında birleşmektedir[9]. Bu bağlamda Foucault önemli bir tarihsel saptama yapar: İlk başta disiplin türlerinden tehlikeleri etkisizleştirmeleri beklenirken, Kadim Düzen'in yerini burjuva toplumuna bırakmasıyla, bu disiplin türleri daha kesin bir rol oynar hale gelir. Bir zamanlar yalnızca yağma ve firarı önlemenin aracı olarak tasarlanan askeri disiplin, daha sonraları savaş yeteneğini artırmanın bir yöntemi haline gelir. Aynı şey okul ve atölyeler için de söylenebilir. Gözetime dayalı çalışma örgütlenmesi önceleri hammadde hırsızlığı ve kaybını önlemeye yönelikti, ama zamanla beceri, hız ve üretkenliği artırmaya yönelir. Böylelikle disiplin bütünüyle yeni işlevler edinmiş olur.

Gözetime dayalı disiplin denetimde yetki devrini gerektirir. Bu bakımdan hiyerarşik gözetleme, askeri kuvvetlerin ötesinde, iş bölümündeki karmaşıklığın böyle bir yapıyı gerekli kıldığı fabrikada ve öğrencilerin sınıf başkanı olarak seçildiği okulda da bir kural haline gelir. Foucault kitabında gözetim yetkisinin derecelendirmesi konusuna birkaç sayfa ayırır. Foucault'ya göre, disiplin, topluma resmi denetim ve düzenlemeler çerçevesinde etkide bulunmakla kalmaz, aynı zamanda davranışların baştan aşağı incelenmesine uydurulmuş «küçük çapta bir ceza sistemi» de uygular:

> (...) Atölye, okul ve orduda küçük çapta ceza gerektiren çeşitli durumlar sözkonusuydu. Bunlar zaman açısından gecikme, devamsızlık, işi kesintiye uğratma; etkinlik açısından dikkatsizlik, ihmal, isteksizlik; davranış açısından saygısızlık ve itaatsizlik; konuşma açısından boş gevezelik, küstahlık, bedensel hareketler açısından yakışıksız tutumlar, başıbozuk hareketler, pasaklılık; cinsellik açısından iffetsizlik ve edepsizlik gibi suçlar oluşturmaktaydı. Bunlara karşılık olarak da hafif fiziksel cezalardan, küçük çapta yoksun bırakma ve alçaltma yöntemlerine kadar uzanan bir dizi incelikli işleme başvurulmaktaydı. Bunu yapmadaki amaç hem doğru davranıştan en küçük ayrılmaları bile ceza konusu yapmak, hem de disiplin aygıtının önemsiz gibi görünen unsurlarına bir cezalandırma işlevi yüklemekti. Öyle ki gerektiğinde her şey en küçük davranışı cezalandırmaya hizmet edebilsin. Bu durumda her özne kendisini cezalandırılmaya elverişli ve cezalandırıcı bir evrensellik içinde bulunur [10].

Bu karmaşık disiplin ağı, ussal, etkili ve «kurallara uygun» toplumun gerektirdiği **homo docilis** (uysal insanı) genelleştirmeyi amaçlar: Üretim ve savaşın tüm çağdaş manevralarına katlanabilen itaatkar, çalışkan, bilinçten yoksun ve yararlı bir yaratık. Sonuç olarak uysallığı gerçekleştirmenin başlıca yolu genç ya da yetişkin olsun iyi ve kötü yurttaş arasında sürekli bir karşılaştırmaya dayanan ahlaki baskıdır. Disiplin, «**normalleştirici yargılama**»dan güç alır. Burjuva toplumu, endüstriyel üretimde standartların korunmasına ve çağdaş hastanelerde genel sağlık kurallarına özen gösterilmesine kadar, bir düzgü saplantısına yol açar.

Normalleştirici yargılama ve hiyerarşik gözetim özellikle yoklamalarda çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar [11]. Disiplinin en çok görenekleşmiş işlemlerinden biri olarak, sınavlar

disiplinin can damarını oluşturur. Bunun nedeni tamamen gözetleme ve denetleme gereği ile cezalandırma hakkının sınavlarda bir sarmal halinde birleşmesidir. Bilgi ve yetkinin birbirine eklenmesi başka hiçbir yerde böylesine kusursuz bir açıklık kazanmaz. Ancak yoklama sınavın da ötesine gider. Foucault bunun geleneksel hastanelerde değil de, çağdaş hastanelerde doktorlar için bir alışkanlık haline geldiğine dikkati çeker. Daha genel bir düzlemde de birçok toplumsal etkinlik alanında yaygın dosya ve rapor kullanımına işaret eder. Ardından insan yaşamlarının kaydedilmesinde değişen işlevi vurgular: Burada sözkonusu olan kahramanca ve anılmaya değer şeyleri öne çıkaran tarih ile baş eğmeyi tipik olandan sapma olarak düzenleyen dosyalama arasındaki karşıtlıktır. Disiplin yöntemlerinin, anılmaya değer büyüklerin yerine yönlendirilebilir insanı geçirerek «tanımlanabilir bireysellik eşiğini alçalttığı»nı öne süren Foucault, ikinci kez, toplumsal bilimlerin disipline edici ve normalleştirici yoklamanın nesnelleştirici denetimi ile işbirliği halinde yükseldiği görüşünü öne çıkarır. Beşeri bilimlerin beşiğinin olasılıkla klinik ve cezai gözetimin «bayağı arşivleri» arasında bulunabileceği sanısında bulunur. Ona göre disiplinli toplumun zırhlara bürünmüş yöntemleri beşeri bilimin doğuşunu olanaklı kılmıştır, «bilinebilir insan (buna ister ruh, ister bireysellik, ister bilinç, ister davranış biçimi deyin) bu çözümsel kuşatmanın, yönetim altına-alma ve gözetleme işleminin hedef-sonucunu oluşturur [12].»

Foucault'nun çağdaş hapishanenin, yani ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki hapishanenin doğuşu üzerindeki sonuç bölümünde yapmak istediği şey, disiplinin bu toplumsal epistemolojisinin sağladığı elverişli noktadan cezaevini incelemektir. Bu amaçla biran için durup hapishanenin suçları caydırma ve suçluları düzeltmedeki başarısızlığına yönelik tekdüze eleştiriler üzerinde düşünmemizi ister. Sorunu tersine çevirmemiz gerekmez mi, diye sorar. Uzun süre ya-

nıtsız kalan sorular genellikle yanlış sorulmuş sorulardır. Hapishaneler **suçluluğu meydana çıkardıkları** kadar suçu gidermede başarılı olamamışlardır. Bu durum yalnızca rehabilitasyon yerine çok sayıda **societates sceleris** (yasadışı topluluklar) için teşvik edici bir rol oynamaları biçiminde deneysel olarak ortaya çıkmaz. Bu, bütünüyle iktidar/bilgi bakış açısının sonucudur: Hapishaneler, özünde, suçları ortadan kaldırmaktan çok «ayırt etmeyi, sınıflandırmayı ve işlemeyi» amaçlayan ve böylelikle «yasaların çiğnenmesini genel bir boyun eğdirme taktiği içinde özümlemeye yönelen» cezalandırma sistemlerini içerir [13].

Foucault'nun bu konuda söyledikleri açık değildir; İlk kez burjuva toplumunun yükselişinin doruk noktasında beliren güdü ve geleneklerin doğrudan mirasçıları olan bizler olağanlığın ve gözetimin temsilcileri tarafından yönlendirilen «evrensel bir düzgülüğün egemenliği» altında yaşarız. Bu temsilciler öğretmen-yargıçlar, doktor-yargıçlar, eğitmen-yargıçlar ve toplumsal görevli-yargıçlardır. Böylesi bir toplumsal dünya düpedüz «yoğun ve yaygın biçimler»e sahip bir «mahpusluk şebekesi» oluşturur. Geçmiş dönemlerde suçlu, günahkâr bir kişi olarak toplumdan dıştalanırdı. Oysa disiplin çağında suçlu tam anlamıyla yasanın dışında değildir: «Suçlu başından itibaren yasanın içinde, yasanın tam da göbeğinde ya da en azından bireyi görünmez bir biçimde disiplinden yasaya, sapmadan suça geçiren işleyişlerin ortasında yer alır.» Dolayısıyla «mahpusluk sistemi» **«yasal mahpusluğun bir hayli ötesine»** uzanır; hapishane, aslında, kesintisiz bir disiplin aygıtları ve «yerel» kurumlar dizisi içinde, yalnızca sistemin «saf biçimi»ni oluşturur. Bu nedenle işleyiş bakımından «cezalandırma yetkisi temelde iyileştirme ve eğitme yetkisinden farklı değildir»; aynı mantık içinde «insanları cezaya çarptıran otorite, bir mahpusluk sürekliliği/aracılığıyla denetlemeye, dönüştürmeye, düzeltmeye, geliştirmeye yönelik bütün öteki otoritelere de nü-

fuz eder.» «Toplumun mahpusluk dokusu» sayesinde, «doğru yola getirme sanatı ile cezalandırma hakkı»nın kesintisiz bir «karışımı» varolur[14]. Kitapta buna benzer sözler bıktırıncaya kadar yinelenir. Bu belagatin doruk noktası sık sık yinelenen şu sözlerdir: «Hapishanelerin, hepsi de hapishaneyi andıran fabrika, okul, kışla ve hastanelere benzemesi acaba şaşırtıcı mıdır?[15]» Bu sözler aynı zamanda «panoptisizm» bölümünün son tümcesidir.

Felsefi tarihsel bir yapıt olan **Gözetleme ve Cezalandırma, Kelimeler ve Şeyler**'e göre daha az pervasız, ama daha sıradan bir nitelik taşır. Çağdaş hapishanenin doğuşuna ilişkin dördüncü ve son bölüm, çoğu kimse tarafından «panoptisizm» belagati ile örtülü özensiz bir çalışma olarak görülmüştür. Bununla birlikte genel olarak alındığında Foucault'nun bu kitabında daha ölçülü davrandığı görülür; örneğin, mutlak kesintiler üzerine gözüpek vurgulamalara gitmez ve aslında, disiplin aygıtlarının («dispositifs») öncellerini tanımlamasında gördüğümüz gibi, bir çağdan ötekisine geçişler ve süreklilikler üzerine çokça şeyler söyler. Durguların ustası Michel Foucault'nun nasıl iyi bir geçiş kavrayışçısı olabileceğini görebilmek için, —geleneksel monarşinin alışılmış egemenlik uygulamasını günlük gözetimin yoruculuğu ile birleştiren bir kişilik olan— Napolyeon'un tarihsel mitolojide oynadığı role ilişkin özlü iç seslenişini okumak yeter[16]. Aynı şekilde sağgörülü bir tutumla konusunun coğrafyasını Fransa ile sınırlı tutarak hem **Delilik ve Uygarlık**'ta hem de **Kelimeler ve Şeyler**'de düştüğü en çarpıcı tuzaklardan kaçınmasını bilir. Oysa bu kitaplarında başlıca tarihsel kavramlar açısından coğrafik ayrımların yokluğu sözkonusudur[17]. Louis Philippe yönetiminde yapılan hapishane reformu üzerindeki tartışmaya ilişkin kısa değinmelerinde görüldüğü gibi, kimi zaman gerçekten kavrayışlı bir biçimde deneysel tarihe sıkıca bağlı kalır. Louis Philippe döneminde (Foucault'nun sık sık söz ettiği) Charles Lucas genel ve

mutlak sessizlik içinde çalışmaya dayalı manastırımsı bir «hapishane **(maisons centrales)**» modeli öğütlerken, Torqueville ve ötekileri kesin tecrite dayalı Pennsylvania düzenini tutarlar. Hapishanelerin **(maisons centrales)** kabul edilmesini izleyen ayaklanma dalgası ve 1840'lı yılların başında Fransa'da ortaya çıkan yaygın çalkantılar ayrımcılık yandaşlarının zaferine yol açar. Ancak 1847'de toplanan bir hapishane kongresi bu seçimi iptal eder[18]. Bu alçakgönüllü dipnota benzer bölümler kitap içinde «bir başka» «Hapishanenin Doğuşu»nun ipucunu verir gibidir. Bu belki daha az gösterişli ve belagatlidir, ama hiç de daha az hayranlık uyandırıcı değildir.

Böyle olması çok yazık. Ne var ki Foucault kesin biçimde ideolojik dramı gerçek tarihin inatçı koşullarından daha üstün tutar. Bu bağlamda burjuvazinin yükselişini suçlayış biçimi tipiktir:

> Tarihsel olarak, burjuvazinin onsekizinci yüzyılda siyasal bakımdan egemen sınıf haline gelme süreci, parlamenter ve temsili bir düzen örgütlenmesinin olanaklı kıldığı açık, kurallara bağlanmış ve biçimsel olarak eşitlikçi bir tüzel çerçeve tarafından maskelenmekteydi. Ancak disiplin mekanizmalarının gelişimi ve genelleşmesi bu sürecin öteki karanlık yanını oluşturmaktaydı. İlke olarak eşitlikçi bir yapıya sahip haklar sistemini güvence altına alan bu genel tüzel çerçeve, bu küçük, günlük ve fiziksel mekanizmalar, disiplin diye nitelendirdiğimiz ve temelde eşitlikçi ve bakışımlı olmayan mikro düzeydeki iktidarın bilinen sistemleri sayesinde ayakta durmaktaydı[19].

Foucault bütün bunlara şunu da ekler Toplumsal sözleşme iktidarın «ideal» (daha iyi oturan Fransızca özgün deyişiyle «tasarlanmış») kaynağı olarak görülmesine karşılık,

zorlamanın yaygın ve evrensel bir yordamı olan panoptisizm gerçek kaynağı oluşturur.

Burjuvazi ceza alanında çifte bir standart dayatır. Bir yandan kendi çıkarı için bir ceza reformu geliştirir. Yasaların toplu hale getirilmesi, adil yargılama, kanıtların değerlendirilmesi için ussal ölçütlerin konması, sanığın başta suçsuz sayılması, suç ve ceza arasında makul bir uygunluk kurulması gibi ileri adımlar, kendi haklarını kıskançlıkla koruyan zenginliğe, saygınlığa ve siyasal etkiye sahip eğitilmiş yüksek sınıfın lehine işler. Öte yanda aynı yönetici sınıf toplumsal huzursuzluğu denetim altında tutmanın bir yöntemi ve işgücünü eğitmenin bir aracı olarak gözetim, tutuklama ve sayısız baskı aygıtları gibi düzenler yaratır.

Çizilen her iki senaryoda elbette önemli bir gerçeklik payı bulunmaktadır. Ancak Foucault'nun sürecin bütününe bakışı düpedüz aşırı Manikice bir anlayış sergiler. Tarihçi niçin sınıf egemenliğinden uzak demokrat-liberal bir burjuva düzeni gibisinden meleğimsi bir görüntü ile her alana sinmiş baskı biçiminde cehennemsi bir görüntü arasında seçim yapmak zorunda kalsın? Gerçek tarihin ortaya koyduğu şey; bu ikisinin karışımı olan, bir takım sınıf iktidarı biçimlerinin ve baskıcı kültürel özelliklerin yanısıra gerçek özgürleştirici ve eşitleyici yönelimlere sahip bir yapı değil midir?

Ancak kitabın temel mesajı, daha önce gördüğümüz gibi, burjuvaziyi sarsıcı bir niteliğe sahip değildir. Foucault Aydınlanma Çağı'na yüklendiği kadar burjuvaziye yüklenmez. Oysa Aydınlanma hem bir çağ, hem de uzun vadeli bir olgu olarak hâlâ içimizde varolan bir kültürel evrimdir. Aydınlanma çağcılık demektir. Foucault, Bentham'ın panoptikonu üzerindeki çağdaş bir tartışmadan yola çıkarak, «bir açıklık uygarlığı» olan antik toplum ile «açıklıktan uzak bir gözetim uygarlığı» olan günümüz toplumu arasında bir karşıtlık kurmaya girişir. Odağında toplum ve kamu yaşantısı olma-

yan, ama bir yandan özel bireylerin bir yandan da devlet ve ilişkilerin açıklığa ters bir biçimde düzenlediği bir dünya. Aslında kendimizi görmekten hoşlandığımız kadar Yunanlı değiliz, der Foucault, «Büyük değişim soyutlamamızın» arkasına sığınarak, insan bedenlerini işlemeye elverişli yararlı güçler olarak zorla eğitiriz. Geniş iletişim devrelerimiz bilginin merkezileşmesine (aynen böyle) hizmet eder. Bizim aracılığımızla «imlerin işleyişi iktidarın demirlediği limanları belirler».

Sonuç olarak Foucault cezalandırma ve mahpusluğu, hapishane ile zorunlu bir benzeşme olmaksızın, onunla aynı doğayı paylaşan bir şeyin içinde kurulu olarak görür. Bu, çağdaş uygarlığın özü olan **«disiplinlilik»**tir. Sözkonusu kitabın sonuçta cezadan daha çok disiplinden söz etmesinin nedeni de budur. Dolayısıyla, bir bütün olarak, **Hapishanenin Doğuşu** az inandırıcı unsuru olan çarpıcılıktan uzak **Kulturkritik** unsuruyla uyum içindedir. Çünkü Foucault'nun bize sunduğu şey onsekizinci yüzyılın Marcuse'cü bir anlatımıdır: Bu, Aydınlanma Çağı'nın büyük ölçüde Marcuse'ün «tek boyutlu» kültürümüzün özü biçimindeki tanımlamasıyla benzeşen bir insandışılığın içselleşmesi çağı olarak belirdiği arsız bir tarihsel karikatürdür.

Foucault'nun bu lanetlemesi, bütünüyle özgün olmamakla birlikte, elbette bazı yeni yanlar taşır. Özellikle bunların ikisini vurgulamaya değer. Foucault, gönülsüz olsa bile iyi bir yapısalcı olarak, panoptisizm belasını verili bir toplumsal ve ekonomik altyapının ürünü biçiminde görmekten kaçınır. **«Gözetleme ve Cezalandırma»** kitabında Marx tan üç ya da dört kez söz edilmiştir. Bunların en önemlisinin yer aldığı 221. sayfada, Foucault, teorik kaçamaklığın bir başyapıtı olan uzun bir paragrafta şunları belirtir: (a) Batı'nın ekonomik çıkış noktası çerçevesinde, disiplin yöntemleri aracılığıyla insan birikimi ile Marx'ın incelediği sermaye birikimi «birbirinden ayrılamaz»; (b) Kapitalizmin büyü-

mesi disiplin iktidarına yol açmıştır, ancak bu iktdarın yordamları «apayrı düzenlerde de işletilebilir»; (c) «Ağır askeri yöntemlerin sınai örgütlenme üzerine oturtulması» disiplinli «iktidar kalıpları»nın kapitalist iş bölümü üzerindeki etkisinin bir «örneği»dir.

Başka bir deyişle konuyu işinize geldiği gibi alabilirsiniz. Ancak Foucault'nun kendi **gauchisme**'ini ekonomik ve teknoekonomik gerekirciliğin köstekleyiciliğinden arındırmayı yeğ tutmuş olacağı açıktır. Tarihçi Jacques Leonard'ın kavrayışlı bir biçimde belirttiği gibi [20], bir materyalist olarak Foucault'nun getirdiği alternatif öneri **ağırlık noktasını insan bedenine vermektir.** Aslında **Gözetleme ve Cezalandırma,** tam olarak **bedensel** anlamda, bir genealoji (Nietzsche'ci eylem ve bilgi kalıplarının iktidar iradesi biçimlerine indirgenmesi) ortaya koymaya yönelik ilk sürekli girişim olarak nitelendirilebilir. Foucault bu konuda açıktır: Onun amacı bedenin siyasal tarihini anlatmaktır.

Ama aynı zamanda ruhun siyasal tarihini de anlatmaktır. Kendisinin ortaya koyduğu «cezalandırıcı iktidarın mikrofiziği»ni çağdaş «ruh»un genealojisi içinde önemli bir unsur olarak görür [21]. Kaba materyalizm ile tartışmaya tutuşarak, ruhun bir kuruntu ya da ideolojik bir olgu olarak baştan savılmasının açıkça yanlış olduğunu öne sürer. Ona göre ruh tam tersine varolan bir şeydir. Ruh cezalandırılan, gözetlenen, ıslah edilen ve denetim altında tutulan kişilerde sürekli olarak kendisini gösterir. Disiplin ve sınırlamanın ürünü olan ruh, «siyasal bir anatominin hem sonucu, hem aracıdır; ruh bedenin hapishanesidir» [22]. Eski Gnostikler'in pek hoşlandıkları bir söz oyunu vardır: **Soma sema,** yani (ruhun) beden-gömütü. Anarşist **hovarda** Barthes'a nazire olarak **hovarda** anarşist diyebileceğimiz Foucault bu sözü tersine çevirir: Mahpus toplumda ruh bedeni hapseder. Özgürlüğümüz toplumsal disiplinler tarafından yerinden edilmiş olan bedensel yaşantımızda saklıdır. Burada bir an için Fou-

cault'nun bir başka yeni-Nietzsche'ci olan Gilles Deleuze' un «tutku makinaları»na (**Anti-Oedipus**, 1972) epey yaklaştığını görürüz.

Foucault'nun bilinç, öznellik, kişilik, bireysellik, vicdan ve bu kavramların bütün hısım akrabalarıyla bir tuttuğu toplum yapımı «ruhlar»ı böylesine odaklaştırması, onun kültürelciliğini siyasal radikalizminin ortasında yeniden doğrular. **Gözetleme ve Cezalandırma** çıktığı sırada, Foucault militan bir hapishane reformcusu ve 1968'de patlak veren **gauchiste** ayaklamaya başından itibaren temelde sempati duyan bir teorisyen olarak kendisini göstermiş bulunuyordu. Bununla birlikte solun solunda bir tutum takınırken bile, Nietzsche'ci bir bakış açısını korumasını bildi. Bütün hovardaca görüşlerine karşın, Foucault'da «doğacı» hiçbir yan yoktur: Disiplin kültürüne yönelttiği eleştiri hiçbir biçimde doğal insan düşüncesini, yabanlık düşkünlüğünü (**bon sauvage**) gerekli görmez. Marcuse'ün tersine, Foucault **Kulturkritik** savaşını doğal içgüdüler adına yürütmez. İşte romantik ve Nietzsche'ci Aydınlanma karşıtları arasındaki büyük farklılık bu noktada yatmaktadır. Foucault'nun kültürel eleştirisinde başlıca yenilik de budur.

Foucault'nun ikinci özgün noktası burada iktidar/bilgi kisvesine bürünen bilgiye duyulan ilgidir. Onu dinleyelim: «İtiraf etmeliyiz ki (...) iktidar bilgiyi yaratır. (Bunun nedeni yalnızca kendisine hizmet etmesinden ötürü bilgiyi özendirmesi ya da yararlı olmasından ötürü onu uygulaması değildir.) İktidar ve bilgi doğrudan birbirlerine tanıklık ederler. Bir bilgi alanının karşılıklı oluşumuna dayanmayan bir iktidar ilişkisi bulunmadığı gibi, iktidar ilişkileri ön görmeyen ve oluşturmayan herhangi bir bilgi alanı da olamaz [23].» Burada da yine sözkonusu olan haliyle Nietzsche'ci bir anlatımdır. O halde bir bütün olarak aldığımızda, Foucault'nun Batı Marksizmi denen akımın (esas olarak Lukács ile eski Frankfurt okulunun savunduğu Marksizmin) bize açmış ol-

duğu bir şeye Nietzsche'nin öğretisini uyguladığını söyleyebiliriz. Bu şey, toplumsal eleştiricilik (yani burjuva toplumunun suçlanması) ile kültür karşıtı tutumun (yani çağdaş uygarlığın Büyük Reddi'nin) birlikteliğidir. Ancak konu yakından incelendiğinde ortaya çıkan görüntünün o kadar yalın olmadığı görülür. Nietzsche ve eski Nietzscheciler (örneğin Spengler) çağdaş kültüre çökmüş olması noktasından saldırmaktaydılar. Oysa Fransa'daki yeni Nietzscheciler, Marksizmin sıkıştırması ile karşı karşıya olduklarından, bu kültüre baskıcı olması noktasından saldırırlar. Nietzsche için çağdaş kültürü belirleyen şey canlılıktan yoksunluğudur. Oysa Foucault —Adorno ya da Marcuse— için bu kültürü ayırdeden zorlamadır. Foucault Marksistler gibi kurbanların yanında yer alır —ki bu son derece Nietzsche'ci olmayan bir tutum demektir. Dahası Nietzsche Aydınlanma Çağı'nı sevmemekten bir hayli uzaktı. En azından üç kitabında, **İnsanı, Pek İnsanı** (1878), **Şafak** (1881) ve **Şen Bilim**'de (1882) bu çağın eleştirici ruhuna duyduğu saygıyı dile getirir. Öte yanda Foucault **(Les Mots et les choses,** kuşkusuz Klasik Çağı **en bloc** [blok halinde] ele almasından ötürü, çok daha yansız görünmesine karşın) **Deliliğin Tarihi**'nde Aydınlanma Çağı'na karşı takındığı düşmanlılığı sürdürerek **Gözetleme ve Cezalandırma**'da bu çağa karşı amansız bir hasım haline gelir.

Bu bakımdan özünde, Foucault, Nietzsche'yi **tarih anlayışı açısından değil,** gerçeklik anlayışı açısından izler. («Gerçek yoktur, yalnızca yorumlamalar vardır» anlayışı.) Daha doğru bir deyişle, tarihle ilintili olarak, Foucault'nun Nietzsche'den aldığı şey, yalnızca **biçimsel** bir bakış açısıdır: Genealoji, yani kültürel olguların ortaya çıkışı ve yok oluşu sorunu. Genealojide eski kültürel biçimler yeni işlevler kazanır. Cüzzam yurtlarının timarhenelere, manastır hücrelerinin hapishane kafeslerine dönüştürülmesinde olduğu gibi. Genealoji tarihin pragmatizmini, insanın eski kültürel şişe-

lere yeni şarap doldurmada yeteneğini günışığına çıkarır. Haliyle bunları gerçekliği egemenliğin bir desteği —ya da örtüsü— rolüne indirgeyen **iktidar bakış açısıyla** görür.

Nietzsche'ci ya da Marx'çı-Nietzsche'ci bir kültür karşıtı bildirge olarak ele alındığında, **Gözetleme ve Cezalandırma** düşündürücü ve yan tutan bir tarih ortaya koyar. Peki **tout court** (kısaca) tarih olarak nasıl bir nitelik gösterir? Bu konuda tarihçilerin yargılarına kulak verelim. Önce idamlar ve baskının evrimi üzerine yakın zamanda yazılmış ve iyi bir araştırmaya dayanan bir yapıtı, Rotterdam'daki Erasmus Üniversitesi'nden Pieter Spierenburg'un **Acının Dehşetli Görüntüsü**'nü alalım. Norbert Elias'ın ahlaki ve kurumsal değişiklikler arasında ilinti kurma biçimindeki çığır açıcı yöntemini benimseyen Spierenburg, Foucault'nun bir ceza sisteminden ötekine geçişi araştırmadığını, baskı biçimindeki değişiklikleri öteki toplumsal gelişmelerle bağlantılandırarak açıklamadığını ve açık idamlara ilişkin çözümlemesini belgesel kaynaklara dayandırmadığını belirtir (s. viii). Dosdoğru «acı çektirme cezasının ve cezaların açık infazının birdenbire ortadan kalkmadığı»nı anımsatan Spierenburg, «Foucault'nun çizdiği görüntüyü (...) aslında tarihsel gerçeklikten bir hayli uzak» sayar. (aynı yerde) Spierenburg'a göre, belgesel dayanaktan yoksunluk, özellikle, Foucault'nun açık idamların doğasında bulunduğunu öne sürdüğü «siyasal tehlike» savında, yani bu idamların zamanla ortadan kalkmasının nedeni olarak gördüğü denetlenmesi güç bir ayaklanma tehlikesine ilişkin savında çarpıcı biçimde ortaya çıkar.

Daha genel düzeyde eleştirel bir tarihyazım bakış açısından ele alındığında, **Gözetleme ve Cezalandırma** üç nedenden dolayı kusurlu sayılabilir. Birincisi, Foucault ortaya koyduğu en önemli olguların bazılarını yanlış ele almaktadır. Örneğin tarihçiler Foucault'nun tarihinde bütün Devrim döneminin büyük ölçüde atlanmasından yakınmışlardır. Bil-

menin Arkeolojisi'nde olayların tarihine kur yapmasına karşın, onun bu kavrama karşı duyduğu (yapısalcı) hoşnutsuzluğun fazlasıyla uzlaşmaz bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Böyle olsa bile, ceza tarihinde özgül bir evre olarak Fransız Devrimi üzerinde suskun kalışı bu dönemin kilit değişikliklerde oynadığı rolü gözden kaçırmasına yol açmıştır. Leonard'ın anımsattığı gibi, Terör Dönemi sonrasında kan dökülmesine karşı duyulan tepki (Sheridan'ın Foucault'nun **«éclat du supplice»** sözlerine bulduğu uygun çeviriyle) «darağacının dehşetli görüntüsü»nün yerine hapsetmenin geçirilmesinde önemli bir psikolojik gereksinim olmuştur. Öte yandan Napoleon'un 1810 tarihli ceza yasası, devrimci meclisler tarafından çıkarılan hapis sistemini düzeltirken, dağlama ve bileğin kesilmesi gibi utanç verici cezaları yeniden oluşturmuştur. Bu acımasız cezalar ancak Temmuz Monarşisi ile kaldırılmıştır.

Elimde bir raslantı sonucu 1813 yazından kalma, Department du Nord'un oturumlarında verilen bir hükmü duyurmaya ilişkin bir afiş bulunuyor. Afişte François Mouquet adlı bir işçinin beş yıllık hapse ek olarak mahkeme masraflarını karşılamaya ve Douai Meydanında boyundurukta da bir saat teşhir cezasına çarptırıldığı belirtiliyor. Afişin iri iri harflerle yazdığına göre, zavallı Mauquet'nun işlediği korkunç suç topu topu bir meyhaneden iki mendil çalmaktır. Victor Hugo'nun **Les Miserables**'ta çizdiği ölümsüz Jean Valjean'ın arifesinde burjuva ceza sisteminin vahşetini olduğu gibi gösteren bu olay, **Gözetleme ve Cezalandırma**'da önemsenmeyen iki yönü vurgulamaktadır: Foucault'nun kesin bir geleneksel dönem sonrası «disiplin toplumu» olarak gösterdiği dönemde varlığını sürdüren Antik Düzen'in ceza unsurları ve (kitabın sözünü ettiği büyük ölçüde farklılaşmamış burjuva düzeninden apayrı olarak) sınıf adaletinin somut evrimi.

Bunların dışında Leonard en azından üç savsaklamaya daha işaret eder. Birincisi, Foucault siyasal tutuklular,

katiller, işçiler, asker serkeşler, fahişeler gibi farklı tutuklu kategorileri arasında, yargıçların ve avukatların bir toplumbilimsel çözümlemesini yapmanın ötesinde, bir ayrım yapmaz. İkincisi, son yüzyılın ilk yarısı içinde Fransız toplumundaki «normalleştirme»nin gerçek etkilerini abartır. Ordu tarihçisinin, eğitim tarihçisinin ve tıp tarihçisinin Foucault'nun çizdiği her alanı kapsayan bir disiplin görüntüsüne kanmaları zor olsa gerek. Çünkü bunlar eski alışkanlıkların direncini ve çok sayıdaki yönetmeliğin sık sık aciz kaldığını çok iyi bilirler. Aynı şekilde çalışma tarihi alanında yapılan araştırmalar Foucault'nun normalleştirilmiş sınai etkinliğe ilişkin «Taylorist» açıklamasını ciddi olarak zayıflatmaktadır: Sözünü ettiği dönemin Fransası hâlâ güçlü bir köylü ve zanaatkâr ekonomisine sahiptir ve ancak uzun bir zaman sonra fabrikalarda sınai işlerin tam anlamıyla bölüşümüne geçmiştir. Son olarak Foucault'nun kendi disiplinler listesinde yer alan dıştalama, alıştırma ya da törenine ilişkin çok sayıda yöntemin dinsel kaynağını ve güdüsünü yeterince vurgulamadığı da öne sürülebilir [24].

Burada ister istemez başka bir olası anlaşmazlık nedenini de ben ekleyeceğim. Bu, pedagojik düşünce tarihidir. Yaptığım incelemede **Gözetleme ce Cezalandırma**'da **Emile** kitabından ya da Pestalozzi'den hiçbir aktarmaya rastlamadım. Oysa herkesin bildiği gibi onsekizinci yüzyıl sonları ağırlıklı olarak özgürleştirici ve insancıl bir yönelmeye sahip bir pedagojik coşku çağıdır. Foucault dipnotlarından birinde G. Synders'ın **La Pedagogie en France aux XVIIe. et XVIIIe. siècles** (1965, «XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Fransa'da Pedagoji») adlı bilimsel yapıtına değinir. Ama onun onyedinci yüzyılda etkili olan «gözetim pedagojisi» ile Aydınlama Çağı boyunca giderek güçlenen yeni ve «doğal» öğretim ve öğrenim yöntemleri arasında etraflı belgeler sunarak kurduğu karşıtlıktan tam anlamıyla yararlanma yoluna gitmez. Bir an için burjuva okulunu hapishanenin bir aynası olarak ni-

telendirmesinin doğru olduğunu kabul edelim. Bu durumda en azından bu «mahpus» eğitimin Aydınlanma'nın eğitim konularına ilişkin birçok düşüncesini gerçekleştirmeyip yalanladığı sonucuna varmamız gerekir.

Gözetleme ve Cezalandırma'nın ikinci bir önemli kusuru, olguları yanlış ele almanın ötesinde, tarihsel verilerin orantısız biçimde değerlendirilmesiyle ilgilidir. Burada başlıca aksaklık Aydınlanma reformculuğuna bakışta ortaya çıkmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi Foucault, bu reformculuğu adı dışında bütünüyle totaliter bir girişim olarak yorumlar. Ancak bu, tarihçilerin değerlendirmelerine pek uymamaktadır. Bununla anlatmak istediğim, bu reformculuğun naif ilerici yönleri ya da buna benzer bir şey değildir. Örneğin, Aydınlanma Çağı üzerinde bir ömür boyu alışılmışın dışında araştırma yaptıktan sonra, Foucault'nun hapishanenin doğuşu ile ilgili kitabından birkaç yıl önce, **Settecento riformatore: da Muratori a Beccaria** (1969) adıyla görkemli bir yapıt yayınlayan Franco Venturi'yi ele alalım.

Çoğu zaman cezabiliminin **(penology)** babası olarak adlandırılan Cesare Beccaria, herkesçe Aydınlanma Çağı ceza reformculuğunun anahtar kişiliği olarak kabul edilir. 1765 yılında henüz otuz yaşın altında olduğu sırada yayınlanan ve Voltaire ile onun yoldaşı filozofların çoğu tarafından coşkuyla karşılanan **Dei delitti e delle pene** («Suç ve Cezalar Üzerine») adlı ünlü bilimsel incelemesi, bir sonraki yüzyıla kadar bütün Avrupa çapında etkili olmuştur. Bu yüzden Foucault'nun kendisi de bu yapıttan altı kez aktarma yapar. İşte Prof. Ventura, Cambridge'te sonradan **Aydınlanma Çağında Ütopya ve Reform** (1971) adıyla yayınlanan George Macaulay Trevelyan derslerini verirken, Aydınlanma reformculuğu sorununu «cezalandırma hakkı» bakış açısından inceleme yoluna gider ve kaçınılmaz olarak konuyu Avrupa'nın Beccaria'nın görüşlerini benimsemesi üzerine

odaklaştırır. Ancak onun çözümlemesini gözönünde tuttuğumuzda, çok geçmeden, Foucault'nun onsekizinci yüzyıl ceza ideolojisine ilişkin portresinde bir takım şeylerin yanlış olduğunu kavrarız.

Venturi, Aydınlanma'nın toplumsal fantezilerinde arasıra ortaya çıkan iğrenç çizgileri kesinlikle gizlemez. Örneğin, Abbe Morellet'nin mahkumların gerçek köleler haline getirilmesi biçimindeki alçakgönüllü önerisinden söz eder. Mahkumların böylelikle üretici hale getirilmesi sözde işgücünü artırmak ve «kalıtsal» kötülükler üzerindeki önyargıları çürütmek gibi avantajlar da sağlayacaktı... Beccaria'nın kendisi de ağır çalışmanın (yararlı) sertliğini salık vermekten geri durmaz. Bir yıl gibi kısa sürede üç baskı yapan kitabının üçüncü basımını süslemek için çizdiği resimler arasına Minerva (düzen ve bilgelik) biçiminde sunulan bir Adalet çizimi koyar. Adalet Minervası ürkmüş gözlerini celladın kendisine sunduğu kafalardan çevirirken, kürek, testere gibi ağır çalışma aletlerine gülümseyen bir bakışla döner. Bununla birlikte Beccaria, Foucault'nun betimlediği «mahpus» toplumun her alanı kapsayan disiplinli eylemciliği ve müdahaleci otoritelerin görüntüsünü tasarlamaktan uzaktır. O, hukukçuların ve yasa koyucuların «insanların yaşam ve servetlerini üzerine titrercesine yönetmeleri gerektiği»ne inanır. Venturi çağdaş bir dilde «sosyalist» sözcüğünün ilk kez Beccaria için kullanıldığını anımsatır. Bundan önce Latincede **«socialista»** sözcüğü bir Alman Benediktin papazı olan Anselm Desing tarafından **socialita**'ları, yani insani toplumsal güdüleri doğa hukukunun temeline oturtan Pufendorf gibi doğa hukuku teorisyenlerini anlatmak için kullanılmıştır. Ancak Beccaria'nın sıkı bir eleştiricisi olan Ferdinando Facchinei 1765'te İtalyancaya bu sözcüğü sokarken, ona oldukça farklı bir anlam yüklemekteydi: Ona göre özgür ve eşit insanlardan oluşmuş bir toplum isteyen bir yazar sosyalistti [25]. (Çok sonruları —Venturi'nin inceleme-

sindeki anlamın dışında— sol Saint-Simoncular merkezi ekonomi düzen görüşüne ilişkin olarak sosyalizm sözcüğünü türetmişlerdir.) Buradan anlaşılması gereken şey, önde gelen ceza reformcusunun eşitlikçi bir özgürlük savunucusu olduğudur. Dolayısıyla Aydınlanma Çağı'nın ceza anlayışını dehşet verici bir disiplin inancı biçiminde ele almak pek olası görünmemektedir. Diderot, Beccaria'nın tasarılarının yalnızca boş bir Ütopya olduğu kanısını taşır. (Oysa o sırada Fransa'da olmasa bile, özellikle Avusturya İmparatorluğu topraklarında bu tasarıların çoğu yaşama geçirilmiş durumdadır.) D'Alembert, Beccaria'cı cezabilimin derin insancıl yanını över. Bunun tersi bir tutum sergileyen Foucault, **Dei delitti a delle pene**'den yaptığı birkaç alıntıyı da faydacı yanla sınırlı tutarak, Voltaire ile birlikte bu denli çığır açıcı ve etkili bir kitaba —«sosyalist»lik şöyle dursun— toplumbilimsellikten uzak bütünüyle «teknik» bir yorum yakıştırmaya çalışanların yanında yer alır. Oysa Beccaria'nın, —kendisini Bentham'ın kabul gören başlıca habercileri arasına sokacak kadar güçlü olan— faydacılığı, etkili eşitlikçi ve iyiliksever düşünce çizgisiyle hiç de bağdaşmaz değildir. Bu konuda Bentham açısından da bir çelişki sözkonusu değildir. Venturi'nin de kabul ettiği gibi, onsekizinci yüzyıl sonlarında ceza reformuna yönelik tasarıların çoğu insancıllık, ekonomik hesaplılık ve yeni ve daha ussal biçimlere dönüştürülmüş antik acımasızlık kalıntıları karışımı bir özellik gösterir[26]. Ancak bir an olsun ne kendisi, ne de döneminin öteki tanınmış tarihçileri Aydınlanma'nın en iyi ifadesini kötürümleştirici ve kapsamlı bir disiplin aygıtında bulduğunu öne sürmez.

Son olarak, bir tarih yapıtı olarak **Gözetleme ve Cezalandırma**'da görülen üçüncü tür bir aksaklık da, kitabın sunduğu **açıklamaların** yapısında yatmaktadır. Örneğin, Foucault'nun ana amaçlarından biri de cezaevlerinde hapsetmenin neden çok kısa bir sürede evrensel olarak benimsen-

diğini göstermektir. Bir takım ceza reformcularının hapsetmeyi dıştalamasına karşın, nasıl oldu da bu uygulama çabucak her yerde başarıya ulaştı? Foucault'nun yanıtı iki yönlüdür. Ona göre bunun nedeni (a) disiplinli hapishanenin içindeki insanları yararlı bir çalışma gücü haline getirmesi ve (b) halihazırda (ordu, fabrika, hastane ve okul) gibi benzeri disipline edici kurumların yaşamın öteki alanında zaten işlemesidir. Birinci yanıt yükselen burjuvaziyi sınıf denetimi kurmakla suçlarken, ikinci yanıt ise bir bütün olarak Aydınlanma'da somutlaşan çağdaş kültürü «mahpus toplum»u yaratmakla suçlamaktadır. Burada şöyle bir sorun çıkar: Eğer hapishaneler sınıf egemenliğinden doğuyorsa, geniş ölçüde farklı sınıf yapısına sahip ülkelerde hemen hemen aynı sırada hapishanenin geçerlilik kazanması nasıl açıklanacaktır?[27] Özellikle de şuna yanıt vermek gerekir: Neden hapishaneler ilk kez Avrupa'ya göre sınıf çatışmasının daha az şiddetli ve yaygın olduğu onsekizinci yüzyıl sonu ve ondokuzuncu yüzyıl başı Amerikası'nda ortaya çıktı? Öte yandan Robert Brown'un yerinde bir biçimde değindiği gibi, Foucault, «mahpus» sistemini anlatırken, bu sistemin farklı kurumsal alanlara ve özellikle Erving Goffman'ın kullandığı anlamda «bütünsel bir kurum» oluşturmayan, yani ilke olarak geniş toplumdan kopuk bir uzam niteliğini taşımayan alanlara girmesine bir açıklık getirmez. Brown gibi eleştiriciler sonuçta Foucault'nun bir açıklayıcılık görevi yapmakla bağlı olmadığını teslim etmeye oldukça yatkındırlar. Ancak şu karşılığı da vermekten geri kalmazlar: Bu durumda Foucault'nun kendisinin de çağdaş toplumda disiplin modellerinin yaygınlaşmasına ilişkin olarak sorduklarına benzer türden sorular sormaktan kaçınması gerekir.

Her ne olursa olsun, Foucault'nun açıklamaları, tarihsel doğruluk bir yana, kendileri içinde geçersizdirler. Karel Wielliams'ın yerinde gözlemiyle gösterdiği gibi, Foucault'nun izlediği çözümleme türü sürekli olarak döngüsel bir yapıya

yönelir; çözümlemenin vardığı sonuçlar daha başlangıçta ortaya konmuş durumdadır[28]. Başka bir deyişle, buradaki yöntem kanıtını kendi içinde taşıyan bir sav niteliğinde olmaktadır. John Elster, Foucault'nun çoğu kez sonuç biçiminde dile getirilen sahte-açıkmalara dayanak oluşturan ve «sabit fikir haline gelen» bu amaca yönelik arayış yanılgısına düştüğünü göstermiş bulunmaktadır. Elster'e göre, her ne pahasına olursa olsun amacı bulmaya yönelik arayışın bir kökü de teolojide yatmaktadır. Bu tutum Leibniz'in **theodicy** anlayışında, yani özet olarak kötülük ve acıların olası en iyi dünyaya ulaşmak için gerekli nedensel koşullar olarak benimsenmesi biçimindeki savda da görülebilir. Örneğin, toplumbilimsel çatışma kuramı içinde yer alan işlevci okul, bürokratik yapılar arasındaki ve içindeki çatışmanın bu yapıları törenciliğe ve katılaşmaya karşı ayakta tuttuğunu belirttiğinde, karşımıza çıkan şey yine sonuçlara dayalı aynı sakat sav olur. Foucault da hapishanelerin suçları caydırma ve suçluları ıslah etmedeki başarısızlığına şaşırmamamız gerektiğini ve hapishanelerin asıl amacının dolaylı olarak yeniden suç işlemeye özendirerek ve rastlantı sonucu suç işlemiş kişiyi sürekli bir suçluya dönüştürerek suçluluğu koruyup yaratmak olduğunu söylemektedir. Gerçi Foucault'nun süslü üslubu sonuç-açıklamanın doğrulanmış olmaktan çok öngörülmüş olarak ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır. Ama yürüttüğü usavurma —hapishane ne işe yarar gibisinden— **culi bono** bir sorunun yalnızca ötekiler arasında yolgösterici bir kılavuz olmayıp hapishanenin gerçek **varlık nedenine** ulaşmayı sağlayacak ayrıcalıklı bir yol olduğu biçimindeki varsayımı zorunlu kılmaktadır[29]. Burada önemli olan şey şudur: Bu türden teleolojik açıklamalar haliyle gerçek bir nedensel çözümleme niteliğini alamaz. Bu açıklamalar herhangi bir nedensel işleyiş göstermeden yalnızca nedenleri varsayar. Dolayısıyla döngüsel ve kanıtı kendi içinde sav olmaktan kurtulamaz.

Foucault'nun teleolojik açıklamalarını aracılık çerçevesinde işlemediği sıkça dile getirilen bir şeydir. Ancak tasarlanmış eylem olasılığını büsbütün dıştaladığı da söylenemez. Birden çok eleştirmen şu gerçeği saptamıştır: Foucault toplumsal süreçleri herhangi bir insan topluluğuna dayandırmaktan özellikle kaçındığı, ama bunu bütünüyle de bir yana itmediği yerlerde geniş ölçüde zamirsel fiiller, belirsiz «olagelen» zamirler ve öteki fiil oyunlarına başvurur. Leonard'ın şu yorumu gerçeği tam anlamıyla yakalamaktadır: «İnsan M. Foucault'nun bir işleyişi mi yoksa bir entrikayı mı açıkladığını tam olarak kestiremiyor[30].» **Gözetleme ve Cezalandırma**'nın sonlarına doğru «mahpusluk» kavramı ya da (Soljenitzin'e açık bir öykünme olan) «mahpus takımadalar» kavramı kişileştirilmiş bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Böylesi yanılgılar müzmin yapısalcı bir zaafın, yani eylem ve niyetten yola çıkarak çözümleme biçiminden kaçınmanın bedeli olmaktadır. Aracının bertaraf edilmesi, özne metafiziğine düşme korkusundan kurtulmak için, zorunlu görülmektedir. (Böylece bu ikisi arasında zorunlu bir bağ varmış gibi davranılmaktadır.) Ancak doğrusunu söylemek gerekirse 1975 yılının **gauchiste** Foucaultculuğu içinde aracı geçiştirilir, ama yadsınmaz da. Bu bir bakıma radikallerin entrikaya dayalı tarih teorilerine duyduğu hoşnutluğa karşı bir sus payı olmaktadır.

8 Foucault'nun «Kratoloji»si : İktidar Teorisi

Foucault, tam da **Hapishanenin Doğuşu** kitabının son sayfasında, «düzgüleştirme iktidarı»nın yalnızca hapishane yoluyla değil, sağlık, bilgi ve rahatlık sağlamaya yönelik toplumsal mekanizmalarımız yoluyla da yürütüldüğünü vurgular. Buna bağlı olarak da «disiplinli bireyin yapılanması»nın yalnızca bastırma, reddetme ve sınırlama kurumlarına dayanmadığını ekler. Mahpusluk zindanı aşar. Dolayısıyla hapishanenin incelenmesi toplumsal iktidar anatomisini ayrıntılı olarak gözler önüne sermeye —bunun yanısıra kaçınılmaz olarak da iktidar anlayışımızın kendisini yeniden gözden geçirmeye— yönelir. Bu bakımdan Foucault'nun yetmişli yılların ortasından sonraki yazı ve konuşmalarının çoğunda çağdaş egemenlik biçimleri sorunu üzerinde uzun uzadıya durması şaşırtıcı değildir.

Çağdaş öznenin bir genealojisi peşinde olan Foucault, otomatik olarak bilginin iktidarla sarmallaştığı bir görüş açısı belirler. Böylelikle bilgi biçimlerinin yanısıra alışkı ve söylemler yoluyla çağdaş özneyi kovalarken, gerçeklik arzusunun haliyle iktidar arzusu olduğu Nietzsche'ci bir perspektif olan **iktidar-bilgi (pouvoir-savoir)** dediği şey üzerinde yoğunlaşmak zorunda kalır. Üstelik özne üzerine pratik bilgi alanlarına daldıkça, çözümlenmeyi bekleyen yeni yeni **kişiye ilişkin terimler** ile karşılaşır. Sonunda, Colin Gordon'un belirttiği gibi, «hem bir öznelleştirme, hem de bir

nesnelleştirme biçimi alabilen» bir iktidar kavramı geliştirir [1]. Yani kişisel özgürlüğün bir aracı olmaktan çok iktidarın bir oyuncağı, egemenliğin bir ürünü olan kişi. Bu kavram, **Gözetleme ve Cezalandırma**'dan sonra Foucault'nun başlıca teması haline gelir.

Daha önce de belirtildiği gibi, bu sorunsal iktidar kavramının yeniden kalıba dökülmesini öngörür. Öz olarak bir **yaratıcı iktidar** teorisi gerektirir. **Bilmenin Arkeolojisi** ve **«L'Ordre du discours»**daki çıkarıma dayalı alışkılar teorisi, zorlama, yasaklama ve dıştalamayı vurgulayan fazlasıyla olumsuz bir iktidar anlayışına bağlı kalmaktan kurtulamaz. Oysa **Gözetleme ve Cezalandırma**'nın ardından Foucault odak noktasını değiştirir ve şu uyarıda bulunur: «Artık iktidarın sonuçlarını 'dıştalama', «bastırma», 'sansür etme', 'soyutlama' 'örtme' ve 'gizleme' gibi olumsuz terimlerle tanımlama huyundan vazgeçmemiz gerekir.» Aslında iktidar yaratıcıdır. Çünkü gerçekliği yaratır, nesnelerin etki alanlarını ve doğrunun göreneklerini yaratır. Birey ve ondan elde edilebilecek bilgi, bu yaratımın bir ürünüdür [2].

Foucault, baskıcı iktidar teorilerine karşı kendi savını ayakta tutmak için mantıksal yapısı bakımından, suçları caydırmadaki başarısızlığına karşın hapishanelerin kalıcılığına ilişkin teleolojik açıklama taslağını andıran şu süslü soruyu ortaya atar: Eğer iktidar yalnızca baskıcı bir yapıya sahip ise, o halde nasıl oluyor da iktidar ilişkileri gerçekte olduğundan daha fazla bir kararsız yapı göstermiyor? Şunu demek istiyor Foucault: Hapishanenin kalıcılığının nedeni nasıl suçları önlemeyi başaramamanın ötesinde bir şeyler yapabilmesi ise, aynı şekilde iktidarın (varlığının) nedeni de bastırmanın ötesinde bir şeyler yapabilmesidir.

Foucault, Dreyfus ve Rabinow'un kendisiyle ilgili kitabına önsöz olarak yazdığı «Özne ve İktidar» yazısında hedefini şöyle belirtir İktidarının «ortaya konuş biçimi»ni «kendini nasıl gösterdiği» anlamında değil, «hangi araçlarla yü-

rütüldüğü» anlamında inceleme. Ancak Foucault'nun buna kattığı şeylerin çoğu, iktidar konusunda Weber'den günümüz filozof, siyasal bilimci ve sosyologlarına kadar ortaya konan çözümsel literatürü yakından bilenler için sıradan bir nitelik taşır. Örneğin, Foucault, oldukça özlü bir biçimde, iktidarın tam anlamıyla gerçekte **şeyler üzerinde değil, başkaları üzerinde** olduğunu —yani bir güç sorunu değil, bir egemenlik sorunu olduğunu— «açığa vurur». Aynı zamanda iktidarın —sırf fiziksel şiddet biçiminde— bedenlerimize değil, davranışlarımıza etkide bulunduğunu büyük bir özenle vurgular. «İktidar yalnız özgür öznelere ve özgür oldukları sürece uygulanır.» Böylelikle aydınlanmış oluruz. Roma hukukundaki anlatımla **coactus tamen voluit,** yani zorlama özgürlük demektir. Basit tanımlara dayalı bu azıcık şişirilmiş zihin alıştırması, özünde, iyi bilinmekle birlikte epey usanç verici bir şeye varmaktadır. Düşünüşün yerine parlak sözleri geçirmeye merak sardığında, şu radikal düşünce ne kadar da sık Amerika'yı yeniden keşfetme durumuna düşüyor!..

Foucault, iktidar uygulamasının zorlama ya da onama olmayıp kışkırtıcı, ayartıcı ya da «aşırı uçta» sınırlayıcı ve yasaklayıcı bir özellik gösteren ve «akla uygun davranışları etkilemeye gerekçe oluşturan bütünsel bir davranışlar yapısı» olduğunu belirtince, daha bir ilginçleşir[3]. Ama ilginç olduğu kadar anlaşılmaz da olur. Bu durumda etkin çözümleme çerçevesinde iktidarı «bütünsel bir davranışlar yapısı» ile nasıl denkleştirebiliriz? Foucault'nun nereye doğru yol aldığını kolaylıkla görebiliriz. Bu, temele oturtulmuş bir sınıf çıkarları dizisine dayanan «iktidar yapısı»na ilişkin eski Marksist hayalettir. O zaman Foucault'nun bir seçim yapması gerekir. Çünkü ya iktidarı davranışlar çerçevesinde çözümlersiniz ya da böylesi bütünlükleri hokkabazlıkla yaratırsınız. Yapılamayacak bir şey varsa o da bir şeyi harcayıp yine de ona sahip olmaktır. Burada sınıf çö-

zümlemesinin yapılamayacağı ya da iktidarın sınıflarla ilintili olarak incelenemeyeceği gibi bir şey söylediğim sanılmasın. Eğer sloganlaştırma yerine çözümlemeye önem veriyorsanız ,o zaman açıkça belirlenmemiş (ve olasılıkla belirlenmeye elverişsiz) «bütünsel davranış yapıları» ile birlikte çözümlemeye yöneliyormuş gibi görünemezsiniz. Çünkü, her şeyden önce, bu tür kavramların bir işlerliği varsa, o da ussal olarak iktidarın **hangi araçlarla** kullanıldığını göstermeye çalışan teoriler içinde **değil,** iktidarın «kendini açığa vurduğu»nu savunan teorilerde olabilir. Oysa Foucault'nun bu ikinci teoriyi bir yana ittiğini görmüş bulunuyoruz.

Foucault'nun ilk kez İtalyanca olarak **İktidarın Mikrofiziği** (1977) derlemesinde yayınlanan Ocak 1976'da verdiği iki konferans, bazı bakımlardan, çok daha verimli sayılabilir. Foucault burada bir takım iktidar teorileri arasında ayrım yapar. Liberalizm ve Marksizm akımlarında görülen «ekonomik» teori bunlardan biridir. Bu teori, iktidarı kişinin bir mal gibi sahip olabildiği ya da vazgeçebildiği bir şey olarak görür. Buradaki temel varsayım toplumsal iktidarın sözleşmeye dayalı değişimi içeren yasal bir işlem yolunu izlediği (liberal ya da «yasacı» açıklama) ve iktidarın ekonomik etkenlerin denetimine dayanan sınıf egemenliğinin bir işlevi olduğu (Marksist açıklama) biçiminde iki seçeneği kapsar. Bundan başka «ekonomik olmayan» bir teori bulunmaktadır. Bu teori iktidarın esasta ekonomik ilişkilerin yeniden üretilmesine yönelik servetin benzer bir türevi olmadığını ileri sürer; daha doğrusu iktidar «bütün bunların ötesinde bir güç ilişkisi'dir». Bu, Hegel, Freud ve Wilhelm Reich'ın görüşüdür. Foucault'nun bu baskıcı iktidar teorisini neden yanlış bulduğuna az önce değinmiştik. Son olarak, iktidarı ekonomi ve baskı yönü dışında, **savaş olarak** tasarlayan üçüncü bir görüş sözkonusudur. Foucault, bunu anlatmak için, Clausewitz'in ünlü deyişini ter-

sine çevirerek «İktidar' başka araçlarla sürdürülen bir savaştır» der. Daha kesin bir anlatımla, iktidar belirli bir toplumda «ilan edilmemiş savaş hali»dir: Çeşitli «toplumsal kurumlarda, ekonomik eşitsizliklerde, dilde, her birimizin ve hepimizin bedenlerinde» yaşanan çatışmaları içiçe kapsayan sessiz ve gizli bir iç savaş [4].

Ancak sonuç itibariyle, Foucault, ekonomik olmayan iki iktidar anlayışının, yani baskı teorisi ya da Reich varsayımı ile Nietzsche'ye dayandırdığı savaş teorisinin bağdaşabilir ve hatta «bağlantılı» olduğunu açıklar. Baskıya «sözde-barışın (yani olağan toplum halinin) sürekli savaş hali çerçevesinde kalımlı bir güç bağıntısının gerçekleşmesi» olarak bakmamızı ister [5]. Dolayısıyla baskı sonuçta —iktidarın ikincil bir sonucu olmak üzere— gerçektir. O halde açıkçası iktidar hem «yaratır», hem «bastırır». Ama bastırmadan önce «yaratır». Çünkü bastırdığı nesneler —bireyler— zaten büyük ölçüde kendisinin «ürünleri»dir.

İktidarın Mikrofiziği konferansları 1976 başlarında İtalya'da verilmiştir. Foucault bir yıl sonra **Cinselliğin Tarihi** kitabının ilk cildinin yayınlanması nedeniyle **La Quinzaine Littéraire** için Lucette Finas ile yaptığı görüşmede şunu söyler: «İktidarın (bireysel ya da kollektif) iradeler yoluyla kendisini oluşturmadığına ve çıkarlardan kaynaklanmadığına inanıyorum. İktidar erkler yoluyla, bir sorunlar yığınıyla ve iktidarın sonuçlarıyla oluşur ve işler [6].» Birkaç hafta sonra ise **Le Nouvel Observateur**'a ekonomik ilişkilerin temelinde yatan «temel iktidar ilişkileri»nin peşinde olduğunu, «devlet-ötesi» düzeyiyle iktidarı yakalamaya çalıştığını anlatır [7]. Yine **Cinselliğin Tarihi**'nin birinci cildinde yönteme ilişkin bölümde iktidarın «her yerde varolduğunu» savunur ve bunun nedenini «her şeyi kapsaması değil, her yerden fışkırması» olduğunu anlatır [8].

Burada iki sorunun içiçe girmesiyle karşı karşıyayız. Foucault, bir yandan iktidarın her yerde bulunduğunu öne

sürmekle, iktidarın toplumdaki çoğu alanlarda ortaya çıktığı ve iktidar ilişkilerinin haliyle pratikte yaşamın bütün alanlarında geçerli olduğu biçimindeki akla uygun bir fikri doğrulamaktan başka bir şey yapmış olmaz. Öte yandan da iktidarı eylem çözümlemesinden bağışık tutar. (Hiçbir irade, hiçbir niyet, hiçbir çıkar iktidarı anlamamıza asla yardımcı olamayacaktır.) Ancak bu ikincisi hiçbir biçimde birincisinden çıkarılamaz. İktidarın gerçekte her yerde bulunabileceğinin kabul edilmesi bizi bir yandan niyet ve çıkarları incelerken, bir yandan da bunları baştan savmamızı öngörmez. Burada yapısalcı özne korkusunun kötü bir örneği toplumsal iktidar çözümlemesine ilişkin sağlıklı bir vaat ile birlikte boyunduruğa koşulmuştur.

Foucault'nun hakkını yememek için, (tarihsel incelemelerinde değil de, çözümleme biçimine ilişkin yorumlarında) kimi zaman özneye karşı bütün bu sözlerden gerçek anlamda bir deneysel anlam çıkarmayı başardığını da eklemek gerekir. Özgül ve iyice belgelendirilmiş durumlardan yola çıkarak doğrudan konunun özüne giren Foucault, öznel anlam, çıkar ve niyete dayalı yorumların bu gibi durumlarda uygulanamayacağını ileri sürer. «İktidar/Bilgi»de yer alan «İnsan Doğasının Doğrulanması» başlıklı 1977 tarihli bir yazıda, Foucault bu gibi durumların bir örneği olarak, Fransa'da 1825 ve 1830 yılları arasında Fransız ağır sanayiinin ilk yıllarında işçileri işyerlerine bağlı tutmaya yönelik stareteiilerin geliştirilmesini verir. Bu dönemde Mulhouse ve Kuzey'de çalışan insanlar evlenmeye zorlanır, **cites ouvrières** (işçi siteleri) kurulur, kiralar için avans ödemeleri sağlamaya yönelik kredi planları geliştirilir, bakkal ve meyhanelerde bir takas sistemi oluşturulur. Sonuç olarak işçileri çalışma ve günlük yaşantının birbirine bağlı olduğu bir program içinde tutmak için her şeye başvurulur. Sözkonusu düzenlemeler emekçi sınıflara yardımcı olup manevi olarak gelişmelerini sağlamaya yönelik insancıl davranışlar

ya da okul ağını genişletmeye yönelik yönetsel önlemler gibi başlangıçta bütünüyle farklı güdülerden önemlice bir destek görür. Bu farklı hedeflerin gözetilmesi işçilerin boyunduruk altına alındığı bir modelle sonuçlanır. Bir başka örnek de şudur: Çağdaş hapishanenin doğuşunun ardından yöneticiler sık sık psikiyatrik bilirkişiliğe yer vermek zorunda kalırlar. Çünkü çağdaş ceza düzeninin «insani» varsayımlarındaki değişim bunu kaçınılmaz kılar. Burada bir kez daha karmaşık bir egemenlik modeli ile karşılaşırız ve bunu açıkça bilinçli bir biçimde amaçlayan kesin bir etkenler topluluğunu belirlemek olanaksız olur.

Foucault'nun bu örneklerle anlatmak istediği şey, bu gibi durumlarda tarihçinin «tam olarak çıkar niteliğinde olmayan stratejik gereklerle» yüzyüze geldiğidir. Uzun ve yorucu çabalar sonunda karmaşık, ama tutarlı ve ussal bir takım global stratejilere ulaşılır. Ancak bunları tasarlamış kişi ya da kişileri artık belirleyebilmek olanaksızlaşır. Gelgelelim durumu neden böyle nitelendirmemiz gerektiğini anlamak pek kolay değildir. Açık olan nokta bu gelişmede çok yönlü ve birbirine yaklaşan (aynı zamanda bazan birbirine karşıt) çıkar ve niyetlerin işlediğidir. Ancak buradan etkenlik ve çıkara dayalı bir çözümlemenin olanaksız olduğu sonucuna varılmaz. Tersine ne olup bittiğini anlamak için her etken ya da etken topluluğunun şunu ya da bunu yaparken ne niyet beslediğini kavramaya çalışmamız gerekir. İşadamlarının tasarılarını, insanseverlerin kampanyalarını, yöneticilerin amaçlarını ve buna bezner şeyleri açıklama gereğini yine de duyarız. Çıkar-yüklü etkenlik burada her zaman ve hatta görünüşte anlayış birliğinin varolduğu anlaşmazlık durumlarında sözkonusu olur. Kesinlikle sözkonusu edilemeyecek bir şey varsa, o da Tek Büyük Özne, yani yeni bir Hegelci **Weltgeist** gibi farklı işlerle uğraşan gerçek insanları arkadan yönlendiren Burjuvazi'dir. Ancak deneysel düşünceye sahip toplumsal bilimciler hiçbir zaman

ilk elde böylesine gizemli bir varlığı aramamışlardır. Siyasal ideolojinin karşısında yer alan toplumsal bilimlerde böylesine kaba bütünsel sınıf çözümlemeleri pek az yer bulabilmiştir. Bireysel ya da «kollektif» çok sayıda öznenin varlığı bu tür toplumsal süreçleri açıklamak için yeterince iş görür. Dolayısıyla (çoğu zaman bir yığın yan etki ve tasarlanmamış sonuçla) zamanında gelişen karmaşık toplumsal etkinliğe ilişkin sayısız deneysel örnek, özneyle **önsel olarak** kesin yol vermeye hiç de elverişli değildir.

Bereket versin, bir sonraki yazıda (daha önce değindiğimiz **Özne ve İktidar**'da) iktidarın özneler üzerinde uyguladığı biçimindeki gecikmiş buluş, «bireyler iktidarın uygulama konusu değil, araçlarıdır; (...) birey iktidarın bir sonucudur» [9] gibisinden pervasızca belirlemeleri yalanlar gibi olur. **İktidarın Mikrofiziği** kitabının asıl ilgi uyandıran yanı bir başka yönde, iktidara ilişkin bir makro tarih çizmeye girişmesinde yatmaktadır. Buradaki konferanslar **Gözetleme ve Cezalandırma**'da yer alan iktidar sistemlerinin evrimi üzerindeki düşünceleri daha genel bir düzeyde işlemeyi sürdürür.

Foucault'ya göre, «feodal» toplumda iktidar esas olarak egemenlik demektir ve hükmetmeye ilişkin «genel mekanizmalar» ile sınırlıdır. İktidarın «ayrıntılar üzerinde pek az nüfuzu» vardır. Ancak Klasik Çağ, yeni araç ve aygıtların yanısıra «son derece özgül işlemsel yordamlar» içeren yeni iktidar mekanizmaları yaratır. Yeni bir iktidar tipi, disipline dayalı hükmetme, «burjuva toplumunun en büyük yaratımlarından biri» haline gelir. Esas olarak «toprak ve onun ürünleri» üzerinde uygulanan rasgele egemenlik iktidarının tersine, disipline dayalı iktidar, dikkatini «insan bedenleri ve onların edimleri» üzerinde toplar. Bu yüzden çağdaş insan aralıklı asker ve para toplamaların yerine «sürekli gözetim» altına girer [10]. Böylece de mahpus toplum doğmuş olur. Ve bu yeni iktidar görünüşü, bu çağdaş «kra-

tik» model karşısında, Foucault, çağdaş toplumların türlü türlü kültürü içinde «en küçük iktidar mekanizmaları»ndan başlayarak **«giderek yükselen** bir iktidar çözümlemesi» yürütmemizi öğütler. İktidarı taslaklaştırırken «daha yüksek düzeydeki» merkezinden değil (ki bu «genelden özele inen çözümleme»dir), alt düzeydeki zemin ve dış sınırlardan yola çıkmak. İşte yetmişli yıllarda Foucault'nun programı budur. Foucault'nun deyişiyle, bu program, «daha çok 'bölgesel' ve yerel biçimleri»yle, iktidarın «kılcal» hale geldiği en uçtaki ince örneklerine kadar inen bir iktidar anlayışı ortaya koyar [11].

Çağdaş iktidar yalnızca her yerde hazır ve nazır olmakla kalmaz; aynı zamanda anonim ve kapsamlı bir yapı gösterir. Zengin ya da yoksul, yöneten ya da yönetilen herkesi kendi işleyişinin dişli çarkları haline getirir. Foucault Bentham'ın **Panopticon** yapıtının Fransızca bir baskısına yazdığı «İktidarın Gözü» (1977) başlıklı önsözde, bu durumu tam şöyle dile getirir: Ondokuzuncu yüzyılda yerine oturan toplumların ayırdedici özelliği, «üzerinde uyguladığı kişiler kadar onu uyguluyanları da etkisi altına alan bir makina» biçimindeki iktidardır [12]. Anımsanacağı gibi, Foucault'nun epistemlerinin aksayan yanı yekpare sütunları andırmasıydı. Peki «bütünsel bir davranış yapısı» olan Foucault'cu iktidar (anlayışı) da yekpare bir nitelik gösterir mi? Marx'çı açıdan korkusuz bir Foucault'cu olan Colin Gordon bu soruya katı bir biçimde olumsuz yanıt verir. Gordon, Foucault'nun okuyucularının çoğu kez «iktidara ilişkin strateji, terminoloji ve programların yekpare bir toplumsal boyunduruk düzeni ile içiçe geçtiği paranoyalı bir aşırı-akılcı sistem» ile karşı karşıya olduğu sanısına kapıldığını çok iyi bilir. Ancak ona göre bu korkunç bir yanlış anlamadır. Çünkü «Foucault kendisinin toplumlarımızı **disiplinli** diye nitelendirmesi ile uysal, boyun eğen ve sıradanlaştırılmış öznelerden oluşan **disipline edilmiş** bir toplum fantezisi arasında bir ay-

rım yapar». Gordon, Foucault'nun öne sürdüğü her yerde hazır ve nazır iktidar anlayışının her şeye gücü yeten çağdaş hükmetme aygıtları biçiminde yorumlanmasını önlemeye çalışmaktadır [13].

Aslında Foucault'nun kendi yazılarında bunu yadsıyan örnekler bulunmaktadır. Yukarda sözkonusu edilen durum, daha önceki alıntıların da gösterdiği gibi, kutsal deyişlerde bol bol yer almaktadır. İktidarın her şeyi kucaklamadığını yer yer doğrulayan güvence verici her deyişin ardından «disiplin toplumu», «disipline dayalı genelleştirme», «boyun eğdirmenin genel taktikleri», «genelleştirilmiş mahpusluk sistemi», «mahpusluk sürekliliği», «toplumun mahpusluk dokusu», «gözetim toplumu» vb. gibi bir sürü bütüncü ifade karşısında tökezleyen okuyucular, her şeyi yiyip tutan yekpare bir iktidar anlayışına nasıl kapılmadan edebilirler ki? Okul, hastane ve fabrikanın temelde hapishanenin aynası olduğunu, beşikten mezara kadar bütün yaşantımızı her alanda «düzgünleştirdiği»ni okuyan kişiler, her şeye gücü yeten bir hükmetme anlayışını nasıl gönül rahatlığıyla baştan savabilir ki? Diyelim ki Foucault bunu anlatmak istemiyordu. Öyleyse ne diye bunu söyleyip durmaktadır? Bu denli yetkin anlatıma sahip bir yazar —ki kuşkusuz böyledir—, böylesine canalıcı bir konuda nasıl olur da okuyucularını yanıltacak ölçüde acemice ve özensiz bir tutum gösterir? Bir an için böylesine kapsamlı bir suçlama belagatının sonundaki bu çözümleme hiçbir zaman yapılmadığı gibi belagat da aşırıya kaçar.

Dolayısıyla Foucault'nun iktidar anatomisinin özelliklerinden biri de **pankratizmidir;** yani bütün toplumsal süreçlerin büyük ölçüde belirlenmemiş hükmetme biçimlerine sistemli bir indirgenişi olarak görünme eğilimidir. Bu durumda pankratizm çözümsel bir bakş açısından belirli bir sorumluluk demektir. Aslında iktidarın bütün toplumu kapladığını ve hatta belirli bir iktidar biçiminin bütün toplumsal ilişki-

lere nüfuz ettiğini söylemek —ki bu iki önerme de oldukça makuldur—, toplumdaki her şeyin ve hatta bu açıdan önemli her şeyin belirleyici bir özellik olarak iktidarın damgasını taşıdığı anlamına gelmez.

Bu konu hukuk felsefesinde Kelsen'in bazı eleştiricileri tarafından görülmüştür. Hukuk teorisinde geleneksel düşünce, zorlamayı yasanın aracı olarak ele alırken, Kelsen yasanın tam içeriğinin, zorun düzenlenmesi olduğu savını ileri sürer. Kelsen'in sorunu canlılıkla ortaya koyduğu biçimiyle anlatacak olursak (bkz. **Reine Rechtslehre,** V, s. 1), yasadışı bir eylemde bulunan herkesin «yasayı çiğnediği»ni hiçbir zaman söylememiz gerekir. Tam tersine yasanın temelde zorlayıcı bir yapıya sahip olan görevini yerine getirmesini, yani yasadışı davranışlara etkili bir müeyyide biçimiyle karşılık vermesini sağlayan şey yasaya aykırı edimlerdir.

Alfonso Ruiz-Miguel'in gördüğü gibi, sorun şurada yatmaktadır: Yasanın temel içeriğini, zorlamanın düzene sokulmuş gücüyle eşit tutabilmek için, fazlasıyla geniş bir iktidar kavramına sahip olmak gerekir. Uygulamada ilke olarak her toplumsal ilişki, kendisinin iktidar çerçevesinde görülmesine yardımcı olur. Örneğin, yiyecekleri üzerinde sağlık açısından son kullanım tarihine ilişkin bir etiketin bulundurulması yönündeki yasal zorunluluğu, hastalıkları önlemeye yönelik yansız bir yönetsel düzenleme olarak saymak yerine, pekala tüketicilerin üreticiler üzerindeki iktidarının bir kanıtı olarak açıklayabiliriz. Buna benzer biçimde yasaya aykırı kârlara karşı yasal kayıtları, dürüst işadamlarının haylaz iş arkadaşları üzerindeki egemenliğinin belirtisi olarak «yorumlanabilir». Bu kapsamda toplum içinde bir iktidar teorisi gerçekte tartışma götürmez, ama aynı nedenle de pek az ya da anlamsız bir değer taşır. Ruiz-Miguel'in akıllıca çıkarsamasıyla ifade edecek olursak, her toplumsal ilişkinin bu biçimde iktidara indirgenmesinin

sonucu tanımlayıcılık açısından büyük bir zayıflık olur. Çünkü iktidar kavramının böylesine fazlasıyla genişletilmesi derinlik ve özgüllük açısından aynı ölçüde bir kayba denk düşer [14]. Foucault'nun toplumsal iktidar tanımlaması da kesinlikle aynı özürden etkilenir. Jean Baudrillard **Oublier Foucault** (1977, **Foucault'yu Unutmak**) yapıtında şöyle demektedir: **«Quand on parle tant du pouvoir, c'est qu'il n'est plus nulle part.»** («İktidardan söz edilmeye başlandığında, o artık hiçbir yerde değil demektir.»). Bunu pekala öteki yönden ifade etmek de olasıdır: İktidarı her yerde gördüğünüz ölçüde, ondan söz etmeniz de o denli güçleşir.

Garip, ama anlaşılabilir bir biçimde, Foucault'nun siyasal felsefesi, yapısalcılığın genelde izlediği özneye yolverme biçimindeki genel tutumun bir sonucu olarak, onun insan etkenliğinden kurtulmaya çalıştığını gösterir. Peter Dews'un belirttiği gibi, Foucault «Marksist gelenek aracılığıyla Alman idealizminden devralınan bilinç, iç-gözlem ve özgürlük arasındaki felsefi bağlantıyı çözme ve özerk özne idealinde ilerici bir siyasal güç bulunduğu görüşünü yadsıma» savında bulunur. Özne/özgürlük bağlantısı yerine «öznelleştirme ve boyun eğme arasında doğrudan ve açık bir ilişki» koyar [15]. Foucault'nun kendisi yine de «öznelliğin temeli olarak bilinç, burjuvazinin bir ayrıcalığıdır» der [16]. Ona göre, sınıf mücadelesi siyaseti iktidar arzusunun «öznellikten çıkarılmasına» dayandırılabilir ve dayandırılmalıdır [17].

Foucault'nun görüşleri ile Alman idealizmindeki özgürlük kavramı arasındaki uçurumdan söz ederken, buna Foucault'nun (Alman düşünüşünden uzak olma anlamında) «Batılı» özgürlük düşüncelerine de pek yakınlık duymadığını eklemek gerekir. Kabaca ele aldığımızda çağdaş siyasal düşüncede tarihsel olarak etkin olmuş başlıca üç özgürlük kavramı bulunmaktadır: Bunlar (Leonard Krieger'in nitelendirmesiyle) düşünüşe ve öz-gelişime dayanan Al-

man özgürlük düşüncesi, **bağımsızlık** ve güvenlik, yani baskıdan ve keyfi müdahaleden kurtulma anlamında Locke'cu özgürlük düşüncesi ve **özerklik** ya da kendi geleceğini belirleme anlamında Rousseau'cu özgürlük düşüncesidir. Almanlara (ve her şeyden önce Fichte ve Hegel'e) göre, özgürlük, doruk noktası **insan hakları** olmak üzere, en üstün biçimiyle **iç** özgürlük anlamına gelir. Rousseau'ya göre ise esas olarak **siyasal özgürlük** anlamına gelir.

Foucault'nun iktidar çözümlemesinde egemen çevreleri küçümsemesi onun bireysel bağımsızlık olarak özgürlük kavramına gerek duymamasına yol açarken, öznellik ve bağımlılığı bir arada ele alması, öz-gelişme olarak düşünüş kavramını zayıflatmanın yanısıra bireysel özerklik olarak özgürlük düşüncesini de alaya almaya yol açar. Bunun bir sonucu olarak Foucault liberal rejimler ile despotik yönetim biçimleri arasındaki temel ayrımlara ilişkin geleneksel kabule hiçbir biçimde yanaşmaz. (Bu, klasik Marksizm'den bu yana ana radikal düşüncenin liberalizm ile paylaştığı bir görüştür.) Gerçekte Foucault özgür ve özgür olmayan sivil toplumlar arasındaki uçuruma pek az değer verir. O kadar ki 1976'da K.S. Karol ile Sovyet ceza sistemi üzerinde yaptığı görüşmede SSCB'de kullanılan gözetim yöntemlerinin ilk kez ondokuzuncu yüzyılda Batı burjuvazisi tarafından oluşturulan disiplin tekniklerinin genişletilmiş bir biçiminden başka bir şey olmadığını söylemekten çekinmez. Şöyle der Foucault: « Sovyetler bilimsel yönetim ilkelerini nasıl benimsedilerse (...) disiplin tekniklerimizi de öyle benimsediler ve bizim tamamladığımız teçhizat deposuna yalnızca yeni bir silahı, parti disiplinini kattılar[18]. Foucault'nun Gulag ile Taylorizmi «biri kolaylıkla ötekinin yerine geçirilebilen yöntemler»[19] olarak ve bu anlamda kapitalizmden komünist ideokrasiye bırakılan bir miras olarak bu biçimde bir tutmasında kesinlikle insana ters gelen bir yön bulunmaktadır. Tarihsel çözümleme açısından bu eşitleme-

nin dışlataladığı nokta asıl gözönüne alınması gereken her şeyi kapsamaktadır. Bu, küçük çapta toplama kampları düşüncesi kökeninde ne ölçüde Batılı (aslında İngiliz) olursa olsun, eliberal Batı'da Gulaglar'ın oluşturulmasına ve sürdürülmesine hiçbir biçimde olanak tanımayan ideolojik ve kurumsal çerçevedir. Dahası bu türden gülünç bir tarihsel yanılgı, siyasal açıdan saçma olduğu kadar tehlikeli bir özellik de taşır. Foucault'nun şöyle ya da böyle sözde Batı'dan alınmış disiplin yöntemleriyle birlikte Sovyet sistemini açıkça reddettiğini söylemenin yararı yoktur. Gulag'ı mahkum etmek yeterli olmaktan uzaktır. Bunu Gulag'ın yapısını ve yaratıcılarını çarpıtmadan yapmak gerekir. Ve bütün insanlar içinde bu bakımdan yanılgıya düşecek son kişinin çağdaş iktidarın genealogunun olması gerekirdi.

İşin gerçeği şudur ki Foucault özgürlük siyasetine pek aldırış etmez. Bunun nedeni siyasetin bu bakımdan pek önem taşımadığı kanısında olmasıdır. Ona göre, siyaset Devrim'in çocuğudur. 1977 yılında **Le Nouvel Observateur**'a yaptığı bir konuşmada, devrimci devlet devrime el koymaya yöneldiği için, bütün devrimlerin Stalinizm biçiminde çürümeye uğradığını öne sürer. Dolayısıyla devrimler son derece sakıncalı hale gelmiştir. Buradan «siyasetin son demini» yaşamakta olduğumuz sonucu çıkar. Eğer gerçek siyaset, devrimin olanaklı kıldığı bir etkinlik ise ve devrim artık sürmüyorsa, o halde siyaset ortadan kalkıyor olmalıdır [20]. Bu durumda —Foucault'nun yol vermeye pek niyetli olmadığı— sınıf mücadelesi de siyasetin ölü yükünü aşmanın yolunu bulmalıdır.

Bu sözlerin söyleneşinden iki ay sonra Foucault André Glucksmann'ın **Usta Düşünürler** kitabını coşkuyla karşılar. **Noveaux philosephes** («yeni filozofları») içinde tutucu bir **gcuchiste** olarak yer alan Glucksmann, inandırıcı biçimde olmasa bile, parlak sözlerle Hegel'den bu yana çağdaş felsefeyi devrimci devlet ilkesinin egemen olduğu bir

tarih zorlamasıyla düşünsel karışıklık yaratmış olmakla suçlar[21]. Benzer bir anlayış taşıyan Foucault'nun «siyasetsizliği»de, «kadınların, mahkumların, zorunlu askerlerin, hastanelerdeki hastaların ve eşcinsellerin» «ayrıntılaşmış iktidara karşı özgül mücadelelerini» onaylayan devrim - sonrası bir radikal aktivizm olmaktadır. Ama bununla birlikte onun için reformcu olmak ya da reformculaşmak da sözkonusu değildir. Çünkü Foucault reformu «budalaca ve ikiyüzlü» bir kavram olarak görür[22]. İnsan bunun nasıl böyle olduğuna şaşar. Buna en yakın sayılabilecek yanıta ulaşmam, Foucault'nun kendi yapıtlarının işlevinin nasıl anlaşılmasını istediğini gösteren şu sözleri keşfetmemle oldu «Ben kitaplarımın molotof kokteyli ya da mayın tarlası olmasını isterim; tıpkı donanma fişekleri gibi, kullanıldıktan sonra kendi kendilerini yoketmelerini isterim[23].»

Foucault'nun fişekvari felsefeye parlak katkısı gözönüne alındığında, bu sözler bir yazar olarak kendini tanımanın güzel bir örneği gibi görünür. Ancak sorun şu ki yazıya dökülmüş molotof kokteylleri serinkanlı ussal çözümlemenin yerine ateşli bir huysuzluğu geçirerek iktidar ve siyaset üzerindeki düşünme biçimimizi yaralayabilir. Peter Dews'un şu değerlendirmesine katılmaktan kendimi alıkoyamıyorum Foucault'cu iktidar (anlayışı) «karşısına çıkarılabileceği hiçbir şeye sahip olmadığından açıklayıcı içerikten bütünüyle yoksun kalır[24].» Öznenin dogmatik bir biçimde atılması zorlamayı nesnesinden alıkoyarak hükmetmeyi maddilikten çıkarır. Edward. Said gibi bir hayranının bile yerinmesinin gösterdiği gibi, Foucault'da iktidarın niçin ve nasıl ele geçirildiğine, kullanıldığına ve elde tutulduğuna ilişkin tek bir sözcük yoktur[25]. Foucault'nun «kratoloji»si en az ceza ve disiplin tarihi kadar doyuruculuktan uzaktır.

9 Bedenin Siyaseti, Ruhun Yordamı : Foucault'nun Cinsellik Tarihi

Foucault'nun bundan önceki tarihsel yapıtlarında, kişi esas olarak iktidarın bir oyuncağı olarak görülür; kişilik düzgülüleştirilmiş öznellik olarak ortaya çıkar. Kişi **Cinselliğin Tarihi**'nde de iktidarın bir kurbanı olarak kalır, ama bu kez kişinin iktidar tarafından yaratılması **içsel olarak** anlatılır. Bunun sonucu olarak ön planda artık iktidar yapıları ve stratejileri değil, kişilerin kendi iç uzamında tasarlanan «kişiye özgü terimler» yer alır. Anımsanabileceği gibi, tasarımına ilişkin kendi açıklamasına göre, Foucault kendiliğinden iktidardan çok **cağdaş öznenin ortaya çıkışındaki** iktidar üzerinde durur. Cinsellik tarihi her şeyden önce öznenin genealojisinin yeniden sahneye çıkmasının bir yoludur. 1981 yılında Foucault şöyle yazar: «Tımarhane, hapishane ve öteki kurumları incelerken, belki de hükmetme yordamlarına fazlasıyla sarıldım. (...) Önümüzdeki yıllarda kişinin yordamlarından yola çıkarak iktidar ilişkilerini incelemek isterim [1].»

Cinselliğin Tarihi'nin açıkça belirtilen hedefi cinsellik **söyleminin** «iktidarın değişken biçimlere sahip yordamları» ile bağlantılı olarak öne çıkarılmasıdır. Foucault'nun son tarihsel-çözümsel yapıtı olan bu kitabın konusu, alışkı olarak cinsellik değil, çok yönlü çıkarıma dayalı bir alışkının tema'sı olarak cinselliktir. **Deliliğin Tarihi** ile **Kelimeler ve**

Şeyler'de olduğu gibi, **Bilme İradesi**'de dönemleştirmesini Rönesans'tan başlatır. Ancak burada da Rönesans, yalnızca, Foucault'nun sezinlediği ilk önemli dönüşümü, yani Batı'nın cinselliğe karşı tutumundaki değişimi vurgulamayı sağlayan bir karşılaştırma unsurudur. Batı kültürü onaltıncı yüzyıl ortalarından başlayarak ahlâka ve özellikle cinsel davranışa ilişkin toplumsal kuralları içselleştirmeye yönelik yeni ve güçlü yordamlar geliştirmeye başlar. Ancak Rönesans sonrası bu gelişmeler dürüstlüğün başlıca göreneği olan **günah çıkarma** biçimindeki Ortaçağ kurumunu güçlendirme ve pekiştirme yerine geçer. 1215 yılındaki Lateran Konseyi'nde kefaret cezası ayininin yasalaştırılması, işkenceyle yargılamanın yerine sorgulamanın geçirilmesi ve Engizisyon Mahkemeleri'nin kurulması... Bütün bu gelişmeler sözkonusu evrim içinde önemli birer duraktır ve dahası «ikrar» (**«avowal»**) sözcüğünün gösterdiği gelişimi yansıtırlar. (Bir zamanlar bir kişiye başkası tarafından verilen bir paye belirtisi olan bu terim, daha sonraları bir kişinin kendi eylem ve düşüncelerini itiraf etmesi anlamına gelmeye başlar.) Trent Konseyi (1545-63) ile birlikte kilise görevlilerini arındırmak amacıyla yeni işlemler benimsenir. İlahiyat okullarında ve manastırlarda kişinin kendisini incelemesine, vicdan ikrarına ve gözetimine ilişkin ayrıntılı yordamlar kullanılmaya başlanır. Bu arada kilise dışındaki insanlar eskisinden çok daha sık bir biçimde itirafa özendirilir. Tridentine karşı-reform hareketine kadar Kilise cinselliği yalnızca belirli bir uzaklıktan denetler. Çünkü **yıllık** günah çıkarma gereği, cinsel davranışların yakından yoklanmasına pek uygun düşmez. Dolayısıyla genel olarak alındığında dönüşüm ancak 1550'lerde ortaya çıkar: «Uzun bir süre boyunca birey başkalarına dayanılarak ve (aile, bağlılık ve himaye gibi) kamu yararına bağları aracılığıyla doğrulanır. Ama daha sonra kendisiyle ilgili olarak bildirmek zorunda olduğu gerçekliğin söylemi aracılığıyla doğ-

ruluğunu kanıtlar[2].» Cinsellik, görenekleşmiş evlilik bağı alanından ayrılınca, toplumsal alanda tarihsel bir biçime bürünür. Bu, kesin olarak, çağdaş bireyin ortaya çıkışıyla bağlantılı bir cinsellik düşüncesidir.

Böylelikle çağdaş dönemin başlarında Batılı insan, iç sıkıntıları tene bağlı olarak ele alma ve günahı niyet biçiminde inceleme sanatında bir uygulamacıya dönüştürülmüş olur. Zamanla günah çıkarma işi çağdaş yaşantının esası haline gelir ve kültürdeki genel laikleşmenin önüne geçmeyi başarır.

> «Günah çıkarma etkisini her yerde gösterir. Adalet, tıp, eğitim, aile ilişkileri ve aşk ilişkileri alanında, günlük yaşantının en sıradan işlerinde ve en ciddi dinsel törenlerde bir rol oynamaya başlar. Kişi kendi suçlarını, kendi günahlarını, kendi düşünce ve arzularını, kendi maraz ve sıkıntılarını itiraf eder. (...) Kişi başkalarına anlatılması olanaksız şeyleri, insanların hakkında kitap yazdığı şeyleri zevk duyarak ve acı duyarak kendi kendilerine itiraf eder. (...) Batılı insan günah çıkaran bir hayvan haline gelmiştir[3].»

Dahası onsekizinci yüzyıldan sonra demograflar ve yöneticiler nüfusu, fahişeliği ve hastalıkların yayılma biçimlerini incelemeye başlarlar. «Cinsellik (artık) kişinin yargıladığı bir şey değil, yönettiği bir şeydir[4].» Batı uygarlığı sanayi çağının şafağından başlayarak biyolojiye egemen olur: Bir **«biyosiyaset»** —nüfus planlaması— ile birlikte bir **«anatosiyaset»** —beden siyaseti— oluşturur. Psikoloji, tıp ve demografi gibi beşeri bilimler toplumsal ilgi ve yönetsel manevranın bir nesnesi olarak «itiraf edilen» bedene el koyar. Bir kez daha iktidar ile bilgi arasında canalıcı bir bağlaşıklık kurulduğuna tanık oluruz.

Ancak burada asıl önemli olan nokta şudur: Cinsellik,

toplumsal iktidar stratejileri için neredeyse sınırsız bir gizil güce sahip olduğu anlaşılan birey hakkındaki gerçekliğe ilişkin genelleştirilmiş bir dürtünün başlıca konusu haline gelir. Günahın mengenesinden bir kez kurtulduktan sonra, «günah çıkaran hayvan» ruhunu gözler önüne sermeyi daha da ileriye götürür: «Günah çıkaran hayvan» ile disiplin toplumun **homo docilis**'i («ehli insan») sonuçta bir ikiz gibidir. «Günah çıkarma zorunluluğu (...) içimizde öylesine derinden yer edinir ki artık bunu bizi zorlayan iktidarın bir sonucu olarak görmeyiz; tam tersine doğamızın derinliklerine yerleşmiş gerçekliğin su yüzüne çıkma 'istemi' gibi görünür[5].» Cinsellik artık bu içe dönük bireyselliğin özü, özetidir. Doğu karmaşık ve kişiye bağlı olmayan bir **ars erotica** («erotik sanat») yaratırken, çağdaş Batı kültürü incelmiş zevkten çok kişiselleştirilmiş denetimi amaçlayan bir **scientia sexualis** («cinsellik bilimi») geliştirir.

Bilme İradesi'ndeki bir dipnot birkaç ciltten meydana gelen **Cinselliğin Tarihi** için Foucault'nun başta tasarladığı planı açığa vurmaktadır. Buna göre **Cinselliğin Tarihi**'nde ikinci ciltten başlayarak, toplumsal-cinsel denetimin şu dört ana nesnesi (ya da kurbanı) üzerine somut tarihsel incelemeler yer alacaktı Özellikle burjuva ahlakının en parlak döneminin ayırdedici yanı olan isteri görüntüsüyle kadınlar; özellikle mastürbasyon açısından çocuklar; sapık yetişkinler; ve «halklar ile ırklar». Oysa **Bilme İradesi** bunun tersine esas olarak metodolojik bir tartışmaya yönelir. Burada sözkonusu olan ana sorun çağımızın cinsel sefaletinin ekonomik sömürü tarafından dayatılan yasaklara —«Sevişme, çalış» durumuna— bağlı olup olmadığını araştırmaktır. Aslında bu Reich ile Marcuse'ün görüşüdür. Anımsanacağı gibi, Reich bu görüşe uygarlığın temeli olarak içgüdüsel bastırmayı alma biçimindeki Freud'un düşüncesini tarihselleştirerek ulaşır. Reich'a göre bu bastırma bütün insan toplumlarına dayanak oluşturmaktan bir hayli

uzaktır ve yalnızca otoriter toplumlara özgü bir şeydir. Onun kafasında çağdaş Batı kültürü bastırmanın zorunlu olarak kapitalist sömürünün lehine işlediği böylesi bir toplum oluşturur.

Foucault bu tür görüşleri inandırıcı bulmaz. Çağdaş cinsel sefaleti yadsımamakla birlikte, bunu bastırmanın bir ürünü olarak açıklamayı reddeder. Bunun yerine belirli bir kültürel biçim içinde cinselliği «yaratarak» mutsuzluğu doğuran «olumlu mekanizmaları» belirlemeye yönelir. Bernard-Henry Lévy ile yaptığı bir görüşmede de vurguladığı gibi, iktidarların artık cinsellikten korkmaz görünmesi de çağdaş cinsellikte bastırıcı değil, «yaratıcı» iktidarın denetiminin sözkonusu olduğuna tanıklık eder[6].

Marcus'ü çok iyi tanıyan «bastırma» kültürü eleştiricileri, haliyle buna şu karşılığı vereceklerdir: Bunun nedeni «bastırıcı yüceltme saptırmaları»ndan oluşan bir dünyada yaşamamızdır. Bu bakımdan Foucault'nun gelişmiş kapitalizmde cinsel törelerin hızla «özgürleşme»si üzerindeki değinmeleri ile bastırma teorisini çürütmeye çalışması boşunadır. Bence ,Foucault'nun kendine özgü **Kulturkritik**'i, bu bağlamda, açıklayıcı olmasa bile, tanımlayıcı anlamda gerçeklik üstünlüğüne sahiptir Çünkü Marcuse'çülerin tersine, Foucault en azından işin adını açıkça koyar. Dahası Victoria çağı da dahil olmak üzere burjuva cinselliği üzerinde yapılmış en son tarihyazımsal araştırmalar onun görüşlerini destekler niteliktedir. Foucault sonuçta Victoria püritenizmini yadsımaz; bunu çoğulcu ve laik bir yapıya sahip «cinselliği söyleme dönüştürme süreci» içinde yalnızca bir «sapma ve gecikme» sayar[7]. Nitekim «neredeyse bütünüyle olgulara aldırmayan» «fıkramsı» tarzından dolayı Foucault'yu azarlayan Peter Gay bile, (**Burjuva Yaşantısı** adlı hacimli yapıtının ilk bölümü olan) yakın zamanda yayınlanmış **Duyuların Eğitimi** kitabını Foucault'nun «bastırma varsayımı» diye adlandırdığı görüşe karşı «uzun

bir tartışma» biçiminde nitelendirir[8]. Gay'in kitabına koyduğu altbaşlığın —**Victoria'dan Freud'a**— gösterdiği gibi, bu kitapta ortaya koyduğu savı, **ondokuzuncu yüzyılda bile** edeplilik ve bastırmanın, büyük ölçüde, sanıldığı gibi somut gerçeğe dayanmadığı, daha çok hayal ürünü olduğudur.

Foucault'ya göre, burjuva kültüründe cinselliğin çağdaş denetimi daha alt sınıflara karşı kullanılan bir silah olmaktan çok burjuvazinin kendisini idealleştirmesinin bir aracıdır. Tıpkı hapishanenin doğuşuyla ortaya çıkan disiplin yordamlarının başlangıçta işçi sınıfını denetlemenin aracı olması gibi, cinsellik üzerine söylem de esas olarak kendi görüntüsünü (topluma) hakketmek isteyen burjuvazi tarafından kullanılan bir kişi terminolojisi olarak ortaya çıkar. Burjuvazi kendini kabul ettirmek için bir cinsellik düsturu oluşturur. Karşı cinsle tekeşli evliliği ahlakın temel ölçüsü ve toplumunu temel direği yerine koyar. Bütün öteki cinsel ilişki biçimleri doğaya aykırı ve topluma zararlı olarak görülmeye başlanır. Ancak sonuçta sınıf kültürünün bu yönü bile **«mis en discours»** («Söylem haline getirme») cinselliğin büyük destanı içinde yalnızca bir bölüm olup çıkar. Sapma biçimindeki cinsel ilişki de Foucault'nun tanımladığı «iktidar ve zevk sarmalları»ndan biri içinde yerini alır. Çünkü «yaratıcı» iktidar, ne kadar sağlıksız olursa olsun, aynı zamanda zevk yaratma yeteneğine de sahiptir. Her ne olursa olsun, Foucault'nun güçlü kültürelci tutumu, onu uzaktan da olsa «doğal cinsel ilişki»yi andıran bir şeyi çağdaş erotizmin biçimelerine karşı çıkarmaktan alıkoyar. Ona göre, söylem, cinselliği «türettiği» ölçüde uysallaştırmaktan uzaktır. **Bilme İradesi** boyunca cinsellik doğal olmaktan çok, toplumsal bir biçimde ele alınır. Foucault, önsöz niteliğindeki bu cildin sonunda, cinsel ilişkiyi gerçeklik hanesine ve cinselliği kuruntu biçiminde düşünceler hanesine geçirmemiz için uyarıda bulunur. Hayır. Söylem olarak cinsel ilişki ne doğal bir şeydir, ne de herhangi bir biçimde bir kuruntudur. Cin-

sel ilişki tarihsel bir gerçekliktir. Foucault bunu bir görüşmede özlü ve etkileyici bir biçimde şöyle ortaya koyar: «Cinselliğe onsekizinci yüzyıldan bu yana, cinsel ilişkiye ise ondokuzuncu yüzyıldan bu yana sahip bulunuyoruz. Ondan önce sahip olduğumuz şey kuşkusuz (yalnızca) insan doğasıdır [9].»

Aynı görüşmede **(İnsan Doğasının Güneh Çıkartması)** Foucault cinsellik üzerine söylemle ne anlatmak istediğini açıklar. Foucault'cu anlatımda «söylem»in her zaman iktidar anlamına geldiğini görmüş bulunuyoruz. Foucault burada da bağlantılı bir kavram olan «cinsellik araçları»nı ısrarla işler. Bu araçlar «bilgi türlerini destekleyen ve onlar tarafından desteklenen güç ilişkileri stratejilerini kapsar». Epistemlerin tersine araçlar hem mantık yoluyla çıkarılabilen, hem de çıkarılamayan bir yapıya sahiptirler; aynı zamanda «çok daha heterojendirler» [10]. Araçlar söylem, kurum, yasa, yönetsel önlem, bilimsel yargı, insansever girişim vb. gibi unsurlardan oluşan karmakarışık tanımlardır. Hapishane gibi iyi tanımlanmış bir kurumsal konuma sahip olmayan cinsellik, böylesi iktidar/bilgi araçlarının içsel heterojenliği bakımından yetkin bir alan oluşturur.

Bilme İradesi, sürekli reddetmesine karşın, Foucault'yu yapısalcılığa yakın kılan konumdan ilginç bir kopuşu tamamlar gibidir. **Gözetleme ve Cezalandırma** durguculuk anlayışını daraltırken, **Cinselliğin Tarihi** bunu düpedüz bir yana iter. Bir bakıma iktidar teması bütün arkeolojik kaygıların üstüne çıkar ve Foucault kopuş teorisinden kopmuş gibi olur. **Deliliğin Tarihi**'nde Budalalar Gemisi/Büyük Kapatılma/Psikiyatri Çağı biçiminde, **Kelimeler ve Şeyler**'de benzerlik/temsil/«antropolojizm» epistemleri biçiminde ve **Gözetleme ve Cezalandırma**'da işkence/ceza reformu/hapsetme biçiminde ortaya çıkan üç-dönem anlatımının tersine, **Bilme İradesi** temelde iki döneme dayanır gibidir: Cinsel ilişkinin **mis en discours**'u öncesi ve sonrası,

yani günah çıkarma çağından önceki ve sonraki dönemler. Kopuş bu noktadır. Ama bu tek kopuştur ve bu anlamda gürültü koparmaktan uzak kalır.

Dahası yapıtın izleyen ciltleri, çağdaş püritenizmin ve reform aleyhtarı ahlakçılığın başlarındaki kopuşu vurgulamamanın ötesinde, tarihsel alanı çok daha geriye götürür. Aslında 1984 Haziranı'nda yayınlanan **Cinselliğin Tarihi**'nin ikinci ve üçüncü ciltleri, daha önce vaat edildiği gibi, kadınların, çocukların ve sapıkların «marjinal» cinsellikleri ile (daha doğrusu bunlara ilişkin Batılı söylemle) uğraşmak yerine, beklenmedik bir yol tutturur. Bu iki ciltte putperest ve Pelaeo-Hristiyan Antikite'de cinsel ilişkiye karşı tutumlar ele alınır. **Bilme İradesi**'nin görkemli son bölümünde iki kültürel dönem arasında fiilen ayrım yapıldığını görebiliriz: Savaşçı bir ahlak, açlık korkusu ve işkence biçiminde cezanın belirlediği geçmişin **kan bağı toplumu** ve biyosiyaset ile düzgülüleştirici disipline dayalı bir bilimsel kültür olan günümüzün **cinsel toplumu.** Oysa daha 1981'de Foucault' nun Antikite'nin son zamanlarında Hristiyanlığın yükselişi konusuna dönerek farklı bir genealojik model ortaya çıkarmakta olduğunu görüyoruz. Bu yeni görüntüye bir göz atalım şimdi.

Cinselliğin Tarihi başlangıçta çağdaş Batı kültüründe bir cinsellik **görgüsünün** nasıl ortaya çıktığını, yani tarihsel olarak verili kültürel nesneler biçiminde «cinsellik» ve «cinsel ilişki»nin doğup gelişmesini anlama savını taşır. Foucault cinsel ilişki üzerindeki düşüncelerin tarihini ya da (Annales okulunun önderlerinden Lucien Febvre'den kaynaklanan ve günümüz Fransız tarihçileri arasında gözde bir oyun olan) zihniyetler tarihini (**«histoire des mentalites»**) anlatma yükümlülüğü altına girmek istemez. Bunun yerine özgül bir görgünün tarihsel çözümlemesine, yani **cinselliğin öznesi olarak bireyin kendisini** kavrayışına bağlı kalmak ister. Daha önce de gördüğümüz gibi, Foucault, bu görgü

nün yükselişini —daha önceki üç önemli tarihyazımsal çalışması doğrultusunda— aşağı yukarı çağdaş tarihsel epistem, deliliğin psikiyatrileştirilmesi ve cezaevlerinin yaygınlaşması ile kabaca çakışma gösteren bir ondokuzuncu yüzyıl olgusu olarak ele alır.

Cinselliğin Tarihi'nin yeni yapısı içinde ikinci cildi oluşturan **«L'Usage des plaisirs»**in önsözünde, Foucault, ilk baştaki tasarısının verili bir kültür çerçevesinde «bilgi alanları, düzgüsellik türleri ve öznellik biçimleri» arasında ya da daha doğru bir deyişle bu alanların her birinde yer alan farklı «gerçeklik düzenleri» (**«jeux de vérite»**) arasında ilişki kurmaya yönelik olduğunu söyler. Ayrıca **Histoire de la folie** gibi incelemelerde iktidar ve öznellik ile ilintili olarak bilginin oluşumunu, **Hapishanenin Doğuşu** yapıtında iktidar sistemlerini çözümlediğini, buna karşılık «cinsel özneler»in kendilerini tanıma biçimlerini inceleme işinin henüz önünde duran bir görev olduğunu belirtir. «Arzulayan insan»a (**«l'homme de desir»**) ilişkin Foucault'cu bir tarih yazma gereği de buradan doğar [11].

Peki ama niye tam da **cinsel ilişki**, diye sorar Foucault. Tensel zevklerin ve cinsel etkinliklerin beslenme gibi yaşamsallık açısından hiç de geri kalmayan öteki görgülerden çok daha fazla ahlaki ilgiye konu olması nereden kaynaklanır? Bu konuda akla hemen gelen yanıt şu olur: Cinsel ilişki neredeyse bütün öteki şeylerden daha fazla bir biçimde çiğnenmeleri ölümcül bir tehlike sayılan temel yasaklara konu olur. Oysa Foucault bu yanıtı tastamam kanıtını kendi içinde taşıyan bir sav olarak görür. Çünkü cinselliğe ilişkin hiçbir zorlama ve yasaklamanın bulunmadığı durumlarda cinsellik hakkındaki ahlaki kaygıların daha güçlü olması sık karşılaşılan bir durumdur. Bu nedenle Foucault araştırmasını yasaklamalar yerine, Batı'da «öz-yordamlar»ın ya da (Plutarch'ın deyişiyle) **«ahlaki şairanelik»** işlevinin ilk gelişimindeki cinsel öznenin tarihöncesi üzerine oturtmaya

çalışır. Önsözün sonunda şöyle der: «Yasaklama bakış açısına dayalı bir ahlâki sistemler tarihi yerine öz-yordamlar bakış açısına dayalı bir ahlaki sorunsallar tarihi geçirmem gerektiği sonucuna vardım [12].»

Aslında klasik Yunan hazcılık terminolojisinden alınma yerinde bir deyime, zevklerin kullanımı anlamına gelen **chresis aphrodision** deyimine dayanan **L'usage des plaisirs** başlığı da yukarda değindiğim anlayıştan kaynaklanmaktadır. «Arkeo-genealojik» bir yaklaşımı benimseyen Foucault, **Cinselliğin Tarihi** yapıtının ikinci ve üçüncü ciltleri boyunca, belirli bir yapıya sahip belgeleri ele alıp tartışır: **Kurallaştırıcı** eski metinler, başka bir deyişle, biçimi ne olursa olsun —diyalog, bilimsel inceleme, yönerge derlemesi ya da mektup— esas olarak (cinsel) davranışa ilişkin kurallar koymayı amaçlayan metinler. Bu tür metinler, —mizaç oluşturmanın ya da «ahlak ölçüsü»nün özü olan— bireylerin kendi kişiliklerini meydana getirmek üzere davranışlarını sınırlamalarını sağlayan «işleticiler» olarak görev görür.

Foucault öncelikle putperest ve Hristiyan kültürler arasındaki farklılıklar üzerine kurulan bazı basmakalıp bilgelikleri kuşkuyla karşılar. Putperestlik ile Hristiyanlığın cinsel ahlak anlayışları arasındaki temel ayrılık nerede yatmaktadır, diye sorar. Birçokları buna şöyle karşılık verecektir: Antikite'de cinsel ilişki olumlu bir anlam taşırken, Hristiyanlık'ta cinsel ilişki günah ve kötülükle birleştirilir. Hristiyanlar için biricik meşru cinsel ilişki tekeşli çiftler arasında olandır ve bu durumda bile bu işin çocuk doğurmak amacıyla yapılması gerekir. Oysa Antikite insanı bu konuda kesinlikle çok daha liberal bir tutuma sahiptir ve en azından erkekler arasında eşcinsel ilişkileri doğal karşılar. Ancak işin gerçeğine bakılırsa Batı'da eski cinsel ahlak böylesine hoşgörülü ve «Dionisos'cu» bir yapıdan uzaktır. Hristiyanlığın doğuşundan epey önce bu ahlak yalnızca cinsel serbestliğe değil, cinsel ilişkinin kendisine olumsuz değer-

ler yüklemede bir hayli yol almış durumdadır. Bu eski dünya tekeşli çiftleri aşkın ve doğurganlığın düzgün modeli olarak yüceltir ve hatta iffet ve nefsini tutmaya övgüler yağdırır. Dahası, Plato'nun aktardığı biçimiyle en çarpıcı olarak Socrates'in öğretilerinde görüldüğü gibi, cinsel ilişkiden sakınma ile Doğru'ya ulaşma arasında bir bağ kurulur.

Foucault bu noktayı büyük bir ustalıkla açıklar. Sales'li St. Francis'in **Sofuca Yaşantıya Giriş** kitabından şu dikkat çekici alıntıyı yapar:

> Size filin dürüstlüğüne ilişkin bir kıssa anlatacağım. Bir fil hiçbir zaman eşini değiştirmez. Onu büyük bir yumuşaklıkla sever. Onunla ancak üç yılda bir çiftleşir. Bunu da yalnızca beş gün yapar. Ve bunu öyle bir gizlilikle yapar ki çiftleşirken görülmesi olanaksız gibidir. Altıncı gün yeniden ortaya çıkar ve ilk yaptığı şey dosdoğru bir ırmağa gidip yıkanmak olur. Yani temizlenmeden önce sürüsüne dönmek istemez. Bir hayvanda görülen bu güzel ve dürüst nitelikler evli insanlara şehevi ve dünyevi zevklere fazlasıyla düşkün olmamayı öğretmiyor mu?

İnsan ister istemez cinsel ilişki konusunda Hristiyanlığı bundan daha iyi anlatacak hiçbir şey olamayacağını düşünüyor. Ancak iffete ilişkin kaygı bakımından Hristiyanlığı böylesine bir saydamlıkla yansıtan St. Francis'in bu tipik yapıtı, aslında, klasik bir temaya dayalı çağdaş bir çeşitlemeden başka bir şey değildir. **Les Mots et les choses**'da karşılaştığımız Aldrovandi ve ötekiler bu anlayışı karşı-reform hareketinin ideolojisine miras olarak bırakırlar. Ama aslında bu yüksek erdemli fillerden ilk etkilenen kişi MS. 79 yılındaki Vezüv patlaması sırasında ölen doğa bilgini Büyük Pliny'dir (Bkz. **Doğa Tarihi**, VIII, 5, 13). Pliny, St. Francis'in sonradan yaptığı gibi, evlilikte saflığı genel bir kural

olarak öne sürmemekle birlikte, son Stoacılar gibi zamanın bazı felsefe toplulukları tarafından hararetle övülegelen bir cinsel davranış biçimini açıkça onaylar biçiminde yazar. Bunun dışında da çok sayıda metin, Yunanlı ve Romalı aydın çevrelerin cinsel bakış açılarının uçarılıktan uzak olduğunu göstermektedir. Bu bakış açısı birçok bakımdan Hristiyanca iffet düşkünlüğü ve katılığın bir öngörüsü niteliğindedir.

Foucault'ya göre, aradaki büyük fark Antik insanların sofuluk savlarının herkes için zorlayıcı birleştirilmiş bir ahlak düsturu haline getirilmemiş olmasıdır. Bu savlar daha çok o dönemin alışkılarına karşı lüks bir ahlak türü biçiminde ortaya çıkar. Dahası bu sofuluk savları ve zamanın başlıca hukuksal ve dinsel yasaklamaları bir çakışma göstermez. Bu durum sıkılık edebiyatının en sert kısıtlamalar altında tutulan kadınlara yönelik olmamasında açıkça görülür. Bunun nedeni ahlak tarihinde en az üç düzlemin bulunmasıdır : Gerçek töreler ve **gelenekler** düzlemi **(moralites)**; belirli bir toplumun ahlak **kuralları** düzlemi; son olarak da bireylerin kendilerini ahlaklı hareketin öznesi halinde düzenlemeye zorlandıkları davranış biçimi, yani **zahitlik** düzlemi, Antik insanlarda varolduğu sanılan bilinçli ahlak bu anlamda ahlaki kurallaştırmadan çok zahitliğe uygun düşmektedir. Özet olarak şunu söyleyebiliriz : Antik dünya cinsel ilişkisi konusunda teori yürüttüğü zaman, bunu hiçbir biçimde yumuşak ve hoşgörülü bir anlayışla yapmaz ve bu teorileştirme Hristiyan ve Müslüman bir topluluktaki kurallarda olduğu gibi herkese değil, yalnızca yönetici sınıfın doğal üyelerine, yani özgür erkeklere yönelik olur [13].

L'Usage des plaisirs Yunan felsefesinin ve tıp düşüncesinin farklı üç yaşam alanındaki cinsel ahlak sorununu nasıl çözdüğünü açıklamaktadır. Bu yaşam alanları bedenin rejimi olan beslenme düzeni, **oikos** ya da ev halkının yönetimi olan ekonomi ve sevişmedir. Cinsel ahlakın yönel-

diği hedefler **ta aphrodisia**, yani «Aphrodite'in uğraşlarıdır» (**erga Aphrodites**). Bunun Latince karşılığı «venerea», Fransızca karşılığı ise kabaca «**voluptes**»tir. Foucault işe başlarken başta Xenophon, Plato ve Aristo'nun yazdıkları olmak üzere çeşitli metinlerde bu tür zevklere ilişkin ahlâki düşünüşün aldığı genel biçimi ana hatlarıyla belirlemeye koyulur. Böylelikle özgül bir «sorunsallaştırma» alanı oluşturur. Bu da erotik bir epistem biçimini alır.

Yunanlı yazarlara göre, cinsel ahlâksızlık ilişkinin kendisinde değil, aşırılık ve tepkisizlikte ortaya çıkar. Cinsel ilişki —aşırı cinsel ilişki— içsel bir kötülükten çok gizli bir tehlike olarak görülür. Aulus Gellius orgazmın küçük bir sara nöbeti olduğu deyişini Hippocrates'e dayandırır. Ancak çoğu kez Hippocrates'in öğretmenlerinden biri olarak nitelendirilen Democritus'un düşüncesinin de başka yönde olmadığını görüyoruz. Her durumda cinsel birleşme zora dayalı bir teknik olarak kabul edilir. Cinsel organların sürtünmesi bütün bedenin hareketleriyle birlikte bir sıcaklık ve kızışmaya yol açar. Bu durum «spermatik salgı»yı öylesine akışkan hale getirir ki, Hippocrates'in sözleriyle, bunun sonucu «bütün çalkalanan akıcılarda olduğu gibi» bir köpürme (**aphrein**) olur. **Aphrein** ve **aphrodisia**'nın ortak kökten gelmesi haliyle gözden kaçmaz. Zaten Aphodite'in kendisi de tanrısal bir kusurluluzlukla dalga köpüklerinden meydana gelmiyor mu?

O halde cinsel ahlak sorunu, özünde, bir denetim alıştırmasıdır. Cinsel davranışta değerli olma kendini tutma ile birdir. Bilgelik insanın arzularını olabildiğince fiziksel gereksinimlerine yakın bir düzeyde tutmasıdır. Nitekim bütün felsefi topluluklar içinde Kiniklerin bu bakış açısının bayraktarı olarak öne çıkması hiç de şaşırtıcı değildir. Günün birinde Diogenes **au plein air** («açık bir alanda») mastürbasyon yaparak halkın ahlak duyusuna karşı koyar. Prusa'lı (Bursa'lı) Dion bu davranışın ardındaki mantığı bize şöyle

aktarır : Bu alaycı kinik yaptığı hareketin doğal bir gereksinim olduğunu, insanın gem vurulmamış arzuların tutsağı haline gelmemesini sağlayan yalın ve dürüst bir rahatlama olduğunu söylemek istiyordu. Eğer zamanında böyle yapılmış olsaydı Truva savaşından kaçınılması olasıydı... Ne yazık ki Paris bir kinik değildi.

Bütün bunların ötesinde cinsellik **enkrateia**, sözcük anlamıyla kendini tutmanın en önemli sınama aracı olarak görülür. Plato'nun **Devlet**'i (IV 430) ölçülülüğü zevklere ve arzulara vurulmuş bir «düzen ve denetim» biçimi olarak tanımlar, Aristo'nun **Nicomachean Ethics**'i ise **enkratola**'nın mücadeleci yapısını vurgular. Bu anlamda **enkrateia**, insanın serinkanlı akla göre eylemlerini belirlediği yumuşak bir erdem olan sağgörüden ya da **sophyrosyne**'den farklıdır. Bu erdeme sahip olan insanlar her şeyden önce kendi üzerlerinde bir zafer kazanırlar; arsızlık ve duygusuzluk arasında orta bir yol tutturacak biçimde kendi tutkularına egemen olmayı bilirler. Özgür insanlar kendi arzularının tutsağı olmamalıdır. Özgürlük insanın bağrında, ruhunda başlar. Kendini tutmasını bilen insan kendi kendisinin kralıdır **(basilikos heautou)**. Ve **enkrateia** haliyle **askesis** (zahitlik) anlamına gelir : Erdem bir mücadele olduğuna göre, ancak buna uygun bir alıştırma ile elde edilebilir.

Böylelikle **oikos**'un efendisinin, kentte yaşayan özgür yurttaşın toplumsal konumu tutkulara egemen olmaya ilişkin ahlâki idealde yansıtılmış olur. Ancak insan ruhuna dayatılan bu savaşçı ahlakı, daha önce de gördüğümüz gibi, fazlasıyla bir erkek sorunu niteliğine sahip olur. En ayırdedici nokta da şudur : Beslenme ve ekonomiden sonra cinsel ahlakın üçüncü sınama alanına, yani sevişme düzenine baktığımızda, erkek ve kadın ilişkilerinden çok erkekler arasındaki aşk ilişkilerini kapsadığını görürüz. Romalılar'da olmasa da, Yunanlılar'da incelikli aşk esas olarak oğlanların peşinden koşma ahlakı anlamına gelir. Foucault bu ko-

nuda söyleyecek çok şey bulur[14]. En başta Antikite'de kadınlar yerine oğlanları yeğleyen erkeklerin kendilerini sapık olarak görmediklerini belirtir. Tam tersine Plato **Symposium**'da iki aşk arasında ayrım yaparken, bunlardan yüce ve «kutsal» olanı yalnızca genç erkekleri muhatap alır. Burada önemli olan aşkın türüdür, aşkın nesnesinin erkek ya da kadın olması değildir. Yunanlı yazarlar kolay elde edilen delikanlıları horgörür ve eşcinselleri alaya alırlar. Bu konu antik komedinin güldürü malzemelerinden birini oluşturur. Oğlanlara düşkün olan ya da gençliğinde daha yaşlı birisi tarafından sevilen bir erkeğe tepki gösterilmez, ama kendisinin yalnız bir cinsel nesne olmasına izin veren birisinin toplumsal açıdan önemli bir konumda bulunması doğal bir hoşnutsuzlukla karşılanır. Çünkü bu durum doğrudan **enkrateia**'nın soylu mantığına aykırı düşer.

Aynı nedenle **erastos** (seven yaşlı erkek) ile **eromene**'nin (sevilen genç erkek) oynadıkları roller arasında da kesin bir ayrım yapılır. **Eromene** aşığının cinsel ilişkiye zorlama çabasına ve hatta kurlarına hiçbir zaman tam anlamıyla karşılık vermemelidir. Çünkü bunu yaparsa gelecekte özgür bir yurttaş olma hakkı hemencecik elinden alınır. Oysa oğlancının cinsel isteklerine karşı takınılan tutum çarpıcı bir bakışımsızlık gösterir. Oğlanların onuruna ilişkin karmaşık psikoloji üzerindeki literatüre duyulan ilgi buradan kaynaklanır. Bu kaygı sonraları Hristiyan Batı'da yüce aşkın yeni nesneleri haline gelen gelinlik kızlara ve genç kadınlara yönelir.

Yunanlılar zamanla cinsel yönlerden arınmış erkekçe bir dostluk (**philia**) doğurmasa bile, eşcinsel ilişkinin bu yönde gelişmesini beklerler. İleriye götürülen eşcinselliği hor görürler. Delinkanlılık çağını geçmiş genç erkeklerin eşcinsel ilişkiyi sürdürmesi ahlâkça uygun görülmez. Dolayısıyla cinsel isteklerin akıllıca bir tutumla erkekçe bir **philia**'ya dönüştürülmesi gerekir. Öte yandan geleneksel sınırlamaların dışında toplumsal olarak karşılıklığa dayalı bir iliş-

kinin oluşması koca ile karı arasında değil, yetişkin erkek ile oğlan arasında olur. Yunanlı karıların onaylanmış bir ahlâki özerkliği bulunmazken, spor salonlarında ve sokaklarda buluşan erkekler ile oğlanların toplumsal konumları eşittir. Dolayısıyla aralarındaki ilişkiye yön veren kurallar ortak bir ahlâki düsturdan çok, varolan bir estetiğe dayanır. Bu bakımdan cinsel istek, özgür harekete geniş bir yer bırakan bir davranış üsluplaştırmasıdır. («Üsluplaştırma» Foucault'nun kullandığı bir sözcüktür.)

L'Usage des plaisirs'in sonunda, Plato'nun **Symposium**'da ve **Phaedrus**'ta kur yapma ve erkek aşıkların serbestliği üzerinde biçimlenen cinsel isteği nasıl «öznenin zahitçe bir yaşantı benimsemesine ve gerçekliğe ulaşmada ortak bir yol bulmasına» dayalı bir cinsel isteğe dönüştürdüğüne ilişkin uzun ve özenli bir yorum yer alır. Foucault bu Platonik sonuç bölümünü bütün isteklere düşkünlükleri aşan sevme ahlâkı biçimindeki ana motifinin çerçevesine güzel bir biçimde oturtur :

> Oğlanlara ilişkin bu felsefi düşünüş tarihsel bir paradoks içerir. Sonraları uzun uzadıya ve bir hayli sert biçimde kınanan bu erkeksi aşka, daha kesin bir ifadeyle, oğlanlara ve delikanlılara yönelik olan aşka Yunanlılar'ın tanıdığı meşruluğu cinsel konularda özgürlüğün bir kanıtı olarak görmek isteriz. Oysa Yunanlılar'ın en koyu sofuluğu takındıkları konu, üzerine titredikleri sağlıktan ve iyi işlemesi için özen gösterdikleri kadın ve evlilikten çok bu erkeksi aşktır. Yunanlıların bazı durumlar dışında bunu ayıplamadıkları ve yasaklamadıkları doğrudur. Ancak süresiz kaçınma ilkesini, feragat idealini dile getirmeleri de delikanlılara duyulan aşk üzerindeki düşüncelerinde ortaya çıkar. Bunun en açık örneğini baştan çıkarılmaya karşı pervasız bir direniş gösteren ve feragatın kendi

içinde yüce bir ruhsal değer taşıdığı temasını işleyen Socrates'te görmek olasıdır [15]. Günümüz insanı için böylesine sapık bir aşkta «kişinin kendisine karşı çetin bir kavga yürütmesi gereğini, insanoğlunun gerçekliğini bulma doğrultusunda adım adım gelişen bir aşk temizliğini, insanın arzunun öznesi olarak kendi iç dünyasına eğilmesini» görmek bir paradoks gibi gelir [16].

Plato'da klasik Yunan kültürünün cinsel istekleri hem alçaltılmış hem yüceltilmiş durumdadır. Ancak Plato'da bile Eros içindeki şehvet duyusuna tutsak olmaz. Sonuçta klasik düşünce cinsel ilişki ve aşkı hiçbir zaman zevkten koparmaz; libido ciddi tehlikeler içermesine karşın, insanoğluna düşman yabancı bir güç olarak görülmez. Libidoya egemen olmak ya da arzunun gerçek gereksinimlerden doğduğu durumlarda zorunluluk duymak yerine, onun peşinde sürüklenmek kendini köleleştirmek anlamına gelir. Ama bu bir leke ya da lanet belirtisi değildir. Bütün bunların Helenistik çağda ve Roma'nın altın yıllarında değişiklik geçirip geçirmediği sorusunun yanıtı **Cinselliğin Tarihi**'nin **Le Souci de soi** («Kişiye Dönük İlgi») adlı üçüncü cildinde bulunur.

Le Souci de soi Latince'ye **cura sui** diye çevrilen Socrates'in **epimeleia heautou** deyişini aktararak cinselliğin MS. ilk iki yüzyılda geçirdiği evrimi irdeler. Böylece klasik düşünceye oranla zevklere karşı aşırılıkların beden ve ruh için muzır olduğunu vurgulayan daha güçlü bir güvensizliğin varolduğunu ortaya çıkarır. Bunun yanısıra evliliğe ve karı-koca ilişkilerine daha fazla değer verildiğini ve bir zamanlar oğlancılığa yakıştırılan yüce anlamlarda açık bir geriye dönüş olduğunu gösterir. Genelde ahlaki düsturlarda bir güçlenme olmamakla birlikte, öz-denetimin daha da vurgulanmasına bağlı olarak zahitlik yönündeki isteklerde bir yoğunlaşma görülür. Socrates, Democritus ve Hippocrates ça-

ğından son Antonines ve hekim Galen'in (131-201) çağına kadar bütün Yunan ve Roma düşünürleri büyük ölçüde ölçülülük ve hatta cinsel perhiz görüşünde karar kılarlar. Bunun dışında cinsel ilişkinin patojenik etkisine daha bir önem verirler. Bu bağlamda Foucault cinsel birleşmenin yol açtığı bir tür anormallikten **(«une certaine pathologisation»)** söz eder[17]. Öte yandan bu filozoflar bencil olmayan öze dönük ilgiye gerçek bir şükran şarkısı düzerler. Epictetus'un insanı «kişiliğe dönük bir ilgiyle belirlenen yaratık» olarak tanımlamasında ve Seneca'nın yazıları ve incelemelerinde yer alan **sibi vacare, se formare, se facere, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, secum morari** gibi fiillerde görüldüğü gibi, Stoacılar bu işi bir sanat haline getirirler. Seneca aynı zamanda **De ira** adlı yapıtında yeni ve son derece saygın bir ahlakı teknik ve yordam olarak kendini incelemenin **(exameno de conscienco)** tam bir açıklamasını verir. Bir yüzyıl kadar sonra Marcus Aurelius kendini bilme ve kendine egemen olma üzerinde epey inandırıcı bir biçimde uzun uzadıya yazar. Bununla birlikte Foucault'nun Kinikler ile Epicurecülerin horgörülü tutumuna karşı evliliğin parlak bir savunuculuğunu yapan Musonius Rufus gibi daha az tanınmış pratik düşünceli Roma Stoacılarına ilişkin görüşleriyle çok daha özgün ve kavrayışlı bir yorum getirdiğini söylemek olasıdır. Foucault Pliny'nin görevi nedeniyle evinden uzak kalan ve Roma'da bıraktığı karısına karşı hem cinsel, hem dostluk duyguları içeren ateşli bir aşkla yanıp tutuşan koca üzerindeki dokunaklı sayfalarını yorumlarken çekiciliğin doruğuna ulaşır. Foucault burada Statius'un (MS. 45-96) **Silvae** yapıtındaki karı-koca aşkına ilişkin ilk Batılı şiire bile hakkıyla yer verir.

Le Souci de sol Hellenistik çağdaki ve Augustus sonrası Roma İmparatorluğu dönemindeki toplumsal değişimin antik cinsel duyguları ne ölçüde belirlediğini gözardı etmez. Claude Vatin ve Paul Veyne gibi klasikçilerin yapıtlarına

dayanan Foucault, klasik dönem sonrası Antikite'de karşılıklı onaya dayalı evliliğin kurumlaşmasının sevecen bir karı-koca ilişkisinin varolduğu düşüncesini destekler nitelikte olduğunu belirtir. Aynı temel evrim Roma'da da yaşanır: Cumhuriyet döneminde evlilik, üstün biçimiyle ataerkil düzen altında rolünü yerine getirme sorunudur; bu işte duyguya pek az yer verilir. Oysa İmparatorluk döneminde gönül yasası işlemeye başlar. Gerek Yunan, gerekse Roma dünyasında cinsel birleşmenin «karı-koca ilişkisi haline gelmesi» durumu ortaya çıkar. İmparatorluk kalıplarının doğuşu ve buna eşlik eden soyluluğun (Sir Ronald Syme'ın deyişiyle) «yönetsel bir aristokrasi» olarak ehlileşmesi olayı da, bu yeni kişilik kavrayışına katkıda bulunur: Doğum ve görev arasındaki bu yeni uçurum hem toplumsal konum araştırmasını, hem kişiye dönük bir soruşturmayı gerekli kılar.

Antikite'de cinsel arzu alışkısında çarpıcı bir kesintililik yoktur. Öte yandan cinsel duygular keskin bir ikili yapı gösterir ve her zaman «soylu» aşkı «sıradan» aşkın karşısına çıkarır. Hristiyanlık'ta ise durum tam tersinedir: Aşk tekleşir ve hazcılık niteliğini yitirirken, zevk-alışkısına karşı cinsle meşru birleşmeyi eşcinselliğin yasak serüvenlerinden ayıran katı bir sınır getirilir [18]. Bununla birlikte Roma İmparatorluğunun daha parlak günlerinde tek yönlü bir cinsel duyguya doğru teorik bir yönelimin yükselmekte olduğu görülür. Bu çerçevede Hadrian'ın öğretmeni olan ve aynı zamanda **eros'u** sıkı bir biçimde **gamos'a**, evliliğe dayandıran **Karı Koca İlişkilerinde Kurallar'ın** yazarı olan Plutarch'ın **Aşk Üzerine Diyalog** yapıtının klasik cinsel duyguda varolan ikiliği reddettiğini görürüz. Burada ayırdedici olan nokta, birleşmiş bir **eros'a** doğru değişmenin beraberinde iki cinsiyetli uygulamanın (birleşmiş **aphrodisia'nın**) şiddetli biçimde kötülenmesini getirmesidir. Plutarch, sanki Achilles (oğlanı) Patroclus'un uylukları anısına gözyaşı dökmemiş

gibi, cinsel temelini olabildiğince gizleyerek çalımlı felsefi gerekçelerle oğlancılığı savunanların ikiyüzlülüğüne karşı güçlü bir saldırıya girişir... Plutarch burada anahtar bir kavramı gündeme getirir. Bu, seven bir kadının verebildiği, ancak, daha önce de gördüğümüz gibi, bir delikanlının ahlâki açıdan rencide edilmeksizin (kendisini sevene) yaşlı erkeğe veremediği onaydır, yani **charis**'tir. Bu bakımdan son dönem putperest felsefesi Hristiyanlık'ta olduğu gibi aşk teorisi alanını tekleştirir, ama Hristiyan düşünürlerin tersine eski aşk ve cinsel ilişki, duygu ve zevk birliğini bölmez.

Sonuçta Foucault sözü Stoacılık ile Hristiyanlık arasındaki ilişki konusundaki ilk çağdaş tartışmalara getirir. Justus Lipsius gibi Rönesans hümanistlerine göre, Epictetus ismen olmasa bile her bakımdan gerçek bir Hristiyan'dır. Oysa daha katı bir tutuma sahip olan Arnauld gibi bir Jansenist'e göre, bu hiç de öyle değildir : Stoacılar erdemli insanlardır, ama Hristiyan değildirler. Foucault bu konuda Arnauld'un safında yer alır. Ona göre, bütün ahlâkı düzeltici evrimine ve cinsel yaşantı için «fil örneği»ni öngörecek biçimde kapsamlı bir değişim geçirmesine karşın, antik düşünce canalıcı bir boyutu, Hristiyanlığın günah çıkarma dürtüsünü uzakta tutar. Foucault, Antikite üzerindeki iki cildi henüz hazırlamakta olduğu 1981 yılında **London Review of Books**'ta çıkan bir yazısında Hristiyan kültüründe «yükümlülük biçiminde doğruluğun» en önemli yeri tuttuğunu vurgulayarak bu noktayı öne çıkarır. Burada uzun, ama aydınlatıcı iki paragrafla bu düşüncenin özetini vermek istiyorum

> Herkesin bildiği gibi Hristiyanlık günah çıkarma demektir. Bu, Hristiyanlığın çok özel bir din türüne girdiğini gösterir. Bu türe giren dinler onu uygulayanlara doğruluk yükümlülükleri dayatır. Hristiyanlıkta böylesi

yükümlülükler sayısızdır. Örneğin dogma biçimindeki bir önermeler dizisini doğru kabul etme yükümlülüğü, belirli kitapları gerçekliğin değişmez kaynağı olarak görme yükümlülüğü, gerçeklik sorunlarında belirli yazarların vargılarını benimseme yükümlülüğü. Ancak Hristiyanlık bir başka doğruluk yükümlülüğü kalıbını da öngörür. Hristiyanlıkta herkes kendisinin kim olduğunu, içinden nelerin geçtiğini, işlemiş olabileceği yanlışlıkları ve kendisine yönelik baştan çıkarıcı etkileri araştırma ödeviyle yükümlüdür. Dahası herkes bu şeyleri başka insanlara da anlatma ve dolayısıyla kendisine karşı tanıklık yapma zorundadır. Bu iki yükümlülük topluluğu, yani itikat, kitap ve doğmaya ilişkin olanlar ile kişiye, ruha ve gönüle ilişkin olanlar birbiriyle bağlantılıdır. Bir Hristiyan kendisini araştırmak istediğinde, itikadın ışığına gereksinim duyar. Tersine olarak ruh temizliği olmaksızın gerçekliğe ulaşması düşünülemez. Bir Budist de aydınlığa ulaşarak kendisiyle ilgili gerçekliği bulmak zorundadır. Ama bu iki yükümlülük arasındaki ilişki Budizm ve Hristiyanlık'ta epey farklıdır. Budizm'de insanın kendisini ve gerçekliği keşfetmesini sağlayan, aynı aydınlanma türü olur. İnsan bu eşzamanlı aydınlanma içinde kendi kişiliğinin yalnızca bir hayal **(illusion)** olduğunu kavrar. Oysa Hristiyanlık'ta kişinin kendisini keşfetmesi kişinin bir hayal olduğu sonucunu vermez. Bunu vurgulamakta yarar görüyorum. Hristiyanlık kendine özgü, ama belirsiz bir ödeve öncelik verir. Bu ödevin taşıdığı iki hedef vardır. Birincisi zihnimizde yer alabilecek bütün kuruntu, sapkınlık ve ayartmaları kökünden temizleme ve içimizde olup biten şeylere ilişkin gerçekliği keşfetmedir. İkincisi, insanın kişiye ilişkin her türlü bağımlılıktan kurtulması gerekir. Ama bunun nedeni kişinin bir hayal ürünü olması değil, fazlasıyla gerçek

olmasıdır. Kendimiz hakkındaki gerçekliği ne kadar keşfedersek, kendimizden o kadar vazgeçmemiz gerekir; kendimizden vazgeçmek istediğimiz oranda da kendimizle ilgili gerçekliği günışığına çıkarma gereği de o ölçüde artar. Doğruyu formülleştirme ve gerçeklikten vazgeçme sarmalı diye nitelendirebileceğimiz bu durum, Hristiyanlığın kişiye ilişkin yordamlarının özünde yatar [19].

Bunun tersine olarak, ğevklere ilişkin antik ahlaki düşünüş, «edimlerin kurallaştırılmasına ya da öznenin yorumlanmasına değil de, davranış biçiminin usluplaştırılmasına ve varoluşun estetikleştirilmesine uygun bir yapıya sahiptir» [20].

Kısacası antik ahlaki düşünüş kurtuluş kaygısının üstün gelmesiyle yitirilen bir **art de vivre** (yaşama sanatı)dır.

Foucault, düşlerin yorumlanmasına ilişkin putperest yaklaşım ile St. Augustine'nin cinselliği ele alış biçimi arasındaki karşıtlıkla, **ars erctica**'dan günah çıkarmaya dayalı denetime doğru değişimi yansıtan çarpıcı bir kanıt bulup ortaya çıkarır. **Le Souci de soi** MS. ikinci yüzyılda yaşamış olan Efes'li Artemidorus'un **Oneirocritica** yapıtına geniş bir yer verir [21]. Artemidorus Freud'un karşıtını oluşturur. Kitabının cinsel düşler üzerindeki dört bölümünde cinsel unsurları düş imgeleri ile «anlatılan» kesin şeyler olarak görme yerine, cinselliği başa gelecek olayların işareti olarak ele alır. Aynı zamanda düşlenen cinsel edimleri de düşü gören kişinin toplumsal konumunda ve ekonomik durumunda değişikliklerin habercisi olarak yorumlanır. Foucault'nun görüşüne göre, tipik bir Antikite insanı olan Artemidorus bu düşbilim (**oneirology**) anlayışıyla cinselliğin fazlasıyla «bağıntılı» olduğunu, yani toplumsal ilişkilere derinden bağlı olduğunu varsayar. Augustine ise, başka şeylerle ilişkiyi önemsiz görerek, dikkatini irade ile cinsellik çatışması

içindeki kişinin sorunu üzerinde toplar. **Tanrı'nın Kenti** yapıtının ünlü ondördüncü kitabında baştan çıkma öncesindeki cinsellik ile İlk Günah sonrasındaki cinsel birleşmeleri karşılaştırır. Augustine'a göre günahkâr halde yaşadığımız cinsellik kendine egemen olma duygusunu yitirmenin doruk örneğini oluşturur. Daha önceki sayfalarda da değindiğim cinsel birleşmenin küçük çapta bir sara nöbeti olduğu biçimindeki eski düşünceye dokunaklı bir kötülük eğilimi katan Augustine, cinsel eylemi bedenin korkunç gerilimlerle sarsıldığı dehşetli bir kasılma olarak anlatır. Oysa cennetteki cinsellik kendine egemen olmanın yarattığı bir olağanüstülük taşır. Burada Adem'in bedeni, tıpkı her parmağın kendi hareketlerini denetleyebilmesinde olduğu gibi, baştan aşağı cinsel ilişkide bulunur; çünkü cinsel güç ve irade henüz birbirinden ayrılmış değildir. Bütün bunlardan çıkarılan ders açıktır: Hristiyanlık düşüncesinin ilk yıllarından itibaren **eros** koyu bir kuşku perdesi altına girer. Günah çıkaran insan zevk estetiğinin yerine alçaltılmış arzuyu denetlemeye yönelik acı veren, durmaksızın kusur bulan ve bastıran bir iç gözlemi geçirir. Libidonun manevi altetme gücü artık Plato'da olduğu gibi gözleri yukarılara dikerek ruhun bir zamanlar bilip de unuttuğu şeyleri anımsama yeteneğine sahip değildir. Bunun yerine «ruhun devinimleri arasında libidodan gelenleri bulup ortaya çıkarmak üzere durmaksızın iç dünyayı kollayarak günah işlememek için sürekli tetikte bulunma» özelliğini kazanır [22].

Antik düşünce uzmanlarının Foucault'nun yorum ve vargılarını hemencecik değerlendirebileceklerine kuşku yoktur. Ancak bir nokta kesindir: Foucault burada öteki bütün tarihsel görüntülerine oranla bilginlerin görüşünü çok daha sık ele alır. Dahası başvurduğu literatürün niteliği de çok daha yüksektir ve literatürün kendisi genelde günümüze dayanır. **Bilme İradesi** yapıtında hâlâ Steven Marcus'un **Öteki Viktoryenler** kitabı gibi eften püften tarihsel

kaynakları kendisine dayanak yapan birisi için, bu görmezlikten gelinemeyecek bir ilerleme sayılır. Aslında bütünüyle unutulmuş Yunanca ya da Latince eski bir metnin tozunu silkmek, Rönesans döneminin anlaşılması güç bilimsel incelemelerini ya da 1800'li yılların çarpaşık disiplin yönetmeliklerini günışığına çıkarmaktan karşılaştırılamayacak kadar daha kolaysa da, Foucault'nun bilginliği cinselliğin arkeolojisinde daha geleneksel, ama daha az göz doldurucu yöntemleri kullanma zorunluluğuyla karşılaşır. Bu nedenle Foucault daha önceki çalışmalarından çok burada yeni tarihyazımın utkucu ruhuna yakın durur. (Genel çizgiden ayrılan bu ruh haline çocukluk ve ölüme karşı değişen tutumların gözlemcisi Philippe Aries gibi kural tanımaz tarihçiler öncülük etmiştir. Nitekim onun ölümü üzerine Foucault **Le Nouvel Observateur**'da hayranlığını yansıtan bir yazı yazmış ve bu arada incelikten uzak bir biçimde Lawrence Stone'a çatmıştır. Öte yandan Pierre Nora ve seçkin bir tarihçi arkadaş çevresi **Faire de l'histoire** (1977) adlı üç ciltlik bir inceleme ile tarih için «yeni sorunlar, yeni yaklaşımlar ve yeni nesneler» tasarlayarak bu anlayışı teorileştirmeye çalışmıştır.)

Doğrusu son zamanlarda yapılmış araştırmacılar ışığında bu kitaptaki yorumların bazılarını tartışma konusu yapmak olasıdır. Örneğin Foucault'nun oğlancılığa ilişkin çizdiği görüntü toplumbilimsel açıdan bakıldığında bir parça gelişmemişlik göstermektedir. Foucault Antik dönemdeki uygulama konusunda oldukça gerçekçi bir tutum takınır; Xenephon'un toplumsal gerçekliğe ulaşmada eşcinsel **eros**'a aşırı bir manevi nitelik verme biçimindeki Socrates'çı tutumu hakkında bir an olsun yanılmaz. Ancak K. J. Dover'in **Yunan Eşcinselliği** (1978) kitabından bir takım alıntılar yapmasına karşın, Foucault'nun çözümlemesi sonuçta toplumbilimsel açıdan Dover'in ortaya koyduklarından daha az aydınlatıcı olur. Dover, Yunan oğlancılığı konusundaki

«Dorik» savları kararlı biçimde yıkarak, bu olayın yeni baştan yorumlanmasında ustalıklı bir yönlendirmede bulunur. Bir Alman kurgusu olan bu «Dorik» savlar **l'amour grec**'in köklerinin askeri yoldaşlıkta yattığı varsayımına dayanır. (Bu anlayışın parlak bir temsilcisi olan E. Bethe, Birinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre önce yazdığı bir yazıda, Hellenik oğlancılığı spermatik bir manevi güç kavrayışına dayandırarak şöyle açıklar: Erkeğin en güzel erdemlerinin sperminde yer bulunmasından ötürü, genç bir savaşçıya cesaret vermenin en iyi yolunun eşcinsel ilişki olduğuna inanılırdı...) Dover ise «Prusyavari» bu militarist deli saçmalarını reddeder ve **polis** yaşamı koşullarının her yönüyle topluma açık erkek arkadaş canlılığını özendirdiğini vurgular. Foucault, daha önce gördüğümüz gibi, evli kadınların ve olgun delikanlıların toplumda farklı konumlara sahip olduğunun farkındadır, ama içinde bulundukları toplumsal ortamın nedenleri ve her birinin durumuna kaynaklık eden mantık üzerinde uzun uzadıya durmaz. Bununla birlikte benim görebildiğim kadarıyla söylediklerinin hiçbiri konuya ilişkin olarak elimizde bulunan en yetkin bilgilerle bir çelişki göstermemektedir.

Bu bölümde ele aldığım **Cinselliğin Tarihi**'nin iki cildi Foucault'nun tarihyazımında bazı önemli değişimleri de içerir gibidir. Bu değişikliklerin bir bölümü, durguculuğun daraltılması (kopuş teorisinden kopma) ve evrimsel olguların açıkça kabul edilmesi gibi **Bilme İradesi**'nde bile görülebilen yönelimleri yalnızca güçlendirir niteliktedir. Nitekim Foucault'nun putpereslikten Hristiyanlığa doğru ve klasik eski cinsel duygulardan Antikite sonlarının **ars amandi**'sine doğru «çok yavaş bir evrim»den söz ettiğini görürüz [23]. Öteki değişiklikler ise aralarında din konusunun da bulunduğu yeni etkenleri gündeme getirir. 1970 yılında Foucault'yu Rue Vaugirard'taki yeni evinde S. P. Rouanet ile görüştürürken ona «arkeolojik» tarihini dinsel yaşantıya kadar genişletme-

ye niyetinin olup olmadığını sormuştum. Bana böyle bir niyetinin olduğunu, ama bu alandaki asıl ilgisinin büyücülük olduğunu söylemişti [24]. Ancak henüz yayınlanmamış olan son kitabı ve aynı zamanda **Cinselliğin Tarihi**'nin dördüncü ve son cildi olan **Les Aveux de la chair** («Bedenin İtirafları») «günah çıkarma» inancının özü olarak Hristiyanlık üzerinde bir düşünüş olmuştur.

Foucault, ustası Nietzsche gibi, Hristiyanca düşünce biçiminden açıkça hoşnutsuzluk duyar. Buna karşılık, Hristiyanlık'tan çoğu kez antik cinsel anlayışın olumsuzlanması biçiminde söz eden daha önceki ciltlerin hiçbirinde, alışageldiği Makineci tarihi dramlaştırma anlayışına uyan bir noktaya rastlanmaz. Foucault'cu Hristiyanlık anlayışında kendini yönetme ve denetimin baskıcı egemenliğin çirkin yönüyle içiçe geçme eğilimi gösterdiği kesindir. Ama burada kültürel biçimlere ve çağlara kötücülük rolü yükleme konusunda daha az ısrarlı bir tutum var gibidir. Foucault, Büyük Kapatılma, deliliğin psikiyatrileştirilmesi, epistemik antropolojizm ve çağdaş hapishane sistemine oranla, kişi ve günah üzerindeki Hristiyan tefsir kitaplarının uzun yıllar süren karanlığına daha az serzenişte bulunur. Acaba **Kulturkritiker** düşünürümüz mü yumuşadı, yoksa ele aldığı yeni konunun bunu gerektiren bir yönü mü vardır?

Kuşkum o ki gerçek yanıt ikinci varsayımda ve Foucault'cu düşünce tarihinde bir paradoks oluşturan gelişmede bulunmaktadır. Bunun nedenini açıklayayım. Foucault ilk özgün yolculuğu olan **Deliliğin Tarihi**'nde ta deliliğin öteki insanlar için, yani delileri yargılayan aklı başında insanlar için ne anlama geldiği sorunuyla karşı karşıyadır. Verimli tarihsel ve felsefi gezisinin öteki ucunda ise cinselliğin **kişinin kendisi** için ne anlama geldiği, etkin kişiliğin biçimlendireceği, en patlayıcı malzeme niteliğini taşıyan libidonun anlamı sorunu ile uğraşır. Ama burada ilgi çekici bir nokta ortaya çıkar: Eğer Foucault'nun ele aldığı bu son tema cin-

sellik aracılığıyla kendini benimsetme, kendine egemen olma ya da günahtan arınmış iç gözlem ise, **o halde uzun yıllar sürdürdüğü özne-korkusu ne demeye geliyor?** Hem **enkrateia,** hem de günah çıkarma tam olgunlaşmış bir öznelliği —bu konuda sapına kadar iyi bir yapısalcı olan Foucault' nun bize toplumsal süreçlerin açıklanmasında çözümsel bir araç olarak dıştalamamızı ve metafizik bir serap olarak boşlamamızı salık verdiği şeyin ta kendisini— öngörür. Gerçekten de Foucault'nun son yapıtında asıl ağırlığı özneye verdiğini görürüz. Ama burada gündeme getirdiğim sorun apayrı bir önermedir; bu sorun, iktidarın tarihsel ürünü olan bağımlı bir değişken olarak öznellik ile değil, bağımsız bir değişken, davranışı biçimlendiren bir güç olarak özne ile ilgilidir. Acaba Foucault özneye asıl ağırlığı yalnızca bir tema olarak değil, ama aynı zamanda gerçek bir etken olarak mı veriyor?

Bunu bir başka biçimde şöyle ifade edeyim: Acaba Foucault'nun 1980'lerdeki yapıtında öznenin ve onunla birlikte açık insan etkenliğinin —üstü kapalı da olsa— zamanla doğruladığını ve gizlice yeniden sahnede yer aldığını söyleyebilir miyiz? Foucault el altından özne ile barışıyor mu? Ben kendi hesabıma **Cinselliğin Tarihi'**nde anlatılan tarihsel öyküyü öznenin yalnızca egemenlik aracı olduğu iktidar/bilgi **Leitmotiv'**i (ana motifi) ile bağdaştırmakta güçlük çekmekteyim. Çünkü ahlaki bir Yasa'nın zorlaması altında arzularını sürekli gözetim altında tuttuğundan, Hristiyan «günah çıkaran hayvan» olarak nitelendirilebilirse de, putperest Antikite'deki **enkratik** öznenin böyle olması kesinlikle olası değildir. Burada birey üzerindeki toplumsal boyunduruk ile çarpıcı bir biçimde ilintisiz kesin bir sağlıklı özne durumuna ulaşırız. Kültürel tarihin derin anlamlarını inceleyen öteki bazı teorisyenler için, Batı'nın ilerlemesini kendine egemen olmasın yaygın biçimde artması ile bir tutma kadar ters bir şey olamaz. Norbert Elias **Uygarlaştırma**

Süreci (1939) yapıtında uygarlığın her şeyden önce toplumsal kısıtlamalardan kendini kısıtlamaya **(Selbstzwang)** doğru genel bir değişim olduğunu öne sürer. Foucault açısından şu sorun ortaya çıkar: Aydınlanma ve daha sonra da Victoria liberalizmi tarafından geliştirilen ilkel bir çağdaş süreç olarak «uygarlık» ile ilintili olumlu değerleri katı biçimde reddettiği için, mantıksal açıdan tarihsel sonuçlara ilişkin böyle bir değerlendirmeyi onaylaması pek olası değildir. Bununla birlikte **L'Usage des plaisirs** ile birlikte özne iradesinin güçlenmesine daha çok değer verdiğini söyleyebiliriz.

Buradaki anahtar kavram «irade»dir. Aslında Foucault'nun **enkrateia** ve kararlı Stoacılar'ın kişiye gösterdiği ilgi üzerinde söylediklerinin çoğu, hukuk ve felsefe düşüncesi alanında irade kavramının geçirdiği evrimin tarihi üzerindeki çağdaş incelemeler ışığında bir anlam kazanmaktadır. Foucault'nun Heidelberg klasik dönem uzmanı Albrecht Dihle'nin **Klasik Antikite'de İrade Teorisi** (1982) yapıtını yorumlayabilmesi son derece öğretici olacaktı. Profesör Dihle'ye göre antik Yunan teorisinde irade kavramı akıl ve duygudan bağımsız bir zihin melekesi olarak hiçbir zaman kullanılmamıştır. Bu kavram, esas olarak, ahlâklı insanın özüne değinmek için çağdaş Batılı anlamda ilk kez irade **(voluntas)** sözcüğünü kullanan St. Augustine'nin bir türetmesidir. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**'nin Hristiyanlık üzerinde etraflı biçimde duran tek tarihsel bölümü olan **Les Aveux de la chair** cildini aralarında Augustine'in de seçkin bir yer tuttuğu Kilise'nin Babaları denen topluluğun eski-Hristiyanlık teolojisine ayırmaktadır. Dahası Dihle'nin açıklığa kavuşturduğu bir nokta da şudur: St. Augustine'nin birbirine kenetli psikoloji ve teoloji sistemlerinde iradeye yüklenen canalıcı rol, **İtiraflar**[25] yapıtının da gösterdiği gibi, esas olarak yoğun biçimde kendini incelemeden kaynaklanır. İşte Foucault'nun «günah çıkarıcı insan»ın belirleyici özelliği —kişi teknolo-

jisi konusunda sonradan çağdaş insan biçiminde laikleştirilen Hristiyanlığın ahlak tarzı-olarak ele aldığı şey, tam da bu yoğun kendini inceleme olayıdır.

Haliyle iç gözleme dayanan ve Hristiyanlık öğretisinin merkezinde yer almaya yönelen Augustine'ci irade kavramı, ahlaki-cinsel bir sorunsalden değil, ahlaki-dinsel bir sosunsaldan çıkarak gelişir. Foucault haklı olarak şunu öne sürer: ,Putperest Antikite'de kendine egemen olma ve kendini oluşturma (Cicero'da **cultura animi**) böylesine büyük önem taşıdığı halde, nasıl oldu da Yunanlılar hiçbir zaman bir irade kavramı geliştirmediler? Buna tam ters yönde şöyle bir karşılık verilebilir: Ancak günah ve mağfiret öncağdaş düşüncenin kaygılarına egemen olduktan sonradır ki öznenin başlıca yapısı olan özerk irade Batı düşüncesine girer. Ve o andan itibaren de varlığını sürdürerek Batı kültürünün büyük bir yaratıcı etmeni olan itikadın düşüşe girmesinden sonra bile önemini yitirmez. Bu durumda Foucault'nun çözümlemesi hedefinden fazla uzağa düşmüş sayılmaz. Her ne olursa olsun, Raymond Bellour'un keskin bir kavrayışla gördüğü gibi, birçok cinsel tabu ortadan kalktığına göre, geriye şu dayatıcı sorun kalır Şimdi her birimiz bir özne olarak kendimizi nasıl tanımlayacağız[26]? Hazcı bir yapıya sahip olan kültürümüzde bu yeniden tanımlamanın her şeyden önce arzu ve zevkle ilintili olarak gerçekleşmesi pek olasıdır. O halde Foucault'nun «arzu duyan insan» genealojisi, başka bakımlardan hayal kırıcı olan günümüzün eleştirel bir tarihini yazma tasarımına uygun yönler taşımaktadır.

10 Yeni - Anarşistin Portresi

Düşünce arkeologu, iktidar/bilgi genealogu ve «yaşanan anın tarihçisi» Michel Foucault'nun yapıtları özünde nasıl bir anlam taşır? Bu soruya kitap boyu yanıtlar verilebilir. Bundan onbir yıl önce Angele Kremer-Marietti **Foucault et l'archeologie du savoir** («**Foucault ve Bilmenin Arkeolojisi**)» kitabının sonlarında Foucault'nun bütün uğraşısına dayanak oluşturan özgün bir benzetme bulunup bulunmadığını tartışmaktaydı. Kremer-Marietti bu benzetmenin **anatomik bakışta** varolduğu sonucuna varmaktaydı. Bir anatomi bilgini bir cesedi dış yüzeyden içlere doğru parçalayarak ve bedensel katmanları bütün ayrıntılarıyla açarak her bir lifi, her bir dokuyu, her bir zarı, her bir kirişi teker teker incelemesine karşın, yaşamın gizini nasıl bir türlü kavrıyamıyorsa, «arkeolojik» tarihçi de bir zamanlar yeni-idealist filozof-tarihçilerce izlenen geçmişteki kültürel bütünlüklere ilişkin global bir kavrayışa ulaşma hülyasından vazgeçerek, çok sayıda söylem ve alışkıyı irdeleme yoluna gider. Bu, Dilthey'den Foucault'ya alınan mesafeyi yansıtır. Gerçek yaşamında bir doktor çocuğu olan söylem arkeologumuz tarihi neşter altına yatırmaktadır. Foucault'nun çabasının niteliği için bütün söylenen budur. Peki bu çabanın ortaya koyduğu sonuçların özün nedir? Bu konudaki yanıtlar bir hayli farklılık gösterir. **Michel Foucault'nun Batı Kültürü Arkeolojisi** (1983) kitabının yazarı Pamela Major-Poetzl'a göre, Foucault'nun

yaptığı en değerli ve özlü katkı beşeri bilimler için çağdaş fizikteki etki alanı teorisine benzer ilkelere dayanan yeni bir paradigma oluşturmasıdır. «Arkeoloji» kavramına sıkıca sarılan Major-Poetzl, bu katkının söylem görgüsüne düzen getiren ve çağdaş fiziği andıran soyut bir model olduğunu öne sürer. Onun bu görüşü Hubert Dreyfus ile Paul Rabinow'un **Yapısalcılık ve Yorumbilimin Ötesindeki Michel Foucault** (1982) adlı kitapta ortaya koydukları görüş ile taban tabana karşıtlık gösterir. Dreyfus ve Rabinow'a göre, Foucault'nun bilgeliği arkeoloji ve onun yapısalcılığa yakın varsayımlarından uzaklaşıp «iktidar, gerçeklik ve kişi»ye ilişkin «açıklayıcı bir çözümleme»ye yönelmesidir; Foucault'nun en iyi yanı arkeolojisinden çok genealojisidir ya da —başka şekilde anlatılmak istenirse— sözde-yapısalcılık döneminden çok yapısalcılık-sonrası dönemidir. Ancak Foucault'cu düşüncenin (**Les Mots et les choses**'dan sonra daha açıkça dışa vurulduğu kabul edilen) Nietzschevari mizacı gözönüne alındığında, arkeolog Foucault ile genealog Foucault arasında hiç de bir uçurum olmadığı derhal görülür. Foucault'nun İngiliz dilindeki başlıca çevirmeni olan **Alan Sheridan Michel Foucault: Bilme İradesi** (1980) kitabında Foucault'nun bakış açısında Nietzsche'nin odak noktasında yer aldığını vurgular. Sheridan Foucault'nun gözde kahramanının bizim kendi yüzyıl sonumuzun (**fin de siecle**) Nietzsche'si olduğunu öne sürer. Bu çarpıcı gözlem, —Annie Guédez'in çok daha eski tarihli **Foucault** (1972) kitabında yaptığı gibi— anti-pozitivist bir nitelik taşıdığı gerekçesiyle arkeoloji (nesnelci ve «teknokratçı» olmasından ötürü yapısalcılığa karşı çıkmalarıyla tanınan) Curvitch ile Henri Lefebvre'nin lirik bir hümanizme sahip toplumsal teorisi içine yerleştirenlerin ortaya koyduğu görüşlerden çok daha ilgi çekicidir[1]. Charles Lemert ve Garth Gillan tarafından yazılmış gevezece bir inceleme olan **Michel Foucault: Toplumsal Teori ve Günah** kitabında pek seyrek ola-

rak yakalanan güzel noktalardan biri de, Foucault'ya Bataille aracılığıyla Nietzsche'ci bir çizginin geçtiğine parmak basılmasıdır[2].

Gelgelelim bu «Nietzsche bağlantısı»nın kabul edilmesi, Foucault'nun radikal teori içindeki kesin yeri konusunda daha ileri anlaşmazlıkları önlemez. Barry Smart, **Foucault, Marksizm ve Eleştiri** (1983) kitabında, Foucault'cu «yasa tanımaz düşünce»nin, Marksizmi bilgi alanında «tarih bilim» biçimi, olgusal tarih alanında ise (günümüzde kapitalizm kadar gözden düşmüş) «sosyalizm» biçimini alan «daha yüksek bir ussallık» idealinde bulunan yanılgıları eleştirmeyi özgürleştirmesi bakımından değer taşıdığını savunurken[3], Colin Gordon tam tersi bir görüşü savunur. Gordon da yeni bir «isyan mantığı»na gerek olduğunu kabul eder, ancak Foucault'nun iktidar aygıtlarına ilişkin belirlemesi ile Marksist teoriyi karşı karşıya getirmez[4]. Sheridan'a göre, hem sağdan, hem de soldan radikal bir kopuş niteliğini taşıyan Foucault'nun siyasal anatomisi, Marksizmin gözden düşmesi ile ortaya çıkan yeni bir siyaset teorisi ve pratiğini oluşturmaktadır[5]. Smart ise bu anatominin gerçekten Marksizmin saygınlığını yitirmesi ile doğduğunu, ancak yeni bir siyaset teorisi ve pratiği olmayıp, yalnızca çok yararlı bir «eleştiri» olduğunu düşünür. Gordon'a göre, Foucault şimdiye kadar gözden kaçırılan iktidar biçimlerini belirlemiştir, ama bu girişimini Marksizme karşı Nietzsche'ci bir meydan okuma olarak nitelendirmeye gerek yoktur.

Bu değerlendirmeler arasında nasıl bir seçim yapmamız gerekir? Her şeyden önce, benim görebildiğim kadarıyla, Foucault'nun yapıtlarında Nietzsche bağlantısının önemini azaltmaya çalışmanın olanağı yoktur. Foucault'nun yapıtları günümüz Batı düşüncesinde yeni-Nietzscheciliğin önde gelen örneği ve dahası kuşkusuz son derece özgün olan bir Nietzsche'den yararlanma biçimi olarak nitelendirilebilir. Savaş sonrası Fransız felsefesinin özünde Vincent Des-

combes tarafından ortaya atılmış çok iyi bilinen bir nitelendirmesi vardır: Buna göre 1940'lı yıllarda 3 H —Hegel, Husserl, Heidegger— Fransız düşüncesi üzerinde ağırlıklı etkiye sahipken, 1960'lı yıllarda geçerli kalıplar üç «kuşku ustası» olan Marx, Nietzsche ve Freud'a doğru kaymıştır. Bu durum, özellikle, tarihsel-felsefi freskleri üzerinde, Hegel, Husserl ve Heidegger'den geçmiş önemli bir yansımayla lekelenmemiş Nietzsche'ci bir akıldışılık gölgesi dolaşan Foucault için doğru sayılır. Nitekim Nietzsche'nin **Neşeli Bilim** kitabının VII. bölümünde daha yazılması gereken tarihlere ilişkin şöyle bir liste yaptığını görürüz: Aşk, hırs, haset, vicdan, acıma ve acımasızlığın tarihini; karşılaştırmalı hukuk tarihi; ceza tarihi... İnsan bunları okuduğunda Foucault'nun tarihsel uğraşısının en az bir bölümünü hemen görür gibi olmaz mı?

Bir kez Foucault'da varolan Nietzsche'ci köklerin stratejik anlamı üzerinde anlaştıktan sonra, geriye yapılması gereken tek şey Foucault'nun yaratıcı Nietzsche tekrarının **değerini** araştırmak olur. Kendi payıma Foucault üzerine şimdiye kadar yazılmış en özenli yapıt saydığım **Linguaggio, potere, individuo**'da (1979), Vittorio Cotesta, Foucault'ya ilişkin değerlendirmesini tarihçi Foucault'ya evet, ama onun yabancılaşma metafiziğine hayır biçiminde özetlemektedir. Cotesta, Foucault'nun tarihsel araştırmalarını övgüye değer bulmakla birlikte, yabancılaşmamış toplumsal ilişkileri sezme gücünden yoksun olduğu gerekçesiyle, onun siyasal antropolijisini bir türlü içine sindiremez[6]. Nietzsche gibi, Foucault da bireyin iktidar arzusunu aynı zamanda kaçınılmaz bir kader olan bir veri biçiminde ele alır. Böylesi bir **libido dominandi**'nin aldığı biçimler tarih boyunca sürekli değişir, ama özü hiç değişmez. İktidar arzusu insanoğlu ile eşanlamlı olduğu sürece, şiddetin dayattığı yabancılaşmayı toplumsal olarak gidermenin olanağı yoktur. Bu mücadele böyle sürüp gider. Foucault varolan iktidarlara daha

soylu ve daha insancıl bir otorite uğruna karşı çıkmaz; bu savaşı yalnızca bu iktidarların kendisi de ona karşı duran güçlerden ve direnişlerden daha meşru bir yapıya sahip olmadığı için yürütür. Bu anlayış, varoluşçuluğu bir tür ideolojik mahmurluk biçiminde izleyen Paris kinizminden pek az etkilenen İtalyan muhalefet kültürü için yenilir yutulur bir şey değildir. Dolayısıyla Cotesta, Foucault'nun eleştirel tarihini insanoğluna yönelik iç karartıcı ve can sıkıcı bakış açısından arındırmaya çalışır.

Ancak Foucault'ya ilişkin bu değerlendirmenin iki önemli sakıncası bulunmaktadır. Birincisi Foucault'nun tarihi her zaman sağlıklı olmaktan uzaktır-ki bu kitap boyunca buna ilişkin bolca örnek verildiğini sanıyorum. Bu tarihin çoğu kez önümüze yeni ufuklar açtığına ve bu yönüyle insan kavrayışını geliştirici özellikler taşıdığına kuşku yoktur. Ancak kavramsal şaşkınlıkları ve (her zaman savlı tarih, yani **histoire à thèse** biçiminde olmasına karşın) açıklayıcılık yönünün zayıf kalması, asıl katkılarına ağır basar. Foucault'nun tarihsel kanıtları fazlasıyla seçici ve çarpık bir özellik gösterir; yorumları da fazlasıyla genel ve yan tutucu bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan araştırma ve irdeleme olarak kendi başına değer taşımaktan uzak olan Foucault'nun tarihi, sonuç olarak, kendi dünya görüşüne (**Weltanschauung**) eşlik eder ya da uygun düşer. Dolayısıyla da tökezler.

Elbette Foucault sıradan bir tarih yazmadığını döne döne vurgulamıştır. Öyle sanıyorum bunu son kez **L'Usage des plaisirs**'in girişinde kendi araştırmalarının «tarihçi»ye değil, «tarih»e dayandığı biçimindeki uyarıyla dile getirmiştir. Ancak hiçbir kaçamaklı söz Foucault'yu bu konudaki sorumluluktan kurtaramaz. Bir tarihçi olsun ya da olmasın, Foucault sürekli olarak, ele aldığı her konuda (delilik, bilgi, ceza, cinsellik) her dönemin bakış açısına bağlı kaldığı ve belgelerinin (tıp ve yönetim kayıtları, çok sayıda bilim da-

lına ilişkin eski incelemeler, hapishane dosyaları, cinsel ahlak literatürü gibi) kendisini doğrulayabileceği varsayımından hareket eder. **L'Usage des plaisirs**'in başlangıcında olduğu gibi sık sık «belgeler» biçiminde sözcükler kullandığına tanık oluruz. Tam da bu durum, nesnel gerçekliğe karşı bütün «Nietzschevari» horgörme taslamalarına karşın, Foucault'nun en az bir geleneksel tarihçi kadar nesnel gerçekliğin kendi lehinde olmasından hoşlandığını göstermektedir. Başka bir deyişle, ne tür bir tarihyazım peşinde olursa olsun, en başta Foucault'nun kendisi tarihsel kanıtların kendi yanında yer aldığını öne sürer. Dolayısıyla onun tarihsel çözümlemesini bu tür incelemelere ilişkin standart değer ölçülerinin dışında tutmamız olanaksız gibidir. Bu nedenle şunu sormakta haklıyız: Foucault'nun getirdiği yorumlar tarihsel gerçekler tarafından doğrulanmakta mıdır, yoksa fazlasıyla zorlama ve fazlasıyla hayal ürünü bir yapı mı göstermektedir? İşin doğrusu bazı yorumları gerçekten anlamlı ve hatta tarihsel olaylara yeni bir ışık getirici nitelik taşımasına karşılık, çoğu yorumları, daha önce de gördüğümüz gibi, olguların büyük ölçüde doğrulamadığı abartmalı buyrultulardan ibaret kalmaktadır. Bu belirlemenin ne fazlası, ne de eksiği vardır.

İkincisi, «tarihçi Foucault'ya evet, (Nietzsche'ci) filozof Foucault'ya hayır» vargısı oldukça önemli bir yönü gözardı etmektedir: Foucault'nun pekala bir Nietzsche'ci olduğu, birçok çarpıcı yönden bir Nietzsche'ci olduğu söylenebilir, ama bu tepeden tırnağa Nietzsche'ci olduğu anlamına gelmez. Daha önce de değindiğim gibi, incelikli **Kulturpessimismus**, ruh hali bakımından Nietzsche'ci değilmiş gibi de görünebilir. Hem **Les Mots et les choses**'un hem de **Bilmenin Arkeolojisi**'nin sonunda insanoğlunun ölümü üzerine söylediklerinin hiç de bir ağıt ya da ağıtvari bir matem olmadığı doğrudur. Ama gerçek bir **amor fati** feveran, meydan okuyucu bir umut tavrı da değildir. Nietzsche asabi, ama şen

bir düşünürdür. Foucault böyle değildir. Foucault hakkında en sevecenlikle yazmış Stanford filozofu Ian Hacking bile, antropolojizm ve deneyüstü bir özneye dayalı hümanist mit baştan savıldıktan sonra kötümserlik ya da iyimserliğin artık bir anlam taşımadığını kabul ederek, Foucault'nun «insan gönlünde sonsuzluğu doğuran şeyin yerine geçebilecek başka bir şey» sunamadığını teslim eder[7]. Nietzsche ise tam tersine Üstinsan'ı ve çöküş ruhunu, yani nihilizmin sevindirici altediciliğini yaratır. Foucault düşüncesinin çok derinlerde, iddiacı Nietzsche'ci özellikler ve ahlâk hakkında beslenen çağdaş gönülsüzlük arasında geçici bir barınak olduğu söylenebilir. Foucault nostaljiden sakınacak kadar Nietzsche'ci, kültürel beklentilerimiz hakkında temelli bir kuşku gösterecek kadar da «çağdaş»tır.

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Foucault'nun Nietzsche'nin çağdaş tarih karşısındaki tavrından ayrılmasının şaşmaz belirtilerinde biri de, Aydınlanma Çağı'nı sistematik biçimde kötülemesidir. Göz korkutucu bir Viktoryen hanım olan Gilbert Murray'ın kaynanası Lady Carlisle'ın sık sık söylemekten hoşlandığı bir söz vardır: «Evime ilerlemeye inanmayan bir kişi gelecek olursa, derhal çekip gitmelidir[8].» Foucault'nun zihinsel konumuna göre de, Aydınlanma hakkında güzel bir söz söyleyen bir kimse de Lady Carlisle'ın ilerici olmayan alçak konuklarının uğradığı davranışı, yani kovulmayı göze alma durumundadır. Foucault'nun (gerçekte Leon Bloy'un temsil ettiği Fransız gericilik ideolojisinin bir incisi olan) «budala ondokuzuncu yüzyıl» deyişinden hoşlandığını düşünmeyi haklı çıkaracak bir yön yoktur. Ancak Comte'cuların «eleştirel çağ» diye nitelendirdikleri yüzyıldan, yani dünyamızı hala biçimlendiren endüstriyel ve demokratik iki devrimle noktalanan ilerleme ve eleştiri yüzyılından da hoşlanmaz.

Marx, Nietzsche ve Freud kendilerini övünçle Aydınlanma'nın mirasçıları olarak görürler. Foucault kesinlikle

bunu yapmaz. Ve bu nedenle de burjuva ilericiliği mirasını tastamam reddetmediği durumlarda da bunu iğrenç bir çirkinliğe sokan zalimce bir tarih ortaya koyar. Foucault, bunu yaparken, en kuşku götürür «kültür aleyhtarı» ideolojiye özgü bir oyunda son derece ustalıklı olduğunu gösterir: **Bu, çağdaş ve ussal-liberal kültürün temel bir kaynağı ve paradigması olarak Aydınlanma'ya karşı süregiden ve büsbütün hatalı olan ayaklanmanın benimsediği önyargılara hizmet edecek biçimde çağdaş tarihe yeni bir anlam kazandırma oyunudur.** Nitekim çağcıllığın kökenini boyunduruk tahtasına bağlamak, Marcuse ve Laing'ten illich ve Foucault'ya kadar kültür aleyhtarı düşüncenin böylesine tutkun olduğu bu **önsel dünya yorumuna** epey güç kazandırır. **C'est la fauteá Voltaire/c'est la faute à Rousseau...**

Bununla birlikte Foucault'yu Nietzsche'ye gerçekten yakın kılan ve hiç de daha az önemli olmayan bir başka yön de bulunmaktadır. Bu yön, iyimser olma ya da kötümser olma, Aydınlanma'yı sevme ya da sevmeme noktasında sahip oldukları farklı tarihsel mizaca değil, her ikisinde de ortak bir özellik olan epistemolojik tavır alışa dayanır. Yukarda saydığım üç kuşku ustası içinde, bize akla ve gerçekliğe güvenmemeyi öğreten tastamam Nietzsche'dir. Foucault da aynı şekilde gerçeklik-savlarına karşı derin bir kuşku besler. Ona göre, her bilgi ve hatta bilim iktidar arzusunun bir aracıdır. Epistemler iktidar aygıtı cinsinin türlerinden başka bir şey değildir[9]. Bilgi dallarının hepsi egemen olma stratejilerine uyar; aslında bu dallar insanın ve yeryüzünün daha iyi denetlenmesini sağlayacak biçimde kendi nesnelerini «türetirler». Akıl bir iktidar teknolojisi, bilim ve egemenlik aracıdır.

Öte yandan Foucault, gerçekçilik duyusunu bir nebze koruyarak, kökenleri ne olursa olsun, kural, bilgi ve yordamların sonuçta farklı toplumsal güçlerce ele geçirilmeye elverişli nötr silahlar olduklarını teslim eder. Buna göre bur-

juva disiplini burjuva-olmayan bir denetim sistemine aktarılıp aşılanabilir. (Burada Gulag'ı burjuva disiplinleri içinde saymış olduğunu bir an için görmezlikten gelelim.) Günah çıkarma, içinde bulunduğu dinsel koşullardan çıkıp laik toplum koşullarında yer edinebilir.

Dahası Foucault en azından bir gerçeklik-savından vazgeçmez. Bu da kendi iktidar çözümlemesinin doğruluğudur. Tarihsel belgelere gösterdiği eğilim vesilesiyle bu tutumunun bir yönüne değinmiştim. Ancak burada aynı savı günümüze kadar genişlettiğini söyleyebilirim. Kesin olan şu ki, kendisinin de **İktidar/Bilgi**'de uyardığı gibi, Foucault'nun yapıtlarında sözkonusu olan sorun gerçekliği iktidarın boyunduruğundan kurtarma sorunu değil, yalnızca «gerçeklik iktidarını günümüzde içinde hareket ettiği toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimlerinden ayırma»dır. Yine de şu sözlerdeki kararsızlığı görmemek olası değildir: Gerçeklik her zaman iktidarın boyunduruğu altındadır; ancak «gerçekliğin iktidarı» biçimindeki incelikli söz oyunu üstü kapalı olarak gerçekliğin iktidarca köleleştirilmesini askıya alma olanağını ifade eder. Ne kadar kısa olursa olsun, bu «ayrılma» olayı gerçekliğe kararsız, ama gerçek bir nesnellik vererek onu toplumsal mücadelenin etkisinden kurtarır. Burada geçen Gramsci'ci «hegemonya» değinmesi bu izlenimi güçlendirmektedir. Çünkü Gramsci'nin hegemonya teorisinin özü, sırf sınıf iktidarı yoluyla kültürün belirlenmesi değil, toplumsal denetim uğruna yönetici bir sınıfın kültürü **kendine mal etmesidir.**

Sonuçta, Foucault, kendi teorisini de aydınlar düşüncesi üzerinde söylediklerinin, yani «bütün çabaları aydınlık değil, kavgadır» sözlerinin genel kapsamı içine sokma yürekliliğini göstermez. **Bilmenin Arkeolojisi,** dayandığı teorinin «temelsiz» olduğunu itiraf eder, ama başarısının kavgaya tutuşmada yattığını söylemez. O zaman Foucault'nun iktidar çözümlemesinin gerçeklik kanıtı, mücadelenin dobra

pragmatizmine dayanmadığına göre **bu en azından «saf» bir gerçeklik-savının varolduğu anlamına gelir.** Ama bu durumda da, Cotesta'nın hemen işaret ettiği gibi, teorinin ortaya koyduğu gerçeklik ölçütü, yani «gerçeklik idrak değil, kudrettir» ölçütü ile **böyle bir ölçüte bakılmaksızın gerçek olarak kabul edilme biçimindeki açık sav** arasında bir çelişme doğar [10].

Bu bakımdan Foucault'nun çalışması büyük bir epistemolojik ikilemin çatal ağzına saplanmış gibidir: Gerçekliği anlattığının kabul edilmesi halinde, **bütün** bilgi nesnellik görüntüsü açısından kuşku altında kalır; bu durumda teori kendi gerçekliğini nasıl doğrulayabilecektir? Bu ikilem, ünlü Giritli yalancı paradoksunu andırmaktadır. Foucault da bir türlü bu işin içinden çıkamaz-aslında hiçbir zaman bu sorunla uğraşma çabası göstermemesinin nedeni de budur.

Aynı kördüğüm Nietzsche'nin düşüncesinin başına da geldiği ileri sürülebilir. Ancak Nietzsche'nin bu noktada işin içinden sıyrılması için haklı gerekçeler bulunmaktadır. Çünkü en azından onun başlıca mirası tarihsel bir araştırma değil, yalnızca ahlaki eleştiri, çökmüş insana karşı duyulan tiksintiye ilişkin bir deneme yazarlığıydı. Tarihsel gerçekliğin uygun bir soyolojik anlatımından çok, meslek ve uyruk açısından (papaz ve savaşçı, Alman ve İngiliz gibi) insan tiplerinin psikolojisi üzerinde çok yoğun biçimde durmasının nedeni de budur. Oysa Foucault'nun yaşanan anın tarihçisi olarak benimsediği tasarı, onu böyle bir özürden yoksun bırakmaktadır. O genealojiyi bilimin gerçeklik-savlarının içyüzünü sergilemek için kullanır, ancak kendi genealojisini açık bir psikolojik yan tutma biçiminde değil de, çok daha «nötr» bir çözümleme biçiminde sunar [11].

Jürgen Habermas 1983 Martı'nda Collège de France'ta birkaç konferans verdi. **Lectures on the Discourse of Modernity** («Çağcıllık Söylemi Üzerine Konferanslar») adıyla

yayınlanan bu konuşmalar, aralarında Foucault'nun da yer aldığı yapısalcılık-sonrası bazı düşünce akımlarını ele almaktadır. Habermas'a göre, Foucault, Marx ve Freud'un kurduğu baskı altında tutma/özgürleştirme içiçe geçerek birbirini izleyen, ama eleştirel teorinin uğraştığı anlam yapılarının tersine doğruluklarına göre birbirinden ayırt edilemeyen mantıksal çıkarsama ve iktidar oluşumlarının çokluğuna ilişkin çözümlemesini geçirmiş ve bunu kendi Frankfurt okulunun «eleştirel teorisi»si ile kutsamıştır. Dahası Habermas'ın işaret ettiği gibi, kültürü mistik ögelerden arındırmak, teoriyi ideolojiden, bilgiyi mistikleştirmeden ayırmaya elverişli bir gerçeklik ölçüsüne dayanmamız halinde, bir anlam kazanır.

Yine Habermas'a göre, böyle bir ölçüye sahip olma gereği bizi Aydınlanma'nın «varolan kurumların ussal eleştiri» idealini atmaktan alıkoymalıdır. Frankfurt okulunun Max Horkheimer ve T. W. Adorno gibi ilk kuşak filozofları, kendilerini bu anlamda ussal bir teoriden yoksun bırakmakla, sonunda uygun bir teorik yaklaşımdan vazgeçmek zorunda kalmış ve çağdaş toplumun buna ilişkin bir olumsuzlanmasına yönelik eleştiri amacına varamadan çözümsüzlüğe girmişlerdir. Burada önemli olan nokta şudur: Evrensel bir akıl ilkesinin bu şekilde terkedilmesi «felsefenin sonu» anlamına gelir. Nitekim Habermas böylesine utandırıcı bir sonucun başlıca suçluları olarak şunları görmektedir: Eski Frankfurt okulu eleştirisi, Heidegger'in akıldışı ontolojisi ve Foucault'cu genealoji [12].

Habermas kendisini Amerika'da bulunan Rawls ile birlikte ussal ilerici düşüncenin temsilcileri olarak görür. Buna karşılık gelişmiş kapitalizmin toplumsal statükosuna getirilecek bir seçeneğin teorik gerekçesinden yoksun oldukları için Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi düşünürleri «Yeni-muhafazakar» olarak adlandırmaktan kaçınmaz [13].

Foucault televizyonda yayınlanan Chomsky ile yaptığı

bir tartışmada (Amsterdam, 1971), devrimcilerin görevinin adaleti sağlamak değil, iktidarı ele geçirmek olduğu ve (Chomsky'nin tümünü savunduğu) doğruluk, adalet ve insan doğası gibi soyut kavramların eninde sonunda kültürümüzdeki egemen sınıf çıkarlarını yansıtmak zorunda olduğu gerekçesiyle, örnek bir toplum modeli çizmeyi reddetmekteydi [14]. Habermas'ın eleştirileri buradaki ayrılığın yol açtığı (ahlaki düzlemin karşıtı olarak) teorik düzleme parmak basmaktadır: Bu, Foucault'da görülen evrenselci ilkelerin kasıtlı yokluğudur. Habermas bu tutumu, «hümanist mitler»le ve sonuçta çağdaş toplumun iktidar yapısıyla işbirliği halinde olmak biçiminde değerlendirir.

Foucault, Habermas'ın doğru bulduğu evrenselci bakış açısından vazgeçtiğinin oldukça bilincindedir. O, bunun yerine, «doğruluk ve adaletin efendisi» tavrını takınmaksızın eleştirel bilgi sağlayabilecek «özgül aydın» idealini öne sürer. Habermas evrenselciliği doğruluğun ussal bir güvencesi olarak görürken, Foucault bunu dogmatizmin bir maskesi biçiminde görür. Evrensel doğruluk yalnızca bütün bilginin ölçütü kılığına bürünmüş iktidarın bir başka adıdır. Frankfurt okuluna gelince, Foucault bu okula bağlı olanların Batı'da çağdaş dönemin başlarından bu yana tarihsel olarak tanımlanan bir ussallığa bağlı «iktidar göstergeleri»ni bir sorun olarak nitelendirmelerinin haklı bir tutum olduğunu teslim eder. Ancak savundukları «eleştirel teori»nin felsefi çerçevesini reddeder. Çünkü bu çerçevenin bir özne metafiziği içinde donup kaldığını ve Marksist hümanizm ile yüklü olduğunu düşünür [15].

Foucault Collège de France'taki son derslerinden birinde Kant'ın Aydınlanma üzerindeki denemelerini işler. Bu derslerde Foucault şöyle der: Kant'ın üzerinde durduğu konu yaşanan anın sorunsalıydı **(la problematique d'une actualite)**. Kant'ın **«Was ist Aufklaerung?»** (Aydınlaşma Nedir?) sorusundaki özgünlüğü, «yaşanan anın sorusu»nu özetleme

açıklığında yatmaktadır. Çünkü Aydınlanma o sırada Batı kültürünün tam da yaşanan anını oluşturmaktaydı. Foucault, bu gelişmeyle birlikte felsefenin ilk kez kendisini toplumun yazgısıyla yakından ilgili bir etkinlik yerini araştırmaktan vazgeçtiğini vurgular. Kant çağcılık sorununu («antikler ile çağdaşlar arasında çağdaş dönemin başlarında yürütülen çarpışmalarda» son derece açık olan) «Antiklerle boylamasına ilişki»den arındırdı ve düşünce ile düşüncenin tarihsel yeri arasında «oksal bir ilişki» başlattı.

Sonuç olarak Foucault Aydınlanma'nın kalıntılarını korumadan çok daha önemli olan noktanın onun tarihsel anlamına karşı duyarlılığı sürdürmek olduğunu söyler. Başka bir deyişle Aydınlanma'ya övgünün klasik konumunu **(locus classicus)** tartışırken bile, onun düşünsel mirasına çamur atmanın bir yolunu bulur. Foucault'nun ders notlarının sonunda yer alan son iki paragraf çok daha tuhaftır: Kant «çağdaş felsefenin paylaştığı iki büyük geleneği kurdu». Bunlar «doğruluğun çözümlenmesi» geleneği, yani doğru bilginin koşullarına ilişkin sürekli araştırma ile —«Aydınlanma nedir?» sorusu ile başlatılan— «yaşanan anın ontolojisi» geleneğidir. Foucault sözlerini şöyle tamamlar: İşte «günümüzde karşımızda duran felsefi seçim» doğruluğun çözümlenmesi ile «kendimizin ontolojisi, yaşanan anın ontolojisi biçimini alan eleştirel düşünce» arasındadır. Hegel'in, Nietzsche ve Weber'in, Frankfurt okulunun ve Foucault'nun kendisinin benimsediği yol bu ikincisidir [16].

Bu son derece ilginç belirleme bazı değinmelerde bulunmayı gerektirmektedir. Birincisi, deyim yerindeyse, Kant'ı Kant'a karşı kullanmaya çalışmak son derece tartışma götürür. Frankfurt okulunun emeklerini yaşanan anın bir ontolojisine indirgemek de aynı şekilde tartışma götürür. (Oysa Habermas'ta «doğruluğun çözümlenmesi» de en azından aynı ölçüde önem taşır.) Her şeyden önce bu ders notları bize yanlış bir seçimi değil, yanlış bir seçeneği yutturmaya

çalışmaktadır. (Çünkü yaşanan anın doğası üzerinde araştırmaya girmenin elbette yanlış bir yanı olamaz.) Yaşanan anın sorununu neden doğru bilgi sorununun (kısacası bilim teorisinin) **yerine** ve sonuçta büsbütün **karşısına** konacak bir şey olarak düşünmemiz gereksin ki? Öyle görünüyor ki, Foucault, bu iki çizgi arasında yaptığı keskin ayrımı kesin geçerli kabul etmemiz gereken yolu belirlemiş gibi bir mantık yürütüyor. Aslında sorun hiç de öyle değildir. Çünkü bilimsel bilgi, yaşanan anın doğasının dışında bulunmak şöyle dursun, en güçlü itici gücü olarak düpedüz çağcılığın doğasının içinde yer alır. Bilimin biçimlendirdiği bir dünyada yaşıyoruz. Doğrusu, Ernest Gellner'in belirttiği gibi, bir zamanlar bilim dünyanın içinde yer alırken, şimdi dünya bilimin içinde yer alır olmuştur; bilim bir kap, dünya da onun içeriği haline gelmiştir.

Dolayısıyla bilime, onun doğasına ve etkisine ilişkin bir açıklamaya hiç yer vermeyen ya da pek az yer veren bir yaşanan anın tarihi hiçbir zaman gerçek anlamda inandırıcı olamaz. Özünde hiçbir şey sürekli bilgi artışından daha çağdaş olmadığından, yaşanan ana ilişkin hiçbir eleştirel teori bilimin —epistemolojik ve aynı zamanda sosyolojik— ciddi bir tartışmasını yapmadan başarıya ulaşamaz. Aynı nedenlerle Foucault'nun anlaşılması güç bilimi incelemek yerine «resmi olmayan bilgi»yi ince eleyip sık dokuma kararını vermesi kaçınılmaz olarak tasarılarını kötürümleştirmiştir. Deneyüstü öznenin büyülerle kovulması, iktidar işleyişlerinin bulunup ortaya çıkarılması dünyayı düzenleyen bilgiye gerekli öznenin yokluğundan doğan tarihsel görüş yitimini hiçbir biçimde karşılayamaz.

Piaget, Foucault'ya yönelttiği yergileri özetlemek amacıyla onun yapıtlarını «yapıların bulunmadığı bir yapısalcılık» biçiminde nitelendirir. Aynı şekilde Foucault'nun epistemolojisiz, yani bilim teorisiz epistemler kartografisine değerinmeyle bakmak olasıdır. **Bütün hümanizm aleyhtarı par-**

tak sözlerine karşın, sonuçta Foucault'nun içindeki «hümanist» kişilik üstün gelir. Bu yüzden de yaşanan anın tarihine doğru attığı adımlar çağcılığın yapısına ilişkin gerçek ve nesnel bir kavrayıştan çok çağcıllığa karşı şiddetli bir tepki biçimini alır. Sık sık güncelliğe yönelmesine karşın, Foucault'cu genealojiler egzotik bir hava ile çevrilidir. Bunun nedeni hiçbir zaman bilim, ekonomi, milliyetçilik ve demokrası gibi çağımızın ana ilgi noktalarına seslenmemesidir. Bunlar olmaksızın «yaşanan anın ontolojisi» ne yapabilir ki?

Bilimin, öteki şeylerin yanısıra, düşüncenin yargısı içinde bulunduğu kabul edilir. Bilimsel dilde kimse dilediği gibi konuşamaz. Yalnızca (bilimsel) kanıtların ve mantığın evrensel ilkelerine göre konuşulabilir. Böylesine bir düşünce sağlamlığı ise Foucault'yu hiç ilgilendirmez. Arkeo-genealojinin bildiği tek şey kimsenin belirli bir çağda belirli bir özne için hiçbir şey söyleyemeyeceğidir: «On ne peut pas parler à n'importe quelle èpoque de n'importe quoi» **(Archeology,** II, 3). (Her dönemde önüne gelen konudan söz açılmaz.)

Frank Kermode, **The Archeology of Knowledge** üzerindeki ustalıklı yorumunda [17], Foucault'nun Michael Polanyi'nin **Personal Knowledge** (1958; «Kişisel Bilgi») yapıtında teorileştirdiği «zımni» kavrayış becerilerinin olumsuz bir uyarlamasını sunduğunu söyler. Polanyi bir kavrayış sistemiyle içli dışlı olmanın bilim adamlarına kişiye bağlı olmayan ve kesin kurallarla belirlenemeyen bir bilgi-üretme yeteneği bağışladığını savunur. Foucault bunun olumsuz yanını vurgular; genelde zımni bir bilgi sisteminin üstesinden gelmenin olanaksız olduğunu öne sürer. Oysa zımni kişisel bilginin açık yörüngesinden çıkarak, Collingwood'un deyişiyle, kültürel bir çağın «mutlak ön varsayımları»nın çizdiği katı bir çerçeve içine girmiş bulunuyoruz.

Bu durum «arkeolojik» tarih için büyük bir sorun yara-

tır. Çünkü David Leary'nin son derece yerinde bir kavrayışla işaret ettiği gibi, «eğer tarihte her türlü süreklilik yadsınırsa —ki tarihte radikal kesintililiği göstermek Foucault'nun açıkça üstlendiği bir iştir—, bu durumda tarihi yaratma olanağı nasıl açıklanabilir? [18]» Belirli bir ölçüde tarihsel sürekliliği yeniden ortaya koydukça, geçmişi anlama işine başlamayı bile nasıl gerçekleştirebiliriz ki? «Tarihi alışılmışın dışına çıkarma» gereğine ilişkin hiçbir nakarat bu soru işaretini silemez.

Ancak iş bununla da bitmiyor. Foucault'cu gizemli söylemler «arşiv»i, kavrayış sanılarının dönemsel örgüsü içinden, verili bir «nesneler düzeni»ni «rasgele çekip alır». Söylemin «neliği» onun ortaya çıkışından önce belirmez. Tersine söylem Foucault'nun kendisinin belirlediği sayımlar, kurumlar, sosyo-ekonomik süreçler, davranış biçim ve yordamları, sınıflandırma ve nitelendirme sistemleri vb. arasında bulunan karmaşık ilişkiler dizisinden, kısacası zihin, doğa ve toplumun çeşitli karşılıklı etkileşimlerinin doğurduğu bütün ilişkiler dizisinden meydana gelir. Bu bakımdan bilginin neliğini gösteren, mantıksal çıkarsama oluşumunun kuralları olur. Genealog ise söylemin tarihsel köklerini —«neliğin» «niçin»ini— belirlemek için söylemin kalın örtüsünü aşarak içyüzünü öğrenme peşinde koşar. Ancak söylemin kavrayış değeri sözkonusu olduğu sürece ne arkeolojik irdeleme, ne de genealojik sondalama söylemin «nasıl»ına aldırır. Dolayısıyla Foucaul'nun dünyaya ilişkin her iki yaklaşımı da dünya üzerine ne denli **gerçek** bilgi taşıdığını ölçmeye yanaşmaz. **Ağırlık merkezinin iktidar/bilgi'ye verilmesi, sonuçta bilginin iktidarına tövbe için çok kısa bir süre verilmesi ile noktalanır.** Bu kavrayış düzeyinde ve aynı zamanda tarihsel düzeyde böyledir. Bu durumda Foucault'dan bir epistemolog olmasını isteme hakkına doğal olarak sahip olmamakla birlikte, insan kendinden menkul bir yaşanan anın tarihçisi olarak bilimle ve onun bütün

yeryüzünü kaplayan alanıyla ilgili «doğruluk çözümlemesi» ni bir yana bırakmasının daha doğru olup olmayacağını pekala merak edebilir.

Onun için açık konuşmak gerekirse, yaşanan anın tarihçisi, tasarısını yüzüne gözüne bulaştırmıştır. Süreç içinde bizi geçmişe ait bir takım bilgi kalıpları üzerine ya da geçmiş ve günümüz açısından deliliğe, cezalandırmaya ve cinselliğe karşı tutumumuz üzerinde yeni baştan düşünmeye zorladığı yadsınamaz. Ancak olguların öne çıkardığı geniş kapsamlı sorunları gündeme getirerek geçmişe yeni ışıklar getiren dikkatli tarihçi ile çoğu kez tarihsel gerçekleri ideolojik önsel yorumların dar çerçevesi içine sıkıştırmaya çalışan doktriner tarihçi arasında büyük fark vardır. Braudel bu ilk kategoriye girerken, Foucault ikincisine girer.

Foucault'nun tarihsel girişimlerine maddi değer biçme konusuna özlü bir vedada bulunurken, en azından bu ürünlerin genel nesnellik düzeyinin tarih Müzü'ne **(Clio)** birinci sınıf çalışmalardan oluşan zengin bir haraç ödemiş olan yüzyılımızın en iyi tarihsel araştırmalarındaki ortalama düzeyin altında kaldığı söylenebilir. Herkesin bu görüşte olmadığı doğrudur. Dreyfus ve Rabinow'un aşağıdaki sözleri bu konuya ilişkin yaygın bir bakış açısını yansıtmaktadır:

> «Açıkçası Foucault'nun tarihsel savları değerlendirilirken ilgili olgulara sıradan bir başvurada bile bulunulmaz (...) **L'Impossible prison** kitabında bir grup ondokuzuncu yüzyıl uzamı **«Gözetim ve Cezalandırma»**yı tartışırlar. Bu uzmanlar Foucault'nun «olgular»a egemen olamadığı birkaç yeri göstermeyi başarmalarına karşın, sakınganlıktan tenezzül buyurmaya dek değişen farklı tepkiler gösterirler. Foucault' nun sert bir biçimde işaret ettiği gibi, bu tarihçilerin çoğu onun ileri sürdüklerini yanlış anlamışlardır. Bu

bakımdan küçük olgusal düzeltmeleri bile büsbütün konu dışında kalır.[19]»

L'Impossible prison, daha önceki sayfalarda kısaca değindiğimiz Leonard ve ötekilerinin yazdığı bir kitaptır. Bu tarihçilerin Foucault'yu olgularla dalaşma halinde yakaladıkları «birkaç yer», daha önce de gördüğümüz gibi, önemsiz olmaktan uzaktır. Çünkü bunlar Fransız Devrimi ve Napoleon Yasaları gibi «önemsiz» (!) şeyleri içermektedir. Dahası bu tarihçilerin Foucault'yu sistematik biçimde yanlış anladığını öne sürmek kaba bir bir yanlıştır. Leonard'ın eleştirel yorumlarının gelişigüzel bir okunuşu bile, örneğin **Gözetim ve Cezalandırma**'nın ana savlarını oldukça iyi kavradığını göstermeye yeter. Leonard'ın yapmadığı şey bunların sağlamlığını kabul etmektir. Çünkü elindeki tarihsel veriler çoğu kez bu savları desteklememektedir. Yapısalcı ustaların —yazık ki Foucault da bunların dışında değildir— eleştirel itirazlara göğüs germek yerine onlardan kaçınmak gibi üzücü bir huyları vardır. Yapısalcıların duygudaş yorumcuları da, yalnız birkaç saygın istisna dışında, kahramanlarına yöneltilen eleştirileri pek seyrek olarak ele alıp tartışırlar. Bunu yaptıkları zaman da, Dreyfus ve Rabinow'un **L'Impossible prison** için yaptıklarında olduğu gibi, yanıtlarını baştan savma dipnotları içine sıkıştırıverirler. Tırnak işaretleri, «olgular»ı küçümsemesi Foucaultcuların nesnelliğe gösterdiği özen hakkında pek çok şey anlatmaktadır. Eğer olgular önsel bir kuşku altındaysa, o halde bu olguların «az» ya da çok olması, «küçük» ya da büyük düzeltmeler konusu üzerine düşmeye ne gerek var? Pozitivist boş inanlardan sağlıklı biçimde kurtulmuş birisi nasıl kalkar da olgusal gerçekliğe gösterdiğimiz saçma ilginin izlerine başvurur?

Eleştirel düşünce ölçülerini savunması bakımından daha ünlü Fransız filozofları arasında bir **avis rara** («nadide

örnek») olan Jacques Bouveresse, Fransa'daki meslektaşlarını mesleklerinin gerektirdiği asıl görevin insanlara ne düşünmeyi anlatmak değil, kendi vereceği örnekle nasıl düşünmeyi öğretmek olduğuna inandırmak amacıyla **Le Philosophe chez les autophages** adlı gözüpek ve dikkate değer bir deneme yazmıştır[20]. Oysa Foucault'nun yapıtları, ideolojik eğilimin ışığı altında kolayca yorumlanabilir çarpıcı yeni konuların peşinde koşarken bir yük haline gelen eleştirel düşüncenin iç zorluklarını denize atmaya fazlasıyla hevesli bir felsefi uğraşın parlak ve çekici bir örneğini oluşturmaktadır. Elbette bu konuda Foucault hiçbir biçimde yalnız değildir. Gerçek anlamda tartışmacı ve açıklayıcı inandırıcılığa aldırışsızlık, ağır ağır, ama dönülmez biçimde çağdaş özgürlükçü düşüncenin büyük bölümünün bir alameti farikası haline gelmiş bulunuyor. Doğrusu özgürlükçülük de bir toplumsal teorisyen olarak Foucault'nun genel konumuna en iyi uyan nitelendirme olmaktadır. Daha açık söylemek gerekirse, (kendisi bu sözcükleri kullanmamasına karşın) çağdaş bir anarşisttir Foucault. Bir zamanlar yapısalcılığa bulaşmış olan usta-düşünürler içinde 68 ruhuna en yakın duran kişinin o olmasına şaşmamak gerekir.

Foucault'nun öğrencilerin ayaklanmasına esin kaynağı oluşturan ve 1968 Mayısı'nda işgal altındaki Sorbonne'da anarşinin kara bayrağının yükseltilmesine yol açan ateşli anarşizmin havasıyla uyuşma içinde olduğunu gösteren en az üç nokta aklıma geliyor. Birincisi, çoğu **soixante-huitards** (1968 Mayısı'nı yaşamış kişi) gibi Foucaultda disiplinli olmak şöyle dursun, birleşik devrimci hareketlerden çok, tekmerkezlilikten uzak devrimci hareketlerden yanaydı. Lenin ve Troçki'den çok Rosa Luxemburg'a yakınlık duyan bir kendiliğindenci olmanın ötesinde, sosyalist şablonlara ve genel olarak sosyalizm inşasına inanmayan bir kişiydi. Bu bakımdan şunları öne sürmekteydi: «Son dönemde uyuşturucular, cinsellik ve komünler konusunda yaşanan dene-

yimlerin, öteki bilinç biçimleri ile öteki bireysellik biçimlerinin geleceğin toplumu konusunda kaba anahatları sağlaması olasıdır. Bilimsel sosyalizm ondokuzuncu yüzyılın **Ütopya**'larından doğduğuna göre, yirminci yüzyılda gerçek bir sosyalizmin **deneyimlerden** doğması da olasıdır.[21]»

İkincisi, altmışlardaki isyancılığın çoğu önderleri gibi, Foucault da klasik ekonomik anlamdaki sınıf mücadelesinden çok bireyci kavgaları övgüyle karşılamaktaydı. Solcu Hristiyan yayın organı **Esprit**'nin Mayıs 1968 sayısında «kadınların, tutukluların, zorunlu askerlerin, hastanelerde yatan hastaların ve eşcinsellerin» yürüttüğü savaşı «proleteryanın devrimci hareketi» ile aynı düzeyde radikal ve devrimci bir hareket olarak yüceltmekteydi.[22] Her iki olguyu da «aynı iktidar sistemi»ne yönelik olarak görmesine karşın, gönlünün hangisinden yana attığını kestirmek güç olmasa gerek. 1983'te bile komünist olmayan sendika önderi Edmond Maire ile yaptığı bir konuşmada, «cephe biçiminde» sınıf mücadelesi biçimlerini atlatmanın yolları üzerinde kafa yormaktaydı[23].

Son olarak, Foucault, saf anarşist gelenekle kafadenkliliğini çok daha iyi yansıtan bir tutumla, ne denli devrimci amaçlar taşırlarsa taşısınlar bütün kurumlara çok katı bir güvensizlik duymaktaydı. 1972'de **Les Temps Modernes**'te yayınlanan Fransız Maocularıyla «halkçı adalet» üzerindeki tartışması buna bir örnek oluşturmaktadır. O sırada Sartre tarafından desteklenen «Maogiller» devrimci mahkemeler kurmayı istiyordu. Foucault ise devrimci adaletin mahkemelerden bütünüyle vazgeçmesi gerektiğini öne sürüyordu. Ona göre mahkeme özünde bir burjuva kurumdu, daha doğru bir deyişle bir kurum oldukları için «burjuva» niteliği taşımaktaydılar[24].

Ancak Foucault sırf anarşizmi benimsemekle kalmamıştır. Gerçekte onu **yeni-anarşist** yapan şey klasik teorisine iki yeni özellik katmasıdır. Bunların birincisi katı ütop-

ya aleyhtarlığıdır. Ondokuzuncu yüzyılın önde gelen anarşitleri aynı zamanda büyük ütopyacılardı. Kişilerin üstünde yer alan kurumlara karşı derin bir kuşku beslemelerine karşın, Proudhon'un ortakçılığında ya da Kropotkin'in kooperatiflerinde görüldüğü üzere, yeni toplumsal ve ekonomik yaşantı kalıpları önermeye büyük önem veriyorlardı. Oysa bugünün anarşizmi büsbütün olumsuzluk içerir. Hiçbir **pars construens**'e sahip değilmiş gibi görünür. İnançları yadsıdığı şeylerden ibarettir. Herhangi bir olumlu ideal taşımaz. Foucault'nun ikinci katkısına gelince, Anarşizm, klasik birleşimi bakımından, günümüzde en azından Marcuse'den bu yana olduğu gibi, akıldışılığa hiç de mahkum değildi. Tam tersine en büyük teorisyeni Kropotkin'in kişiliğinde dayandığı bilimsel temelden gurur bile duymaktaydı. Böylece Foucault yeni-anarşizmin belirleyici ögeleri olan **olumsuzlama** ve **akıldışılık** düşüncelerinin üst düzeyde temsilcisi olarak öne çıkar. Anarşideki bu öz değişikliğinin iyi mi, kötü mü olduğu konusunu okuyucunun kendi yargısına bırakıyorum. Kimbilir belki de çağdaş nihilizm bu özelliklerin günahını toplumsal düşüncenin naif, ama soylu geleneğinden çıkartıyordur... Özünde bir yıkım şehvetperesti olan romantik kundakcı Bakunin'in hayaleti sonunda Kropotkin'in makul ve sevecen ruhuna üstün mü geldi dersiniz yoksa?..

Bence akıldışılığa doğru bu yeni-anarşist atılımın yol açtığı en büyük zarar, anarşist teorinin özü olan iktidar eleştirisinin kendisi çekmiştir. Sosyolojik bazı yetersizlikleri olmakla birlikte, klasik anarşizmin en güçlü yanı yerinde bir tutumla iktidarın toplumsal gücünü kabul etmesi, yani iktidar ilişkilerinin yalnızca teknolojik ve ekonomik etkenlerin bir yan ögesi olmak yerine, tarihin büyük yapıcı güçleri arasında yer aldığını kavramasıydı. Anarşizm, başından itibaren, sınıf yapısı ve toplumsal sömürü temellerinden koparıldığı takdirde iktidarın masum ve zararsız hale gelebileceği biçimindeki Marx'çı düşünceye kuşkuyla bakmıştır.

Foucault'cu «kratoloji»nin kavramsal yapmacık tavırları böylesine bir kavrayış gerçekçiliğine dayanmaktan uzak gibi görünmektedir. Foucault, iktidarı her yerde görmekle ve (yapıtlarının çoğunda) kültürü egemenlikle bir tutmakla, daha önce de gördüğümüz gibi, gerçekte iktidar kavramlarının açıklayıcılık gücünü büyük ölçüde zayıflatmış olur. Solcu radikaller Marksizmin gözden kaçırdığı iktidar biçimlerini ve düzeylerini bulma yeteneğinden ötürü Foucault'cu çözümlemeyi çoğu kez överler. Ancak kapsamlı bir açıdan bakıldığında işin gerçeği şudur: Foucault'nun kafasını iktidara takması geçmişteki ve günümüzdeki iktidar mekanizmalarına ilişkin nesnel kavrayışımızı güçlendirmede pek az yararlı olmuştur. Büyük iddialarla ortaya çıkmış, ama pek az şey ortaya koymuştur. Anarşizm «karşıt kültür»e yönelmekle kesinlikle daha göz kamaştırıcı hale gelmiştir. Ama bunun sonucu olarak kavrayış keskinliği hiç de artmamıştır. Anarşizm ile karşıt kültürün nikâhını kıyan başpapaz da —Marcuse'den sonra— Foucault olmuştur.

Yapısalcılık ideolojik bir hava olarak Fransız düşüncesini «karşıt kültür» inanç-makinasının ellerine teslim etmiştir. Karşıt kültür kampanyasının linç araçlarından biri de Aydınlanma mirasının «eleştirel» yıkımıdır. Michel Foucault bu düşünsel stratejide kilit bir rol üstlenmiştir. Bu bakımdan Aydınlanma'ya karşı genel saldırının kesin olarak tamamlanmasını kendisine borçluyuz. Fransız yapısalcılığının kurucusu ve ilk seçkin **Kulturkritiker**'i olan Lévi-Strauss, yine de bilim idealini yüksekte tutmaktaydı ve karşıt kültürün başlıca idollarından biri olan vahiy ve gizem dolu çağdaş sanata karşı güçlü bir tiksinti duymaktaydı. Nietzsche'ci yenilikçi Foucault, bu tür «pozitivist» kalıntıların da hakkından geldi.

1968 Mayısı'na yakın bir tarihte Foucault, kendisini, Lévi-Strauss ve Lacan'ı dikkatle dinleyen usta röportajcı Paolo Caruso ile konuşurken, iki tarihsel felsefe türü ara-

sında ayrım yapmaktaydı. Ona göre felsefe Hegel'den Husserl'e dek gerçekliğin global bir kavrayışına ulaşmak demekti. Ancak Sartre'dan bu yana böyle bir tutkudan vazgeçerek siyasal eyleme yönelmiştir[25]. On yıl geçtikten sonra İtalyan basını yine de bir yolunu bularak Foucault'dan **«il nuovo Sartre»** («yeni Sartre») diye söz edebilmekteydi[26]. Bu, saf bir gazeteci ağzı olarak görülebilir. Ancak bana kalırsa içinde bir hayli gerçek barındırıyor.

Foucault elbette Sartre'ın ideallerini paylaşmaz. Örneğin 1960'ların bir başka ustası olan Barthes'ta önemsenecek ölçüde bir Sartre'cı damar ya da gizli akım vardır. Foucault'da ise anladığım kadarıyla önemli bir Sartre'cı yansıma yoktur. Ama onda —Caruso'ya söylediği sözlerde güzelce sıkıştırılmış— bütünsel bir gizli-Sartre'cı özellik vardır. Roger-Pol Droit, Foucault'nun ölümü üzerine **Le Monde**'da çıkan yazısında, kendisine aşırı güvenen ve çoğu kez doğmatik bir görünüm veren **maitre à penser** Sartre ile bir sonraki gün ne düşünüyor olabileceği konusunda sürekli kararsız bir düşünür olan Foucault arasındaki karşıtlığa üstü kapalı olarak değinir. Ancak konularında ve felsefi bakış açısındaki birkaç keskin değişikliğe karşın, Foucault'nun düşünce yapısı yapıtlarının başından sonuna dek kararsızlık göstermekten uzaktır. Gerçekte ortak bir düşünsel tarzı anımsatan oldukça iddiacı bir nitelik gösterir. Ernest Gellner, **Spectacles and Predicaments** («Görütünler Durumlar») kitabının Sartre ile ilgili iğneli bölümünde **Rive Gauche** ruhunun ana ögelerinden biri olarak «düşünsel maşizm»den söz etmektedir. Düşünsel maşizmde öne sürülen savın gücünü ayakta tutan şey mantıksal üstünlük değildir. Bu gücü kişinin düşünce yapısındaki yılmak bilmeyen kendine güven duygusu yansıtır. Önemli olan inandırıcılık değil, etkileyiciliktir. Bu Shaw'da böyledir, Sartre'da böyledir ve Foucault'da da böyledir.

Dahası Foucault Sartre ile ortak bir düşünsel tavrı da

paylaşır. Sartre gibi o da bir ayaklanma **art pour l'art'ı** (Sanat için Sanat) olarak felsefenin akıllı bir havarisidir. Foucault için düşünce —başka ne anlamlar taşırsa taşısın— öncelikle nedensiz ayaklanma demektir. İnsan ve tarih konusunda **Varlık ve Hiçlik**'ten **Diyalektik Aklın Eleştirisi**'ne dek süregiden kötümserliği andıran koyu bir kötümserlik ile siyasal heyecanın tuhaf birleşimzinden daha Satre'cı bir tavır ne olabilir ki? Sartre'ın üstlendiği rolün yetmişlerin ortasından bu yana Foucault'ya geçtiğine kuşku yoktur.

Radikal Ayaklanma'nın ütopyacı olmayan bir kutsayıcısı biçimindeki Sartre'cı filozof tavrı, tam da Foucault'yu yapısalcılık sonrasındaki başlıca rakibi Jacques Derrida'dan ayıran noktayı oluşturur. Derrida'da iktidar üzerine söylem, ayaklanma belagatı diye bir şey yoktur. Foucault ile ustası Nietzsche arasına ve günümüzde de Dionisos'çu «şehvet filozofları» gibisinden öteki Nietzscheciler ve Habermas türü düşünürler ile Foucault arasına bir sınır koyan o garip olumlu ufuklardan yoksunluk durumunun, yani olumsuzlama tutumunun ardında Sartre'ın insan ve tarih anlayışının kasvetli ruhunun gizliden gizliye dolaştığını görürüz. «Mutluluk yoktur» belirlemesi Foucault'nundur[27]. Ama bunun altına Sartre imzasını rahatça koyardı.

Birçok kimse Foucault'nun yazma biçimi ile Paris'in düşünce piyasası arasındaki yakınlığı farketmiştir. George Huppert, Foucault'nun St. Germain des Pres'teki başarısının gizini «kökten bir yeniliğe sahip bir şeyler söylüyormuş izlenimini verirken, aynı zamanda, 'buluşları'nı, genç okuyucuları hoşnut kılacak biçimde, o sıradaki gözde düşüncelerin genel eğilimine olağanüstü biçimde uydurabilme» yeteneğine bağlamaktadır[28]. Huppert işin püf noktasını çok iyi yakalamıştır. Ancak bence buradaki bir becerisi yerindedir. Foucault gerçekten de özü bakımından kökten bir yeniliğe sahip fazla şey söylememiş olabilir. Ama onun yaptığı bunları radikal okuyucular için yeni bir biçime sokmaktı.

Bu noktayı biraz daha açayım. Şimdiki durgunluğun başından bu yana, aşağı yukarı on yıldan beri radikal düşünce her yerde bir savunma konumuna girmiştir; toplumsal yerumculuğun giderek artan eleştirilerinin baskısı altında son ütopyacı kabuklarını da atmak zorunda kalmıştır. Bu, özellikle radikal düşünüşün anayurdu olan Fransa için geçerlidir. Burada **nouvelle philosophie** («yeni felsefe») yalnızca geçici bir heves oldu. Ama Popper ile Soljenitsin arasında kurduğu berbat ittifakın etkileri süreceğe benzemektedir. Birçok bakımdan en az Avrupa sosyal demokrasisi kadar «yumuşatılmış» olan Mitterand'çı sol yönetime geçince, Fransız düşüncesi garip bir biçimde radikalizmin gerçek bir tasfiyesine yönelir gibi oldu. **Le Monde**'tan Michel Tatu'nun vurgulamaktan hoşlandığı gibi, İngiltere ve Almanya'da aydınların komünizm aleyhtarlığı soğuk savaş döneminde boy atarken, bu dönemde Fransa devrim ve sosyalizmi kurma miti ile en yüksek düzeyde flörtleşmeyi yaşamıştır. Şimdi ise bu yükselişin düşüşüne tanık oluyoruz. Bununla birlikte radikal parlak sözler Fransız aydınları arasında neredeyse genel bir düşünce tarzı niteliğine sahiptir. Bu, uzun zamandan beri kökleşmiş bir alışkanlık halini almıştır. Dolayısıyla talihi dönse bile daha küçük bir çapta da olsa ayak sürmeye mahkumdur. Bu nedenle Fransa'da sahne Ayaklanma Miti'ni sürdürebilecek bir düşünce biçimi için hazırdı. (Bu mitin kaynağı, Baudelaire ve Flaubert döneminden beri Fransız aydınlarının ağırbaşlı ve gözde eğlencesi olan burjuvaziye vurma alışkanlığıdır.) Foucault'nun iktidar/bilgi teorisi yadsınmaz bir ustalık ve tam bir kendine güven duygusuyla bu eski gereksinim için gerekli besini sağladı. Çünkü bu teori geçmişin radikal inanışının aşınmış softalıklarını yeniden tutuşturmaya çalışmakla zaman yitirmedi. Sartre'ın yıllar önce yaptığı gibi, Foucault da Katışıksız Yadsıma İksiri'ni imbikten süzmeyi öğrenmiş bulunmaktaydı.

Ne yazık ki Foucault zaman içinde anakara felsefesin-

de meydana gelen utanç verici değişim içinde önde gelen bir kişilik haline geldi. Bouveresse bu berbat durumu ustalıkla açıklamış ve eleştirmiştir[29]. Bu iş, (kesinlikle epistemoloji, ama özenle işlenmiş ahlaki dokundurmalarla yüklü bir olay olarak) insanoğlunun ölümünü gürültüyle ilan eden, gerçeklik ve doğruluk, öznellik ve tarih gibi eski soyutlamalara yönelik bir araştırma biçimindeki felsefenin işlemez hale geldiği gerekçesiyle delilik, cinsellik, iktidar ve cezalandırma gibi insanlığın en yakıcı sorunlarına eğilen bir felsefenin yarattığı gülünç tersliğin bir sonucudur. Bu, bir alçak gönüllülük müdür? Bouveresse bundan kuşkuludur. Çünkü felsefe-sonrası bu filozoflar bütün bilginin savlarıyla alay ederler, ama kuşkuculuğu bilim ve toplum üzerindeki kendi kapsamlı olumsuz görüşlerine dek genişletmeye pek az yanaşırlar. Bütün eleştirel tartışmaları reddederek, yöntem yokluğunun ve tartışma coşkusunun bir yana bırakılmasının otomatik olarak insanı «asıl sorunlar»ın gerçek bir kavrayışına götüreceği kuruntusuna kapılırlar. Adlarının meslekten düşünürden çok yazar olarak geçmesinden yüzleri kızarmaz. Ancak «edebiyat» paravanı içinde bulundukları olağanüstü dogmatizmi güçbela kapatmaktadır.

Örneğin doğal olarak radikal bir biçimde «eleştirici» olan bu yeni felsefe, açık bir **non sequitur**'a («ilgisiz sonuca») teslimiyet gösterir: Bu felsefe çoğu kez düşünce ve değerler dünyasında bir aldanma ya da aldatmayı kabul etmeye hazır olmanın kendi içinde sağlıklı bir düşünme alışkanlığı olmasından yola çıkarak her değer ve her düşüncenin yalnızca yanlış ya da yapmacık olduğu sonucunu çıkarmamız gerekiyormuş gibi bir mantık yürütür. Hilary Putnam'ın sağgörülü bir tutumla belirttiği gibi, bu felsefe, ussallığı bağıntıcı bir yoldan verili bir tarihsel kültürün birleşimine indirmenin, en azından mantıkçı pozitivistin aklı bilimsel hesaplamaya indirgemesi kadar indirgeyici olduğunu kavramıyor gibidir[30]. Foucault'nun ilk ustası olduğu bu yeni

skepsis, alttan alta oynamaya çalıştığı kültürün temel kurumlarında fazlasıyla bulunan akıldışı tutumu ve akıl putu kırıcılığını öğütleyen bir «yıkıcı kinizm»e (Bouveresse) sahiptir. Bu bakımdan bir «resmi marjinallık» kurar. Olumsuzlama tutumunda bu konumundan en küçük bir ahlaki vicdan azabı duymaksızın yararlanır.

Strauss'ın sık sık söylediği bir söz vardır: Çağdaş dönemde aklı ne denli geliştirirsek, nihilizmi de o denli geliştiririz. Focault bu ikinci sonuca varmak için birincisini yapmaya hiç de gerek olmadığını göstermiştir. O, **Kathedernihilizm'**imizin kurucu babasıydı.

NOTLAR

1. YAŞANAN ANIN TARİHÇİSİ

1 La Quinzaine Littéraire'deki (46; 1 Mart 1968) görüşmeye bakınız.
2 Foucault 1970, Böl. VI, 7 (özet) ile Foucault 1977, s. 30-1'i karş. Foucault «yaşayan anın tarihçisi» ifadesini Bernard-Henri Lévy ilo yaptığı bir görüşmede kullanmıştır (Le Nouvel Observateur, 644. Mart 1977; çev. Telos, 32. 1977 yazı).
3 Karş: Canguilhem'in The Normal and the Pathological çevirisine (1981) yazdığı Önsöz, C. Gordon'un Foucault 1980'deki Sonsöz'ün başına aldığı alıntı ve özellikle Fousault'nun Telos ile görüşmesi (55; 1983 ilkbaharı).
4 Foucault 1972, s. 203-3.
5. Hayden White, Sturrock 1979, s. 83. İlerde görüleceği gibi, Sturrock cildi öncesinde, White, Foucault'nun görüşlerine açıklıkla daha yakınlık duymuştur.
6 Telos, 55 (1983 ilkbaharı), s. 200.
7 a.g.e., s. 202.
8 Mandelbaum, 1971, s. 6.
9 Gellner 1979, böl. 1.

2. BÜYÜK KAPATILMA

1 Foucault 1971, s. 3 ve 6.
2 a.g.e., s. 164.
3 a.g.e., s. 269.
4 a.g.e., s. 274.

5 Serres 1968, s. 178.
6 Karşı. Edgar Friedenberg ile yapılan görüşme (**New York Times Book Review**, 22 Ağustos 1965).
7 Foucault 1977, (İng. çev.).
8 Bkz. **New York Times Book Review**'da **Madness and Civilization** üzerindeki söyleşiyi yapan George Steiner'a verdiği ikinci karşılık (**Diacritics**, c. 1, no. 1, s. 60, 1971 güzü).
9 Megill 1979, s. 478.
10 Foucault 1972, s. 47.
11 Stone, «Delilik» (**New York Times Book Review**, 16 Aralık 1982, s. 36).
12 Midelfort, Malament (bas.) 1980.
13 Bu konuda bkz. Johnston 1972, s. 223-9.
14 Bir başka uzmanın eleştirisi için Peter Gay'in yaptığı görüşmeye bkz. (**Commentary**, 40, Kasım 1965).
15 Wing 1978, s. 196.
16 Major-Poetzl 1983, s. 148.
17 Foucault 1972, s. 106.

3. BEŞERİ BİLİMLERİN BİR ARKEOLOJİSİ

1 Foucault 1970, s. XXII.
2 Bu konuda bkz. Dreyfus and Rainbow, 1982, s. 70 ve Major-Poetzl 1983, s. 90.
3 Stove 1982, s. 6'da vurgulandığı gibi.
4 Papineau 1979, s. 42.
5 Bachelard 1949, s. 38.
6 Canguilhem 1969, s. 204-5.
7 Karş. Bachelard 1939, böl. VI («L'Epistémologie non-cartésienne»).
8 Karş. Sorel, **De l'utilité du pragmatisme** (1921); Stanley (bas.) 1976, Böl. 8'deki seçme parçalar.
9 Karş. Hyppolite 1954.
10 Bu konuda Paola Zambelli'nin Koyré 1967, s. 37 vd'de yer alan tanıtma yazısındaki sağgörülü değinmelere bkz.
11 Koyré 1966, s. 284-96.

4. DÜNYANIN DÜZ ANLATIMINDAN İNSANOĞLUNUN ÖLÜMÜNE

1 «Die Zeit des Weltbildes» (1938), **Holzwege** (1950) adlı kitabının ikinci makalesi olarak basılmıştır; İng. çev. Heidegger 1977.

2 Dilthey 1905, Böl. 1.

3 Foucault 1970, s. 55.

4 Bu nokta Heidegger tarafından da vurgulanmıştır (10 no'lu dipnota bkz.).

5 Valesquez'in üslubundaki evrim için tanınmış uzman E. Lafuente Ferrari'nin bu konudaki incelemesine bkz. (1960, özellikle s. 89-91 ve 102-13).

6 Kaynak Velasquez'in onsekizinci yüzyılda yaşam öyküsünü yazan Antonia Palomino (aktarma, John Rupert Martın 1977, s. 167).

7 Bu spekülasyonları J. R. Martin öne sürmüştür (a.g.e., s. 124).

8 Bütün bu tarihsel çerçeve için bkz. Lassaigne 1952, s. 60-5.

9 Foucault 1970, s. 16.

10 a.g.e. s. 239.

11 a.g.e., s. 157.

12 a.g.e., s. 219.

13 a.g.e., 207.

14 a.g.e., s. 308.

15 a.g.e., s. 387 (kitabın son pragrafı).

16 Bu ve öteki benzer deyimler için bkz. Foucault 1970, Böl. IX, 2.

17 Bütün bu paragraf için bkz. Foucault 1970, Böl. IX, 4.

18 Foucault 1970, Böl. X, 2.

19 Aynı yerde, Böl. X, 3.

20 Aynı yerde, s. 364.

21 Aynı yerde, Böl. X, 5.

22 Serres 1968, s. 193 ve 198.

5. «ARKEOLOJİ»NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

1 Kitapta neredeyse satırlar arasına gizlenmiş olan Foucault'nun epistemlerin birbirini izlemesi sırasında edebiyatın konumu üzerindeki görüşleriyle ilgili olarak yalnızca birkaç söz söylemek gerekecek. Gerçekte Foucault edebiyatı «arkeolojik» açıdan ortaya koyma konusunda iki yol tutar. Bir yandan edebiyat epistemler arasındaki çatlakları doldurur: Don Quixote nasıl Rönesans bilgisinin ölümünü bildiriyorsa, Sade'da da şehvetin şiddeti klasik epistemin sonuna işaret eder. Öte yandan bilginin arkeolojisi edebiyata «yeni bir varoluş biçimi» verir. Mallarme, şiire dili üzerine bir yansıma yüklemekle ve edebiyatı biçimselciliğe dönüştürmekle çağdaş epistemden bir kopuş ortaya koymaz. Tersine bu epistemin Batı kültürünün ondokuzuncu yüzyılın başından bu yana benimsediği yazgının tam da özüne işlenmiş bir «dil dönüşü»nün tamamlanmasına yol açar, Foucault'ya göre Mallarme kendisini dayatan dil sorununu inandırıcı biçimde vurgulaması bakımından Nietzsche ile benzerlik gösterir. Edebiyatı geçişsiz dil ile nişanlamasından sonra, edebiyat sanatı, Kafka ve Artaud'da olduğu gibi, ana ögelerini artık var olan limitlere ilişkin abartmalı bir deneyimin içinden çıkarabilirdi. Foucault'nun çağdaş edebiyata ilişkin düşüncesi ve ideali Blanchot (dilin geçişsiz bir malzemesi olarak edebiyat) ile başlar ve Bataille (saldırganlığın estetiği olarak edebiyat) ile son bulur. Bu edebi yapısalcılığın ideolojisinden hiç de uzak değildir. Ayrıca Foucault'nun kendisi de zaman zaman edebiyat eleştirmenliği yapmıştır. Az tanınmış deneysel bir romancı olan Raymond Roussel üzerindeki kısa kitabı (1963), Klossowski'nin Bain de Diane'ı üzerindeki parlak makalesi (Nouvelle Revue Française, 135, Mart 1964) ve Flaubert üzerindeki derin kavrayışlı makalesi («Kitaplığın Fantezisi», 1967, Foucault 1977 b, s. 87--109) bunun örneklerini oluşturur. Son saydığım yazı hayal gücü ile yapısalcı edebi eleştirinin metinselliklerarası (intertoxtuality)

dediği şey arasındaki ilişkiler bakımından son derece aydınlatıcıdır. Bunların dışında Foucault, Battaille (bkz. «Saldırganlık İçin Bir Önsöz», 1963. Foucault 1977 b) ile Blanchot (karş. «Le pensée du denors», **Critique, 229,** Haziran 1966) üzerine de yazmıştır.

2 Karş. Foucault «Réponseau cercle d'epistémologie», **Cahiers pour l'analyse,** 9 (1968 yazı).

3 Foucault 1970, Böl. VIII, 2.

4 Bkz. G. S. Rousseau 1972, s. 241. Rousseau dayanak olarak Yates 1964'ü gösterir.

5 Huppert 1974, s. 204-6.

6 Bütün bu konular için bkz. Koyré 1961, s. 61-9 ve Yates, a.g.e., s. 153, 155 ve 440, 3.

7 Karş. Westfall 1980, s. 407

8 Bu teorik çerçevenin tarihi için karş. Mittelstrass 1979, özellikle s. 45-53. Kepler'in **Epitome Astronomiae Copernicanae**'da kullandığı sözler şöyledir «... et contempleri genuinam formam aedifici mundani.» Aristo'cu fiziğin çöküşü Butterfield 1957, özellikle Böl. 4'te özlü biçimde anlatılmıştır.

9 Karş. Schumpeter 1954, s. 826.

10 Piaget 1970, Böl. VII, 21.

11 Canguilhem 1967, s. 612-13.

12 Foucault 1970, s. 168; ayrıca vurgulanmıştır.

13 a.g.e., s. 217.

14 Foucault 1972, s. 16.

15 Huppert 1974, s. 200-1.

16 Foucault 1970, s. 22.

17 Huppert, a.g.e., s. 201-3.

18 G. S. Rousseau 1972, s. 248-9.

19 a.g.e., s. 245-6. G. S. Rousseau görüşlerine dayanak olarak iki Sanctius bilginini sayar. Bunlar Chomsky'nin öğrencilerinden Amerika'lı R. Lakoff —karş. **Language**'ta yer alan makalesi (45; 1969, s. 343-64)— ile Essex Üniversitesi Dil Merkezi'nden İngiliz Richard Ogle'dir. Jean-Claude Chevalier'in **Histoire de la Syntaxe** (1968) çok da-

ha önceleri Port-Royal'in Sanctius'a borçlu olduğuna işaret eder.

20 Bkz. Jean-Claude Chevalier'in Port-Royal dilbilgisi üzerindeki makalesi, **Langages**, 7 (Eyül 1967).

21 Miel 1973, s. 239-40.

22 Bütün bu tarihsel veriler için bkz. Butterfield 1957, Böl. 11.

23 Bu konuda bkz. Singer 1962, s. 281.

24 Burgelin 1967, s. 855

25 Kristeller 1961, özellikle s. 10, 22 ve 94-103.

26 Burgelin, a.g.e., s. 856.

27 Foucault'nun kategorilerinin bakış açısıyla ortaya çıkan bir başka kavramsal bilmeceye de biyolojik sınıflandırma konusunda uzman olan Vernon Pratt işaret etmektedir Bir bütün olarak Foucault'ya karşı oldukça övücü bir tutum takınan Pratt, Foucault'nun klasik doğa bilgisinin çağın sınıflandırma biliminde yansımasını bulan Descartes'çı özelliğini vurgulamakla klasik doğalcıların Descartes'çı olmayan önemli bir yönünü gözden kaçırdığını belirtir (s. 167-78). Bu, gerçekte organizmaların **dış biçimi** üzerinde duran klasik sınıflandırma bilimcilerinin **temeldeki** yapıya ilişkin Descartes'çı vurgulamaya sırt çevirmiş olmalarıdır

28 Gusdorf 1973, s. 308-28.

29 Karş. Chevalier, a.g.e., s. 32.

30 Miel, a.g.e., s. 244.

31 Hazard 1935.

32 Wade 1977, c. I, s. 84-6.

33 Cassirer 1932, Böl. I.

34 «Çağdaş putperestlik» Peter Gay'in Aydınlanma üzerindeki ustalıklı incelemesinde geçen ana bir kavramdır. Bkz. Gay 1966, c. I ve özellikle Hume için c. VII, 3.

35 Foucault 1970, s. XXII.
liştirilmiştir.

36 White 1973, s. 50-2. White 1978'de bir bölüm olarak geliştirilmiştir.

37 White 1973, s. 53.

38 Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire», Veyne 1978'e ek, özellikle s. 226-31 ve 240.
39 Foucault 1977 b, s. 142.
40 Bkz. Bellour 1971, s. 189-207; ilk kez **Les Lettres Français**'te yayınlanan bir görüşme (1187, 15 Haziran 1967).
41 Foucault 1967, s. 192 ve 187.

6. ALAYCI ARŞİV

1 Foucault 1972, s. 49.
2 a.g.e., s. 114.
3 a.g.e., s. 27.
4 a.g.e., s. 31 ve 27.
5 a.g.e., s. 111.
6 Karş. R. Bellour ile yaptığı görüşme; 97. dipnotta alıntı yapılmıştır.
7 Lecourt 1972.
8 Foucault 1972, s. 138-40.
9 Panofsky 1955 giriş (ilk yayınlanışı T. M. Greene, bas., **The Meaning of Humanities**, Princeton, 1940).
10 Panofsky'nin Wölfflin eleştirisi için bkz. «Das Problem des Stils in der bildenden Kunst» adlı makalesi, **Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft**, X (1915), s. 460 vd., yeniden basımı Panofsky 1964; İtalyanca çeviri Enrico Filippini, **La Prospettiva come «forma simbolica»**, Milan: Feltrinelli, 1966 (I. bas., 1961), s. 141-51. «Das Problem des Stils» makalesi Wölfflin tarafından 1911'de Berlin'de verilen ve çığır açıcı **Principles of Art History** (1915) yapıtındaki ana savları öz olarak içeren bir konferansı yorumlamaktadır.
11 Panofsky 1955, giriş; aynı düşünce, Peirce'e değinme dışında, daha önce Yeni-Kantçı dergi **Logos**'ta (XXI, 1932) yayınlanan «Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst»ta dile getirilmiştir; bu makale Panofsky 1964'te yeniden basılmış ve İtalyancaya çevrilmiştir (**La Prospettiva**, a.g.e.). «İçerik»

kavramı, Panofsky'nin **Studies in Inconology** (1939) yapıtının girişinde görsel sanatlarda anlamın en derin tabakasını nitelendirmek için de kullanılır.

12 Bu anlamda Podro'nun doğru bir biçimde işaret ettiği (1982, s. 205) Panofsky'nin dikkatini ideolojik içerik üzerinde toplaması ile Aby Warburg'un sanatı bir toplumsal davranış ortamı içinde yorumlamaya önem vermesi ile ortaya çıkan ayrılık bir aile içi kavga niteliğini taşır. Çünkü her ikisi de sanat araştırmalarında karşı-biçimselci ve «kültürel» bir yaklaşım gösterir. Simge olarak sanat (Panofsky) ve alışkı olarak sanat (Warburg) saf biçim olarak sanat'a göre birbirlerine daha yakın duran bakış açılarını oluştururlar.

13 Karş. John Dunn, «The Identity of the History of Ideas» (1968), P. Laslett, W. G. Runciman ve Q. Skinner (bas.) 1972 ile Quentin Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», **History and Theory**, 8. (1969), s. 3-53.

14 Bu «belirleme»nin bütün olumsuz tanımları için bkz. Foucault 1972, s. 79-87.

15 Foucault 1972, s. 153-4.

16 a.g.e., s. 129.

17 a.g.e., s. 128-31.

18 Karş. Foucault, «Réponse au cercle d'epistémologie» (bkz. dipnot 2, böl. 5).

19 «Yazar Kimdir»in ilk yayınlanışı **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, 63 (1969), 73-104; İng. çev. Foucault 1977 b, s. 113-38.

20 Foucault 1972, III, 2.

21 a.g.e., s. 183.

22 a.g.e., s. 205.

23 Megill 1979, s. 487.

24 Deleuze 1972, s. 44-5 (benim çevirim).

25 Foucault 1972, s. 216 (**L'Ordre du discours'un İngilizce** metni **The Archaeology of Knowledge**'ın Amerikan baskısındaki ana metni örnek almaktadır).

26 Foucault 1972, s. 229.

7. MAHPUS TOPLUMUN TASLAĞINI ÇIKARMAK

1 «The Intellectuals and Power», ilk yayınlanışı L'Arc, 49 (Mart 1972), s. 3-10; çev. Telos, 16 (1973 yazı), yeniden basımı Foucault 1977 b, s. 205-17.
2 Foucault 1977 a, s. 60-1.
3 Kantorowicz 1957, Böl. 2.
4 Foucault 1977 a, s. 102.
5 a.g.e., s. 82.
6 a.g.e., s. 169.
7 a.g.e., s. 169.
8 a.g.e., s. 199.
9 Son üç paragraf için bkz. Foucault 1977 a, III, I (s. 135-69).
10 a.g.e., s. 178.
11 a.g.e., s. 184-94.
12 a.g.e., s. 191 ve 305.
13 a.g.e., s. 271-2 ve 277.
14 a.g.e., s. 298-304.
15 a.g.a., s. 228.
16 a.g.e., s. 217.
17 Bu yönüyle Les Mots et les choses'un iyi bir eleştirisi için bkz. Pelorson 1970.
18 Foucault 1977 a, s. 318.
19 a.g.e., s. 216-7.
20 Leonard, Perrot (bas.) 1980, s. 19.
21 Foucault 1977 a, s. 25.
22 a.g.e., s. 29-30.
23 a.g.e., s. 27.
24 Leonard, a.g.e., s. 11-12.
25 Venturi 1971, s. 103-5. Venturi Latincede «sosyalist» sözcüğünün daha önceki kullanımı konusunda Hans Müller'in şu yapıtını anar Ursprung und Geschichte des Wortes «Sozialismus» und seiner Verwandten, Hanover, 1967.
26 Venturi, a.g.e., s. 114.
27 Bu eleştiri için Robert Brown'un Dispipline and Punish üzerindeki değerlendirmesine bkz. (TLS, 16 Haziran 1978).
28 Karş. K. Williams'ın Foucault üzerindeki giriş yazısı, Wintle (bas.) 1981.

29 Elster 1983, s. 101-5.
30 Leonard, a.g.e., s. 14.

8. FOUCAULT'NUN «KRATOLOJİ»Sİ

1 Bkz. Colin Gordon'un sonsözü, Foucault 1980, s. 239.
2 Foucault 1977 a, s. 194.
3 Foucault 1980, s. 217 ve 220-1.
4 Bütün bu paragraf ve içindeki aktarmalar için bkz Foucault 1980, s. 87-90.
5 a.g.e., s. 91-2.
6 Karş. **La Quinzaine Littéraire**, 247 (1-15 Ocak 1977). Benim çevirim.
7 Karş. **Le Nouvel Observateur**, 12 Mart 1977, s. 105.
8 Foucault 1978, s. 93.
9 Foucault 1980, s. 98.
10 a.g.e., s. 104-5 ve 151.
11 a.g.e., s. 99 ve 96.
12 a.g.e., s. 156.
13 Gordon, Foucault 1980, s. 246-7 ve 255.
14 Ruiz-Miguel 1983, s. 292.
15 Dews 1984, s. 86-7.
16 Foucault 1977 b, s. 208.
17 Aynı yerde, s. 222.
18 Karş. **Le Nouvel Observateur**, 26 Ocak 1976. Kısaltılmış bir çeviri olarak «The Politics of Crime», **Partisan Review**, c. 43, no. 3 (1976), s. 453-9.
19 Aynen.
20 Karş. **Le Nouvel Observateur**, 12 Mart 1977, s. 113 ve 124.
21 **Le Nouvel Observateur**, 9 Mayıs 1977.
22 Karş. Foucault 1977 b, s. 212-16 («Intellectuals and Power»dan alınma). Karş. Adorno'nun sözleri «Teorik modelimi ortaya koyarken, insanların bunu molotof kokteylleri olarak görmek isteyeceğini tahmin edemezdim» (apud Jay 1984, s. 55)

23 Jean-Louis Ezine ile görüşme, **Nouvelles littéraires**, 2477 (17-23 Mart 1975).
24 Dews, a.g.e., s. 92.
25 Bkz. Foucault üzerindeki makale, Said 1984.

9. BEDENİN SİYASETİ, RUHUN YORDAMI

1 Foucault, London Review of Books, 21 Mayıs-3 Haziran 1981, s. 5.
2 Foucault 1978, s. 58.
3 a.g.e., s. 59.
4 a.g.e., s. 24.
5 a.g.e., s. 60.
6 **Le Nouvel Observateur**, 12 Mart 1977, s. 105.
7 Foucault 1978, s. 22.
8 Gay 1984, s. 468.
9 Foucault 1980, s. 211. 1977 tarihli «**The confession of the flesh**»ten alınma (**Power/Knowledge** Böl. II) bu diyalog, ilk kez Vincennes Üniversitesi Psikanaliz Bölümü tarafından çıkarılan **Ornicar** dergisinde yayınlanmıştır.
10 Foucault 1980, s. 196-7.
11 Foucault 1984 a, s. 10-12.
12 a.g.e., s. 19. Benim serbest çevirim.
13 Son paragraflar için bkz. Foucault 1984 a, s. 20-9 ve 36-8. «Fil örneği» Foucault tarafından bu alıntıdan da yapıldığı daha önceki bir makalede verilmiştir (**London Review of Books**; yukardaki 1 no'lu dipnot).
14 Karş. Foucault 1984 a, s. 205-48.
15 a.g.e., s. 267-8. Benim çevirim.
16 Aynen.
17 Foucault 1984 b, s. 166. Aynı paragrafta bundan önceki değinmeler için bkz. özellikle s. 53-5 ve 143-6.
18 a.g.e., s. 229-30.
19 **London Review of Books**, 21 Mayıs-3 Haziran 1981, s. 5.
20 Foucault 1984 a, s. 106.

21 Foucault 1984 b, s. 16-50.
22 Foucault, London Review of Books.
23 Foucault 1984 a, s. 74, 1984 b, s. 50.
24 Karş. Rouanet (bas.) 1971, s. 40-1.
25 Dihle 1982, s. 127.
26 Bellour, «Une rêverie morale» (L'Usage des plaisirs ile Le Souci de soi'nin bir değerlendirmesi), Magazine Litteraire, s. 27-29.

10. YENİ-ANARŞİSTİN PORTRESİ

1 Guedez 1972, s. 104-6.
2 Lemert ve Gillan 1982, s. 22-5.
3 Smart 1983, s. 136-7.
4 Gordon, Foucault 1980, s. 255-8.
5 Sheridan 1980, s. 218 ve 221.
6 Cotesta 1979, s. 172.
7 Hacking, Power/Knowledge'in eleştirisi, New York Review of Books, 14 Mayıs 1981, s. 37.
8 J. Enoch Powell tarafından Gilbert Murray'a ait Francis West'in yaşam öyküsü üzerine yazılan makalede böyle anlatılmaktadır (TLS, 27 Nisan 1984).
9 Karş. Foucault 1980, s. 197.
10 Coteste, a.g.e., s. 178-80.
11 Bunun tersine olarak, bir tarihçi ya da epistemolog olarak değil de, bir ahlakçı olarak sahip olduğu önde gelen yeteneklere karşın, Nietzsche'nin —genel düşünce aksi yönde de olsa— yanlış bir damga taşıyan deneysel görüşlü bir bilinircilik ile oldukça bağdaşan gerçekliğe yönelik bir tavrı yansıttığı ve düşünsel nihilizm ile sistematik kuşkuculuğa karşı her halükarda güçlü bir hoşnutsuzluk beslediği ileri sürülebilir. Bu doğrutudaki inandırıcı bir sav için bkz. Wilcox 1974, çeşitli yerler ve özellikle Böl. 2, 4 ve 7. Wilcox'un hiç de saçma olmayan yaklaşımı St. Germain des Pres'te Nietzsche'ye tapınırcasına bir sevgi gösterilebileceğini, ancak sonuçta New York'taki Bing-

hampton'da çok daha iyi incelendiğini gösteren yeni bir kanıt olmaktadır.

12 Habermas 1985, çeşitli yerlerde.

13 Habermas'ın ortaya attığı görüşlerin iyi bir incelemesi olarak karş. Rorty 1984, s. 181-97.

14 Karş. Chomsky ve Foucault, Elders (bas.) 1974. Chomsky'nin aralarındaki anlaşmazlıklar konusundaki görüşleri için bkz. Chomsky 1979, s. 74-80.

15 Trombadori 1981, s. 64-5.

16 Ders notlarının bazı bölümleri **Magazine Littéraire** tarafından yayınlanmıştır (207, Mayıs 1984, bkz. s. 39).

17 Kermode, «Crisis Critic», **New York Review of Books**, 17 Mayıs 1973, s. 37-9.

18 David E. Leary, «Michel Foucault, an Historian of the Sciences Humaines», **Journal of the Hitory of the Behavioural Sciences, 12 (1976)**, s. 293.

19 Dreyfus ve Rabinow 1982, s. 126.

20 Bouveresse 1984.

21 Foucault 1977 b, s. 231.

22 Karş. Foucault, «Response a une question», **Esprit**, 371 (Mayıs 1968), s. 850-74. İng. çev. «Nistory, Discourse and Discontinuity», **Salmagundi**, 20 (1972 yazgüz sayısı), s. 225-48.

23 Karş. **Le Debat**, 25 (Mayıs 1983), s. 9.

24 «Sur la justice populaire: débat avec les maos», **Les Temps Moderns**, 310 mükerrer baskı (1972), s. 335-66; şimdi Foucault 1980, Böl. 1'de yer almaktadır.

25 Bkz. Paola Caruso ile görüşmesi (1967), Caruso 1969.

26 **Karş. L'Europeo, 18 Şubat 1977.**

27 Karş. Caruso görüşmesi (dipnot 25).

28 Huppert 1974, s. 191.

29 Bouveresse, a.g.e., özellikle s. 13-14, 44, 85-6, 107, 150, 162 ve 172-4.

30 Putnam 1981, s. 126 ve 161-2.

Michel Foucault

CİNSELLİĞİN TARİHİ

I

Çeviren Hülya Tufan

«Foucault; bazı düşüncelerin, örneğin deliliğin, hastalığın, suçun ve bu kitapta da cinselliğin nasıl sosyal düzene hizmet etmeye elverişli araçlar olduğunu göstermekle ün kazanmıştır.»

Richard Poirier
New York Times
Book Review

Çağdaş Ustalar Dizisinden

WEBER
Donald MacRae

Yazar kitapta, Weber'in yaşamını, düşünsel mirasını ve ülkesi İmparatorluk Almanyası'nı inceler, onun çağdaş düşünceye yaptığı katkıların yepyeni bir değerlendirmesine girişir. Yüzyılımızın düşünce ustalarından ve sosyolojinin kurucularından biri olan Weber gerçekte güç anlaşılır bir yazardır. Bu nedenle bu büyük sosyologun bir giriş kitabıyla Türk okuyucusuna tanıtılması belki de daha hayırlı olacaktır.

WITTGENSTEIN
David Pears

Wittgenstein'ın felsefesi, çağdaşlarının ve kendinden öncekilerin çalışmalarından pek çok bakımdan ayrılır; o, gerçekliğin yapısının dilin yapısı tarafından belirlendiğine inanan bir dil felsefecisidir. Buradan kolaylıkla çıkartılabileceği gibi, Wittgenstein'ın felsefesinin ana amacı, dilin yapısının ve sınırlarının belirlenmesidir. David Pears kitabında, Wittgenstein'ın iki temel yapıtını ele alarak, onun iki ayrı dönemde geliştirdiği farklı felsefi yaklaşımları irdeliyor.

Çağdaş Ustalar Dizisinden

SAUSSURE
Jonathan Culler

Ferdinand de Saussure (1857-1913), Freud, Durkheim ve Weber ile birlikte çağa damgasını vurmuş bir düşünür. Cenevre Üniversitesi'nde 1907 ve 1911 yılları arasında üç dizi dersin, ölümünden sonra **Course in General Linguistics** (Genel Dilbilim Dersleri) adı altında yayınlanan notlarında, dil incelemelerine yeni bir boyut getirerek çağcıl dilbilimin temellerini atmıştır. Tıpkı toplumbilimde Durkheim, ruhbilimde Freud gibi dilbilimde de Saussure, sanki şu sorulara cevap aramış gibidir: Bireysel yaşantıya olanak sağlayan nedir? İnsanların anlamlı nesne ve eylemlerle uğraşmasını sağlayan nedir? Onların anlamlı bir biçimde iletişim kurup eyleme geçmesini ne sağlar? Ve Saussure şu cevabı verir: «Bireysel yaşantıyı anlamak için onun varlığına olanak sağlayan toplumsal kuralları incelemeliyiz.»

LE CORBUSIER
Stephen Gardiner

Çağdaş mimarlığın kurucusu ve tartışmasız en büyük ismi Le Combusier, eserleriyle geleneksel olanla çağdaş olanın birbirlerini inkar etmeden buluşabileceğini göstermiş ender sanatçılardan biridir. O, kullandığı her bilgiyi birinci elden edinmeye çalışmış, bunun için gerekli çabadan da kaçınmamıştır. Dolaysız bilgi edinme isteği inanılamayacak kadar güçlüdür; bu uğurda Avrupa ve Orta Doğu'da dört yıl boyunca yaya olarak dolaşmış, incelemek istediği eserleri yakından tanımıştır. Stephen Gardiner bu kitabında, onun en önemli eserlerini tek tek ele alarak bu büyük mimar hakkında bütünlüklü bir bilgi sunuyor.

Foucault

Michel Foucault, henüz en verimli olduğu bir dönemde, 1984 Haziranı'nda öldüğünde "yeni Sartre" lakabı onun ayrılmaz parçası olmuştu. Amacının "yaşanan anın tarihi"ni yazmak olduğunu sık sık belirten Foucault, çağdaş kültürdeki bazı anahtar uygulamaları tarihsel bir perspektif içine oturtarak *Deliliğin Tarihi*'nden, yayınlanması ölümünden sonra tamamlanan *Cinselliğin Tarihi*'ne kadar uzanan yirmi küsür yıl içinde delilik, bilim ve dil, ceza ve disiplin sistemi, cinsellik gibi bazı kavramların temellerini ortaya koymaya çalışmış, iktidarın bilmeyle bağlantısı hakkında yeni bir bakış açısı getirmiştir.

J.G.Merquior'un elinizdeki kitabı Foucault'nun yapıtları üzerine eleştirel bir deneme niteliğindedir. Yalnızca Foucault'nun başlıca yazıları ele alınmakla kalmamış, ona ilişkin literatür de ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmuştur.

Bu kitapta, yeni-anarşist kimlikle Nietzsche'ci bir usta olarak Foucault'nun felsefesinin hem Bachelard ve Kuhn gibi düşünürlerle hem de Fransız yapısalcılığı ile yakından bağı incelenmekte, onun yapısalcılık-sonrası akımı ahlaki-siyasi bir zemine oturtma çabalarının değeri ve mantığa uygunluğu gözden geçirilmektedir. Ayrıca sol devrimciliğin geleneksel inançlarından usanmış olan aydınlar arasında neden bunca çekiciliğe sahip olduğu sorusuna da cevap aranmaktadır.