TODD MAY

Çeviren: Orhan Düz

Foucault'nun Felsefesi

Kim Olduğumuz Üzerine Bir İnceleme



İrene

Foucault'nun Felsefesi

Todd May

1955'te New York'ta doğdu. Doktora çalışmalarını 1989 yılında Penn State Üniversitesi'nde tamamladı. Hâlâ Clemson Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Özellikle Fransız felsefesiyle ilgili çalışmalar yürüten May'in Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Rancière gibi filozoflar ve çağdaş politik tartışmalar üzerine yazdığı pek çok kitabı vardır. Yazarın Türkçedeki diğer eserleri: *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* (Ayrıntı Yayınları; 2000), *Şiddetsiz Direniş* (Ayrıntı Yayınları; 2016), *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* (Kolektif Kitap; 2017), *Ölüm: Felsefi Bir Deneme* (Say Yayınları, 2019), *Anlamlı Bir Yaşam: Sessiz Bir Evrende Anlam Arayışı* (İrene Kitap; 2022), *Kırılgan Bir Yaşam: İncinebilirliğimizi Kabullenmek* (İrene Kitap; 2022).

Orhan Düz

2000 yılında Boğaziçi Üniversitesi Moleküler Biyoloji ve Genetik Bölümü'nden mezun oldu. *Anarşist Felsefe* (Birey Yayınları, 2007) gibi derleme kitaplarının yanı sıra çok sayıda çevirisi var. İstanbul'da yaşıyor ve kitap çevirmenliğine devam ediyor.

TODD MAY

Foucault'nun Felsefesi

Kim Olduğumuza Dair Bir İnceleme

İngilizceden çeviren:
Orhan Düz

irene

İrene Kitap: 21
Felsefe: 5

Foucault'nun Felsefesi / Todd May
Özgün adı: *The Philosophy of Foucault*
İngilizceden çeviren: Orhan Düz

ISBN: 978-625-99822-9-8

© Todd May, 2006

Her hakkı saklıdır.
Bu çeviri, Taylor & Francis Group'un bir üyesi olan Routledge tarafından yayınlanan İngilizce baskı esas alınarak yapılmıştır.

© İrene Kitap, 2022
Bu kitabın Türkçe yayın hakları AnatoliaLit Ajans aracılığıyla alınmıştır.

Her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek yapılan kısa alıntılar dışında hiçbir şekilde kopyalanamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

Sertifika no: 51753

Yayın yönetmeni: Levent Çeviker
Editör: Furkan Kemer
Kapak ve sayfa tasarımı: Artemis İren

Birinci basım: Eylül, 2024

Baskı: My Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mah. Yılanlı Ayazma Sok. No: 8/F Zeytinburnu-İstanbul
Tel: 0212 674 85 28
Sertifika No: 47939

İrene Kitap
Osmanağa Mah. Reşit Efendi Sok. No: 16/5, 34714, Kadıköy-İstanbul
Telefon: 0216 208 99 14
irene@irenekitap.com / www.irenekitap.com
irenekitap irenekitap irenekitap

İÇİNDEKİLER

1. Giriş: Biz Kimiz? 7
2. Kim Olduğumuza Dair Arkeolojik Tarihler 45
3. Kim Olduğumuza Dair Soybilimsel Tarihler 101
4. Biz Kimiz ve Kim Olabiliriz? 155
5. Sonuç: Foucault'nun Kendinden Kopuşu 201
6. Bizler Hâlâ Foucault'nun Bahsettiği Kişiler miyiz? 211

Teşekkürler 253
Notlar 255
Ek Okuma Önerileri 269
Kaynakça 271
Dizin 277

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ: BİZ KİMİZ?

Neden bir filozofu, felsefeyi temel alan bir tarihçiyi, bir düşünürü inceleme gereği duyasınız ki? Neden çetrefil, çoğu zaman anlaşılması zor bir düşünce yapısıyla boğuşasınız ki? Neden insanı kendine çekmek şöyle dursun, genellikle onu kendinden uzak tutmak için tasarlanmış gibi görünen bir dizi metni anlamaya yönelik yavaş ilerleyen sabırlı bir etkinlik uğruna sporun, arkadaşlarla birlikte olmanın, bir romanın ya da bir bilgisayar oyununun vereceği zevkten vazgeçesiniz ki?

Bunlar önemsiz sorular değil. Bu sorulara yanıt olarak, düşüncenin zorluklarının zihne iyi geldiği, zor kavramlarla boğuşmanın insanı canlandırıp güçlendirdiği ya da bunun iyi bir şahsiyetin işareti olduğu söylenebilir. Bana öyle geliyor ki bunlar kötü yanıtlar. Bir kişinin iyi bir zihne ya da iyi bir karaktere sahip olmaması gerektiğini söylemiyorum. Peki ama bunlara ulaşmak için neden felsefe çalışalım ki? Matematik, fizik ya da hukuk da aynı işlevi yerine getirmez mi? Bu disiplinler de felsefe kadar zordur. Hatta zihne meydan okuyan sorular sormakla birlikte ileride işe yarayabilecek bir konuda eğitim de sunarlar.

Eğer kişi felsefi bir figür üzerinde çalışacaksa, yani James Joyce'un ifadesiyle, kendi ruhunu zihninin demir ocağında döverek şekillendirecekse, kavramsal zorluğun onun için iyi olduğunun söylenmesinden daha iyi bir neden bulunmalıdır. İncelenen zatın

filozof olmasında veya Michel Foucault örneğinde en azından felsefe temelli olmasında başlı başına ikna edici bir şeyler olmalıdır. Bu nedenin, sözcüğün geleneksel anlamıyla pratik olması gerekmez. Bunun bir işe, sosyal statüye ya da daha geniş bir kitle tarafından tanınmaya yol açması gerekmez. İdeoloji bir yana, insanların peşine düştükleri yegâne şeylerin bunlar olduğuna inanmak için hiçbir neden yok. Bir kişinin bir filozofu incelemesinin nedeni o kadar hedef odaklı olmayabilir veya daha incelikli olabilir. Ancak zaman geçirmenin alternatif yolları göz önüne alındığında, bu nedenin gerçekten sağlam bir neden olması gerekir.

Filozof Gilles Deleuze bize şunu söylüyor:

> Aslında felsefi bir teori, özenle geliştirilmiş sorudan başka bir şey değildir: Kendi kendine, kendinde, bir problemi çözmeye yönelik değil, biçimlendirilmiş bir soru için gerekli olan içerimleri en uç noktasına kadar geliştirmeye yöneliktir. Sorunun iyi ve sıkı örülmüş olduğunu varsayarsak, bize şeylerin ne olduğunu ve ne olmaları gerektiğini gösterir.[1]

Deleuze, felsefi bir kuramın verdiği yanıtla değil, sorduğu soruyla tanımlanması gerektiğini öne sürer. Ona göre felsefe okumanın amacı cevap aramak değil, bir sorunun içerimlerini geliştirmektir.

Burada açık olmalıyız. Deleuze, felsefenin cevaplardan ziyade sorularla ilgilendiğini savunmuyor. Yahut en azından bunu basit bir şekilde savunmuyor. Cevaplardan ziyade soruların önemli olduğunu söylemekle yetinmiyor sadece. Sonuçta, kişi doğru soruyu sorduktan sonra peşinden ne geleceğinin önemli olmadığının söylemek anlamsız olurdu. Zira eğer yanıt herhangi bir şekilde önemli değilse, soru sormanın ne anlamı kalırdı ki? Deleuze biçimlendirilmiş bir sorunun gerekli içerimlerinin geliştirilmesinden bahsederken,

yalnız sorulardan değil, aynı zamanda yanıtlardan da bahsediyor. Gelgelelim bu yanıtların ve içerimlerin, geleneksel sorulara verilen yanıtlar kadar basit olması gerekmez. "Nerede yaşıyorsunuz?" veya "Sierra Leone'nin gayrisafi milli hasılası ne kadar?" gibi soruların cevapları kadar dar kapsamlı olmaları da gerekmez. Zor, değişken veya açık uçlu olabilirler. Ancak dikkate değer olmaları için, *iyi ve sıkı örülmüş* bir soruya yanıt vermeleri gerekir. Felsefenin zenginliği de burada yatmaktadır.

Filozofları okumanın amacı, onların iyi ve sıkı örülmüş bir sorunun içerimlerini nasıl geliştirdiklerini takip etmektir. Eğer soru kayda değerse, eğer Deleuze'ün başka bir yerde "İlginç, Dikkate Değer ya da Önemli"[2] diye nitelendirdiği bir konuyu ele alıyorsa, o zaman onu incelemeye girişmek için bir neden vardır. Eğer kendimize felsefi bir çalışmanın ya da felsefi bir düşünce yapısının üzerinde durmaya değer olup olmadığını soracaksak, o zaman geliştirilen soruyu er ya da geç öğrenmemiz gerekir.

Foucault'ya gelince, külliyatının tamamında üzerinde durulan tek bir soru vardır; o da "Biz kimiz?" sorusudur. Onun geliştirdiği tek soru bu değil elbette. Yine de bu onun inatla sorduğu, hiçbir çalışmasının kapsamından asla uzak kalmayan bir sorudur. Onun elinde, kim olduğumuz sorusu, en sonuna kadar olmasa da enikonu geliştirilen, sıkı örülmüş bir soru haline geliyor.

Kim olduğumuz sorusu ya da en azından her birimizin kim olduğu sorusu hiç kimseye yabancı olmayan bir sorudur. Bu soruyu kendine en az bir veya iki kez sormayan biri var mıdır aramızda? Dahası ciddi ve özenli bir şekilde sorulduğunda cevabı –ya da karşılığı– açık değildir. Elbette toplumumuzda bu sorulara kolay yanıtlar veriyor gibi görünen pek çok kurum var. Sözgelimi kiliselerimiz bize şunu vaaz ediyor: Sen Tanrı'nın çocuğusun. Keza politikacılarımız bize şunu söylüyor: Sen Amerikalısın (ya da Avustralyalı ya

da Hintli ya da...). Yine televizyonlarımız bize şu yayını yapıyor: Sen tüketicisin. Bize kim olduğumuz başkalarınca söylenir ve bunun sonucunda kim olduğumuzu kendimize pek sormayız. Ne var ki sık sık sormasak da bazen bir trajedinin ardından bariz cevapların elimizden kayıp gittiği veya can sıkıntısının benliğimizi ele geçirdiği, kolay cevapların işe yaramadığı anlarda veya daha nadiren de olsa bir filozof bu soruyu yeni bir biçimde bize sorduğunda, biz de kendimize aynı soruyu sorarız.

"Ben kimim?" ya da "biz kimiz?" sorusunu sormanın birçok yolu var. Nitekim Foucault da soruyu değiştirip yeniden formüle ediyor ve yeni bir tarzda soruyor. Bunu nasıl yaptığını anlamak, soruya gösterdiği özel titizliği kavramak için bu soruyu, daha geleneksel nitelikteki başka soru sorma ve açımlama tarzlarıyla karşılaştırmamız gerekir. Bu minvalde işe René Descartes ile başlamak yerinde olacaktır. Bu düşünür her ne kadar kim olduğumuzdan ziyade ne bilebildiğimiz sorusuyla ilgilense de, onun mirası belki de ikinci soru bağlamında daha büyüktür. Biz kimiz sorusuna verdiği yanıt hâlâ önümüzde duruyor; hâlâ çoğumuzun bu soruyu sorarken çizdiği çerçeveyi tanımlıyor. Foucault'nun altını kazımaya çalışacağı miraslardan biri olan Descartes'ın mirası, bizim mirasımız olmaya devam ediyor. O halde Descartes kim olduğumuz sorusuna nasıl cevap veriyor? Descartes'a göre asıl soru ne bilebildiğimizdir. Burada can alıcı husus şudur: Descartes bilgimize salt inanca bel bağlamaktan daha sağlam bir temel kazandırmak istiyor. Kendisi konuyu muhtemelen en iyi şekilde, *Meditasyonlar* kitabının başında, bir yandan kilise yetkililerine meydan okurken bir yandan da bu meydan okumayı inkâr eden ironik bir pasajla ortaya koyuyor.

> Hem kutsal yazılarda öyle öğretildiği için bir Tanrı'nın var olduğuna inanmamız gerektiği, hem de evrik olarak Tanrı'dan

> geldikleri için kutsal yazılara inanmamız gerektiği bütünüyle doğrudur; çünkü inanç bize bir Tanrı armağanıdır ve bize başka şeylere inanabilmek için inanç veren aynı Tanrı, o inancı bizi kendi varoluşuna inandırabilmek için de verebilir. Ama gene de bununla inançsızlara gidemezdik, çünkü mantıkçıların döngüsel akıl yürütme dedikleri bir safsatanın içine düştüğümüzü düşünmeye başlayabilirlerdi.[3]

Sahiden de öyle *düşünmeye başlayabilirlerdi.* Descartes, kilisenin Galileo'yu kınamasından, kilise ortodoksluğundan saptığı noktalarda dikkatli olması gerektiğini öğrenmişti.

İleri sürdüğü temel yapı iyi bilinmektedir. Bunu iki aşamada gerçekleştirdi: Birincisi, Tanrı'nın varlığının kanıtı, ikincisi ise Tanrı'nın aldatıcı olamayacağının kanıtı. Kim olduğumuz sorusunu yanıtlamaya ilk adımla başlıyor. İlk adımın ilk hamlesi, kesinlikle emin olamayacağı her şeyden şüphe etmektir. Böyle bir şüpheden sonra geriye ne kalır? Yalnızca şüphecinin, düşünen, algılayan, tasavvur eden vb. bir tözün varlığı. Bu, ileride anlaşılacağı üzere, insanı oluşturan iki tözden biridir. Diğer töz ise fiziksel maddedir. (Evrende üçüncü bir töz daha vardır, o da ilahi tözdür.) Ama anahtar nitelikte olan töz zihinsel tözdür. Bu töz, Descartes'ın Tanrı'nın varlığına dair kanıtını oluşturmasına imkân tanıyan ve kim olduğumuz meselesinde en önemli görünen hususdur. Fiziksel maddeyse, meditasyonların altıncısına –ve sonuncusuna– kadar ortaya çıkmaz. Orada genel olarak fiziksel maddenin, özel olarak da Descartes'ın kendi bedeninin varlığı, onun daha önceki kanıtlara dayanarak vardığı bir sonuçtur; yani eğer Tanrı varsa ve aldatıcı değilse, o zaman benim cisimsel madde olarak deneyimlediğim şeylerin çoğu aslında bir bedene sahip olmamla bağlantılı olmalıdır. "Ayrıca kendimde yer değiştirme, değişik duruşlar alma gibi bazı başka yetiler de fark

ederim; bunlar da tıpkı öncekiler gibi kendisine ilintili oldukları belli bir tözden bağımsız olarak anlaşılamaz ve dolayısıyla onsuz varolamazlar..."[4]

Peki biz kimiz? Biz iki tözden oluşan varlıklarız; zihinsel töz ve fiziksel töz. Bu tözler birbirleriyle yakından ilişkilidir. Aslına bakarsanız Descartes bunların belirli bir noktada, epifiz bezinde buluştuğunu düşünmektedir.[5] Ancak buluşmaları, bunların aynı türde töz oldukları anlamına gelmez. Descartes, vücudun özellikleri hakkında şöyle yazar:

> Ama çok açıktır ki bu yetiler, eğer gerçekten varlarsa, kavramsal bir töze değil ama belli bir cisimsel ya da uzamlı töze bağlı olmalıdırlar, çünkü bunların açık ve seçik kavramları bir tür uzamı kapsar, ama ne olursa olsun hiçbir anlama etkinliğini kapsamaz.[6]

Bu iki tözden çeşitli açılardan en önemli olanı zihindir. Birincisi, vücut onsuz düşünülemez. İkincisi zihin, en yüksek yetilerimizin, yani düşünme, yargılama ve özgür seçimin merkezidir. Son olarak, bedene sahip olduğu özel canlılığı veren zihindir, zihinsel tözdür. Bu, zihin olmadan bedenin bir canlılığa sahip olamayacağı anlamına gelmez. Descartes, bedenin en azından prensipte kendi başına işlev görebileceğini öne sürüyor. Nitekim bize şunları söylüyor:

> İnsan bedeni kemiklerden, sinirlerden, kaslardan, damarlardan, kandan ve deriden oluşan bir makine olarak düşünülebilir. Çünkü bir zihne sahip olmasaydı, kendi iradesiyle hareket etmeseydi ve dolayısıyla düşüncenin yardımıyla değil, yalnızca uzuvlarının o anki şartlarına bağlı olarak hareket etseydi, yine şu an yaptığı şeyleri yerine getirebilirdi.[7]

Ancak belli bir bedenin yaptığı belli şeyleri, o şekilde yapmak, o bedene bağlı bir zihni gerektirir. Kendimizle ilgili bu düşünce tarzı bize kadar gelmiştir.

Bu düşünce tarzı, birçok açıdan Descartes'ı hem etkileyen hem de takip eden Yahudi-Hıristiyan mirasımız aracılığıyla bize aktarılmıştır. Bu geleneğin ana akımı, bedenin hata, günah ya da zayıflıkla nitelenen bir töz olduğunu, zihnin ise eğer isterse bu bedensel mirastan ayrılabilen bir töz olduğunu savunur. "Zihin maddeden üstündür" veya "Aklına koyduğun her şeyi yapabilirsin" veya "Her şey senin zihnindedir" gibi ifadeleri düşünün. Bu klişeler ve bunlara benzer pek çok şey, iki fikre bağlı belli bir kültürel mirası ortaya koyuyor. Birinci fikir, zihin ile beden arasında önemli bir ayrım olduğu yönündedir; Descartes'ın bunların farklı tözler olduğunu söyleyerek ifade ettiği bir ayrımdır bu. İkinci fikir, bu ayrımda zihinsel olanın maddesel olana kıyasla ayrıcalıklı olduğu yönündedir.

Günümüz bilim insanlarının çoğu, Descartes'ın maddesel olandan farklı bir zihinsel töz olduğu yönündeki iddiasına karşı çıkacaktır. Onlar zihinsel töz diye adlandırılan şeyin beynin ya da daha geniş anlamda bedenin çalışmasından başka bir şey olmadığına inanıyorlar. (Bu arada, Foucault'nun yazıları böyle bir bakış açısına ters düşmez.) Öte yandan geleneğin ağırlığı çoğumuzun sırtındadır; nitekim kendimizi, zihin ile bedenin özel bir bileşimi olarak tanımlanan varlıklardan başka türlü düşünmekte hâlâ zorlanıyoruz. Bu mirastan kaçmaya çalıştığımızda bile, söz konusu miras kendimize dair anlayışımızdan bahsederken sözlerimize bir şekilde sızar. Foucault da bu gerçeğin farkındadır; nitekim daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, hapishaneler hakkındaki kitabında "Ruh bedenin hapishanesidir"[8] derken Yahudi-Hıristiyan mirasımızı tersine çevirme niyetindedir.

Eğer Descartes'ı bir an için bir kenara bırakıp daha çağdaş bir düşünüre yönelirsek, felsefi gelenekte yer alan yüzeysel farklılıkların ötesindeki önemli benzerlikleri görürüz. Öncelikle Descartes'tan Sigmund Freud kadar farklı bir düşünür hayal etmek zordur. Zira Descartes bilince ayrıcalık tanırken, Freud bilinçdışına ayrıcalık tanır. Descartes'ın büyük oranda özgür irade gördüğü yerde, Freud özgürlüğe ulaşmaya adanmış uzun soluklu ve çoğu zaman başarısızlıkla sonuçlanan bir mücadele görür. Keza Descartes, aklın bizi yanlış anlayışların yükünden kurtarabileceğini söylerken, Freud bizi, mirasından hiçbir zaman tamamen kurtulamayacağımız bir tarihin yükü altında ezilmiş olarak görüyor.

Peki Freud'a göre biz kimiz? Bu cevaplanması zor bir sorudur ve bunun tek nedeni yazılarının anlaşılmasının zor olması değildir. Freud bize zihnin iki farklı topografyasını sunuyor gibi görünüyor: Biri daha önceki yazılarına hâkim olan, diğeri ise daha sonra ortaya çıkan topografya. Bilinç ve bilinçdışı ayrımının hâkim olduğu ilk topografya, bizim odak noktamız olacak. İd, ego ve süperego şeklinde üç bileşenli yapısıyla ikinci topografya, ilk topografyanın ışığında yorumlanabilir ama biz onu bir kenara bırakacağız.

İnsanların bilinçdışına sahip olduğunu düşünmek ve dahası onların kim olduklarını büyük ölçüde bu bilinçdışında olup bitenler ve o bilinçdışının kendisini nasıl ifade ettiği meselesi olarak görmek, Freud'un yazılarını kaleme aldığı yirminci yüzyılın başlarında devrim niteliğinde bir fikirdi. Kendisi bu fikri, Kopernik'in dünyanın güneşin etrafında döndüğünü keşfetmesi ve keza Darwin'in türlerin evrimini keşfetmesinden sonra, insanlığın kendini evrende ayrıcalıklı bir varlık olarak görmesine indirilen üçüncü büyük darbe olarak değerlendirir.

> İnsan megalomanlığı üçüncü ve en yaralayıcı darbeyi, egoya kendi evinin efendisi bile olmadığını, zihninde bilinçdışı olup

bitenlere dair yetersiz bilgiyle yetinmesi gerektiğini kanıtlamaya çalışan günümüzün psikolojik araştırmalarından alacaktır.[9]

İnsanın büyük ölçüde bir bilinçdışı meselesi olduğunu söylemek, felsefi geleneğin akıl ve öz-farkındalıkla olan özel ilişkimiz diye bize öğrettiği, başkalarının yanı sıra Descartes için de merkezi konumda olan özel bir ilişkiden bizi uzaklaştırmaktır.

Freud'a göre her birimizin kim olduğu, erken yaşamımıza damgasını vuran tarihsel çatışmaları nasıl yaşadığımızla ilgilidir. Her ne kadar bu çatışmaların özel karakteri her birimize özgü olsa da, hepsinin takip ettiği genel bir model vardır. Bu çatışmalar, ilk olarak, oral meseleler etrafında, sonra da anal meseleler etrafında yoğunlaşıyor. Sonrasında en önemli husus, söz konusu çatışmaların Oedipus kompleksiyle (ya da kızlar için Elektra kompleksiyle) ilgili olmasıdır. Erkek çocukların gelişimini örnek alan Freud'un yaklaşımına göre oğlan annesine âşık olur. Aşkının rakibi olduğu için babasından kurtulmak ister. Ne var ki babasının gazabının sonuçlarından korkar; bu korku, Freud'un belirttiği gibi, hadım edilme korkusudur. Bu nedenle oğlan annesine olan duygularını bastırmak zorundadır. Bu bastırma bir bilinçdışı yaratır; bu da neticede çocuğun Ödipal öncesi geçmişini büyük ölçüde yutar ve daha sonraki çatışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Freud'un tasavvur ettiği haliyle bilinçdışı, yalnızca çatışmaları barındıran bir hazne ya da kabul edilemez duygu ve düşünceler için güvenli bir sığınak değildir. Bilinçdışı yalnızca almakla yetinmez; ayrıca aldığını ifade eder. Bir yandan yaşamımızın daha sonraki yıllarındaki durumları bünyesine katarak, bu durumların bize daha önceki zorlukları hatırlatan unsurlarını bastırırken, diğer yandan davranışlarımızda dolaylı yollardan ortaya çıkar. Freud'a göre şakalar, semptomlar ve dil sürçmeleri, bilinçdışının davranışlarımızda

kendini ifade edebilmesinin yollarıdır; ama bu ifadelerin altında yatan gerçekleri fark edemeyiz.

O halde kim olduğumuzu tanımlamanın bir yolu, dünyayla belli bir etkileşim türü içinde olduğumuzu söylemektir; büyük ölçüde bilinçdışı bir bastırma ve ifade tasarrufuyla işleyen bir etkileşimdir bu. Bu tasarruf, bir psikanalistin yardımıyla en azından bir dereceye kadar anlayabileceğimiz bir tasarruftur. Bir analistin yardımına ihtiyacımız var, çünkü bilinçdışının kendisini ortaya çıkaracak bir motivasyonu yok. Dahası, Freud'a göre kendini anlama projesi hiç bitmeyen bir projedir. Dolayısıyla her birimiz, bir başkasının yardımıyla uzun süren ve çoğu zaman acı veren bir süreçten geçerek kim olduğumuzun farkına varabiliriz, belki de ancak bu şekilde kurtulmak istediğimiz yanlarımızın üstesinden gelmek için bir şeyler yapabiliriz. Ne var ki bu kabiliyet sınırlıdır ve büyük bir bedel ödenerek kazanılır.

Kim olduğumuzu tanımlamanın diğer yolu, az çok başarıyla çözülmüş bir dizi çatışmadır. Kendimizi bu şekilde tanımlama biçimi ilkiyle çelişmiyor. Daha ziyade Freud'un görüşünün farklı bir yönüne, topoğrafyadan ziyade tarihe odaklanıyor. Eğer dünyayla büyük ölçüde bilinçdışı bir ilişkimiz varsa, bunun nedeni her birimizin yüz yüze geldiği belirli bir dizi çatışmanın olmasıdır. Bu çatışmalarsa hem evrensel hem de bireysel niteliktedir. Onlar tüm insanlar için geçerli olan bir örüntüyle ortaya çıktıkları için evrenseldir. Bu örüntü, kişinin şahsi geçmişine bağlı olarak öznel bir hal aldığından, söz konusu çatışmalar aynı zamanda bireyseldir.

Freud'un bilinçdışına odaklanması ile Descartes'ın bilinçli zihne öncelik tanıması arasındaki tezat bundan daha keskin olamazdı. Bilinçdışının olasılığı Descartes'ın aklına gelmedi. Ama onun böyle bir şeyi aklına gelmiş olsa da reddedeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bilinçdışı, onun bilinçli rasyonelliğe odaklanan felsefesinin

özüne tamamen aykırıdır. Dahası, bilinçdışı fikrinin, Tanrı'nın aldatıcı olmadığı iddiasını ihlal ettiği de söylenebilir, çünkü bilinçdışının amacı sistematik bir bilinç aldatmacasına girişmektir. Sözgelimi küçük çocuk, babasına olan nefretini ve korkusunu bastırdığının farkına varırsa ve daha sonra bazı eylemlerinin bu nefreti ve korkuyu ifade ettiğini anlarsa, bilinçdışı işlevini yerine getirmiyor demektir.

Bu farklılıklar çok önemli olmakla birlikte Descartes ve Freud'un yaklaşımları arasında önemli benzerlikler de bulunmaktadır. Bunlardan ikisi Foucault'nun kim olduğumuz sorusuna yaklaşımını anlamak için temel öneme sahiptir: bireyselleştirilmiş yaklaşımları ve her ne kadar tam tersi doğruymuş gibi görünse de evrensel nitelikleri.

Descartes ve Freud kim olduğumuzu sorduklarında, soruya her birimizin kendi doğası veya fıtratı itibarıyla kim olduğunu sorarak yaklaşıyorlar. Olduğumuz "biz" kolektif bir biz değil, bireysel bir ben'dir. Descartes'a göre kim olduğumuz sorusunun cevabı, en önemli unsurlarıyla, her birimizin kim olduğu sorusunun cevabıyla aynıdır. Her birimiz birbiriyle bağlantılı bir zihin-tözü ve vücut-tözüyüz; burada zihin –bilinçli, rasyonel zihin– baskın olan yandır. Kolektif bir deneyimin sonucu olarak kim olduğumuzun Descartes için hiçbir önemi yoktur. Bu, onun insanların kolektif bir deneyime sahip olduğunu inkâr ettiği anlamına gelmez. Daha doğrusu, bizim kim olduğumuz sorusuna yanıt verirken bunu dikkate almadığını söylemektir. Onu reddetmek yerine göz ardı ediyor.

Freud'da durum biraz daha karmaşıktır. Freud bir yandan kolektif deneyime izin veriyor. Aslına bakarsanız *Musa ve Tektanrıcılık* adlı kitabında Oedipus kompleksinin tohumlarından birinin, Musa'nın Yahudiler tarafından öldürülmesinin bir sonucu olabileceği fikrini öne sürüyor. Bu fikir, onun gelişimsel anlatımına tarihsel ve kolektif bir boyut katacaktır. Ayrıca, bir kişinin çatışmalarının

bireyselliğinin, onun kişisel tarihinin bir sonucu olabileceğini de hesaba katıyor. Bu, kişinin kim olduğuna dair kolektif bir belirlemenin, kişinin başkalarıyla paylaştığı bir deneyimin kapısını açıyor gibi görünmektedir. Öte yandan, insan gelişiminin oldukça ince ayrıntılarla dolu bir yorumunu da sunuyor; bu yorum, her bireyin ne yaşadığına bağlı olan bir gelişim modeli içinde bireyin ortaya çıkmasına ayrıcalık tanıyor. Kim olduğumuz, her birimizin önceden belirlenmiş bir dizi çatışmayı kendimize özgü bir şekilde çözerek benliğimizi oluşturma meselesidir.

Burada bireysel yaklaşımla evrensel yaklaşımın kesiştiğini görüyoruz. Descartes'ta olduğu gibi Freud'da da evrensel olanla bireysel olan el ele gider. Her ikisinin de her birimizin kim olduğu konusunda evrensel bir yaklaşıma sahip olmaları nedeniyle Freud ve Descartes kolektif olandan ziyade bireysel olana odaklanmıştır. Peki bu nasıl olabilir? Kim olduğumuzun evrensel bir karaktere sahip olduğuna, her zamanda ve her mekânda aynı olduğuna inanıldığı ölçüde, bir kişinin veya bir toplumun tarihsel özelliklerinin onun kim olduğunu belirlemede önemsiz kaldığına inanılacaktır. Bu, bizim için esas olanın, değişen tarihin beklenmedik durumlarından etkilenmediğine inanmaktır. Başka bir deyişle, kültürümüzün veya toplumumuzun özgül deneyimleri veya geçmişleri ne olursa olsun, bizim için esas olanın her birimizin taşıdığı muhteva olduğuna inanmaktır. Dolayısıyla bizi biz yapan şey, hem zamandan bağımsız olarak evrensel hem de kökten bireysel olan bir şeydir.

Felsefe tarihinin büyük bir kısmı, kim olduğumuza yaklaşımda evrensel olan ile bireysel olan arasındaki bu garip müsamahayı doğrulayacaktır. Son bir örnek vermek gerekirse, az önce söylediklerimin tam tersi gibi görünebilecek bir örnek olarak, daha güncel bir düşünüre bakabiliriz: Jean-Paul Sartre. Sartre'ın kariyeri Foucault'nunkiyle örtüşüyor. Aslına bakılırsa o, Foucault öncesi entelek-

tüel kuşağa, varoluşçular kuşağına mensup bir düşünürdür. Erken döneminde kaleme aldığı daha varoluşsal yazılarına bakılırsa Sartre'a göre kim olduğumuz sorusunun yanıtı tek bir kelimeyle özetlenebilir: özgürlük.

Sartre kim olduğumuza dair her türlü dış belirlemeyi reddeder. Biz sadece olmayı seçtiğimiz şeyiz. Freud ve Descartes gibi düşünürler bizi, onu yaşamaya yazgılı olduğumuz bir öze sahip olarak görüyorlarsa, Sartre onlarla taban tabana zıt bir konumda görülebilir. "Gelgelelim, benim bağlandığım tanrıtanımaz varoluşçuluk daha tutarlıdır. Ona göre, eğer Tanrı yoksa, hiç olmazsa –varoluşu özden önce gelen – bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık insandır."[10] Kaçınılmaz bir şekilde bize ait olan temel bir doğaya (Descartes) veya bizi tanımlayacak spesifik bir gelişim şemasına (Freud) sahip olmak yerine, kendimizi ne kılıyorsak ondan başka bir şey değiliz. Bizler, dahil olmayı seçtiğimiz tasarılarız. "İnşan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendini yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından, edimlerinin (fiillerinin) toplamından ibarettir!"[11]

Sartre'ın insanın kendi eylemlerinden başka bir şey olmadığı iddiası, insanın özgür olduğu iddiasından ayrı tutulamaz. Bunlar aynı madalyonun iki yüzüdür. Kişinin özgür bir varlık olması, Sartre'ın anladığı anlamda kökten özgür olması, istediği sayıda tasarıyı üstlenebilmesidir. Önünde uzanan geleceği nasıl düzenleyeceğini seçmek kişiye düşüyor. Sartre, insanı giriştiği eylemlerin toplamından ibaret bir varlık olarak tanımlarken reddettiği şey –keza ateist varoluşçuluğu tanımlayan önceki alıntı da buna işaret ediyor– bizim dışımızda bir şey tarafından, büyük ihtimalle Tanrı tarafından belirlendiğimiz ihtimalidir. İnsanın varlığının Tanrı'nın suretinde yaratıldığına dair Yahudi-Hıristiyan inancı, onun hedef tahtasına koyduğu bir inançtı. Sartre'a göre bizler Tanrı'nın suretinde yaratılmadık. Biz herhan-

gi bir surette de yaratılmadık. İçimizde hangi surette ne varsa, bizim kendi yaratımımızın bir ürünüdür.

Sartre'ın kim olduğumuz sorusuna verdiği yanıt, hem Descartes'ın hem de Freud'un benimsediği yaklaşımı reddediyor gibi görünüyor. Zira gerek Descartes gerekse Freud için bizi tanımlayan şey, bir özsel (fıtri) doğadır. Sartre'a göre ise tam tersine bizi tanımlayan şey, özsel bir doğanın yokluğudur. (Bu noktada Sartre'ın Descartes'a benim burada belirttiğimden daha yakın olduğu iddia edilebilir. Sonuçta Sartre'ın özgürlüğü ile Descartes'ın muhakeme yeteneği benim belirttiğimden daha yakından bağlantılı olamaz mı? Sahiden de öyle olabilir. Lakin ben bu hususu burada bir kenara bırakacağım. Çünkü zikrettiğim husus, birazdan öne süreceğim iddiayı etkilemiyor.) Öte yandan mevzubahis üç düşünür arasındaki derin bağlantı bozulmadan kalıyor. Nasıl ki Descartes ve Freud kim olduğumuz sorusuna bireysel ve evrensel olan aracılığıyla yaklaşıyorsa, Sartre da aynısını yapıyor. Nitekim Sartre'a göre her birimiz için önemli olan –burada *özsel* terimini kullanabiliriz, bunu varoluşçuluğun reddettiği özcülükle karıştırmamak koşuluyla– özgürlüğümüzdür. Her birimiz özgürlüğümüzle tanımlanırız. Bunun nedeni, özgürlüğün tam olarak insanın en önemli evrensel vasfı olmasıdır. Bizi şu an olduğumuz kişi yapan, ya da belki de daha doğrusu olmadığımız kişi yapan şey özgürlüktür, çünkü paradokslardan hoşlanan Sartre'a göre, "İnsan-gerçekliğinin zorunlu olarak ne ise o olmaması, ne değilse o olabilmesi gerekir."[12]

Sartre'ın çalışmalarının güzergâhına aşina olan biri, burada onun 1940'lardan 1950'lerin başlarına kadarki yazılarına odaklanırken, sonraları kaleme aldığı daha Marksist esinli çalışmalarını ihmal ettiğimi söyleyerek itirazda bulunabilir. Sartre'ın sonraki yazılarında geçen kolektif belirlenim, önceki yazılarındaki varoluşçuluğa uydurulmuştur. Birazdan Marx'a dönmek istiyorum. Bu önemli bir

konu ve burada değindiğimden daha fazla üzerinde durulmayı hak ediyor. Sadece bir tepkiyi dillendirmekle yetineceğim.

Sartre varoluşçuluğunun yerine Marksizmi koymaz. Öyle olduğunu iddia etmek bence külliyatının özgünlüğünü inkâr etmek olur. Doğrusunu isterseniz Sartre, Marksizmi varoluşçuluğa aşılayarak daha önceki çalışmalarındaki bireyciliğin aslında Marx'ın kolektif yaklaşımıyla nasıl uyumlu olduğunu gösteriyor. Böylece, hem Descartes'ın hem de Freud'un karakteristik özelliği olan, bireysel olan ile evrensel olan arasındaki müsamahaya bağlı kalır. Ancak diğer taraftan, daha sonraki çalışmalarında onu Foucault ile ittifaka daha da yakınlaştıran kolektivist bir karakter söz konusu. Sartre, ister varoluşçu aşamasında ister daha sonraki Marksist aşamasında olsun her zaman evrensel kategoriler aradığından, Foucault ile hiçbir zaman yakınlaşamaz. Ancak iki düşünür arasındaki ortak noktalar, Sartre'ın daha sonraki yazılarında ilk dönemdekilere nazaran daha fazladır.

Descartes, Freud ve Sartre'a (en azından Sartre'ın varoluşçu dönemine) baktığımızda, bu düşünürlerin –ve kendilerince temsil ettikleri ölçüde genel olarak felsefe tarihinin– kim olduğumuz sorusuna, insanın önemli evrensel veçhesini veya veçhelerini izole etmeye çalışarak ve her birimizin bu veçhenin veya veçhelerin ete kemiğe bürünmüş hali olduğunu iddia ederek yaklaştıklarını gördük. Bu yaklaşım hem evrensel hem de bireysel niteliktedir. Bunda yanlış bir şey var mı? Var. Bu tür görüşlerin kim olduğumuza dair hiçbir şeyi yansıtmadığı söylenemez. İnsanların iki farklı tözden oluştuğu fikri reddedilse bile, rasyonel özbilincin insanoğlunun önemli bir unsuru olduğu konusunda söylenecek çok şey var. Bu çatışmanın izlerinin Oedipal bir çekirdeğe kadar sürülebileceği fikri terk edilse bile, dünyayla her zaman çatışmalı bir etkileşim içinde olduğumuz fikrinde yatan önemli bir hakikat var. Sartre'ın öne sürdüğü radikal özgürlük

kabul edebileceğimiz sınırın ötesine geçse de, özgürlüğün veya ona benzer bir şeyin, onsuz tam bir insan kavramının eksik kalacağı bir özellik olduğunu söylemek yerindedir.

Fakat aynı zamanda eksik kalan bir şey var. Descartes, Freud, Sartre ve diğerlerinin bize sunduğu açıklamalar, insan varoluşunun güya genel tanımlayıcı özelliklerine odaklanıyor. İyi ama bizler genellemelerden ibaret değiliz ki. Bizler basitçe daha büyük bir insan karakterinin bireysel örnekleri değiliz. Bizler spesifik yönelimlere sahip olan ve spesifik meselelerle kendimize has yollarla ilgilenen özgül insanlarız. Halbuki bu genel açıklamalar, sanki bize insan vücudunun münferit bir organını gösteriyor ve bize işte bu sensin diyormuş gibi. Sözgelimi sanki Descartes bize iskeleti gösteriyor ve "Bu sensin," diyor gibi. Freud'un buna yanıtı ise şu oluyor: "Hayır, sen iskelet değilsin, dolaşım sistemisin." Bunun üzerine Sartre "Aslında sen beyinsin," diyor. Bu cevaplar tatmin edici değildir, bunların her birinin bedensel yapımızın yalnızca bir organını göstermesi nedeniyle değil sadece.

Dolayısıyla sorun, yalnızca sınırlı bir bakış açısı sorunu değildir; sanki bu düşünürlerle birlikte diğerlerinin tüm organlarını bir araya getirsek, o zaman kim olduğumuza dair tam bir açıklama elde edebilirmişiz gibi. O zaman sahip olacağımız tek şey bütün bir insan vücududur. İyi ama ben salt bedenimden ibaret değilim ki. Ben aynı zamanda onun hareket etme tarzı, düşünme ve arzulama biçimiyim. Ben onun ritimleriyim. Ben onun dünyada dolaşma usulüyüm. Kim olduğumun bu yanlarını yakalamak için sadece insanın genel yanlarından bahsedemem. Ve buna mukabil, bir birey olarak kim olduğum hakkında da konuşamam. İçinde dolaştığım dünyadan, özgül bir karaktere sahip olan ve kendine özgü karakterini özgül bir şekilde ortaya koyan bir dünyadan bahsetmem gerekiyor. Görünen o ki, genellikle önemli açılardan beni ben yapan, bizi biz yapan şey, bu dünyanın damgasıdır.

İlk başta tarihi dikkate almamız gerektiğini söyleyebiliriz. Neden tarih? Foucault'nun düşündüğü gibi tarih, yalnızca bizden önce meydana gelmiş münferit olaylar veya hareketlerden ibaret değildir. Tarihi bu şekilde ele almak, bizimle bağlantısını, bizi biz yapan şeye nasıl katkıda bulunduğunu es geçmek olur. Bunun alternatifi olarak tarihi, onu tekrarlamaya mahkûm olmadığımızdan emin olmak için anlamamız gereken bir şey olarak da ele alamayız. Bu bir bakıma Foucault'nun tarih görüşünün tam tersi olurdu. Tarihi tekrarlanabilir bir şey olarak düşünmek, onun döngüsel hareketlere sahip olma ihtimalini göz önünde bulundurmak demektir. Bizden önce yaşanmış bazı olaylar şu veya bu kılığa bürünerek tekrarlanabilir deniliyor. Fakat bu görüş doğru olamaz. Rönesans döneminde yaşanmış bir şeyin yirmi birinci yüzyılın başlarında yeniden yaşanması mümkün olabilir mi? Yahut biraz yumuşatarak söylersek, Rönesans döneminde yaşanmış bir olaya benzer bir şey yeniden yaşanabilir mi? Elbette aynı sebepler aynı sonuçlar doğurur. Ancak tarihi incelerken, başka herhangi bir konuda olduğu gibi nedenleri ve sonuçları ayırt etmede zorlanırız. Sözgelimi Fransız Devrimi'nin, Yeni Düzen'in ya da küreselleşmenin nedenleri nelerdir? Tarihi aynen tekrarladığımız fikri, en iyi ihtimalle anlaşılması zor bir fikirdir. Her halükârda, tarihimize yaklaşmanın belki de daha iyi olacak başka bir yolundan söz etmek mümkündür.

Belki de tarihimizi, bizi bu özgül sahillere sürüklemiş zamansal bir hareket olarak tasavvur etmeliyiz. Bu açıdan tarih bizim bir parçamızdır. O, bir dizi münferit olay olarak tarihe yaklaşımda olduğu gibi bizden kopuk değildir. Ancak eğer tarih bizim bir parçamızsa, kim olduğumuzu belirlemeye yardımcı oluyorsa, bu sadece onun yapısından kaynaklanmıyor. Tarihin döngüsel olması ya da başka bir şekle bürünmesi nedeniyle biz onun ürünü değiliz; bu özgül tarih, kendine has olaylarıyla bizi başka bir yere değil de buraya sü-

rüklediği için tarihin bir ürünüyüz. Bizi buraya getiren tarih farklı olabilirdi. Gittiği güzergâhı takip etmek zorunda değildi. Eğer öyle olsaydı, biz de şimdi olduğumuz kişiden farklı olurduk. Gelgelelim bu güzergâhı izledi, bu hem *o kişiden* ziyade *bu kişi* olduğumuz anlamına geliyor, hem de aynı ölçüde önemli başka bir bakımdan, zorunluluk değil de ihtimal meselesi olarak biz *o kişi* değil de *bu kişiyiz. O kişi* değil de *bu kişi* olmak zorunda değildik, bu da diğer şeylerin yanı sıra *bu kişi* olmayı sürdürmek zorunda olmadığımız anlamına geliyor.

Foucault'yu Descartes, Freud ve Sartre'ın mensup olduğu gelenekten ayıran mesafeyi şimdiden idrak etmeye başlayabiliriz. Foucault'ya göre bizim kim olduğumuz yalnızca insanın özünde ne olduğuyla ilgili değildir. Daha da önemlisi bu, şu anda kim olduğumuz, bizi şekillendiren tarih tarafından ne hale getirildiğimiz meselesidir. Eğer bu tarihi ya da tarihin kendisi karmaşık olduğu için bu tarihleri anlatabilirsek, o zaman kim olduğumuz sorusuna daha yetkin bir yanıt verebiliriz. O zaman kendimizi genellemelerden daha fazlası olarak düşünmeye başlayabiliriz. Kendimizi konumlandırabilir ve bu konumun perspektifinden bakarak kim olduğumuzu görebiliriz. Kim olduğumuzu bir tarih meselesi olarak ele alan ilk kişi Foucault değil şüphesiz. Ancak o bu meseleye yeni bir gözle bakıyor. Onun görüşünü anlamak için yine ona, zıt bir bakışla yaklaşabiliriz. Buradaki zıt bakış Karl Marx'ın bakışı olacaktır. Foucault kuşağının, yani 1960'lar ve 1970'ler kuşağının düşünürleri için Marx, tüm siyasi ve felsefi tartışmalarda merkezi bir yere sahiptir. Berlin Duvarı'nın yıkılmasından neredeyse yirmi yıl sonra, Marksizmin Avrupa siyasi ortamında ne denli baskın olduğunu hayal etmek veya hatırlamak şimdi çok zor. Ama sahiden baskındı. Sözgelimi Fransa'da, çeşitli görevler için aday çıkaran, sendikal hareket üzerinde güçlü bir etkiye sahip olan ve ilerici düşünce ve eylemin öncülüğünü yapan

Marksist bir parti, Fransa Komünist Partisi (PCF) vardı. Her ne kadar 1968 yılının Mayıs ve Haziran aylarında Fransa'da yaşanan ayaklanmalarda bu parti, öğrenci ve işçi isyanlarının bastırılmasında hükümetin yanında yer alarak güvenilirliğini kaybetmeye başlamışsa da, ondan yıllar önce Marksist düşüncenin belirlediği parametrelerin dışında konuşan ilericilerin olması epey anormal bir durumdu.

Marx kim olduğumuz meselesini tarihsel bir mesele olarak ele alır. Bu onun insani bir özün varlığını inkâr ettiği anlamına gelmez. En azından ilk yazılarında, insanların birer *türsel varlık* olduğu fikrine bağlıdır:

> İnsan bir tür varlığıdır; bu yalnızca, pratikte ve kuramda türü kendi nesnesi olarak (hem kendinin hem de başka şeylerin nesnesi) benimsemesinden ötürü değildir; aynı zamanda –ve bu da aynı şeyin bir başka anlatımıdır– kendine, gerçek, yaşayan türe olduğu gibi davranır; kendine *evrensel*, dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır.[13]

Erken dönem Marx'a göre bu türsel varlık, özünde özgür, üretken ve kendi kendini oluşturan bu varlık, kapitalizm düzeninde kendine yabancılaşmıştır ve bunun çözülmesi için komünist bir devrime ihtiyaç duyar. Ancak yabancılaşmış bir formda bile olsa bu türsel varlığa sahip olduğumuz gerçeği, Marx için tarihin ikincil planda kaldığı anlamına gelmez.

Zira Marx'ın görüşüne göre belirli bir anda kim olduğumuz, büyük ölçüde tarihimizin gelişmesinde nerede durduğumuzla ilgilidir. İnsanlık tarihi, doğayla ve birbirimizle olan üretken ilişkimizin açılıp ortaya serilmesi olarak tasavvur edilebilir. Marx'a göre insan doğanın bir parçasıdır, ama hayatta kalıp kendini yeniden üretirken bir yandan doğayı da yeniden şekillendiren bir parçasıdır. Marx'ın

her şeyi ekonomiye indirgediği söylenmiştir. Bu doğru olabilir ama Marx'ın ekonomiye bakış açısı bizimkinden çok daha geniş çerçevelidir. Ona göre ekonomi, kendimizi onunla ürettiğimiz ve yeniden ürettiğimiz doğal dünyayla sosyal etkileşimden başka bir şey değildir. Birlikte yaşamlarımızı üreterek kendimizi ve birbirimizi oluştururuz ve bu üretim, içinde bulunduğumuz maddi dünyayı, yani doğayı tekrar tekrar işlememiz sonucunda gerçekleşir.

Aslına bakılırsa, insanlık tarihinin büyük bir bölümünde bu tekrar tekrar yapıp etme, kıtlık koşulları altında gerçekleşir. Herkesin kendisi için yeterli bir yaşam yaratmasına yetecek kaynak yoktur. Bu durumda insanlar mevcut kıt kaynaklar için rekabet etmek zorunda kalır. Netice itibarıyla, bazıları daha fazla kaynağa sahip olurken, bazıları ise daha azına sahip olur. Marx'ın ifadesiyle sınıflar ortaya çıkar. Daha fazlasına sahip olanlar, daha azına sahip olanlara hükmedebilirler, nitekim bunu da yapmaktadırlar; buna karşılık, daha azına sahip olanlar ise bu tahakküme karşı mücadele ederler. *Komünist Manifesto*'nun girişinde şöyle yazıyor: "Şimdiye kadar toplumun tarihi bütünüyle, farklı çağlarda farklı biçimlenen sınıf çelişkileri içinde gelişiyordu."[14]

Bu mücadele ilişkisi sabit değildir. Sınıfların karakteriyle birlikte, o sınıfları oluşturanlar da değişir. Bunlar ekonomik koşullarla birlikte değişirler. Bir toplumun üretken koşulları, bu koşulları içeren sınıf ilişkileri artık onlara uymayacak noktaya gelinceye değin değişir. Söz konusu noktaya gelince de bir çeşit devrim gerçekleşir ve akabinde bir dizi yeni sınıfsal ilişkiler ortaya çıkar. Kıtlığın üstesinden gelinene kadar bu böyle devam edecektir. Marx'a göre, kıtlığın üstesinden gelme imkânı kapitalizmin muazzam üretim kapasitesinden kaynaklanmaktadır. Ancak son devrim anlamına gelen komünist devrim bütün sınıf ilişkilerini sona erdirene kadar, kapitalizmin yarattığı eşitsizlikler kıtlığın devam etmesine izin verecektir.

Bu bakış açısına göre, belli bir anda kim olduğumuz, tarihteki yerimiz ile ilgilidir. Daha özelde bu, tarihte belli bir sınıfta tuttuğumuz yerle ilgilidir. Marx'ın, her birimizin kim olduğumuzun tamamen sınıfsal yerimize indirgenebileceği fikrine bağlı kaldığını söylemek doğru olmaz. Her ne kadar bazı yorumcuları öyle düşünse de Marx'ı, bir kişiyle ilgili her şeyin o kişinin içinde bulunduğu sınıfa indirgenebileceğini savunan bir determinist olarak görmemize gerek yok. Marx bir keresinde şöyle demişti: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar."[15] İnsanlar kendi tarihlerine indirgenemeyebilirler ama o tarihlerden de kaçamazlar.

Eğer biz, en azından kısmen tarihimizin bir ürünüysek, o zaman tarihimizin gelişme seyrinde bizi biz kılan özel bir şey var mı? Yoksa tarihimiz bir tesadüf müdür? Tarih, herhangi bir zorunlu örüntü veya düzen olmaksızın mı gelişiyor? Marx'a kalırsa bir örüntü var ve bu zorunlu bir örüntüdür. Zira hatırlarsanız Marx'a göre, bir toplumun ekonomik koşulları geliştikçe sınıf ilişkileri de artık eskisi gibi sürdürülemeyeceği için değişecektir. Sözgelimi, feodal dünyanın sonlarında, toprağın mülkiyetiyle değil de küçük fabrikaların ve büyük atölyelerin mülkiyetiyle nitelenen bir burjuva sınıfı ortaya çıktı. Yükselen bu burjuvazi, toprak sahibi aristokrasinin elinde tuttuğu iktidar ve nüfuz alanlarından dışlandı. Bu iki sınıf arasındaki gerilim aynı zamanda ve aynı nedenlerden ötürü, toplumun o sıradaki yapısında (aristokrasinin hâkim konumda olduğu) ekonomik kaynaklardaki payı giderek artan bir grup (yükselen burjuvazi) ile bu gruba kıyasla elindekileri giderek azalan başka bir grup (eski aristokrasi) arasındaki ilişkilerden doğan bir gerilimdi. Marx'ın bazen veciz bir ifadeyle dile getirdiği üzere, üretim tarzı ile üretim ilişkileri arasında bir çelişki vardır. Bu çatışma verili bir üretim tarzının da-

yanamayacağı kadar büyüyünce, yeni bir çatışma yaratan bir devrim meydana gelir. Böyle bir durum yaşanınca, feodalizm yerini kapitalizme bıraktı.

Tarih işte böyle ilerliyor. Bu ilerleme, Marx'ın selefi olan Georg Hegel'in diyalektik dediği şeyle uyumludur. Hegel'e göre tarih (sadece tarih değil; fikirler, doğa ve daha birçok şey de) diyalektik olarak ilerler. Verili bir durum vardır. Bu durum sabit bir durum değildir. İç gerilimlerle doludur. Sonunda, bu gerilimler duruma hâkim olur ve ilk durumdan çok farklı ve hatta belki de birçok bakımdan karşıt olan başka bir durum yaratır. Ancak ikinci durum da birincisi gibi istikrarsızdır; onun da kendine has iç gerilimleri vardır. İkinci durum ortaya çıktıkça, ilk durumda olduğu gibi bu gerilimler gitgide keskinleşir. Söz konusu gerilimler bir kez daha duruma hâkim olur ve yeni bir durum yaratır. İçsel yapısı açısından istikrarsız durumdan yükselen gerilime, oradan devrimle yeni duruma kadar uzanan bu devinim, tarihin ilerleme şeklidir. Marx için olduğu gibi Hegel için de tarih, eninde sonunda tüm önemli iç gerilimlerin çözüldüğü istikrarlı bir durum ortaya çıkaracaktır. Bu, en azından ilerleyen diyalektik olarak tarihin sonu anlamına gelecektir.

Hegel'in tarihin diyalektiğine bakışı ile Marx'ın bakışı arasında önemli farklar vardır. Birincisi, Hegel'e göre diyalektik maddi olduğu kadar, hatta ondan daha çok kavramsaldır. Marx ise diyalektiğin insanın doğal dünyayla üretken maddi ilişkileri temelinde doğduğunu düşünür. İkinci olarak Hegel, tarihin son aşamasına kendi yaşamı sırasında gelindiğine, kendisinin diyalektiğin son aşamasına tanıklık ettiğine inanır. Marx'a göreyse tarihin son aşamasına ancak başka bir devrimle, komünist devrimle ulaşılacaktır. Marx, Hegel'in düşüncesinin tamamlanmaya bir aşama kala durduğu kanısındadır. Bununla birlikte her iki düşünüre göre de tarihin ilerleyiş biçiminin, bizi biz yapan biçiminin bir yapısı var.

İşte Foucault'nun Marx'tan ayrıldığı nokta burasıdır. Foucault'nun görüşüne göre, tarihi zorunlu bir kalıp ya da yapıya uygun olarak ilerleyen bir süreç olarak ele almak, tarihi yeterince ciddiye almamak demektir. Bu, tarihi, olaylarının özgül deviniminin dışındaki bir ilkeye, o devinimin doğasını veya yönünü belirleyen bir ilkeye tâbi kılmak demektir. Böylece tarih, kendisi dışındaki aşkın bir ilkeye ya da onu belirleyen içkin bir ilkeye tabi hale gelir. Sanki tarih kendi koşullarıyla var olmuyor da daha ziyade tarih dışı bir şeyin örneği ya da ifadesi olarak var oluyormuş gibi.

Böyle bir tarih görüşü, Sartre'ın insanoğluna ilişkin önceki görüşleri özcü olarak görmesi gibi, özcüdür. Sartre'a göre insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı Yaratılış hikâyesi özcüdür. Bu hikâyede insan, kendisinin yaratmadığı bir özün ifadesidir sadece. İnsan kendisinden önce gelen bir doğanın veya fıtratın ete kemiğe bürünmüş halidir. Oysa Sartre, insanın kendi doğasını yarattığını savunur. Bizler önceden verilenleri ifade etmiyoruz veya onların tecessümü değiliz. Aynı şekilde Marksist tarih görüşü de özcüdür. Bu görüş, tarihi, diyalektiğin hareketini ifade etme meselesi olarak ele alır. Bu durumda tarihin kendi bütünlüğü yoktur; onun varlığından önce bir öz gelir.

Foucault'nun gözünden bakarak tarihin bu anlamda varoluşsal olduğunu söyleyebiliriz. Bu, tarihin kendisini, Sartre'ın insanlara atfettiği varoluşçu biçimde yarattığı anlamına gelmez. O zaman bu, tarihi insanbiçimci hale getirmek olurdu. Oysa bu görüş tarih kendisini yaratır demiyor; dediği şey, tarihin, aşkın, kapsayıcı veya altta yatan bir prensip tarafından yaratılmadığıdır. Tarihin mutlaka ilerlemesi veya gerilemesi gerekmez. Mutlaka bir daire içinde hareket etmesi gerekmez. Mutlaka bir şeyin tekrarlanması gerekmez. İlerleyebilir, gerileyebilir, daire çizebilir veya kendini tekrarlayabilir. Ancak eğer durum böyleyse, o zaman tarihin kendi doğası gereği değil, ortaya çıkan belli yerel koşullar gereği böyledir.

Nitekim tarih kendi koşullarıyla var olur ve kendi koşullarına göre incelenmelidir. Bizim kim olduğumuza ilişkin açıklamalarına tarihi dahil eden Marx gibi düşünürler karşısında Foucault, tarihi daha fazla ciddiye alıyor derken işte bunu kastediyoruz.

Foucault kim olduğumuz sorusunu tarihe başvurarak ele alıyor. Hem Descartes, Freud ve Sartre'ın evrensel/bireysel yaklaşımını, hem de Marx'ın benimsediği tarih dışı belirlenmiş tarihsel yaklaşımı terk ederek bu soruya daha zengin, daha sağlam bir yanıt verebilmeyi umuyor. İlk yaklaşımı bir kenara koymasının nedeni, bu yaklaşımın kolektif tarihimizin kim olduğumuzu yaratmada oynadığı rolü ihmal etmesidir. İkinci yaklaşımı da reddediyor çünkü bu yaklaşım da kolektif tarihi belirleyici bir ilkeye tabi kılıyor ve böylece ilk yaklaşımın evrenselliğine geri dönüyor. Bunların yerine Foucault bizi büyük ölçüde olasılıklara bağlı bir tarihin ürünleri olarak görüyor. Tarihimiz, mecbur olduğu için değil de sadece öyle olup bittiği için, bazı kavşaklarda öbür yoldan değil de bu yoldan gittiği için bugün kim olduğumuzu şekillendirmiştir. Belki yerel olayların etkisiyle, belki insanların şeylere dair yanlış veya aşırı determinist bakış açılarından dolayı, yahut belki de tesadüf eseri bu yoldan gitti. Ama her ne sebeple olursa olsun bu yoldan gitmiş olduğu inkâr edilemez. Böylece biz de kendimizi orada değil de burada buluyoruz.

Buraya gelmek yerine oraya gitmemiz hiçbir zaman yasaklanmadı. Ya da daha doğru bir ifadeyle, eğer oraya gitmemiz yasaklandıysa, bunun nedeni şeylerin doğasının bunu engellemesi değil, yerel koşulların o yöne çevrilememesidir. Bizi orada değil de burada tutan derin bir neden yok. Daha önce belirttiğim gibi bunun çok önemli bir husus olduğunu ileride göreceğiz. Tarihimizin bize miras bıraktığı dünyanın ve bizlerin, önceki düşünürlerin sandığından çok daha şekillendirilebilir olduğunu şimdiden görebiliyoruz.

O halde olasılıklara bağlı bir tarihin ürünü veya büyük ölçüde ürünü olduğumuzu söylemenin ne anlama geldiğini sormalıyız. Bu, meselenin yüzeyde görünenden çok daha fazlasını içerdiği anlamına geliyor. Kendimizle ilgili bu görüşü benimsemek, sadece tarihe ya da olasılıklara başvurmak veya bu ikisi arasında bir kesişme olduğunu ilan etmek anlamına gelmez. Foucault'ya göre, olasılıklara bağlı bir tarihin ürünü olduğumuzu söylemek, kendimize dair birçok özelliği olan bir görüşe bağlı kalmaktır. Bu özellikler bir araya gelerek, kim olduğumuz sorusuna kökten yeni bir yaklaşım ve kim olabileceğimiz sorusuna ise önemli bir açılım sağlıyor.

Bu görüşün beş özelliğini ayırt edebiliriz. Birincisi, kim olduğumuz büyük ölçüde kolektif bir meseledir veya başka bir deyişle, her birimizin bireysel olarak kim olduğu sorusu, topyekûn kim olduğumuz sorusuna derinden bağlıdır. İkincisi, kim olduğumuza dair kolektif belirlenim öyle kolay kolay kurtulabileceğimiz bir şey değildir; tarihsel olmaklığımızla kim olduğumuz, salt bir seçim meselesi olmayan tarihsel bir mirasta gömülüdür. Üçüncüsü, bu belirlenim karmaşıktır. Verili bir anda bizi biz yapan şey, tek bir tarihsel tema değil, birlikte örülen, birbirinden ayrılan, yeniden şekillenen ve dönüşen temaların karşılıklı etkileşimidir. O halde kim olduğumuzu görmek için kendimize kuşbakışı bakmamalıyız. Tarihsel olarak verili özgül pratiklerimize bakmalıyız. Dördüncüsü, bu pratikler yalnızca nasıl davrandığımızla değil, aynı zamanda bir şeyleri nasıl bildiğimizle (ya da onları bilmeye çalıştığımız veya bildiğimizi sandığımızla) ve özellikle kendimizi nasıl tanıdığımızla bağlantılıdır. Beşincisi ise –gerçi bunu daha önce belirtmiştik– onlar aracılığıyla bilgi edindiğimiz ve aslında var olduğumuz bu tarihsel olarak verili pratikler bütünü olasılıklara bağlıdır ve dolayısıyla değişebilir. Şu an olduğumuz kişinin nasıl oluştuğunu biz kontrol etmedik ve olduğumuz kişi öyle kolayca ondan uzaklaşabileceğimiz biri değil;

yine de olduğumuz kişi olmak zorunda değiliz. Biz başka biri de olabiliriz. Ve o başka biri, sonradan anlaşılacağı üzere, öyle kolayca benim olabileceğim bir şey değildir. Genellikle bizim olabileceğimiz bir şeydir; elbette hepimizin değil ama kesinlikle birden fazlamızın olabileceği bir şey.

Foucault'nun kim olduğumuzun soykütüğünün izini sürdüğü spesifik tarihlere geçmeden önce bu beş özellik üzerinde durmakta fayda var. Zira bu özellikler Foucault'nun sunduğu tarihleri çerçeveliyor. Bizim bu tarihleri incelememiz, gerçeklerin sadece dillendirilmesinden daha fazlasını içerdiği fikrini canlı tutuyor. İlk özellik, kim olduğumuzun büyük ölçüde kolektif bir mesele olmasıdır. Nitekim kendimizi, içinde bulunduğumuz tarihsel bağlamdan kopuk, bireyler olarak tasavvur edemeyiz. Bizi atomlar, spesifik bağlamımızdan koparılabilen bireyler olarak ele almak isteyen birtakım teoriler var. Örneğin geleneksel liberal siyaset teorisinin bireyciliği bizi böyle telakki ediyor. Nitekim liberal siyaset teorisi, bizlerin spesifik bağlamlara yerleşik olduğumuzu göz ardı ettiği için *toplumculuk* adı verilen bir hareket tarafından eleştirilmiştir. Her ne kadar Foucault toplumcu olmasa da –zira kendisi o spesifik bağlamlara toplumculardan daha ihtiyatlı bir gözle bakma eğilimindedir– kim olduğumuzun, spesifik bağlamlarımızdan ayrı tutulamayacağı fikrini destekler.

Ancak Foucault'nun reddettiği bireyciliği anlamak için siyaset teorisine dönmemize gerek yok. Ne de olsa bu şey her yerdedir. Bu şey, pek çok Amerikalının bayıldığı bir fikirde, kişi gayret ettiği takdirde istediği kişi olabileceği fikrinde yatmaktadır. Elbette bu anlayışın kendine has iyi yanları inkâr edilemez. Örneğin engeller karşısında iyimserlik sunuyor. Ne var ki, doğrusunu söylemek gerekirse, iki açıdan yanılıyor. Birincisi, her birimizin yalıtılmış birer birey olduğumuzu ve geçmişimizin ve geleceğimizin kolektif değil bireysel meseleler olduğunu varsayıyor. Bununla bağlantılı olarak

ikincisi, içinde bulunduğumuz koşulların kim olduğumuzun esaslı bir parçası olmadığını ve her birimizin tarihsel olarak verili toplumsal mirasımızı bir kenara bırakıp başka bir mirası benimseyebileceğimizi varsayıyor. Bu kesinlikle yanlıştır. Mesela ben her zaman Vietnam Savaşı döneminde New York'ta büyümüş biri olacağım. Gezilerim, beni coğrafi, duygusal ya da kronolojik açıdan o zamandan ve mekândan ne kadar uzağa götürürse götürsün, her zaman o dönemde o şehirde yetişmiş olmanın mirasıyla şekillenecektir. Kim olduğum her zaman, en azından kısmen o geçmişin bir meselesi olarak kalacak. Bu, Foucault'nun tarihlerinin ikinci özelliğidir.

Bu özellik, birinci özelliğe, yani benim kim olduğumun diğer insanların kim olduğundan ayrılamaz oluşuna bağlıdır. Sonuçta o zamanlar New York'ta büyüyen tek kişi ben değildim. Başkaları da vardı. Bunlardan bazılarıyla iletişim halinde kaldım, bazılarıyla ise daha sonra tanıştım. Tanıma her zaman anında gerçekleşir. Paylaştığımız şeyler var; tanıştığım birçok kişiye yabancı olan birini hemen kucaklamasam bile onunla bağ kurabilirim. O halde benim kim olduğum sadece bireysel değil, kolektif bir meseledir. Ve bu meselenin benim kim olduğumla olan bağı derinlere uzanıyor.

Foucault'ya göre bu kolektif mesele yalnızca çok spesifik bir zaman ve mekâna özgü değildir. Ona göre bu mesele, Avrupa'da, bazen de Batı dünyasında ve bir dizi pratikte işleyen çok daha geniş temaları, daha büyük kültürel yönelimleri içerir. Bu temalar aynı zamanda daha uzun sürelidir ve çoğu zaman asırlarca devam eder. Öte yandan her birimizin kim olduğunun, içinde yaşadığımız manzarayı yaratan ortak tarihten ayrı tutulamayacağı fikri geçerliliğini koruyor. Ortaklık ve ayrılmazlık: Foucault'nun anlattığı, kim olduğumuzun tarihlerini çerçeveleyen iki temadır.

Ancak birisi çıkıp şunu söyleyebilir: Sen yalnızca Vietnam Savaşı sırasında New York'ta büyümüş bir insandan ibaret değilsin. Sen

bundan daha fazlasısın; senin tarihsel belirlenimin daha karmaşıktır. Çok farklı deneyim alanlarından ortaya çıkan birçok kaynağı içerir. Yıllarca psikoloji alanında çalıştın (en azından Foucault'nun psikoloji tarihlerini okumaya başlayana değin); çocuk yetiştirmekle meşgulsün; bir üniversitede ders veriyorsun; sen basbayağı bir koşucusun; çeşitli ilerici amaçlar adına örgütlendin. Elbette bu farklı pratiklerin kolektif tarihleri de senin kim olduğun konusunda belirleyicidir. Öyleyse sen sadece 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında New York'ta yaşamış bir ergen olmanın ürünü değilsin.

Doğru bir görüş bu. Bu görüş her birimizin geçmişini karmaşık hale getiriyor. Aynı zamanda kendimize özgü bağlamlarımızın tarihlerini de karmaşık hale getiriyor. Çocuk yetiştirmenin, üniversitede öğretmenlik yapmanın, koşmanın, ilerici zihniyetle örgütlenmenin normları var. Bu normlar ile bunları bünyesinde taşıyan uygulamalar bazen örtüşür, bazen de çatışır. Ne tamamen birbirlerinden izole edilmişlerdir ne de onları birbirine bağlayan tek bir temaya indirgenebilirler. Her birinin ortaya çıkışını incelemek için yeni bilgilere açık olmak gerekiyor. Bunun için zamanımızın genel tarihi yeterli olmayacaktır. Daha da kötüsü, zamanımızın liderlerinin (medya, seçime dayalı siyasi yapı veya bizzat kendileri tarafından atananlar) ne olduğuna odaklanan bir tarih meselemizle büsbütün alakasız olacaktır. Bizim insanların nerede yaşadığına, yaptıkları uygulamalara ya da öyle ya da böyle onları meşgul eden şeylere bakmamız gerekiyor. Foucault, yaşamı boyunca yöntemi hakkında, çoğunlukla farklı açılardan ve çoğu zaman o anki ilgi alanlarına göre değişen pek çok şey söyledi. Ancak bu sözler arasında kalıcı olan en önemli sözlerinden biri şudur:

> Bu araştırmamda [*Disiplin ve Ceza*], daha önceki çalışmalarımda olduğu gibi, analizin hedefi "kurumlar", "teoriler" veya

> "ideoloji" değil, pratiklerdi... Bu bir "uygulamalar rejimi" meselesidir; uygulamalar derken, söylenenlerin ve yapılanların, dayatılan kuralların ve öne sürülen sebeplerin, planlananların ve çantada keklik görülenlerin buluştuğu ve birbirine bağlandığı yerleri kastediyoruz.[16]*

Uygulamalar insanların yaşadığı şeylerdir. Onlar kim olduğumuzu yukarıdan bir dizi kısıtlama empoze ederek değil, onlar aracılığıyla düşündüğümüz ve hareket ettiğimiz, tarihsel olarak verili normlarla belirler. Tarihsel olarak verili bu normlar, bir kez daha söylemek gerekirse, insanların çoğunlukla kendi geniş tarihsel bağlamları olarak gördükleri şeyden ne ayrılabilir ne de ona indirgenebilir. Foucault'nun araştırmasının süregelen bir teması olan normallik konusuna duyulan daha geniş ilgide saklı olan pek çok iş ve eğitim uygulamasında psikolojinin ısrarla vurgulanması, kapitalizmin ortaya çıkışından ve hakimiyetinden ayrılamaz. Ancak normallik, pek çok Marksistin düşündüğü gibi, basitçe ekonomik temel üzerine inşa edilen bir üstyapı olarak kapitalizme de indirgenemez. O aynı zamanda, ekonomik olsun ya da olmasın diğer uygulamalarla etkileşime giren ve önemli temaları karmaşık yollarla paylaşan, ödünç alan, harmanlayan veya güçlendiren bir uygulama veya uygulamalar grubudur.

Uygulamaların birleşmesi, çatışması ve pekişmesi, onlara katılanların amaçlamadığı sonuçlar yaratabilir. Sözgelimi, birazdan

---

* Practices (uygulama veya pratik), Foucault'nun iktidar ve özne ilişkisinde önemli bir rol oynar. İktidarın yarattığı "uygulamalar (pratikler) rejimi", tarih boyunca teşvik edilmiş, topluma dahil olmuş ve iktidar tarafından yaratılmış deneyimleri, uygulamaları ve pratikleri ifade eder. Öznenin temsil ettiği ama kendisinin olmayan davranış kalıplarıdır. (ed.)

ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, on sekizinci yüzyılın başlarına kadar manastırlara mensup olanlar, katı günlük programlarının, Foucault'nun disiplin diye adlandırdığı –normallik bayrağı altında günlük yaşamın anbean gözetlenip düzenlenişini ifade etmek için kullandığı bir terim– olgunun geniş çaplı toplumsal gelişiminin bir parçası olmasını amaçlamamışlardı. O zamanın keşişleri, kendi izolasyonları içinde, dünyamızda iktidarın işleyişinin önemli bir biçimi olarak normalliğin yükselişini teşvik etmek amacıyla uygulamalarının Prusya ordusunun veya hapishane reformcularının uygulamalarıyla kesişeceğini öngörmüyorlardı. Ancak uygulamalar çeşitli şekillerde birbiriyle kesiştiğinden, keşişlerin göreceli izolasyonu bile, onların disipline edilmiş yaşamlarının, başka uygulamalarla birleşerek disiplin kontrolüne yol açmasını engelleyemedi. Foucault bu hususu şöyle ifade ediyor: "İnsanlar ne yaptıklarını bilirler, sıklıkla neden yaptıklarını da, ama yaptıklarının nelere yol açtığını bilmezler."[17]

Eğer uygulamalar birbirleriyle bu şekilde etkileşime giriyorsa, o zaman tarihin olasılıklara bağlı oluşu, özellikle de kim olduğumuzu belirlemesi açısından anlaşılmaya başlanabilir. Etkileşim içindeki uygulamaların karmaşıklığı tek bir kapsayıcı temayla izah edilemez. Tarihsel mirasımızda neyin rol oynadığını anlamak, onun işleyişindeki gizemleri çözecek anahtarı bulma meselesi olamaz; o, münferit uygulamaların ortaya çıkışına, evrimine ve etkileşimine bakma meselesi olsa gerek. Kim olduğumuzu keşfederken, bazı Marksistlerin ekonomiye bakmak isteyeceği gibi, bakacağımız ayrıcalıklı bir yer yoktur. Keza bazı teorisyenlerin ilerlemeyi, diyalektiği veya döngüsel tekerrürü keşfetmeyi arzuladıkları gibi, keşfedilecek ayrıcalıklı bir tema da yoktur. Yalnızca daha önce olup bitenlerin hepimizin dahil olduğu çeşitli uygulamalar tarafından yapılandırılmış tikellikleri, özel durumları vardır.

Bu, tarihin olasılıklara bağlı oluşunun önemli temalara, spesifik bir tarihsel bağlamın geniş alanlarına yayılan temalara yol açabileceğini inkâr etmek anlamına gelmez. Foucault genellikle disiplin, normalleştirme, biyopolitika ve daha önceki çalışmalarında benzerlik, sınıflandırma ve yaşamın doğal bir gelişimi olarak görülen ölüm gibi temaları anlamaya çalışır. Karşı çıktığı şey, bu temaların tarihin gelişimini yukarıdan, içinden veya dışından yapılandırdığıdır. Bu temalar uygulamaların gelişip serpilmesiyle oluşur. Bir kez yerleşik hale geldiklerinde, bir süreliğine o uygulamalara tepkide bulunarak yeni bir yapı kazandırabilirler. Ancak bunu yapabilmelerinin nedeni, temaların bizim uygulamalarımızdan bağımsız olması değil, aksine onlardan ayrılmaz oluşlarıdır.

Temaların uygulamalardan ayrılmaz oluşunun veçhelerinden biri, Foucault'ya göre en önemli veçhelerden biri olan bilgiyle ilgilidir. Her ne kadar Foucault'nun kariyeri boyunca tarihe yaklaşımında pek çok değişiklik olsa da –*arkeoloji* olarak adlandırılan şeyden *soybilime* ve *etiğe* geçiş, iktidarın öneminin keşfedilmesi, kim olduğumuzun dışsal oluşumundan kendi öz-oluşumumuza dönüş– bilgiyle meşguliyet onda süregiden bir uğraştır. Foucault'ya göre bilgi her zaman bizim pratiklerimiz içinde gelişen bir şeydir. İnsan, kendini oluşturan pratiklerin dışındaki bir bakış açısından bir şey öğrenemez. Nitekim düşünür Thomas Nagel'in ifadesiyle "hiçbir yerden görüş" diye bir şey yoktur. Bilgimiz pratiklerimizin içinde yer alır. Bu durumun çeşitli sonuçları vardır.

Birincisi, pratiklerimiz değiştikçe bilgimiz de değişir. Olasılıklara bağlı tarihimizin seyri içinde, belli bir zamandaki pratiklerimizin durumuna ve yapısına bağlı olarak şeyleri o zamana özgü şekilde biliriz. Başka bir deyişle, şeyleri farklı dönemlerde farklı şekillerde biliriz. Bu, bildiğimiz hiçbir şeyin asla doğru olmadığı ya da bilginin yalnızca değişen bir fikir olduğu anlamına gelmez. Şayet Fouca-

ult'nun bakış açısı doğruysa, o zaman bildiğimiz hiçbir şeyin doğru olmadığı ya da bilginin yalnızca değişen bir fikir olduğu iddia edilemez. Bu görüşlerin her ikisi de, her nasılsa pratiklerimizden ve onlarla birlikte bilgimizden çıkıp, onların üstünde veya dışında bir görüş elde edebileceğimizi, kısacası hiçbir yerden bir görüş elde edebileceğimizi varsayar. Gelgelelim Foucault'nun bakış açısının yadsıdığı görüş tam da budur.

Bilgimizin, pratiklerimizin içerisinde var olmasının ikinci bir sonucu da, bu pratiklerde olup bitenlerin, bilme projesini nasıl yürüteceğimizi etkileyeceğidir. Bilgimiz yalnızca genel anlamda pratiklerimizden ayrılmaz değildir; bilgimiz bu pratiklerin içerdiği normlardan, eylemlerden ve sözlerden de ayrılamaz. Bu fikir, Foucault'nun soybilimsel* çalışmalarında önem kazanır; bu çalışmalarında iktidar teması, onun düşüncesinin merkezi bir ilgi alanı olarak ortaya çıkar. Eğer bilgi bizim pratiklerimiz içinde ortaya çıkıyorsa ve iktidar da aynı pratiklerden yükseliyorsa, o zaman bilgi ile iktidar arasında yakın bir bağlantı olması gerekir. Bilgiyi iktidar ilişkilerinin kirliliğinden münezzeh bir şey olarak görmek isteyenlerin aksine, bilgi ve iktidar iç içe geçmiş durumdadır. Foucault şöyle yazıyor:

> Belki de bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde olacağını ve bilginin ancak onun emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren koskoca bir gelenekten de vazgeçmek gerekmektedir... Demek ki bu "ikti-

---

* Genealogy, Türkçede genellikle soybilim, soykütük veya jeneoloji olarak kullanılır. Nietzsche ile birlikte Batı felsefesinde önemli bir yer kazanan bu kavram, bir şeylerin kökenine inmek, o şeyin başlangıç koşullarını da hesaba katmak gibi bir amacı ifade eder. Kelimenin etimolojisindeki, "-gene" ve "gony", "babası olmak, doğurmak, hayat vermek" gibi anlamlara gelir. (ed.)

> dar-bilgi" ilişkilerini iktidar sistemine nazaran serbest olacak veya olmayacak bir bilgi öznesinden itibaren çözümlemek gerekir; bunun tersine, bilen öznenin, bilinecek nesnelerin ve bilme tarzlarının, iktidar-bilgi arasındaki bu karşılıklı temel kapsamların ve onların tarihsel dönüşümlerinin etkileri olduklarını göz önüne almak gerekir.[18]

Foucault'nun sık sık dile getirdiği "iktidar-bilgi" kavramı, bazılarının iddia ettiği gibi bilgiyi iktidara indirgemiyor. Ne de bilgi dediğimiz şeyi basitçe iktidar ilişkilerini maskeleyen bir şey olarak görüyor. Bunun yerine, iktidarı ve bilgiyi, Foucault'nun tarihini ve etkilerini anlamayı kendine görev bellediği pratiklerimize içkin olarak değerlendiriyor. Eğer kim olduğumuz, bizi belirleyen insani bir özden ziyade pratiklerimiz meselesiyse, o zaman kim olduğumuz, bize genellikle öğretildiğinden çok daha akışkan ve değişkendir. Bu, pratiklerimizin tarihsel pençesinin bizi sımsıkı kavradığını inkâr etmek anlamına gelmez. Tam tersine, şu anki yaşam tarzımızdan başka türlü yaşayamayacağımızı, şu an olduğumuzdan başka bir kişi olamayacağımızı bize düşündüren şey tam da tarihsel pençemizin bizi bu kadar sıkı tutmasıdır. Ancak eğer tarih olasılıklara bağlıysa, o zaman onun pençesine mahkûm değiliz demektir. Gidişatın illa şimdiki gibi olması şart değildir. Tarihimizi anlayarak ona müdahale edebiliriz. Foucault şöyle diyor:

> Benim iyimserliğim zorunluluklardan ziyade koşullara bağlı olan, besbelli ortada durmaktan ziyade tesadüfi olan, kaçınılmaz antropolojik kısıtlılıklardan ziyade karmaşık ama geçici, tarihsel koşullar meselesi olan kırılgan birçok şeyin değiştirilebilir olduğunu söylemekten geçiyor ... Biliyorsunuz, sandığımızdan çok daha yeni olduğumuzu söylemek ... erişilmez diye bize su-

> nulanlardan mümkün olan en büyük payı kendi üzerimizde yapabileceğimiz çalışmanın hizmetine sokmaktır.[19]

Zorunluluklardan ziyade koşullar, antropolojik kısıtlıklardan ziyade geçici koşullar, besbelli ortada durmaktan ziyade tesadüfi olan ve kırılgan olan: Bizi buraya getiren tarihsel seyrin karakteri işte budur. Bizi şu an olduğumuz kişi yaptı ama bizi başka biri yapamadığı için değil. Başka biri de olabiliriz. Ancak o kişi olabilmemiz için, bugüne nasıl geldiğimizi anlamamız ve bundan daha da önemlisi, bu oluşumun tarihsel açıdan olasılıklara bağlı karakterini tanımamız gerekir. Aksi takdirde, kim olduğumuzun karşısında kim olabileceğimiz bize "ulaşılamaz" gibi gelir.

Şu an olduğumuzdan başka biri olmanın pek de bireysel bir iş olmadığını idrak etmek küçük bir adımdır sadece. İnsan boşlukta hareket etmez, kendini boşlukta yaratmaz. Eğer olacağım kişi, olageldiğim kişiden ayrılamazsa, ve eğer şu an olduğum kişi, uyguladığım ve beni meşgul eden pratiklere bağlıysa, o zaman başka biri olmanın başkaları olmadan nasıl başarılabileceğini hayal etmek zordur. Kişi kendi başına yeni pratikler yaratmaz. Keza uyguladığı pratikleri başkalarını etkilemeden değiştiremez. Kendi karmaşık geçmişini anlamaya çalışan kişilerin çalışmalarına başvurmadan, kimse kendi karmaşık geçmişini anlayamaz. Kim olduğumuz kolektif bir projeyse, o zaman şu an olduğumuzdan farklı biri olma projesi de kolektif bir projedir.

Kesin olan husus şu ki, başka biri olma projesi "ulaşılmaz" değildir. Şu anda olduğumuz kişi olmak zorunda değiliz. Bu anlamda Foucault'nun çalışmasının çerçevesini oluşturan soruyu netleştirebiliriz. Foucault'nun "Biz kimiz?" sorusu yerine, "*Şu anda* biz kimiz?" sorusunu sorduğunu fark edebiliriz. Her ne kadar tarihsel çalışmalarının çoğu bizden önce gelen bir gidişatı tanımlasa da, ki-

taplarını çoğunlukla mevcut varoluş biçimimizin karakterine dair dersler çıkararak bitiriyor. Kim olduğumuz sorusu yanlış bir soru değil; doğrusu, kim olduğumuz sorusu, doğru sorulduğunda, şu anda kim olduğumuz sorusuyla aynıdır. Kim olduğumuz sorusuna zamandan bağımsız veya kaçınılmaz yanıtlar vermekten sakınırsak, bir zamanlar kim olduğumuza dair salt tarihsel merakı gidermeyi kendimize görev bellemediğimiz sürece, tarih yazımımızın püf noktası, araştırmamızın amacı, şu anda kim olduğumuzu anlamak olur. Filozof Immanuel Kant üzerine yazdığı makalede Foucault bunu açıkça ortaya koyuyor.

Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesine yanıt veren Foucault, modernitenin bize sunduğu şeyin ve modernitenin eleştirel projesinin büyük kısmının, kim olageldiğimiz ve bu oluşumun kısıtlamalarından nasıl kaçabileceğimiz üzerine düşünmek olduğunu yazar:

> Kendimize dair eleştirel ontoloji; bir teori, bir doktrin, hatta kalıcı bir bilgi birikimi olarak düşünülmemelidir kesinlikle; o bir tutum, bir ethos,* bir felsefi yaşam olarak tasavvur edilmelidir; bu yaşamda ne olduğumuzun eleştirisi aynı zamanda bize dayatılan sınırların tarihsel analizi ve onların ötesine geçme olanağına dair bir deneydir.[20]

Kant'ın metni, Aydınlanmayı yaşayan biri tarafından yazılmış, Aydınlanma üzerine bir düşünme etkinliğidir. Şu anı olduğu gibi kavrama, anlama çabasıdır o. Foucault'ya göre bu, modern çağın

---

* Ethos, Eski Yunancada karakter, alışkanlık, gelenek ve üslup gibi anlamlarda kullanılıyordu. Sözgelimi Aristoteles, insan alışkanlıkların zamanla bir karakter özelliği haline geldiğini belirtir. (ed.)

çarpıcı bir özelliği ve Aydınlanmanın mirasıdır; kişinin, yaşadığı zamanla eleştirel bir ilişki kurmasını teşvik eder. Foucault şöyle yazıyor:

> Bizi Aydınlanmaya bağlayabilecek bağ, doktrinsel unsurlara bağlılık değil, daha ziyade bir tutumun, yani tarihsel çağımızın kalıcı bir eleştirisi olarak tanımlanabilecek felsefi bir ethosun temelli olarak yeniden etkinleştirilmesidir.[21]

Foucault, Kant gibi kendisinin de bu ethosla kayıtlı olduğunu düşünüyor. Foucault antimodern değildir; postmodern de değildir. En azından kendi gözünde tam anlamıyla moderndir. Geçici bir merakı tatmin etmek için değil, yeni varoluş biçimlerine olanak tanımak için, şimdiki zamanı ve o şimdiki zamanda kim olduğumuzu anlamaya çalışır.

Gelgelelim Foucault, birkaç ufuk açıcı cümle sarf etmek dışında, bu yeni varoluş biçimlerinin neleri içermesi gerektiğini bize hiçbir zaman anlatmaz. Bunu yapmak bizim görevimiz, tek tek her birimizin ve birlikte çoğumuzun yerine getirmesi gereken bir görev. Onun görevi şimdiki zamanımız hakkında sorular sormak, şimdiki zamanda kim olduğumuzu sormaktan ibarettir. Ancak bu görev boş bir görev değildir. Aksine, "Bu görev sınırlarımız üzerine çalışmayı, yani özgürlük konusundaki sabırsızlığımızı biçimlendiren sabırlı bir emeği gerektirir."[22] Söz konusu görev hem bugünümüze hem de geleceğimize yöneliktir. Bu hem tarihsel bir analiz hem de değişime davettir. Bu hem tozlu bir arşivin içinde solmuş belgelere gömülmüş tek bir bireyin hem bu gömülmeden neşet eden eserlerle konuşanların projesidir; böylece onu okumuş ya da onun çalışmalarını duymuş yahut sözlerini kendi hayatlarında sezmiş herkes, kim olabileceğimize dair yeni olanaklar yaratmak için kim olduğumuza

dair materyali kullanabilen bir kendini anlama ve kendini dönüştürme projesi üzerinde birleşecektir.

Foucault yaşamının sonuna doğru bu hususu şöyle ortaya koyuyor:

> Beni bu yola iten neden ise oldukça basitti. Bu nedenin, bazıları için tek başına yeterli olabileceğini düşünüyorum. Bu neden meraktır: biraz saplantılı bir şekilde uygulamanın değeceği tek şey olan merak ... Bilinmesi uygun olan şeyi kendi içinde asimile etmeye çalışan merak değil, kişinin kendi kendinden kopmasına olanak veren bir merak...[23]

Foucault ile birlikte kim olduğumuzu, şu anda kim olduğumuzu sormalıyız. Bu sorunun seyrini onun metinlerinde ve hep kısmi olarak verdiği yanıtlarda takip etmeliyiz. Ne var ki kim olabileceğimize dair tutkulu bir merak olmadığı sürece bu yolun beyhude olduğu er ya da geç anlaşılır. Foucault o tutkuyu bize aşılamaz. Yalnızca bize söylenen kim olduğumuzun olasılıklara bağlı oluşunu açığa vurabilir ama başka biri olma arzusunu alevlendiremez. Bu arzu eğer alevlenecekse, kendi hayatları değişime açık olanlar tarafından alevlendirilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

KİM OLDUĞUMUZA DAİR ARKEOLOJİK TARİHLER

Kim olduğumuz sorusunu ele almak için tarihsel bir yaklaşıma veya bir dizi tarihsel yaklaşıma nasıl girişebiliriz? Tarihsel mirasımızın karmaşıklığı nedeniyle birçok giriş yolu söz konusudur. Lakin onlardan hiçbiri tercihe şayan veya kuşatıcı değildir. Bu bağlamda Arşimet noktası yoktur. Foucault'nun kendisi de yaşamının farklı dönemlerinde kendi yaklaşımına ilişkin farklı yorumlar sunar. Genellikle bu yorumlar onu o sırada neyin motive ettiğine bağlıdır; önceki yazılarını güncel ilgi alanlarının ışığında görme eğilimindedir. Bununla birlikte, onun yayınlanmış yazılarının geleneksel bir sınıflandırması üç döneme ayrılmıştır: arkeoloji, soybilim ve etik. İlk dönem, ilk büyük yayını olan *Deliliğin Tarihi*'nden arkeoloji üzerine son metodolojik çalışması olan *Bilginin Arkeolojisi*'ne kadar olan süreyi kapsar. O dönemin diğer önemli eserleri *Kliniğin Doğuşu* ve *Kelimeler ve Şeyler*'dir. İkinci dönemine iki önemli çalışması damgasını vurur: *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi. Son dönemi ise cinselliğin tarihi üzerine kaleme aldığı son iki kitabı olan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*'nı kapsıyor. Bu dönemleri tarihlendirecek olursak, arkeolojik dönemin 1961'den 1968 veya 1969'a kadar, soybilimsel dönemin 1978'e kadar, etik dönemin ise 1984'teki ölümüne kadar sürdüğünü söyleyebiliriz.

Peki onun çalışmalarını böyle dönemlere ayırma ne kadar faydalıdır? Bu standart bir yaklaşım olmasına rağmen birçok kişi Foucault'nun düşüncesindeki ayrımların sanıldığı kadar belirleyici olmadığını öne sürüyor. Eğer Foucault kendi çalışmalarında bir süreklilik görüyorsa, bu süreklilik kariyerinin farklı aşamalarında nitelik bakımından farklılık gösterse bile, onun yazılarının da az çok sürekli bir bütün oluşturduğunu düşünmemiz gerekmez mi? Yahut Foucault'yu her metninin ayrı bir deney olduğunu söylediği zaman ciddiye alırsak, o zaman diğer yandan dönemselleştirmeyi bir kenara bırakmamız gerekmez mi? Tam da onun eserlerini nitelendiren sürekli bir bütünün olmaması, hatta herhangi biriyle onun halefi arasında önemli bir süreklilik olmaması nedeniyle dönemselleştirmeye karşı çıkmamız gerekmez mi?

Onun külliyatına yönelik bu okumalarından herhangi birini benimsemek için geçerli nedenler vardır. Burada biz dönemlendirmeyi en azından kaba hatlarıyla takip edeceğiz; bununla birlikte yol boyunca bu konuda temkinli davranmak için geçerli nedenlere de işaret edeceğim. Her bir eserin gerek sürekliliğini gerekse kendine haslığını ayırt etmek için geçerli sebepler söz konusudur. Her bir eserinin getirdiği zenginliğe haksızlık etmeden, onun tüm eserlerini burada ele alamayız; biz onun en çok tartışılan eserlerine odaklanacağız. Gerçi böyle yaparken bile ihanet kaçınılmaz olacaktır.

Ancak okumalarımız boyunca Foucault'nun yayınlarının tüm güzergâhını niteleyen tek bir tema dönüp dönüp karşımıza çıkacak. Tüm bu dönemlerin ortak noktası, kim olduğumuzun ortaya çıkışına yönelik tarihsel bir merakla çerçevelenmiş olmalarıdır.

Deliliğin Tarihi

Deliliğin Tarihi (*Histoire de la folie*) onun ilk büyük çalışmasıdır. Bu çalışma, kariyerinin geri kalanı boyunca tanınacak olan kendi sesiy-

le konuştuğu ilk çalışmadır. Foucault delilik hakkındaki kitabından önce, Avrupa'daki dönemin entelektüel yapısına uygun şekilde fenomenoloji ve Marksizmin örtüşen etkileri altında yazılar yazmıştır. Bir röportajında bu erken dönemden şöyle bahsediyor:

> Fransa'da 1945'ten 1955'e kadar süren dönem boyunca tüm Fransız üniversitelerinin (geleneksel üniversitelerin aksine genç Fransız üniversitelerinin) Freudcu-Marksist olmayan ama Husserlci-Marksist olan bir şey inşa etme göreviyle fazlasıyla meşgul olduğunu unutmamalıyız: fenomenoloji-Marksizm ilişkisi. Bir grup insanın tartışmalarında ve çabalarında söz konusu olan şey buydu. [Maurice] Merleau-Ponty ve Sartre, fenomenolojiden Marksizme geçerken kesinlikle bu eksende ilerliyorlardı.[1]

Deliliğin Tarihi, ilk projeden kararlı bir şekilde ayrılır. Fenomenoloji, bir kişinin öznel deneyimini araştırmanın can alıcı nesnesi veya konusu olarak ele alır. Bir kişinin deneyiminin yapısını anlamayı, deneyimlenmiş olmasına rağmen, eğer idrak edilebilir hale getirilmek isteniyorsa, sıkı betimleyici bir tarzla üzerinde düşünülmesi gereken şeyi ortaya çıkarmayı amaçlar. Gelgelelim Foucault'nun delilik hakkındaki kitabı fenomenolojiyi reddeder. Henüz tam olarak açıklığa kavuşturulmamış bir deneyimi yorumlama ve detaylandırma projesinden, deliliği tedavi etmeye yönelik farklı yapıların tarihsel bir araştırmasına geçiş yapar. Tam da o yapılar öznel deneyimi çerçeveleyen yapılardır.

Foucault, fenomenologların yaptığı gibi "Şunu deneyimlemek nasıl bir şey?" diye sormak yerine şu soruyu sorar: "Bir şeyin –bu durumda deliliğin– deneyimlendiği değişen tarihsel çerçeveler nelerdir?" Soruşturma artık bireyin ne yaşadığıyla ilgili değildir; o yaşantının altında yatan tarihsel koşullarla ilgilidir. Geniş bir termi-

noloji kullanacak olursak, araştırmanın ekseninin bireyin içinden dışına kaydığını söyleyebiliriz.

Bu değişen tarihsel çerçeveleri kavramak için deliliği verili bir nesnel gerçek olarak ele alamayız. Farklı tarihsel dönemlerde farklı şekilde yaşanagelmiş bu şeyin, hastalık, yapı ya da delilik diye adlandırılan bir şey olması söz konusu değildir. Neden deliliğin tedavi edildiği çerçevelerin altında her şeyi aydınlatan bir sabitin olduğunu varsayalım ki? Bu varsayım aşırıya kaçmak olur. Bunun alternatifi olarak, tersini, yani bu çerçevelerin hiçbirinin bir şeye bakmadığını, hepsinin bir yanılsamayla meşgul olduğunu varsaymamıza gerek yok. Yalnızca çalışmanın ve tedavinin konusu olan "delilik" hakkında hiçbir varsayımda bulunmamak yeterlidir. Tarihsel çerçevelere, araştırmalarının nesnesi hakkında neyi açıklayıp neyi açıklayamadıkları öğrenmek için bakmaktan ziyade, onların ne olduklarına ve daha da önemlisi bize kendimiz hakkında neler anlattıklarına bakmalıyız.

Bunu yapabilmek için Foucault, deliliğin akıldan ayrıldığı noktaya dönmemizi önerir. "Tarihte, deliliğin farklılaşmamış bir deneyim, henüz bölünmemiş bir bölünme deneyimi olduğu, deliliğin gidişatındaki o sıfır noktasına geri dönmeye çalışmalıyız."[2] Delilik deneyimi, deliliğin ilk kez akıldan farklı bir deneyim olarak ortaya çıktığı tarihsel bağlamdan ortaya çıkar. Foucault, deliliğin gelişiminin izini sürmek için araştırmasına bu bağlamdan hemen önce başlar.

Ortaçağ döneminde deliliğin ayrı bir karaktere sahip olmadığını ya da en azından aklın Başkası olarak ona atfettiğimiz karaktere sahip olmadığını yazıyor. Delilik diyebileceğimiz olgunun örnekleri, ortaçağ deneyiminin dokusuna daha pürüzsüz şekilde dokunmuştur. Öte yandan ortaçağ sona ererken deli figürü ortaya çıkmaya başlar. Yakında deli, hem mecazi hem de gerçek anlamda ortaçağ cüzamlısının yerini alacak. Cüzamlıların evleri temizlenecektir. O

evlerin yerini en azından kısmen tımarhaneler alacak. Nasıl ki cüzamlılar bir zamanlar dışlama uygulamalarının ve ritüellerinin nesnesiydi ve ortaçağ yaşamının kıyısında köşesinde miskinhanelerde saklanmıştı, şimdi de onların yerini deliler alacaktı. Her halükârda aynı muameleye tabi tutulacaklardı: dışlama ve hapsetme.

Deliler hangi kılıkta ortaya çıkmaya, yani deli olarak görünmeye başladılar? Foucault bu soruya Deliler Gemisi'nin dikkat çekici imgesine başvurarak yanıt verir. Deliler Gemisi denen gemilerin, delilerden oluşan yolcularını meçhul yolculuklara çıkaran ama hiç değilse kasabaları onların varlığından kurtaran gemiler olduğu söylenirdi. Peki onların varlığı neden bir tehdit oluşturuyordu ki? Geç ortaçağ ve erken Rönesans döneminde delilik, insanın gizemli mahrem yerleriyle ilişkilendirilmeye başlandı. Derken hayvanlıkla, karanlıkla ve nihayetinde ölümle ilişkilendirildi.

> Deliliğin Rönesansın ufku üzerindeki yükselişi önce Gotik simgeciliğin yıpranmışlığı boyunca fark edilmektedir; sanki manevi anlamlar ağının çok sıkı olduğu bu dünya, anlamı ancak meczup türleri altında ortaya çıkabilen görüntülerin açığa çıkmalarına olanak vererek, bulanık hale geliyormuşcasına.[3]

Ortaçağ perspektifinin parçalanmasında delilik, gizli gerçeklerin çözülemez sembolü olarak karşımıza çıkar. Varoluşun ne kaçılabilen ne de anlaşılabilen karanlık alt yüzüdür o. Bu nedenle hem hayranlık hem de tiksinti nesnesidir.

Foucault'ya bakılırsa, dönemin iki büyük yazarının, Cervantes ve Shakespeare'in eserlerinde sıklıkla deliliğe ön planda yer vermesi tesadüf değildir. Cervantes'e göre Don Kişot figürü hem budala hem de bilge olan ama her halükârda sarsıcı bir güce sahip bir deliliği temsil eder. Shakespeare'in oyunlarında, onun delilik deneyimine

verdiği önemi anlamak için Hamlet'in deliliğine ya da Kral Lear'daki budalanın gerçekleri çarpıtmasına değinmek yeterlidir.

Deliler Gemisi büyüleyicilik ile tiksintinin bu birleşimini bünyesinde taşıyor. Bir yandan gemiler resmin, tartışmanın ve kamu politikasının nesnesiyken, diğer yandan amaçları yola çıkmak, terk etmek, insanlığı yalnız bırakmaktır. Peki bu gemiler gerçekten var mıydı? Foucault sahiden var olduklarını söylüyor. Diğer tarihçiler ise buna şüpheyle yaklaşıyorlar. Foucault kendi delilik tarihini anlattıktan sonra, onun anlatımının tarihsel statüsü meselesine dönmemiz gerekecek. Onun anlatımı doğru mu ve münferit yanlışlıkların onun üzerinde ne gibi bir etkisi olabilir? Şimdilik bu soruları bir kenara bırakıyoruz.

Açık olan husus şu ki, geç ortaçağ ve erken Rönesans döneminde deliliğin sahip olduğu muğlak statünün zayıfladığı ve on yedinci yüzyıla gelindiğinde deliliğin artık karanlığın ya da ölümün figürü olmadığıdır. Burada tarihsel bir kırılma söz konusu. Delilik daha sıradan hale geliyor. O artık her birimizin içindeki sinsi bir hayvan olmadığı gibi yaklaşan parçalanmanın bir işareti de değildir; delilik salt aptallığa dönüşür. (Rönesans döneminde delilik zaman zaman aptallık olarak da tasavvur edilmişti ama *salt* aptallık olarak tasavvur edilmemişti.)

> Delilik bu dönemde şeylerin ve insanların tam ortasındadır; bu da büyük trajik tehditlerin anısını şöylesine bir koruyan, gerçek ile kuruntunun kıstaslarını bulandıran alaycı bir işaret olmaktadır – kaygılandırıcı olmaktan çok çalkantılı hayat, toplum içinde gülünç çalkantı, aklın hareketliliği.[4]

Deliliğin ele alınışındaki bu değişikliği Descartes'ın *Meditasyonlar* kitabında da görebiliriz. Descartes'ın felsefi düşünme yöntemi

olan şüphe etme edimini hatırlayınız. Neyin zorunlu olarak doğru olması gerektiğine, neyin şüpheli olamayacağına ve dolayısıyla bilgimizin geri kalanının temeli olarak işlev görebileceğine karar vermek için, kesin diye kabul edilemeyen her şeyden şüphe etmek gerekir. Bu minvalde duyulardan şüphe edilir. Keza matematik bilgisinden de şüphe edilir. Descartes, kendisini sistematik şekilde yanıltan ve düşüncelerini bulandıran bir Kötü Cin olasılığını bile gündeme getirir. Hesaba katılmayan, makul bir şekilde hesaba katılmayan şey ise kişinin deli olma ihtimalidir.

Duyulardan şüphe ederken, Descartes kişinin deli olma ihtimalini gündeme getirir, ama bunun üzerinde durmaz; sonra meseleye başka bir yönden yaklaşır: kişi uykudadır. Deliliğe gelince şöyle yazıyor:

> Ve bu ellerin ve bu bedenin benim olduğunu nasıl yadsıyabilirim, eğer kendimi, beyinleri melankolik bir sisle bulandırılarak tam bir yoksulluk içindeyken kral olduklarını, ya da çıplakken kaftan giydiklerini düşünen, ya da kilden kafalar taşıdıklarını ya da yalnızca bir sukabağı olduklarını ya da camdan yapıldıklarını ileri süren delilerle bir görmeyeceksem? Ama böyle insanlar aptallardır, ve eğer onların örneğini izleseydim onlar gibi deli görünürdüm.[5]

Deliliğin ortaya çıkardığı sorun gerçek bir sorun olabilir. Kişi, kendi bedeninin yapısına dair sahip olduğu kanıtlar da dahil olmak üzere, duyuların kanıtlarından makul ölçüde şüphe duyabilir. Sonuçta rüyalarda zaman zaman bedenimizin yapısının ve yetilerinin dağılmasını deneyimleriz.

Şüphe sorunu uykuyla sürdürülebiliyor olsa da delilik yoluyla sürdürülemez. Delilik sınırların dışındadır, çünkü delilik hakikat alanının dışındadır. Foucault'nun yazdığı gibi:

> Kuşku ekonomisinin içinde bir yanda delilik, öte yanda da rüya ve yanılgı arasında temelli bir dengesizlik vardır. Bunların durumu gerçeğe ve bu gerçeği arayana nazaran farklıdır; düşler veya yanılsamalar bizzat gerçeğin yapısı içinde aşılmaktadırlar; ama delilik kuşku duyan özne tarafından dışlanmaktadır.[6]

Rüyalar ve yanılsamalar inançlarımızı şüpheye düşürebilir çünkü onlar hâlâ doğru ve yanlışın dünyasında yer almaktadır. Onları düşünebilir, değerlendirebilir, gerçeğin ışığı ve batılın gölgesi önünde tutabiliriz. Tek kelimeyle, onlar akla tabidir. Delilik ise öyle değil. Delilik, "gerçeğin yapısının" ötesinde, belki de altındadır. "*İnsan* hâlâ delirebiliyorsa da, kendine gerçeği algılama görevini yükleyen öznenin hükümranlık alıştırması olarak *düşünce* meczup hale gelemez."[7]

Deliliğe yönelik tutumdaki bu değişiklik nereden geliyor? Delilik büyüsünü nasıl kaybetti? Başlangıçtaki karanlık bölgelerimizin sembolü olma konumundan, üzerinde düşünülmeye değmeyecek bir konu olma konumuna nasıl düştü? Foucault bu soruya cevap vermiyor. Düşüncesinin bu döneminde, tarihsel dönemler arasındaki süreksizliklere sonraki dönemlerdekinden daha vurgulu şekilde odaklanır. Nitekim sonraki metodolojik çalışması olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde açıkladığı gibi:

> Bu tarz tarihsel analizlerde kendini gösterecek olan ve gösteren en büyük problem; artık hangi yollarla sürekliliklerin ortaya çıkabildiği değil ... Problem artık gelenek ve iz problemi değil, kopma ve sınır problemidir; problem artık sürüp giden temel problemi değil, temel ve temellerin yenilenmesi olarak değer kazanan dönüşümler problemidir.[8]

Bu düşünceye daha sonra geri döneceğiz, ama süreksizlik vurgusunun saiklerinden birini tanımakta yarar var. Bu saik, tarihimizi ve

aslında kendimizi açıkça önümüze koyabileceğimizi düşünmekten bizi alıkoymaktır. Eğer düşüncede kopukluklar ve kırılmalar varsa, o zaman düşünce Hakikate doğru süreğen bir ilerleme yolunda değildir. Öyleyse bir gün kendimizi tanıyacağımızı, hiçbir şeyin entelektüel bakışımızdan kaçmayacağını düşünemeyiz artık. İlerlemeci tarih görüşü, bize şeylerin hakikatine kaçınılmaz olarak yaklaşan bir yolda olduğumuzu söyleyen tarih görüşü, mücadele edilmesi gereken bir kışkırtmadır. Tarihe süreksizlikleri dahil etmek tarih yazımının bir yoludur, çünkü bu, her bir tarihsel dönemi bir öncekinden daha gelişmiş veya ilerlemiş olarak değerlendirme çabasını engeller.

Foucault'ya göre düşüncemizde hep bir Başkası ya da Başkaları vardır. Diğer bir deyişle, düşünce olduğundan farklı olabilir her zaman. Düşünmek için mevcut kategorilerimizin bizi inanmaya yönlendirdiği şeyden daha fazlası vardır. İlk büyük eserinin deliliğe aklın Başkası olarak yaklaştığı bir yazar için bu şaşırtıcı olmasa gerek.

Descartes'ın deliliği göz ardı etmesine dönecek olursak, Foucault bunu tekil bir olay değerlendirmiyor ve az önce belirttiğimiz gibi, deliliği tedavi etmenin yeni bir yolunun nedeni olarak da görmüyor. Descartes deliliğe yeni bir yaklaşımın başlatıcısı değildir. Onun deliliği göz ardı etmesi, akıl ve delilik arasındaki ilişkide daha büyük bir değişimin yansımasıdır. O, başlatıcı olmaktan ziyade simgeseldir. Ancak şu anda aklın delilikle ilişkisindeki değişimin daha büyük bir simgesi daha var. Foucault bu değişikliğin tarihini 1656 olarak saptıyor, yani Descartes'ın *Meditasyonlar* kitabını yayımlanmasından on beş yıl sonrası. O yıl Paris, çıkarılan kararnameyle Hôpital Général (Genel Hastane) hastanesinin kurulmasına sahne oldu. Hôpital Général, Fransa'daki tek büyük kapatma kurumu değildi. Kesinlikle bu mahiyetteki ilk kurum da değildi. Eski hastanelerin yanı sıra, yakında delilere ev sahipliği yapacak olan terk edilmiş miskinhaneler de vardı. Bu kurumu benzersiz kılan başka bir şey daha var: "Genel

Hastane tıbbi bir kurum değildir. Daha çok yarı adli bir yapı olup, daha önceden oluşmuş yetkilerle mahkemelerin dışında karar veren, yargılayan ve infaz eden bir tür yönetsel bütündür."[9] Foucault, bu yarı yargısal kurumun kurulmasından sonraki birkaç ay içinde Paris nüfusunun neredeyse yüzde birinin kendisini şu ya da bu hastaneye kapatılmış halde bulduğunu söylüyor.

Nüfusun yüzde biri deli miydi peki? 1656 kararnamesi, polis yetkililerinin Paris'le birlikte diğer şehirlerdeki her sokak köşesinde –zira Foucault'nun açıkça belirttiği gibi, Büyük Kapatma Paris'le, hatta Fransa'yla sınırlı değildi– Descartes'ın aptallarını teşhis etmesine izin veriyor muydu? Hayır. Bu sadece delileri toplama meselesi değildi. Daha ziyade, deliliğin yakasını ona kaptırdığı daha genel bir hissiyattı.

> Çalışma ve aylaklık klasik dünyada, cüzamlının dışlanmasının yerine geçen bir paylaşım hattı çizmişlerdir. Düşkünler yurdu, lanetli yerler coğrafyasında olduğu kadar, ahlaki evrenin manzaraları içinde de miskinhanelerin yerine sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Eskide kalan cemaat dışına atma ayinleriyle bağlantı kurulmuş, ama bu üretim ve ticaret alanın da olmuştur.[10]

Büyük Kapatılma'nın yükselişini yapılandıran olgu, ekonomik ve ahlaki bir mesele olarak çalışmadır. Çalışabilenler ahlaki açıdan değerlidir; çalışamayanlar ise toplumdan dışlanmalıdır.

Burada Foucault'nun önerdiği gibi, sahte bir tarihsel süreklilik yaşandığı zannına kapılmamaya dikkat etmeliyiz. Birilerinin oynamış olması gereken tarihsel bir sabitlik, dışlama veya "aforoz etme" rolü varmış gibi görünebilir. Daha önce bu rolü cüzam oynuyordu; daha sonra delilik ve çalışmayı reddetmek veya çalışamamak aynı rolü üstlendi. Bu bana Foucault'nun niyetinin yanlış okunması gibi

geliyor. Retorik gerçekten düşündürücü, ama ben onu bundan biraz daha fazlası olarak değerlendiriyorum. Daha önce yapılan bir dışlama var; bir de daha sonra yapılan bir dışlama var. Bu ikisi benzer ritüelleri ve hatta bazı örtüşen noktaları paylaşıyor. Ama hepsi bu kadar. O anda nüfusun bir kısmı üzerinde, daha sonra da diğer kısmı üzerinde etkili olan evrensel ya da mutlak bir dışlama ihtiyacı söz konusu değildir. Doğrusu, verili toplumsal ve tarihsel bağlamlarda ortaya çıkan çeşitli içermeler ve dışlamalar vardır. Foucault belirli bir yöntemi takip etmekle birlikte bunun tek yöntem olmadığını da kabul ediyor.

Her halükârda, Büyük Kapatılma döneminde aklın deliliğe bakış açısı çalışmanın merceğinden kendini gösteriyor: "Delilik, aylaklığın kınanması ve emekçi sınıf tarafından garanti edilen toplumsal bir içkinlik içinde algılanıyordu."[11] Delilik, Foucault'nun *akıl bozukluğu* (unreason) diye adlandırdığı daha büyük bir olgunun parçasıdır. Aklı başında olan kişi işle meşgul olur. O (bu tarihsel dönemde "kadın"dan ziyade erkek), kendilik duygusunu bu meşguliyetten alan emekçi fertler topluluğunun bir parçasıdır. Çalışma sadece ekonomik bir mesele değildir. O aynı zamanda ve daha derinlemesine ahlaki bir meseledir. Foucault'nun belirttiği gibi, kapatma evlerinin sağladığı ucuz emek pek fazla ekonomik değer üretmiyordu. Aslında bu evlerin dışındaki işlerle rekabet etmek ekonomik yarardan çok zarar getirebiliyordu. Ancak burada mesele refah değildir. İnsan daha büyük toplumsal zenginliğe belli bir miktar katkıda bulunmak için çalışmaz; insan çalışır, çünkü yapılacak doğru şey budur. Aklı başında insanlar çalışır. Çalışmayı reddetmek, meczup bir yaratık olmak demektir. Ve meczup bir yaratık olmak, meslek denilen işi bilenlerin ve yapanların hem ahlaki hem de coğrafi topluluklarından dışlanmaya davetiye çıkarmak demektir.

Şu hâlde delilik, daha büyük bir olgu olan akıl bozukluğu içinde kaybolup gider. Ancak orada kendine özgü bir konumdadır: hayvanlık konumu. Deli kişi hayvan durumuna inmiş veya gerilemiş kişidir. Bu yüzden Foucault'ya göre çoğu durumda akıl bozukluğu, çalışmayı reddetme bu dönemde gizlense de deliliğin sergilenmesine izin verilmiştir. Delilik ibreti âlemdir. İnsanoğlunun ne kadar irtifa kaybedip delilik halinden akıl bozukluğuna düşebileceğine gösterir. Eğer akıl, hem akıl bozukluğundan hem de hayvanilikten farklıysa, o zaman deli, son ikisi arasındaki bağlantıyı açıkça ortaya koyar ve bunu yaparken de aksini, yani tam anlamıyla insan olmanın ne demek olduğunu gösterir.

Deliliğin hayvanlık olduğu görüşü, Descartes'ın deliliği teoride dışlamasıyla örtüşür. Descartes'a göre delilik, aklı kullanamamak iken, Foucault'nun "klasik dönem" (kabaca, on yedinci yüzyılın ortalarından on sekizinci yüzyılın sonuna kadar uzanan) dediği dönemin tamamında, delilik genel akıl bozukluğunun özel bir biçimi, bizi biz yapan şeyleri paylaşamayan hayvanlığa düşüş olarak ele alınır. Burada erken Rönesans deliliğinden çok uzaktayız. Delilikte mistik ya da tehditkâr hiçbir şey yoktur; keza kişinin varoluşunun kırılganlığı ya da onu tehdit eden güçler konusunda insanı duraklatacak hiçbir şey yoktur delilikte. "İnsandaki hayvanın, bir öte dünya için işaret etmekten başka bir değeri yoktur; artık onun deliliği haline gelmiştir ve ancak kendi kendiyle ilişkisi vardır: doğa durumundaki kendi deliliği."[12]

Burada doğa durumuna düşüşü bizimkine yakın bir çerçeveye göre yorumlamamaya dikkat etmeliyiz. Hayvanda özgür irade yoktur diye düşünmeye alışkınız. Doğaya düşmek determinizme kapılmak demektir. Hikâyeye göre biz de hayvanlarız, fakat her ne şekilde açıklanırsa açıklansın, içinde bulunduğumuz koşulları yakından tanımamıza ve kendimizi bulunduğumuz durumdan kurtarmamıza

imkân tanıyan özgür iradeye sahip hayvanlarız. Bizler içgüdülerine mahkûm, "donanımına" indirgenmiş bir yaban arısı ya da sincap değiliz. Hayvanlığa düşüşü düşünürken, onu bu şekilde düşünmeye yatkınızdır.

Bu yanlış bir görüştür. "On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar deliliği bu doğa ufku üzerinde değil de, bir *akıl bozukluğu* tabanı üzerinde tanıyorlardı; delilik bir mekanizmayı değil de, hayvaniliğin canavarca biçimleri içinde dehşet saçan bir özgürlüğü açık etmektedir."[13] Klasik dönemdeki delilik bir determinizm barındırmaz; bunun yerine ahlaksız bir özgürlüğü, aklın gerekleriyle zapturapt altına alınamayan bir özgürlüğü barındırır. İşte bundan dolayı, uygar bir toplumun kısıtlayıcı gereksinimleri ve her şeyden önce çalışmanın zaruriyeti kabul edilir.

O halde delilik tedavileri, her ne kadar gözümüze kaba tıbbi müdahale biçimleri gibi görünse de, bu şekilde yorumlanmamalıdır. Delilik henüz akıl hastalığı değildir; henüz tıbbi modele tabi tutulacak bir olgu değildir. "Delilik işte bu nedenden ötürü, bu uç noktada tıbba hiçbir zaman olmadığı kadar az ait hale gelmektedir; ancak ıslah alanına daha fazla ait olması da mümkün değildir. Zincirinden boşanmış hayvanilik, ancak *hayvan terbiyesi* ve *aptallaştırma* ile zapturapt altına alınabilir."[14] Delilik sonuçta ahlaki bir meseledir ve bu şekilde ele alınmalıdır. Delilik tedavi edilecektir; nitekim Foucault suya daldırma, acı içkiler içirme ve seyahate kadar bir dizi tedaviyi ayrıntılarıyla anlatıyor. Ancak bu tedaviler, klasik dönemin deliye bakış açısı etrafında ördüğü etik ağa takılıp kalmıştır. "Yanılgı ve hata olan delilik, aynı anda hem saf olmama hali hem de yalnızlıktır; delilik dünyadan ve gerçeklikten el etek çekmiştir; ama bu nedenden ötürü kötülüğün içine hapsolmuştur."[15]

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında işler yeniden değişir. Daha çağdaş görüşümüze zemin hazırlayan, deliliğe yönelik yeni bir yak-

laşım ortaya çıkıyor. Henüz çağdaş görüşün başlangıcında değiliz; bunun için Samuel Tuke ve Philippe Pinel'in müdahalelerini beklemek gerekecek. Ancak bu ikilinin eserlerinde yakında tam ifadesini bulacak olan temalardan birkaçı, delilik sahnesine çıkmadan önce ortaya çıkıyor. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında akıl bozukluğunun birliği çözülmeye başlar. Delilik yalnızca saf ve dizginsiz hayvani karakteriyle değil, aynı zamanda artık yoksullaşmadan ziyade tembellikle ilişkilendirilmesiyle nedeniyle yoksulluktan ayrılır. Bu dönemde deliliğe yakalanma tehlikesiyle karşı karşıya olanlar fakirlerden ziyade zenginlerdir.

Yoksulluk ile akıl bozukluğu arasındaki bağlantı nasıl koptu peki? Burada Foucault, her zamanki gibi sadece bir kopuşun sınırlarını çizmek yerine nedensel bir açıklama sunuyor. Merkantilizmden* sanayiciliğe uzanan ekonomik değişimde vasıfsız işgücüne ihtiyaç ortaya çıkmıştı. Merkantilizm ticarete ve küçük ölçekli üretime dayanır. Sanayicilik büyük bir işgücü havuzu gerektirir. Bu nedenle, akıl bozukluğu adına vasıfsız iş yapabilecek durumda olanların hapsedilmesi, ortaya çıkan ekonomik zaruriyetlere ters düşmeye başlamıştı. "Fakir, merkantilist ekonomi içinde ne üretici ne de tüketici olduğundan, herhangi bir yere sahip değildi: aylak, serseri, işsiz olduğu için onu yalnızca kapatılma paklardı; bu önlem aracılığıyla sürgüne gönderiliyor ve sanki toplumdan soyutlanıyordu. Kol gücüne ihtiyacı olan endüstrinin doğmaya başlamasıyla, yeniden ulusal gövdenin parçası haline gelmiştir."[16]

Delilikle ilgili kaygıların fakirden zengine doğru kaymasına yaklaşırken dikkatli olmalıyız, çünkü bu da aşağı yukarı aynı zeminde cereyan eden bir değişim olmayı sürdürür. Delilik hâlâ işsizlikle

---

* Muhafazakar ve milliyetçi bir yaklaşım olan merkantalizm, ihracatı ön planda tutup ithalatı azaltmaya yönelen ekonomik bir modeldir. (ed.)

ilintiliydi. Fakat işsizlik artık fakirliğe bağlı değildi; nitekim işsizlik, aylak zenginler arasında kendine yeni bir yer bulmuştu. İşten kurtulmak, kişinin akıl ve çalışma dünyasıyla bağlarını gevşetebilecek, sınırsız bir boş zamanı beraberinde getirdi. Foucault'ya göre deliliğe dair bu yeni görüş özellikle üç temayla dile getirilebilir: deliliğin aşırı zenginlikle ilişkilendirilmesi, delilikle taşkın dini duygular arasında kurulan bağ ve çok fazla okuma ve düşünmeden duyulan endişe. Bunlar zenginlerin meşguliyetleridir. Fazla servete sahip olanlar, çalışmak zorunda olmayanlardır; yeni dini akımları benimsemeye hazır olanlar onlardır; keza okumaya ve düşünmeye vakit ayıranlar da onlardır. Bütün bunlar, insanın ayaklarını yere basmasını sağlayan, deliliğin büyüsünü yaymaya hazır olduğu uhrevi aleme sürüklenmesini engelleyen bir emek pahasına gerçekleşir.

Bu değişime, kapatılma projesinden genel bir geri çekiliş eşlik ediyordu. Kafayı üşütmüş yaratıklar olan yoksullar, topluma zarar vermeden kalabalıklar halinde kapatılabiliyorlardı. Fakat şimdi onların yeniden topluma kazandırılması gerekiyordu. Zenginler delilik korkusunun nesneleri haline gelmiş olsalar bile fakirlerin yerini almayacaklardı. Daha önce de belirttiğimiz gibi Foucault, her zaman sürgün edilmiş veya hapsedilmiş bir grubun olması gerektiğine inanmıyor. Kapatılma, farklı zamanlarda farklı gruplara dayatılan tarihsel bir sabit değildir. Sanayi ekonomisinin yükselişi, akıl bozukluğunun birliğinin çözülmesi ve en azından Fransa'da Fransız Devrimi'nin hümanist iddialarıyla birlikte kapatmanın kendisi de toplumsal hastalıklara çare olma özelliğini kaybetmeye başladı.

İşte kapatılmanın kıskacından kurtulunduktan hemen sonra Tuke ve Pinel'in on sekizinci yüzyılın sonundaki delilerin "kurtuluşu" projesi gerçekleşebildi. Onların çalışmalarına geçmeden önce, tarihsel itibarları üzerinde biraz durmakta fayda var. Tuke ve Pinel, psikoloji ve psikiyatri tarihinde, kendi zamanlarına kadar deli sayı-

lanların çoğunun mahpus prangasını –çoğunlukla kelimenin gerçek anlamıyla– kırdıkları için göklere çıkarılır. Hapsedilmenin vahşetinin farkına varanlar, bunu sona erdirmek ve deliliği tedavi etmek için daha yeni, daha insani yöntemler geliştirmek için kahramanca adım atanlar işte bu zatlardır. Modern psikoterapinin kökeni genellikle akıl hastası olanlara karşı çıkmak yerine onların yararına ilk müdahalede bulundukları iddia edilen bu kişilere kadar uzanır. İngiltere'de Tuke'un Quaker Tımarhanesi'nin kurulmasına liderlik etmesi ve Pinel'in Bicêtre'deki hastanede tutulanların zincirlerinin kaldırılmasını emretmesi, modern psikiyatrinin doğduğu ana karşılık gelir; önceki çağdaki hastaneler salt kapatılma kurumları olarak üstlendiği rollerle imlenmiş yerlerken, şimdiki kurulan hastaneler birer tımarhane, birer tedavi yeri olarak hizmet görüyordu.

Bu anlatıma yöneltilebilecek üç soru var. Birincisi, bu iki kişinin çalışmaları, kendi çabalarıyla, hapsetmenin deliliği tedavi etmenin doğru yolu olduğu fikrini yıkıyor mu? Gördüğümüz üzere yıkmıyor. Kapatılma on sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde gözden düşmüştü. Onların çalışmaları, her ne kadar kapatılmanın sona ermesine katkıda bulunsa da bunu tek başına yapmamıştır. Pinel, 1793'te Bicêtre'nin kapısına varmadan önce tarihsel kırılma çoktan yaşanmıştı.

İkincisi, delilere karşı sergilenen vahşeti nasıl anlamalıyız? Bizim açımızdan delilerin hapsedilmesi şüphesiz barbarlıktır. Ancak bu barbarlığın amacının bu olmadığını unutmamalıyız. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda delilerin hapsedilmesinin ardında yatan saik öfke, intikam arzusu ya da salt zulüm değildir. Akıl ve delilik arasındaki ilişki bu yolla düzenleniyordu. Deliliğin, dizginsiz hayvanilikten kaynaklanan bir tür akıl bozukluğu olduğu görüşü göz önüne alındığında, hapsedilme belli bir anlam ifade ediyor. Ne var ki bu anlam söz konusu uygulamayı temize çıkarmaz. Sırf insanların

bir zamanlar hapsetmek için geçerli nedenleri olduğunu düşündükleri için bunun iyi bir şey olduğu ya da olageldiği söylenemez; tıpkı Avrupalıların Afrikalıları aşağı görmeleri nedeniyle ABD köleliğinin haklı gösterilmeyeceği gibi. Doğrusu, Tuke ve Pinel'in müdahale ettiği şey kasıtlı bir vahşet değil, deliliğe yönelik bir bakış açısının kalıntılarıydı, ki bu da tarihsel bir meseledir.

Klasik dönemin delilere yönelik vahşeti bu şekilde fark edilmemişse, çağımızda delilere yönelik muamelede fark edilmeyen bir vahşet olup olmadığı sorusu gündeme getirilebilir. Bu üçüncü soru, en önemli ve en rahatsız edici olan sorudur. Klasik dönemde deliliğe yapılan muameleye bakıyoruz ve onların hapsedilmesinde aralıksız bir zulüm görüyoruz. Az önce belirttiğimiz gibi bu görüşte yarı yarıya haklıyız. Peki neden diğer yarıyı kaçırıyoruz? Çünkü biz kendimizin, eskilerden farklı olarak delilik konusunda gerek ahlaki gerekse bilimsel açıdan aydınlandığımıza inanıyoruz. Peki klasik dönemdekiler kendilerini aydınlanmış görmüyorlar mıydı? Düşünceleri tutarsız değildi ve Foucault'nun anlattığı çerçeve göz önüne alındığında, delilik olarak kabul ettikleri şeye ilişkin teorileri ve eylemleri ne keyfi ne de temelsizdi. Tarihin ilerlemeci olduğunu ve özellikle şu anda bulunduğumuz noktaya doğru ilerlediğini düşündüğümüz için, bir zamanlar delilik, şimdi ise akıl hastalığı olarak adlandırılan şeye yönelik kendi barbarlıklarımıza karşı kör olduğumuz söylenebilir mi?

Foucault, Tuke ve Pinel üzerine yazdığı bölümde bu rahatsız edici olasılığın peşine düşer. Foucault'nun keşfettiği husus, onların eylemlerinin kahramanlığı hakkında bize aktarılan hikâyeden başka bir şeydir. Tuke ve Pinel deliliği zincirlerinden kurtarmadılar; daha ziyade bu zincirlerin içeriğini değiştirdiler. Ondan sonra deli ilan edilenleri zincirleyecek madde demir değildi artık. Zincirleri eskisi kadar görünür olmayacak ama daha yaygın olacaktı. Artık fiziksel

hapsin zincirleri yerine, utanç ve suçluluk gibi ahlaki zincirler devreye sokulacaktı.

Pinel'in zincirlerini çözdüğü ilk delilerden biri hakkında *Deliliğin Tarihi* kitabında yazılan şu pasaja bir bakın. Pinel, kendini Mesih sanan bu adam hakkında şunu söylemişti:

> Kimse bu zavallı meczuba tek bir söz bile söylemesin. Özenle uygulanan bu yasak, kendini tepelerde gören bu adamın üzerinde zincir ve hücreden çok daha büyük bir etki yapmıştır; kendini terk edilmiş ve mutlak bir özgürlüğün ortasındaki bu yeni tecritten dolayı aşağılanmış hissetmektedir. Sonunda, uzun tereddütlerin ardından diğer hastaların arasına kendiliğinden karıştığı görülmüştür; işte bugün daha aklı başındadır ve daha doğru fikirlere geri dönmüştür."[17]

Sessizliğin, tam sosyal tecridin etkisi "zincir ve hücreden daha büyüktür." İşte bu, Pinel'in delileri özgürleştirme yöntemidir. Esaretten kurtulmak değil, bunun yerine daha güvenli bir esarete boyun eğmek. Foucault, Tuke ve Pinel'in yöntemleriyle nitelenen ve fiziksel kısıtlamalardan ziyade ahlaki kısıtlamalara odaklanan değişimi anlatıyor. Sessizliğe ilaveten, bu yöntemler çocuk muamelesi yapmayı, dini telkinleri, sözlü yüzleşmeyi ve delinin davranışını sürekli yargılamayı içerir. Son olarak, iki yüz yıl sonra da bize kadar gelmiş bir hamleyle, Foucault'nun "*tıp kişisinin* yüceltilmesi"[18] diye adlandırdığı doktorun statüsünün yükseltilmesi söz konusudur. Bu yüceltme hem hekime karşı neredeyse sarsılmaz bir güven yaratır hem de aynı jestle doktor/hasta ilişkisine kutsal bir hava katar.

Bu yüceltmenin tesirini kendi deneyimlerimden hatırlayabiliyorum. Küçükken tımarhanede çalışıyordum. Hemşire personeli hastalarla konuşmaya ve onları dinlemeye çok daha fazla saat harcamasına rağmen, doktorlar bir hastayla görüşmeye geldiğinde hiçbir

personele izlenimlerini sormazlardı ve görüşmeleri hepi topu birkaç dakika sürse bile hastanın teşhisinde nihai karar diye kabul edilirdi. Bu hiçbir zaman alenen sorgulanmazdı ve hemşireler arasında homurdanmaya da pek sebep olmazdı. Bugün bile psikiyatristleri ziyaret edip de neredeyse şamanist güce sahip birinin elinde olduğunu hissetmeyen çok az insan vardır.

Tuke ve Pinel'in çalışmalarında somutlaştırdığı deliliğe yeni yaklaşım, geç Rönesans döneminde deli ile akıllı arasında ortaya çıkan yarığı kapatmadı. Deli diye tecrit edilmiş kişiler ile onlar hakkında hüküm verenler arasında, akıl bozukluğunun teşhis edilip kapatma muamelesi gördüğü dönemlerde olduğundan daha fazla diyalog yoktu. "Tımarhanelerde gelişebileceği şekliyle zihin hastalıkları bilimi, yalnızca gözlem ve sınıflandırma düzleminde yer alacaktır. Diyalog olmayacaktır."[19] Bu, fiziksel esaretin bugün yürürlükte olan ahlaki tedavilerden daha iyi olduğunu iddia etmek değildir. (Gerçi bu noktada deliliğe farmakolojik yaklaşımların son zamanlardaki baskınlığının rolünün ne olabileceği sorulabilir: Bu durum, deliliğe bakış açısında ve deliliğin tedavisinde başka bir tarihsel kırılmayı temsil ediyor mu?) Doğrusu burada, üç tespitte bulunuyoruz. Birincisi, delilerin özgürleştirilmelerinden bahsetmek yanlış bir terminolojiyle konuşmak olur. Kısıtlamalardaki değişim, *özgürleşme* terimiyle ifade edilemez. İkincisi, bu değişim delilik denilen şey ile akıl sağlığı denilen şey arasındaki yarığı kapatmıyor. Foucault'nun on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda ortaya çıktığını söylediği, delilik ile akıl arasındaki diyalogdaki yarık, henüz ondan kurtulamadığımız bir mirastır. Foucault'nun dediği gibi, "Aklın deliliğe *dair* monoloğu olan psikiyatrinin dili ancak böyle bir sessizlik temeli üzerine kurulmuştur."[20]

Son olarak, tüm bunlar ancak tarihe bir ilerleme hareketi olarak bakmayı bırakırsak anlaşılabilir. Tarih doğası gereği ilerlemeci değildir; mutlaka daha ilkelden daha aydınlanmışa, barbardan uygarlığa

doğru ilerlemek zorunda değildir. Tarihin ne telosu (bir ereği) ne de yapılandırılmış bir hareketi vardır. Tarihsel sürekliliğe olan bağlılığımızdan vazgeçersek ve bunun yerine kırılmaları, bir bakış açısının yerini başka bir bakış açısının –önceki bakış açısının daha iyisi veya gelişmişi olarak değil de sadece yeni bir çerçeve veya perspektif olarak– aldığı anları fark edebilirsek bu gerçeği açıkça görebiliriz.

Foucault'nun yazdığı deliliğin tarihini nasıl değerlendireceğiz? Bu, Foucault'nun çekincelerini ara ara dile getirdiği bir erken dönem çalışmasıdır. Öte yandan onun daha büyük projesinin mahiyeti hakkında sorular sorulabilir. Bu tarih ne yapmaya çalışıyor? Amacı nedir? Filozof Jacques Derrida'ya göre *Deliliğin Tarihi*, projesinin doğası gereği başarısızlığa mahkûm olacak büyük bir girişimdir. Nitekim Derrida'nın deyişiyle, "Foucault, deliliğin bir tarihini yazmak suretiyle, deliliğin *kendisinin* bir tarihini yazmak istemiştir; kitabın bütün önemi ama aynı zamanda bizzat imkânsızlığı da burada yatar."[21] Foucault bu kitapta klasik çağın yarattığı çatlağı gidermeye çalışıyor. O, deliliği akılla yeniden diyaloğa sokmaya, aklın monoloğunun bastırdığı deliliğin sesini yeniden yükseltmeye çalışıyor.

Derrida bunun başarılı olamayacak bir proje olduğunu savunuyor. Deli gibi konuşmadan delilik adına konuşamazsınız. Olsa olsa, deliler adına aklın diliyle konuşursunuz. Bu durumda diyalog kurmak yerine monoloğa devam edersiniz.

> Peki ama, her şeyden önce, sessizliğin kendisinin bir tarihi var mıdır? İkincisi, arkeoloji, sessizliğin arkeolojisi bile olsa, bir mantık değil midir; diğer bir deyişle organize bir dil, bir proje, bir düzen, bir cümle, bir sözdizimi, bir "yapıt"? Sessizliğin arkeolojisi bu durumda deliliğe karşı girişilen eylemin, üstelik tam da bu eylem ifşa edilirken en etkin ve en incelikli –kelimenin en indirgenemez biçimde muğlak anlamıyla– *yinelenişi* olmaz mı?[22]

Burada Foucault'ya yöneltilen suçlama, artık edimsel çelişki olarak adlandırılacak bir suçlamadır. Foucault teoride yapmak istediğini söylediği şeye pratikte ihanet ediyor. Derrida'ya göre bu, Foucault'nun projesinin kaçınılmaz kaderidir. Deliliğin sesini yeniden canlandırmayı amaçlayan bir arkeoloji inşa edilemez. Bir arkeolojinin sistematik bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Dolayısıyla onun bir mantık projesi olması gerekir. Bu yüzden o, bizi, erken Rönesans döneminde delilerin konuştuğu o mistik ama akıldışı konuşmayı anlamaya yaklaştıramayacağı gibi, üstüne üstlük deliliğin özgül bir deneyim olarak farklılaşmadığı döneme de hiç yaklaştıramaz.

Peki gerçekte Foucault'nun delilik tartışmasında amaçladığı şey bu mudur? Derrida, kitabın önsözünde az evvel alıntıladığımız şu söze yer verir: "Aklın deliliğe dair monoloğu olan psikiyatrinin dili, ancak böyle bir sessizlik temeli üzerine kurulmuştur." Metin şöyle devam ediyor: "Ben o dilin tarihini değil, o sessizliğin arkeolojisini yazmaya çalıştım."[23] Derrida'ya göre burada ima edilen şey, meselenin akıl açısından değil, akıl tarafından deli diye yaftalanıp sonra susturulanlar açısından yürütülen bir tartışma olduğudur.

Ancak biz söz konusu pasajı bu şekilde yorumlamak zorunda değiliz. Derrida'nın işaret ettiği üzere, böyle bir yorumun öngördüğü proje imkânsız olacaktır. Üstelik bu, aslında delilerin nasıl sınıflandırıldığının, tartışıldığının ve tedavi edildiğinin öyküsü olan kitabın geri kalanıyla da pek uyuşmuyor. Belki de tersinden bakmak daha yerindedir. Kitabı, bu anlamlı ama tamamen açık olmayan pasajın ışığında yorumlamak yerine, bu pasajı, onu takip eden kitap ışığında yorumlamak en iyisi olacaktır. Bunu yapabilmek için pasajdaki "arkeoloji" kavramı üzerinde durmamız gerekiyor.

Foucault'nun metodolojik çalışması olan *Bilginin Arkeolojisi*, *Deliliğin Tarihi*'nin ilk baskısından sekiz yıl sonra, 1969'da yayımlandı. Foucault'nun ikinci kitapta belirttiği gibi, orada oluşturmaya

çalıştığı metodolojinin, daha önceki kitaplarda olup bitenlerin sadık bir yansıması olması amaçlanmamıştır. Bahsettiği kitaplar *Deliliğin Tarihi*, tıp kitabı *Kliniğin Doğuşu* ve birazdan tartışacağımız kitap olan *Kelimeler ve Şeyler*'dir. (Fransızcada son kitabın adı *Les Mots et les Choses* diye geçer) *Bilginin Arkeolojisi* daha önceki çalışmalarda kullanılan ortak metodolojiyi basitçe yeniden yapılandırmaz. Bu her durumda verimsiz olurdu, çünkü onların yaklaşımları genel hatlarıyla benzer olsa da kitaptan kitaba biraz farklılık göstermektedir. Bunun yerine Foucault, bu kitapların az çok ulaşmaya çalıştığı bir metodolojiyi ifade etmeye çalışır. Yine de burada sunduğu geniş çerçeve ekseriyetle daha önceki çalışmalarında olup bitenleri yansıtıyor.

Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nin sonuç kısmında, daha önceki projelerini şöyle özetliyor:

> Göstermeye çalıştığım pozitifliklerin, bireylerin düşüncesine dışarıdan dayatılan ya da içerde ve peşin olarak bulunan belirlemelerin bir toplamı olarak anlaşılmaması gerekir; onlar daha ziyade bir pratiğin kendisine göre işlediği, kendine göre kısmen ya da tamamen yeni ifadelere yer verdiği, yine kendilerine göre değişebildiği koşulların bütününü oluşturur.[24]

Foucault'nun burada aklında olan şey, süreklilik kavramına ve verili bir pratikteki veya verili bir dönemdeki pratikler grubundaki bilginin tarihsel yapısının, bireylerin –Tuke ve Pinel gibi– bilinçli çabalarıyla değiştirilebileceği fikrine direnen çok kesin bir tarih yaklaşımıdır.

Foucault'ya göre, münferit zamanlardaki münferit pratikler hususunda neyin meşru olarak söylenebileceğini ve söylenemeyeceğini belirleyen belli düzenlilikler vardır. Bazı şeyleri söylemek imkânsız

değildir. Burada sınırlama fiziksel ya da hukuki değil, daha ziyade epistemolojiktir; yani bilgiyle ilgilidir. Kabul edilemez bazı şeyler söylenirse veya doğru yetkililer tarafından söylendiği takdirde kabul edilebilir olabilecek şeyler falanca kişi tarafından söylenirse, bunlar kesinlikle onaylanmaz. Bu, bir seyircinin mahkeme salonunda kalkıp sanık kişiyi masum ya da suçlu ilan etmesine benzer. Böyle bir eylem onaylanmaz. (Aslına bakarsanız bu kişi muhtemelen deli addedilir.)

Bu düzenlilikler bir tür kural işlevi görür. Ancak bunlar ne söylenebileceğini belirleyen bilinçli kurallar değildir. Düzenliliklerin bir tür kural işlevi görmesi, kendileriyle bağlantılı olan konuşmacılar tarafından bir sınırlama olarak görülmez. Ayrıca bu düzenlilikler konuşmayı belli iddialara yönlendirmez; tartışma ve çelişki olanağına imkân tanırlar. Doğrusu onlar, tartışma ve münakaşanın nasıl yürütüleceğinin muhtevasını ve sınırlarını belirleyen bilinçsiz söylem yapılanmalarıdır. Birkaç yıl sonra, *Kelime ve Şeyler*'in İngilizce önsözünde Foucault bu yapılanmalardan "bilginin pozitif bilinçdışı"[25] olarak söz eder. Bu yapılanmalar dışarıdan dikte edilen, pratiğin kendisini aşan ve sonra ona dayatılan ilkeler değildir. Bunlar, katılımcılar tarafından üzerinde anlaşmaya varılan bir dizi sınır ve koşul da değildir. Bunlar (1) tartışmayı yürüten katılımcıların birbirlerini katılımcı olarak uygun rolleriyle tanımalarını ve (2) bu katılımcıların ifadelerinin, yürüttükleri tartışmaya katkı, belli hususların tespiti, belli iddialarda bulunma veya belli eylemleri gerçekleştirme olarak kabul edilmesini sağlayan çerçeve, perspektiftir.

Foucault *arşiv* terimini öne sürüp onu, "bir ifadeler çokluğunu bunca düzenli olaylar olarak, davranışa ve kullanıma sokulmuş bunca şey olarak birdenbire ortaya çıkartan bir uygulama düzeyi"[26] diye tanımlar. Bu temelden hareketle bir arkeoloji tanımı yapar: "Arkeoloji, söylemleri arşiv öğesi içinde özelleşmiş pratikler olarak be-

timler."[27] Burada Foucault'nun yakalamaya çalıştığı anlaşılması zor fikri anlayabiliriz. Tarihin sürekli veya ilerlemeci olduğu görüşünün tersine, arkeoloji, tarihi neyin meşru olarak söylenip söylenemeyeceğine ve aynı zamanda belli dönemlerde (veya en azından o dönemlerdeki belli pratikler silsilesi içinde) meşru olarak nasıl ve kim tarafından söylenebileceğine ilişkin özgül yapılanmaları içerecek şekilde ele alır. Söz konusu dönemlerdeki pratiklere geri döneceğiz.

Söz konusu yapılanmalar değişebilir ve değişmektedir. Değiştiklerinde bu, bilgideki bir gelişmeden veya bir bireyin çabasından kaynaklanmaz, ama bu gibi şeyler değişime katkıda bulunabilir. Foucault, daha önce de gördüğümüz gibi, yapılanmaların neden değiştiğine dair pek bir şey söylemiyor. Ancak bilgi bu şekilde yapılandırıldığı için, değişim ne şekilde olursa olsun, önceki yapılanmayla bir kopuş ya da yarık oluşturur.

Foucault'nun sessizlik arkeolojisini bu şekilde yorumlayacak olursak, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi,* Derrida'nın öyle olduğunu söylediği şey gibi görünmüyor. Eğer sessizliğin arkeolojisiyle bastırılanın, kendini ifade etmesine izin verilmeyen şeyin tarihsel bir anlatımını kastediyorsak, böyle bir şey yoktur. Delilik üzerine yazılmış bu kitap, delilikle ilgili bir kitap değildir. Akılla ilgili, aklın delilik üzerine monoloğuyla ilgili bir kitaptır. *Deliliğin Tarihi*'nin maksadı, deli olarak etiketlenenlerin sesini duyurmak değildir; Derrida'nın işaret ettiği gibi hiçbir arkeoloji bunu yapamaz. Doğrusu o, delilik bir kez bu şekilde tesis edildiğinde, delilik üzerine söylemin yapılandırıldığı çeşitli yolları ifade eder. Bu yapılanmaların anlatımı birbirini takip eden üç aşamada gerçekleşir: Rönesans, klasik dönem ve erken modern dönem. Ancak odak noktası klasik dönemdir.

Meseleye bu şekilde bakarsak özetlediğimiz tarih daha anlamlı ve tutarlı olur. Söz konusu kitap, delilik üzerine monoloğunda aklın tarihsel yapılarının ve arşivlerinin bir arkeolojisidir. O halde "sessiz-

liğin arkeolojisi" ifadesinden ne anlam çıkaracağız? Bu bir sessizliğin arkeolojisi değil, daha ziyade bir susturmanın arkeolojisidir: onun büründüğü biçimlerin, ortaya çıkardığı tartışmaların ardışık yapılarının yol açtığı deney ve tedavi uygulamalarının arkeolojisi. Başka bir deyişle bu, delilerin arkeolojisi değil; bizlerin, akla kapılanların arkeolojisidir.

Deliliğin Tarihi bizim kim olduğumuza dair bir tartışmadır. Varlığımızın en önemli boyutlarından biri olan aklımıza odaklanır. Aklın kendi Başkasını –kendi dışında yatanı, onun karşısında kendini tanımladığı ve savunduğu şeyi– nasıl kurduğunu ve koruduğunu tartışıyor. Üstelik aklın, zamanlar üstü bir insan vasfı olmaktan başka türlü düşünülmesi gerektiğini öne sürüyor. Akıl, en azından Descartes'tan günümüze kadar filozofların zannettiği gibi, kim olduğumuzun temel özü olmaktan uzaktır; zira akıl değişken ve tarihsel bir projedir. Farklı zamanlarda farklı biçimler alır. Sözgelimi klasik dönemin büyük bir bölümünde akıl, emekle ittifak halinde olan belli bir ahlak anlayışıyla aynı safta yer alır. Foucault, aklın her zaman uzak durduğu çeşitli koşullara bağlı olduğunu ileri sürer: tarih, gündelik pratikler ve Başkası. Akıl ne zamandan bağımsız ne de uhrevidir. Aksine, zamansaldır ve dünyamızda temellenmiştir. Foucault'nun sonraları bir röportaj sırasında hakikat hakkında söylediklerini burada aktarmak yerinde olacaktır:

> Hakikat, bu dünyaya ait bir şeydir: O, yalnızca çoklu kısıtlama biçimleri sayesinde üretilir ve gücün düzenli etkilerini tetikler. Her toplumun kendi hakikat rejimi, hakikatin "genel siyaseti" vardır: yani, kabul ettiği ve doğru olarak işlev görmesini sağladığı söylem türleri; birinin doğru ve yanlış ifadeleri ayırt etmesini sağlayan mekanizmalar ve durumlar, her birinin onaylandığı araçlar; hakikatin elde edilme sürecinde değer verilen teknikler ve yöntemler...[28]

Deliliğin Tarihi'nin dersi, deli diye adlandırılanları en azından doğrudan ilgilendirmiyor. O ders, delilikle yaftalanmamış olanlarımızı ilgilendiriyor. O, Derrida'nın okumasının aksine, geçmişte kim olduğumuza ve şimdi kime dönüştüğümüze dair tutarlı bir tartışmadır ve hem bu tartışmayı anlayabilenlere hem de tartışmanın içinde kendini tanıyabilenlere seslenmektedir. Kitap bizi kendi özel akıl yapılanmamızın eşiğinde bırakıyor. Bu yapılanmanın tarihsel doğuşuna tanıklık ediyor ve nereden geldiğini görmemizi sağlıyor.

Peki ama bu doğru mu? Foucault'nun kitapta öne çıkardığı gerçekler fiili olgular mı? Gerçekler, Foucault'nun işaret ettiği yöne mi işaret ediyor? Foucault'yu felsefi açıdan okuyanlar ile tarihsel açıdan okuyanlar ne yazık ki birbirleriyle pek diyalog kurmasa da, Foucault'nun eserleri hakkında bazı tarihsel değerlendirmeler yapılmıştır. Benim yönelimim felsefi olduğundan onun çalışmalarına ilişkin tarihsel değerlendirme konusunda çok az şey söyleyebilirim. Ancak tarihsel boyut göz ardı edilmemesi gereken bir alandır. Bazı tarihçiler onun çalışmasını ikna edici bulmuşlardır.[29] Diğerleri ise onun projelerine yabancı gibi görünen bir bakış açısıyla onu eleştirmişler, onun bakış açısına karşı çıkıyor gibi görünen ama aslında karşı çıkmayan iddiaları veya onun bakış açısıyla ilgisi olmayan iddiaları öne sürmüşlerdir. Keza bazıları da onun kimi iddialarına kaçamaklı cevaplar yetiştirmiş olsa da genel bakış açısını ilgi çekici bulmuştur.

En azından Foucault'nun çalışmalarına ilişkin tarihsel tartışmayı anlamak için özellikle onun tarihini eleştiren bir makaleye odaklanabiliriz. Bu sayede ne tür bir eleştirinin yerinde olabileceğini, ne tür bir eleştirinin de o kadar yerinde olmayabileceğini göreceğiz. Tarihçi H. C. Midelfort'un kaleme aldığı bu makale, Foucault'nun öne sürdüğü bir dizi tarihsel iddiayı ele alıyor.[30] Onun tarihsel eleştirileri arasında dördünü tartışma konusu yapabiliriz.

Öncelikle, Midelfort, Foucault'nun söylediğinin aksine, Deli Gemisi diye bir şeyin tarihsel kaydının bulunmadığını iddia ediyor. "Hiç kuşkusuz delilerin sınır dışı edilmesine ve sürgüne gönderilmesine atıflar var... Bazen deliler gerçekten de gemilerle uzaklara gönderiliyordu. Ancak hiçbir yerde, kaybolan akıllarını arayan deli yolcularla dolu gerçek gemilere dair bir referans bulunmamaktadır."[31] İkincisi, "büyük hapsetme [Büyük Kapatılma] deliliği ve hatta sapkınlığı değil, yoksulluğu hedef alıyordu."[32] Üstelik bu kapatmanın ardında yatan saik, yeni bir akıl yapısı değil, yoksulları sürgüne göndermeyi öngören ve uzun süredir devam eden bir dini gelenekti. Üçüncüsü, en azından deliler için hapsedilme dönemi, aklın delilikle ilişkisine dair yeni bir görüşün ortaya çıkmasıyla sona ermemiştir. Aslında büyük kurumların deliler için kullanılması ancak son zamanlarda eleştiri konusu olmaya başladı. "Dolayısıyla delilik konusunda, yataklı hastaneler pahasına ilaç tedavisi ve toplum ruh sağlığı merkezlerinin rağbet gördükçe, tecrit çağının ancak şimdi sona erdiğine tanık oluyoruz."[33] Son olarak, Foucault'nun tarihi, Avrupa genelindeki farklılıklara kayıtsız kalıyor. Delilere Fransa'dan çok farklı davranan diğer ülkelerin pahasına Fransız deneyimine ayrıcalık tanıyor. Bununla bağlantılı olarak Foucault, Fransa'nın kendi tarihini göz ardı ediyor. Herhangi bir dönemde, o dönemi belli bir yapılanmaya, özellikle de akıl yapısına indirgemeye imkân tanımayacak kadar çok çeşitlilik söz konusudur.

İlk eleştiri yerinde olmayan bir eleştiri örneğidir. Foucault gerçekten de akıllarını bulmaları için uzaklara gönderilen delilerle dolu Deli Gemilerinin var olduğunu iddia ediyor. Öte yandan böyle gemilerin gerçekte var olmadığını gösteren bir kanıt da mevcut değil. Deli Gemisi'ni tasvir eden sanat eserleri vardı; keza Midelfort'un dediği gibi deli sayılanlar çoğu zaman gemilerle uzaklara gönderiliyordu. Foucault'nun ilgilendiği husus ise deliliğe karşı yoğun bir ilginin

yükselişidir. Bu ilginin ortaya çıkmasında, gerçekte var olsun ya da olmasın Deli Gemisi ile ilgili sanatın ve inancın hiçbir etkisi yoktur.

Büyük Kapatılma'nın ardında yatan saikin delilikten ziyade yoksulluk olduğu yönündeki ikinci eleştiri ise Foucault'nun büyük ölçüde *katılacağı* bir eleştiridir. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi kendisi akıl, ahlak ve çalışma arasındaki bağlantıya dikkat çekiyor. Dahası, kapatma eğiliminin zayıflamasının izini farklı bir yoksulluk görüşüne bağlıyor. Bu noktada Midelfort her halükârda kapatmanın ardındaki saikin aklın yapısındaki bir değişiklikten ziyade dini gelenek olduğu konusunda ısrar edebilir. Ancak bu, bunun neden daha önce değil de tam o zaman gerçekleştiği sorusunu gündeme getiriyor. İnsanların olaylara bakışında bir değişiklik yoksa, yetkililer neden birdenbire çok sayıda yurttaşını kapatmaya başladı? Her ne kadar Foucault, Büyük Kapatılma'ya yol açan olayların nedensel bir tarihini sunmasa da, insanların olayları nasıl gördüğüne dair bir görüş sunuyor; öyle ki kapatma daha önce anlamlı olmazken artık anlamlı hale geliyor. Kapatmayı uzun yıllardır süregelen bir dini geleneğe atfetmek bunu açıklamıyor.

Üçüncü eleştiriye gelince, belki kritik önemde olmasa bile yine de önemli bir eleştiridir. Bu eleştiri Tuke ve Pinel'in çalışmalarında örneklendirilen fiziksel hapsetmenin ahlaki kısıtlamalarla olan ilişkisini gündeme getiriyor. Foucault, gördüğümüz gibi, genel bir mesele olarak kapatma ve tımarhanenin yükselişi arasında ayrım yapıyor. Öte yandan fiziksel kapatma ve ahlaki kapatma arasındaki ilişki, Foucault'nun sandığından daha karmaşık olabilir pekâlâ. Bu onun akıl ve delilik hakkındaki genel iddialarını zayıflatmaz, ama fiziksel ve zihinsel bağların ilişkisine dair öne sürdüğü perspektiften daha incelikli bir bakış açısı gerektirir.

En acil mesele ise sonuncu meseledir. Birincisi, Foucault yazdığı tarihlerde sıklıkla Fransa'ya ayrıcalık tanır. Bu, onun vardığı sonuç-

ların Fransız arşivinin dışında kalan şeyleri ne kadar kapsayabileceği sorusunu gündeme getiriyor. Midelfort, psikiyatrist ve tarihçi Klaus Doerner'in *Madmen and the Bourgeoisie: A Social History of Insanity and Psychiatry* (Delilik ve Burjuvazi: Akıl Hastalığı ve Psikiyatrinin Toplumsal Tarihi) adlı çalışmasına, Foucault'nun delilik tarihine olumlu bir alternatif olarak atıfta bulunuyor. Bu çalışmada Doerner, yazdığı tarihi üç bölüme ayırarak İngiltere, Fransa ve ardından Almanya'yı ele alıyor. Bu ülkeler arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar buluyor ve her bir ülkeyi kendine has deneyimine dayanarak ele alıyor. İşin garibi, Midelfort, Doerner'ın çalışmalarını Foucault'nun çalışmalarına bir alternatif olarak görse de, Doerner'ın kendisi bu görüşe katılmıyor. Foucault'nun yorumlarından bazılarına karşı çıkıyor (büyük ölçüde, kendinin de kabul ettiği gibi, kendi yaklaşımının Foucault'nunkinden düpedüz daha diyalektik olmasından dolayı), ancak Foucault'nun iddialarının çoğunu çekincesiz kabul ediyor. Üstelik Foucault'nun kitabını "psikiyatrinin bilimsel sosyolojisine ilk önemli yaklaşım"[34] diye nitelendiriyor.

Doerner'in övgüsüne rağmen, Foucault'nun Fransa'ya ayrıcalık tanımasının diğer ülkelerin deneyimleriyle ilgisi önemli bir meseledir. Bu mesele, tarihsel doğruluktan daha fazlasını içeren bir mesele. Eğer Foucault'nun inandığı gibi büyük ölçüde olasılıklara bağlı bir tarihin ürünleriysek, o zaman kime dönüştüğümüzü anlamak için o tarihin ince ayrıntılarına bakmaktan başka çaremiz yoktur. Foucault bunu biliyor. Kendimizi doğru anlayabilmek için, belli bir yerden çizilen tarihsel bir portrenin ne kadar genelleştirilebileceğini anlamamız gerekir. Genel olarak kim olduğumuza, özellikle de şu anda kim olduğumuza dair bir açıklama yapmak için kendimizde veya tarihimizde bulunan evrensel bir öze başvuramayız. Olan bitenden başka gidilecek yer yoktur. (Elbette olup biteni *nasıl* anladığımız, kendimize ve tarihimize yaklaşım tarzımız da çok önemlidir.) Her

ne kadar bu kitap felsefi bir yönelime sahip olsa da tarihsel doğruluk kadar genelleştirilebilirlik meselesini de her zaman dikkate alacağız. Hapishanelerle ilgili kitabın ele alındığı bölümde her iki hususa da geri döneceğiz.

Foucault'nun tarihlerinin Avrupa çapında ne kadar genelleştirilebileceği sorusunun yanı sıra, içsel çeşitlilik meselesi de söz konusu. Foucault'nun arkeolojik dönemi diye adlandırılan dönemde gruplandırılan erken dönem tarihleri, bütün bir döneme damgasını vuran temalar olarak okundu. Belli deneyim alanlarına daha bilinçli bir şekilde odaklanan daha sonraki soybilimsel çalışmalarının aksine, onun arkeolojileri genellikle tartıştığı temaların ve belirttiği yapılanmaların yalnızca spesifik inceleme alanları için değil, aynı zamanda topyekûn bir kıtanın yanı sıra bütün bir kültür için geçerli olduğunu iddia ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Yorumcularının tümü bu görüşü benimsemese de bu yaygın bir görüştür;[35] keza Foucault bunun kolaylıkla kendi eserine atfedilebilecek bir görüş olduğunu daha sonra kabul edecektir.

Delilikle ilgili kitapta böyle bir görüşün nasıl ortaya çıkabileceğini anlamak zor değil. Foucault o kitapta aklı, sanki kim olduğumuzun büyük bir kısmını kapsayan yekpare bir şeymiş gibi ele alıyor. Akıl değiştiğinde biz de değişiriz. Foucault bunu söylemiyor. Kim olduğumuzun bir akıl meselesi olduğunu söylemiyor. Verili bir zamandaki verili bir kültürde aklın hep aynı olduğunu da söylemiyor. Öte yandan akla odaklanma biçimiyle, tartışmasını Descartes gibi düşünürlere göre konumlandırma biçimiyle, akıl ile onun Başkası olan delilik arasında bir ayrım yaratma biçimiyle, akıl bahsinde akıl için geçerli olan ayrıntıların geçmişte ve şimdi kim olduğumuzun diğer veçheleri için de geçerli olduğu izlenimini uyandırıyor.

Kelimeler ve Şeyler

Deliliğin Tarihi bu izlenimi bırakırken, *Kelimeler ve Şeyler* aynı izlenimi pekiştirmektedir. Foucault bu kitapta, kitabın yaklaşımına temel teşkil eden *episteme* kavramını öne sürüyor. Projesini şu şekilde tanımlıyor:

> Gün ışığına çıkartılmak istenen epistemolojik alan, bütün kıstasların dışında, ele alınan bilgilerin kendi değerlerine veya nesnel biçimlerine atıfta bulunarak, nesnelliklerini gömen ve böylece onların artan mükemmelleşmelerininki değil de olabilirlik koşullarınınki olan bir tarihi dışa vuran *episteme*'dir ... arkeolojik düzeyde ise, pozitiflik sistemlerinin on sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında kitlesel bir şekilde değiştikleri görülmektedir.[36]

Bu *episteme* görüşünün, Foucault'nun üç yıl sonra yayımlanan *Bilginin Arkeolojisi*'nde tanımladığı genel metodolojik yaklaşımla uyumlu olduğunu hemen fark ediyoruz. İkinci kitapta *episteme* terimi kullanılmasa da *arşiv* terimi de benzer bir rol oynamaktadır. Her şekilde söz konusu olan, bilgimizin "pozitiflik sistemine", bilginin ilerleyişi aracılığıyla değil de verili bir tarihsel dönemde o dönemin "olabilirlik koşullarını" oluşturan yapılanmalar aracılığıyla bakmaktır. Mesele ne söylendiği, daha doğrusu söylenenin doğruluğu ya da kanıtı değil, daha ziyade söylenenin belli bir zaman ve yerde söylenebilecek olandan ya da en azından meşru olarak söylenebilecek olandan nasıl ortaya çıktığıdır.

Foucault bu projenin delilik hakkındaki kitapla bağlantılı olmakla birlikte önemli açılardan ondan farklılar içerdiğini de düşünüyor:

> Deliliğin tarihi, Başka'nın tarihi olmalıdır – bir kültür için aynı anda hem iç hem yabancı, yani dışlanması (onun iç tehlikesini önlemek için), ama bu işin onun kapatılarak yapılması gereken (onun başkalığını indirgemek için); şeylerin düzeninin tarihi ise Aynı'nın tarihi olmalıdır – bir kültür için aynı anda hem dağınık hem ilişkili, yani vurgularla farklılaştırılması ve kimlikler içinde bir araya toplanması gereken.[37]

Bu pasajda dikkate değer en az üç husus var. Birincisi, Foucault'nun bahsettiği Başka'nın tarihine, bir sessizliğin arkeolojisine, Derrida'nın yorumunun aksine, akıl cihetinden gönderme yapılıyor. Delilik hakkındaki kitabın ele aldığı şey, başlı başına Başka'nın ne olduğu değil, aklın kendi Başka'sını nasıl gördüğüdür. İkincisi ve aynı zamanda pasajın ana fikri de şudur: Delilik üzerine olan kitap aklı kendisi için yarattığı örnek aracılığıyla tanımlarken, şimdiki kitap bir şeyi neye karşı çıktığıyla değil, ne olduğu veya nasıl olduğu ile tanımlamaya çalışıyor. Foucault'nun gerek bu kitabında gerekse metodolojik kitabında "pozitiflik" terimini kullanmasının nedeni budur. Onun bahsettiği yapılanmalar sınırlar değildir. Onlar bilginin veya bilgi iddialarının ortaya çıkmasını engellemez. Onlar pozitif yapılanmalardır; bilginin gerçekleştiği alanı yaratırlar.

Üçüncüsü, alıntıladığımız pasaj kültür hakkında çok genel mahiyette konuşuyor. Foucault, *episteme* kavramına başvurarak, bir kültürdeki tüm bilgi biçimlerinde veya en azından tüm ampirik bilimlerde işleyen epistemolojik bir yapılanmaya değindiği izlenimini veriyor ve bu pasaj bu izlenimi güçlendiriyor. *Bilginin Arkeolojisi*'nde bunun metnin makul bir yorumu olacağını kabul ediyor ve şöyle yazıyor: "Nihayetinde *Kelimeler ve Şeyler*'de yöntemsel işaret şamandıralarının bulunmayışı kültürel bütünlük hakkındaki son analizlere inandırabildi."[38] Bu yorum, 1970 yılında *Kelimeler ve Şey-*

ler'in İngilizce çevirisi yayımlandığında Foucault'nun uzaklaşmaya çalıştığı bir yorumdur. Nitekim İngilizce çevirisinin önsözünde kitabın, "genel olarak bir Klasisizm analizi ya da bir *Weltanschauung* [dünya görüşü] arayışı değil, tam anlamıyla 'bölgesel' bir çalışma olma" amacını taşıdığını yazıyor.[39]

Bir yandan, orijinal metinde Foucault'nun irdelediği çeşitli *epistemeleri*, münferit dönemlerde bilgi haritası boyunca uzanan arşiv katmanlarından başka bir şey olarak değerlendirmek zordur. Fakat diğer yandan, genel metodolojik iddiaları bir tarafa, tartışmasını üç spesifik bilgi alanına odaklıyor: Bunlar son zamanlarda *ekonomi*, *biyoloji* ve *dilbilim* olarak anılan alanlardır. Bu alanlarda benzer bilgi yapılanmalarının olduğunu ve dahası, farklı zamanlardaki yapılanmalarda benzer değişiklikler gerçekleştiğini tespit ediyor.

Delilik hakkındaki kitapta olduğu gibi tartışma üç aşamada gelişiyor. Foucault önsözden sonra, Rönesans düşüncesiyle anlatımına başlıyor, sonra kitabın orta kısmını klasik döneme ayırıyor ve son olarak daha güncel gelişmelere yöneliyor. Onun Rönesansı ele alışı, genel *episteme* tartışmasının sonuna eklediği dil bahsini saymazsak, ilgi alanı haline gelecek üç alanı birbirinden ayırmaz. (Bu aynı zamanda daha sonra irdeleyeceği yapılanmaların, odaklandığı üç alan dışında diğer bilgi alanlarıyla da alakalı olduğu fikrine katkıda bulunabilir.) Foucault, Rönesans bilgisinin *benzerlik* kavramıyla özetlenebileceğini öne sürüyor. Evrenin farklı unsurları ve yanları arasında benzerlik ilişkileri vardır. Bilgi projesi de işte bu ilişkileri keşfetmektir. Bu proje ampirik keşif yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilemez; çünkü benzerlikler, kişinin gözlem veya deney yoluyla keşfedebileceği bir şey olmaktan ziyade, kozmosun içine örülmüş, onun görünmez bir veçhesidir. Benzerlikleri keşfetmek için kozmosu algılamak yerine yorumlamak gerekir.

Benzerliğin bilgiyi nasıl yapılandırdığını anlamak için mikrokozmos ve makrokozmos örneğine başvurulabilir. Mikrokozmik ve

makrokozmik benzerlikler fikri en azından Platon'a kadar uzanır. Platon, *Devlet* adlı kitabında onlar arasındaki ilişkilerin felsefe tarihindeki en kalıcı örneklerinden birini sunar. Kitapta Sokrates, ruhtaki adaletin ne olduğunu keşfetmeye çalışıyor. Karşılaştığı sorun, adaleti ruh düzeyinde bulmanın zor olabileceğidir; onun anlaşılması ve saptanması kolay değildir. Bulunması zor veya tespit edilemez olabilir. Sokrates, adaleti daha net görebilmeleri için muhataplarına ruhtan daha büyük bir şeye bakma imkânını sunuyor.

> Giriştiğimiz iş kolay değil. Çok keskin bir göz istiyor. Bu da bizde olmadığına göre araştırmaya şu yoldan gidelim: Gözü çok keskin olmayan kimselere uzaktan küçük harfler okutulmak istense ve aralarından biri, aynı harflerin başka bir yerde daha büyük olarak bulunabileceğini akıl etse, bu iş ne kadar kolaylaşır. Önce büyük harfleri okur, sonra da küçük harflerin büyüklerin eşi olup olmadığına bakar.[40]

Sokrates'in önerdiği büyük nesne şehirdir, bu nedenle adaletin daha açık ortaya çıkmasına imkân tanımak için adil bir şehir tasarlarlar.

Adil şehrin üç unsurun uyumundan neşet edeceği anlaşılır: para kazanmak için çalışan tüccarlar; şehri koruyan koruyucular ve şehrin koruyucuları arasından seçilen yöneticiler. Bu uyum ruha yansır. Tüccarlar nefsin arzuları gibidir, tatmin ararlar. Ruhun iştah kısmını oluştururlar. Yöneticiler ruhun aklı gibidir, ruhu doğru yollara yönlendirirler. Onlar, ruhun rasyonel kısmıdır. Ve koruyucular ruhun özüdür. Bu öz eğer şehvetlerle bozulmamışsa, kişiyi asil ve şerefli tutmak için ruhun aklıyla aynı safta yer alır.

Bu örnekte dikkat çeken birkaç husus söz konusu. Birincisi, ruhun öğelerinin uyumu olarak adaletin keşfi ampirik araştırma yoluy-

la değil, daha ziyade kıyas yoluyla gerçekleşiyor. O gözlemlenmiyor; daha çok içebakış yoluyla tanınıyor. İkincisi, kıyas büyükten küçüğe ve tekrar geriye doğru işliyor; sanki şehirler ve ruhlar birbirini yansıtacak şekilde inşa edilmiş evren gibi. Evreni kaplayan görünmez benzerlik bağları var; bilgi projesi de o bağları anlamaktır. Son olarak, buradaki kısa özet bunu göstermese bile bu kıyasın gerektirdiği yorumlama işi, şehrin veya ruhun Sokrates'e ve onun bilgi arayan arkadaşlarına sunduğu aşikâr olan şey, hiçbir şeye dayanmamaktadır. Adaleti keşfetmeyle ilgili faktörün şehirdeki üç sınıf olması sabırlı bir teorik yapı ve incelikli bir akıl yürütme meselesidir. Adalet kendini anında ya da apaçık sunmuyor. Dahası, onların ruhtaki suretlerini bulmak daha fazla düşünme ve yorumlamayı gerektirir. O halde benzerlikleri ortaya çıkarma projesi onları görmek kadar basit bir mesele değildir. Sabırlı düşünsel çalışma gerektirir.

Bu çalışmanın sabrı, benzerliklerin çeşitli yollarla ortaya çıkabileceği fark edildiğinde özellikle belirginleşir. Foucault bu yollardan dördünü ayırt ediyor: *convenientia*, *aemulatio*, *analoji* ve *sempati*. *Convenientia* yakınlaşmayla ortaya çıkar: ruh bedene yakındır, bu nedenle her biri diğerine benzeyecek şekilde yaratılmıştır. Foucault, *aemulatio*'nun uzamsal yakınlığa sahip olmayan *convenientia* olduğunu söyler; uzaktan benzerliktir o. *Analoji (kıyas)*, daha ayrı nesneler arasında tematik benzerlikler yoluyla ortaya çıkan benzerliklere olanak tanır. *Sempatiye* gelince, evreni kaplayan ve serbestçe dolaşan bir benzerliktir o. Bu benzerlik formları, içinde Rönesansın epistemik projesinin yer aldığı çerçeveyi oluşturur.

Bu çerçevede dil, dışsal bir unsur olmaktan ziyade katılımcı olarak işlev görmektedir. Diğer şeyler gibi dilin işleyişi de evreni oluşturan benzerliklerin dokusuyla örülmüştür. O, kozmosun doğal bir parçasıdır. "Diller dünya ile bir anlam ilişkisinden daha çok, bir kıyas ilişkisi içindedirler; daha doğrusu, dillerin işaret değeri ve ikiz

olma işlevleri çakışmaktadır; imgesi oldukları gökyüzü ve yeryüzünü söylemektedirler."[41] Dünyayı ifade eden dil de dünya düzenine aittir; Rönesans *epistemesinde* bunlar birbirinden ayrılamaz.

Gelgelelim bunlar ayrıldığında, dilin işleyişi artık kozmosla birleşik olmadığında, Rönesans *epistemesi* yerini klasik *epistemeye* bıraktı. Eğer Rönesans bilgisi benzerlik kavramıyla özetlenebilirse, klasik dönem de *düzen* kelimesiyle özetlenebilir. Düzen bir kıyas meselesi değil, temsil meselesidir. Eğer klasik düzeni anlayacaksak, ona bir temsil aracı olarak dil yoluyla yaklaşmalıyız.

İşaret ile onun işaret ettiği şey arasındaki ilişki artık doğal olmadığında temsil başlar. "On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda dilin kendine özgü varoluşu ve dünyanın içine yazılı olma konusundaki eski sağlamlığı, temsilin işleyişinin içinde erimişti; her dil söylem olarak değere sahipti."[42] Bir tarafta nesneler, diğer tarafta onları temsil eden işaretler var. Onların içsel bağları kopmuş durumda. Yalnız bunu söylerken dikkatli olmak gerekir. Dilin evrendeki yerinden çekilip başka bir şeye dönüşmesi söz konusu değildir. Doğrusu, işaretler ile onların anlamları arasındaki ilişki, doğal bir ilişki olma niteliğini kaybetmiştir. Sözgelimi, Foucault, bir işaretin başka bir işaretin nesnesi haline gelebileceğini söylüyor; nitekim dilsel bir işaret bir temsilin nesnesi haline gelebilir. O halde mesele, dil ile dünyanın geri kalanı arasında değil, işaretler ile onların işaret ettiği şeyler arasındadır. Değişimin, ontolojik konumdan ziyade dilsel bir mesele olduğunu söyleyebiliriz.

Klasik dönemde işaret eden ile işaret edilen arasındaki ilişki nedir? İşaret, işaret ettiği nesneden önce kendini siler ve buna karşılık nesne, işarette hiçbir tortu bırakmaksızın kendini açığa vurur:

> Nitekim, işaret edenin bütün içeriği, bütün işlevi ve bütün belirlemesi temsil ettiği şeyden ibaret değildir, tamamen ona göre

> düzenlenmiştir ve şeffaftır; ama bu içerik, kendini öyle olarak veren bir temsilin içinde işaret edilmiştir ve işaret edilen, hiçbir tortusu ve ışık geçirmezliği olmaksızın, işaretin temsilinin içine yerleşmiştir.[43]

İşaret eden ile işaret edilen arasındaki ilişki temsil ilişkisinde tamamlanır. Rönesansta olduğu gibi, işaretlerin ve onların nesnelerinin içine gömüldüğü esir maddesini** oluşturacak sessiz bir benzerlik ağı yoktur artık. Ve dilin işleyişi üzerindeki etkisi nedeniyle dikkate alınması gereken bir insan bilinci henüz mevcut değildir, daha sonra varlık sahnesine çıkacaktır. Üçüncü bir taraf yoktur: ilişki iki taraflı bir ilişkidir.

Burada temsilin kelimelerle şeyler arasındaki ilişkiyi bozmadığı fark edilebilir. İçsel bir bağ var gibi görünüyor. Sonuçta, eğer işaretler nesnelerinin önünde kendilerini siliyorsa, bu, işaret ile nesne arasındaki derin bağdan kaynaklanmıyor mu? Tortusuz temsil, işaret eden ile işaret edilen arasında bir bağ olduğunu ima etmiyor mu?

Foucault, işaret ile onun nesnesi arasında hiçbir ilişkinin olmadığını iddia etmiyor. Dili, doğaya dışarıdan dayatılan sosyal bir olgu olarak gören yeni dil anlayışlarına henüz geçmedik. Klasik dönemde artık mevcut olmayan şey, dilin onun içine yerleştiği benzerlikler ağıdır. Kaybolan içsel bağ, benzerliğin esir maddesi, tüm varoluşu birbirine bağlayan *convenientia*, *aemulatio*, *analoji* ve *sempatinin* kozmik oyunudur. Klasik temsilin ortaya çıkışıyla kopan bağ işte bu bağdır.

Eğer bilginin ilkel kaynağı temsillerse, o zaman bilgi projesi bu temsilleri düzenleme projesi haline gelir. *Düzen* terimini, içinde her

---

* Esir: Eskiden uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek madde. (çev.)

şeyin yer bulduğu kapsayıcı bir *Düzen* olarak değil, klasik bilginin merkezinde yer alan bir düzenleme projesi olarak tasavvur etmeliyiz. İşaretlerimiz artık deşifre edilmesi gereken gizli anlamlara sahip metinler değil; onlar artık anlamanın gerçekleşebilmesi için uygun bir sıraya konulması gereken temsillerdir. Basit temsillerle başlanır ve ardından gitgide daha karmaşık temsil sistemleri oluşturulur. Böylece, şeylerin uygun düzenini veren tablo kavramı, klasik *epistemenin* merkezi haline gelir:

> Bilimler, uzak bir hedef olsa bile, her zaman kendileriyle birlikte, tüketici bir şekilde ortaya çıkan bir düzene sokma tasarısı taşırlar, bu bilimler aynı zamanda, her zaman basit unsurların ve bunların tedrici bileşimlerinin keşfini hedefler; ve bilimler kendi ortamlarında tablodurlar, bilgilerini kendi kendiyle çağdaş bir sistemin içinde sergilemektedirler.[44]

Burada açık olmalıyız. Foucault'nun tasvir ettiği şey, çeşitli bilimlerin, özellikle de canlılar, para, değer ve dilbilgisi ile ilgili bilimlerin üstlendiği konum değildir. Düzen de bu bilimlerin iddia ettiği şey değildir. Faoucault onların meşguliyet diye telakki ettikleri şeyi de tasvir etmiyor. Düzen projenin kendisi değildir; o, projenin çerçevesi, yapılanmasıdır. Bu yapılanma içinde birçok tartışma yürütülür. Düzenin yapısı karşıtlığa ve çelişkiye olanak tanır. Olanak tanımadığı şey, düzen bağlamına oturtulamayan iddialar ve konumlardır. Düzen temsillerin uygun tablolarının içinde düzenlenmesini gerektirir.

Düzen projesinin işleyişini anlamak için doğa tarihinin ortaya çıkışını düşünün. Foucault, doğa tarihinin biyolojiyle aynı şey olmadığına işaret ediyor. Birincisi canlılar kavramıyla, ikincisi ise hayat kavramıyla ilgilidir. Canlıların tek bir kavramın egemenliği

altına alınmasına gerek yoktur, epistemolojik projenin altında yatan o kavrama halihazırda bir bağlılık olmadıkça. Doğa tarihi böyle bir kavrama sahip değildir. Sahip olduğu şey, bir düzen projesidir.

Düzenleme, Rönesans *epistemesinin* aksine, gözlemle başlar. Dünya üzerinde çok sayıda canlı gözlemliyoruz. Gerekli bir düzen hiyerarşisi olmadığı gibi, bize sunulan bir Düzen de yok. Düzenleme projesi, düzeni sağlamak için gözlemden yararlanmaya dayanır. Temsil nesnelerin bize oldukları gibi sunulmasına olanak tanıdığı için dil kilit unsur olacaktır:

> Böylece düzene sokulan ve anlaşılan doğal tarih, olabilirlik koşulu olarak şeylerin ve dilin ortaklaşa bir şekilde temsile mensubiyetlerini gerektirmektedir; fakat görev olarak, ancak şeylerin ve dilin aynı olmaları ölçüsünde var olmaktadır. Öyleyse, dili bakışın olabildiğince yakınına ve bakılan şeyleri de kelimelerin olabildiğince yakınına getirebilmesi için, bu mesafeyi azaltmak zorundadır. Doğa tarihi, görülebilenin adlandırılmasından başka bir şey değildir.[45]

Doğa tarihi açısından görülebilen, gözlemlenebilir olana erişmenin ayrıcalıklı yoludur. Şeyler ile onların terimleri arasındaki mesafeyi diğer duyulardan daha fazla azaltabilen şey, görülebilendir. Ancak bu azalma yalnızca ilk adımdır. Adlandırma basit isimlendirme düzeyinde kalırsa yeterli olmaz. Bu durumda temsil vardır ama henüz düzen yoktur. Doğa tarihinin adlandırılması, doğanın çeşitliliği ile onu temsil eden isimler arasında düzen yaratmalıdır. Adlandırma bir yapı oluşturmalıdır. Bunu şu yolla yapar:

> Ve yalnızca dört değişken tarafından: unsurların biçimi, miktarı, mekâna birbirlerine nazaran dağılma biçimi, her birinin gö-

> receli büyüklüğü... Örneğin bitkinin üreme organları incelendiğinde, erkek organlar ile dişi organları saymak (veya eğer böyle bir durum varsa, yokluklarını fark etmek), aldıkları biçimi, çiçeğin içine hangi geometrik şekle göre (çember, altıgen, üçgen) dağıldıklarını, boyutlarını diğer organlara nazaran tanımlamak yeterli ve mutlaka gerekli olacaktır.[46]

Öyleyse ilk önce basit temsillerle, bu durumda unsurlarla işe başlanır; daha sonra bu unsurların nicelik, mekânsal ilişki ve göreceli büyüklük açısından nasıl bir araya geldiği gözlemlenir ve kaydedilir. Sonra bu kombinasyonlardan tablolar oluşturulur. Bu tablolar her bir canlının komşularına nazaran yerini gösterir. Böylece bir taksonomi (sınıflandırma) yaratılmış olur. Bu anlamda canlılar incelenmek üzere bir araya getirilmiş olur, tıpkı *botanik* biliminde olduğu gibi. Nitekim Foucault bize şöyle diyor: "Kitap, bitki türleri bahçesi haline gelmektedir."[47]

Bu tablolar nasıl oluşturuluyor? Bu soru, klasik dönemde doğa tarihi alanındaki pek çok tartışmanın konusu olmuştur. Bir yaklaşım, merkezi unsurlar gibi görünenleri seçmek ve sınıflandırmayı bunların etrafında düzenlemek olabilir. Bu elbette başlangıçta seçilen unsurlara bağlı olarak çeşitli yollarla yapılabilir. Başka bir yaklaşım, belirli bir canlı varlığın kapsamlı bir tanımıyla başlamak, ardından bir sonrakine geçip yalnızca onunla ilki arasındaki farkları listelemek ve bu şekilde devam etmek olabilir. Burada ayrıcalıklı unsurların nispeten keyfi olarak seçilmesiyle değil, keyfi olarak seçilmiş bir canlı varlıkla işe başlanıyor. Bu yaklaşımlar birbirini dışlar: ikisini aynı anda kullanamazsınız. Ancak her ikisi de klasik *epistemenin* düzenleyici özelliğiyle çerçevelenmiş projelerdir.

Bir taksonomi oluşturma sürecinde dilin kendisi de bundan etkilenir. Şeyler birbirleriyle sistematik bir ilişkiye sokuldukça onları

temsil eden terimler de birbiriyle ilişkiye geçer. Bu nedenle doğa tarihi ile dil arasında yakın bir ilişki vardır, belki de bu ilişki bir bakıma doğa tarihi ile onun ardılı olan biyoloji arasındaki ilişkiden daha yakındır:

> Demek ki, klasik çağda geliştiği haliyle doğa tarihi, karanlık ve henüz emekleyen bir hayat felsefesine bağlamamak gerekir. Doğal tarih gerçekte, bir kelimeler teorisiyle kesişmektedir. Doğal tarih aynı anda hem dilin önünde hem de arkasında yer almaktadır; gündelik dili bozmakta, ama bu işi onu yeniden yapmak ve onu hayal gücünün körlemesine benzerlikleri boyunca mümkün kılmış olanın ne olduğunu keşfetmek için yapmaktadır; onu eleştirmektedir, ama bunu onun temelini keşfetmek için yapmaktadır.[48]

On dokuzuncu yüzyılın başlarına doğru, klasik *episteme* büyük bir değişime uğradı. Bu, epistemolojik değişiklikleri, doğa tarihi araştırmalarını, para ve değer teorilerini, genel dilbilgisini ve belki de Batı bilgisinin tamamını (kişinin Foucault'nun savlarını ne kadar genelleştirdiğine bağlı olarak) çerçeveleyen arşivin yapısında yeniliklere neden olacak denli büyük çaplı bir değişiklikti. Doğa tarihi biyolojiye, para ve değer teorileri ekonomiye ve genel dilbilgisi dilbilime dönüşecekti. Meydana gelen değişim, bilgi dünyasına yeni bir derinlik veya boyutun eklenmesi olarak nitelendirilebilir.

Bu yeni boyutu anlamak için biyolojinin ortaya çıkışına dönebiliriz. Biyoloji, doğa tarihinden farklı olarak yaşamla ilgilenir. Düzenlenecek olan basitçe canlı varlıklara ilişkin bir araştırma değil, onların altında yatan organik doğaya ilişkin bir araştırmadır. Bu yeni araştırma "görülebilirlik alanına yabancı bir ilkeye dayanacaktır – temsillerin karşılıklı işleyişine indirgenemez nitelikteki iç bir

ilke. Bu ilke (ona ekonomi düzeninde emek tekabül etmektedir), *örgüttür*."[49] Biyolojide yaşam, ekonomide emek, dilbilimde gizli dilbilgisi yapısı: bunlar, etraflarında bilgi projesinin yürütüleceği yeni kavramlardır.

Ne kadar önemli olursa olsun, klasik *epistemenin* sözlüğüne yeni kavramların eklenmesi basit bir şey değildir. Bu kavramlar halihazırda mevcut olan epistemolojik yapıyı genişletmekten daha fazlasını yapar. Doğrusu, etrafında tüm yapının değiştiği nirengi noktasını oluştururlar. Bir kez temeldeki gerçekliğin derinliği bilgi çerçevesine dahil edildiğinde, düzenleme hedefi ve temsil varsayımı kaybolur. Düzenleme kaybolur çünkü o artık görünür olana tabidir. Birisi görüneni düzenler, diğeri ise görülebilen ile görünene dair söylenebilecekleri birbirine yakınlaştırır. Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyılın getirdiği derinlik görünür olanla ilgili değil, altta yatan bir yapı veya doğayla ilgilidir. Bunu araştırmak basitçe düzenlemeye bir boyut eklemek değildir; aslında düzenlemeyi bir kenara bırakmaktır.

Kelimelerin ve şeylerin (kitabın Fransızca başlığı olan *Les Mots et les Choses*'i hatırlayınız) artık klasik çağın sandığı kadar net bir şekilde eşleşmediği varsayımı nedeniyle temsil kaybolmuştur. Artık görünür olanı ve onun temsilini destekleyen anlaşılması zor derinlikler ve boyutlar vardır. Artık işaretin nesneden önce silineceğine ya da işaretin nesneyi tortusuz resmedebileceğine güvenilemez. Aslında asıl ilgi çekici olan tortudur.

Temsil bağlarının böyle gevşemesi, biri işaretin veya gözlemcinin, diğeri nesnenin tarafında olmak üzere iki derinlik alanına karşılık gelir. Hem insanoğlu hem de onun karşı karşıya kaldığı dünya açısından klasik dönemde sunulandan çok daha fazla şey anlaşılmayı beklemektedir. Bu "fazla", benzerlikleri evrenin içine işlenmiş olan Rönesansın fazlası değildir. Doğrusu o, kişinin onu kavramsal

yolla anlama yeteneğinin hep ötesinde yatan, anlaşılması zor bir derinliğin fazlasıdır.

Kant'ı inceleyenler Foucault'nun bahsettiği bu ikili derinliği tanıyacaklardır. Bu derinlik hem bilinecek nesne hem de eylemde bulunan özne tarafında yer alan numen'in** derinliğidir. Aslında Foucault biyoloji, ekonomi ve dilbilime ilişkin ampirik çalışmaların aşkın bir felsefeyi barındıran aynı epistemolojik çerçevenin diğer yüzü olduğu yorumunu yapar. İlki için şöyle diyor:

> Deneyin olabilirlik koşulları böylece, nesnenin ve varlığın olabilirlik koşulları içinde aranmaktadır; oysa aşkın düşüncede, deney nesnelerinin olabilirlik koşullan, bizzat deneyin olabilirlik koşullarıyla özdeşleştirilmektedir. Hayat, dil ve iktisat bilimlerinin yeni pozitifliği, aşkın bir felsefenin ihdas edilmesiyle bağlantılıdır.[50]

Her ne kadar Foucault'nun belirttiği gibi, aşkın felsefenin karakteri yeni *epistemede* Kantçı felsefenin karakterinden kökten farklılaşacak olsa da derinliğin ortaya çıkışı Foucault'nun felsefesinde bir an için sezilmektedir.

Foucault'nun (en azından söz konusu kitabının yayınlandığı tarihte, 1966) sonuna yaklaştığımızı düşündüğü bu yeni *episteme*, belli bir kararsızlıkla nitelendirilir. Bu kararsızlık önceki alıntıdan anlaşılabilir. Bu *epistemede* ampirik olan ile aşkın olan arasında bir salınım vardır; her biri, yetersizce de olsa, diğerinin epistemolojik zeminini oluşturur. Denklemin her iki tarafındaki gizli derinlik yü-

---

* Numen veya Ding an sich, yani "kendinde şey", Kant felsefesinde fenomenin ötesindeki bilinemez ve tanımlanamaz "gerçeklik", "gerçek bilgi" manasındadır. (çev.)

zünden ne ampirik bilimler ne de aşkın felsefe, bilgilerini temellendirme görevini tamamlayabilmektedir. Ampirik bilimler bunu yapamaz, çünkü aradıkları derinlik ampirik yöntemlere indirgenemez; aşkın felsefeye başvurmaları gerekir. Buna mukabil aşkın felsefe ise sonuçta her zaman kendi üzerine düşünmekten kaçan bir benlik üzerine öz-düşünümdür. Bu benliğin kavrayabileceğinden daha fazla derinlik söz konusudur; dolayısıyla aşkın felsefenin dışında ampirik bilimlere sürekli bir müracaat söz konusudur.

Bu salınım dört farklı biçimde ortaya çıkıyor. İlkini Foucault "sınırlılığın analitiği" diye adlandırıyor. Düşünme veya araştırmayla meşgul olan kişinin karakteri ve bilgisi sınırlıdır. Hal böyle olunca sınırlılık, hem yeni yeni ortaya çıkan biyoloji, ekonomi ve dilbilim gibi beşeri bilimlerde araştırmanın nesnesi haline geliyor, hem de incelemeyi yapan insan olduğundan, bizzat araştırmanın bilgisinin sınırlandırılması oluyor. İkinci biçim, Foucault'nun deyişiyle insanın, araştırmanın hem temeli hem de nesnesi olduğu "ampirik-aşkın ikizi"dir. Üçüncü biçim, düşünürlerin kendi düşüncelerinin düşünülmemiş temelini aramaya devam ettikleri ve onun peşinden gidildikçe bu temelin ufka doğru daha da uzaklaştığı "*cogito* ve düşünülmemiş"tir. Son olarak "geri çekilme ve kökene dönüş" var. Temel olduğu için orada olması gereken ama tam da temel olduğu için enikonu kavranamayan sonsuz bir köken arayışıdır bu: bu temel kendini arayan araştırmayı temellendirir.[51]

Bu dört biçim arasındaki esas ortak nokta, aynı anda üç rolü yerine getiren bir tür derinliktir. Birincisi bu derinlik, kim olduğumuz sorusuna yaklaşımımızın temelini oluşturur. İkincisi ise bu derinlik, araştırmanın konusudur. Temsile artık kesin gözüyle bakılamayacağından, bilginin kökenlerini keşfetmek veya temelini aramak için insanın derinliklerine inmek gerekir. Son olarak bu derinlik, onu kavrama çabasından her zaman kaçan bir şeydir. Aynı anda hem

kim olduğumuz sorusunun cevabını oluşturan, hem de onu anlamamızdan kaçan bir derinliktir bu.

O halde bu *epistemenin* merkezinde yer alan şey Foucault'nun *insan* dediği kavramdır. İnsan, biyolojik temelli bir varlık değildir. O ne aklı olan bir canlı ne de Aristoteles'in tüysüz iki ayaklı hayvanıdır. İnsan mevcut *epistemenin* ayrıcalıklı anıdır. İnsan, araştırmanın hem kaynağı hem de nesnesidir; modern bilgi çerçevesinde yatan paradoksları yaratan derinlikli varlıktır o. İnsan kendini bilmek isteyendir, ama bunu yapabilmek için kendini hem bilen hem de bilinen gibi görmelidir ve devamlı bu ikisi arasında gidip gelmelidir. İnsan bilginin hem öznesi hem de nesnesidir. Bu hiç kuşkusuz imkânsız, asla tamamlanamayacak olan sonsuz bir iştir. Zira kişi bilinmeye yaklaştıkça, bilmeyle meşgul olanın –bilen olarak– kendisi olduğunu, dolayısıyla hâlâ bilinmesi gereken bir şeyin kaldığını, onun da bilme edimini yürüten kısım olduğunu her zaman kabul etmelidir. Bu, kişinin kendi gözlerini görmeye çalışmasına benzer.

Kant, kendini dogmatik uykusundan uyandıran filozof diye adlandırır Hume'u. Foucault bu imgeyi ödünç alarak, modern *epistemede* bizlerin "antropolojik bir uykunun" ortasında olduğumuzu söyler; yalnızca insanın rüyasını gören, daha doğrusu, insanı rüyasında gören bir insan olarak kendinin rüyasını gören bir tür dogmatik uyuklamadır bu. Bu uyku, beşeri bilimlerin, insan bilimlerinin ortaya çıkışıyla ve insanla nitelendirilir.

O halde Foucault'ya göre insan, "yakın tarihli bir icattır."[52] Bu, bazılarının yanlış anladığı gibi, insanın yeni bir icat olduğu, insanın doğada özel bir varlık olduğunu yeni yeni fark ettiğimiz ya da yakında yerini başka tür bir canlıya teslim edeceğimiz demek değildir. Yeni olan şey ayrıcalıklı kaynak ve araştırma nesnesi olarak insandır:

> İnsan, dilin iki varoluş tarzının arasında bir figür idi; veya daha doğrusu, dilin temsilin içine yerleştikten sonra ve onun içinde erimesinden sonra, ondan ancak parçalanarak kurtulabildiği zamanın içinde oluşabilmiştir: İnsan kendi biçimini, parçalar halindeki bir dilin aralıklarında meydana getirmiştir.[53]

Temsilin artık sözcüklerle nesneler arasındaki ilişkiyi yakalayamadığı zaman ortaya çıkan derinlikli varlık olarak insan, tarihsel bir varlıktır. Ve tüm tarihsel varlıklar gibi insan da geçip gidecek ve yeni bir şey ortaya çıkacak. Homo sapiens değil de mevcut *epistemeden* neşet eden özel anlamıyla *insan*.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* kitabını, eğer mevcut *episteme* üzerimizdeki etkisini kaybetmeye başlarsa, "bu durumda insanın, tıpkı denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacağından söz edilebilirdi"[54] diyerek kehanet dolu ama sonuçta tarihsel bir iddiayla bitirir. Bu beyanını, insanoğlunun bir tür ontolojik düşüşünün veya başka bir dünyaya dağılmasının bir öngörüsü olarak yorumlamamalıyız. Daha ziyade bunu, tıpkı bilginin bir zamanlar ayrıcalıklı derinlik figürü olarak insanın ortaya çıkmayacağı şekilde düzenlenmiş olması gibi, şimdi yeniden aynı şekilde düzenlenebileceği ihtimalini sunuyor diye yorumlamak gerekir. Foucault'nun ele aldığı üç *epistemede*, bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak insanın konumu yalnızca bir *epistemede* ortaya çıkıyor. Daha öncekiler gibi bu *epistemenin* de geçeceğine ve onun geçmesiyle birlikte insanın da geçeceğine inanmamak için hiçbir neden yok.

Deliliğin Tarihi gibi *Kelimeler ve Şeyler* de kim olduğumuzla, kendimizi kim olarak kabul ettiğimizle ilgili bir kitaptır. Bu anlamıyla, aynı zamanda kim olmadığımız hakkında da bir kitaptır. Kitabın başardığı şey, kim olduğumuza dair bir bakış açısını, son zamanlarda ortaya çıkan insan bilimleri (ve özellikle biyoloji, dilbilimi

ve ekonomi) aracılığıyla sunulan bakış açısını ele almak ve bu bakış açısının tarihsel olarak konumlandığını göstermektir. İnsan bilimleri bize kim olduğumuzu söylemez; daha doğrusu, bize kim olduğumuzu mutlak ve aşılamaz bir şekilde söylemez. Daha ziyade onlar, insana belli bir yaklaşım tarzı, belli bir *episteme* ve onun özel yönelimi içinde konumlanmış, kim olduğumuza dair araştırmalardır. Bu, insan bilimlerinin bize söylediği gibi *olmadığımız* anlamına gelmez. Bunu iddia etmek kim olduğumuzu kuşbakışı görmeyi gerektirir. Ancak eğer Foucault *epistemelerin* varlığı konusunda haklıysa, böyle bir yargıya varmayı sağlayacak kuşbakışı bir perspektif mevcut değildir. Daha ziyade onun iddiası, kendimizi insan bilimlerinin bize söylediği gibi kabul etmek zorunda olmadığımızdır. Kendimizi tasavvur etmemizin başka yolları da var; aslında o başka yollar öteden beri vardı. Hâsılı, *Kelimeler ve Şeyler* çok spesifik bir anlamda kim olduğumuzla ilgili bir kitaptır; kendimizi kim olarak gördüğümüzün tarihsel serencamı hakkında bir kitap.

Her ne kadar *Deliliğin Tarihi* gibi bu kitap da kim olduğumuz sorusunu ele alsa da bu konuya önceki kitaptan farklı yaklaşıyor. Foucault'nun belirttiği gibi, bize Başkası'yı dışladığımız bakış açısından bakmak yerine, Aynı'nın yapısını ifade etmeye çalışıyor. Kendimize yaşayan, konuşan, etkileşim içindeki varlıklar olarak göründüğümüz, tarihsel bağlamda konumlanmış çerçeveleri betimlemeye çabalıyor. İki kitap arasında başka bir fark daha söz konusu. Delilik hakkındaki kitap sadece deliliğe dair söylemle değil, aynı zamanda deliliğin bilgisiyle de ilgilenirken, *Kelimeler ve Şeyler* yalnızca bilgiye odaklanıyor. *Deliliğin Tarihi*, zamanının çoğunu delilik teorileri ve belli delilik türleri üzerine harcıyor. Ama aynı zamanda delilere yönelik muameleyi de tartışıyor: delilerin dahil edildiği, yönlendirildiği, kapatıldığı ve gözlemlendiği uygulamalar. *Kelimeler ve Şeyler* ise salt teorik yönüyle bilgiyle ilgileniyor. Yine de her iki kitap, kim

olduğumuz sorusunu ve özellikle de kendimize dair tarihsel bağlamda konumlanmış bilgimizde ortaya çıkan bu soruyu ele alıyor.

Daha önce Foucault'nun kim olduğumuz sorusuna yaklaşımının ayırt edici özelliği olan beş unsura değinmiştik. Foucault, belirlenimimizi kolektif, kolayca sıyrılıp kurtulamayacağımız, karmaşık, hem eylemi hem de bilmeyi içeren ve tarihsel süreçte ihtimallere açık bir olgu olarak değerlendiriyor. Bahsettiğimiz her iki kitapta da bu unsurlardan üçünü açıkça görüyoruz. Gerek *Deliliğin Tarihi* gerekse *Kelimeler ve Şeyler* apaçık bir şekilde belirlenimimizi kolektif, tarihsel süreçte ihtimallere açık ve kolayca sıyrılıp kurtulamayacağımız bir olgu olarak görüyor. Belirlememizin kolektif karakteri, Foucault'nun açıklamasının bireysel olmaktan ziyade tarihsel olmasından kaynaklanmaktadır. Foucault olayları nasıl gördüğümüze veya görmüş olduğumuza ve nasıl davrandığımıza odaklanıyor. Örneğin Sartre'ın erken dönem çalışmalarının aksine o, kim olduğumuzu bireye bakarak değil, kolektif bakış açılarımızın çerçevesine bakarak açıklar.

Arkeolojik yöntem, kim olduğumuzun tarihsel rastlantısallığını ortaya koyar. Foucault'nun *epistemelerin* nasıl değiştiğini açıklamaya yanaşmaması, gördüğümüz gibi, ilerlemeci tarih görüşlerine ilişkin bir küçümsemeyi yansıtıyor. Anlatılarında tarihsel kopuşlara veya süreksizliklere imkân tanıması, her bir bilginin bir önceki üzerinde zorunlu bir gelişme olduğu fikrini reddeder. Ancak böyle bir reddedişte tarihsel rastlantısallığa bağlılık da söz konusudur. Daha sonraki çerçevelerin mutlaka öncekilerden kaynaklanması gerekmediğinden, tarihsel çerçevelerin sırası önceden verili değildir. On sekizinci yüzyılın sonlarında temsilin neden benzerliği takip etmek zorunda olduğunun ya da delilerin neden ahlaki esarete maruz kalmak üzere fiziksel esaretten kurtulmak zorunda olduğunun bir cevabı yoktur. Foucault daha önceki olayların daha sonraki olaylara neden olabileceğini inkâr

etmez. Ancak bu nedenselliği açıklamaya çalışmaz; bu da onun tarihsel değişimi yönlendiren bir örüntüye rastlamadığını ima eder. O halde tarihsel değişim ihtimallere açıktır, yani rastlantısaldır.

Kendimizi içinde bulduğumuz tarihsel çerçevelerden kolay kolay kurtulamayacağımız, Foucault'nun açıkça savunduğu bir sav değildir. Bu sav daha ziyade onun yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Sözgelimi Foucault, Tuke ve Pinel'in delilerin tedavisinde yeni bir çağ başlatmadıklarını, aksine onların çalışmalarından önce gelen ve onlara eşlik eden daha büyük değişiklikleri yansıttıklarını göstermeye çalışır. Foucault, tarihsel çerçeveleri değiştirmek için hiçbir şey yapılamayacağını iddia etmiyor; bu çerçeveler gerçekten değişiyor. Ancak bu değişikliklerin yalnızca bireysel inisiyatifle yapıldığını düşünmüyor. Burada onun, tarihsel kırılmaları hesaba katmadığı için, hiç kimsenin tarihsel değişime katkıda bulunma yetisine sahip olmadığını düşünmesi gerektiği ileri sürülebilir. Bizler, hepimiz sadece kendi *epistemelerimizin* mahkûmlarıyız.

Bu yaklaşım, Foucault'nun değişimi açıklama konusundaki suskunluğunu yorumlamakta aşırıya kaçmak olur. Foucault, tarihsel değişimle ilişkimiz konusunda ateist değil, agnostiktir. Tarihi mirasımızdan kolayca kurtulamayacağımızı söylemek, onun üzerinde hiçbir etkimizin olamayacağı anlamına gelmez. Bireysel ya da kolektif olarak tarihsel değişim yaratabilir miyiz? Foucault bu konudaki görüşlerini bize anlatmıyor. Anlattığı tarihsel gidişatı insanların nasıl etkilediğini tartışmaktaki isteksizliği birçok insanın onun determinist olduğunu düşünmesine yol açtı. Bu itham onun sadece arkeolojik çalışmalarında değil, aynı zamanda daha sonraki soybilim çalışmalarında da dillendirildi. İkinci durumda itham daha incitici nitelikte, çünkü göreceğimiz üzere soybilim çalışmaları daha politik anlamlarla yüklü. Bu çalışmaların odak noktası, iktidar ilişkilerinin, özellikle de iktidar ile bilgi ilişkilerinin bir ürünü olarak kim oldu-

ğumuzla ilgilidir. İktidar söz konusu olduğunda, bu konuda hiçbir şey yapamayacağımız iddiası daha umutsuz, hatta kinik görünür.

Öte yandan Foucault'nun tarihlerini onun sık sık söylediği şeyden başka bir şey olarak ele almamak için bir neden yokmuş gibi görünüyor: durumumuzu anlamak için kullanılacak araçlar. Foucault bize kim olduğumuza dair ontolojik açıklamalar sunmuyor; özgür irade ve determinizm hakkındaki soruları yanıtlama derdinde değil. Bizimle bağdaştırdığı özgürlük, insanın derin yapısından değil, tarihimizin kırılgan ve olasılıklara bağlı doğasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, kendisinin bize, insanların tarihsel durumlarını nasıl etkileyip etkileyemeyeceklerine dair genel bir açıklama borçlu olduğunu düşünmüyor; bunun yerine durumun kendisine ilişkin bir açıklama borçlu olduğunu düşünüyor.

Henüz tartışmadığımız iki husus daha var: kim olduğumuzun hem eylemde bulunma hem de bilme meselesi olduğu gerçeği ve kim olduğumuzun karmaşıklığı. Birinci husus en açık şekilde delilik hakkındaki kitapta görülmektedir. *Kelimeler ve Şeyler* daha teorik eksenli bir çalışmadır. Foucault, teori ile pratik arasında bir etkileşim olduğunu kabul etse de burada insan bilimlerinin teorik olmayan durumlarda kullanılmasını irdelemiyor. Örneğin *Bilginin Arkeolojisi*'nde şunu yazıyor:

> Gerçek bir biçimde ortaya konulmuş teorik tercihlerin belirlenmesi bir başka makama da bağlıdır. Bu makam, öncelikle *söylemsel olmayan bir uygulama alanı* içinde incelenmiş söylemin, yerine getirmek zorunda olduğu *işlevle* belirlenir. Bu şekilde genel dilbilgisi, pedagojik pratikte bir rol oynamıştır...[55]

Bu kitapta bile, kurduğu metodolojik yapıyı şekillendiren "arşiv", "söylemsel oluşum" ve "ifade" terimlerinin de gösterdiği gibi, söyleme ait düzeye ayrıcalık tanır.

Daha sonra soybilim çalışmalarına geçtiğinde Foucault, insan bilimlerinin söylemi ile bunların pratiği ve uygulaması arasında daha derin bir etkileşimi dile getirecektir. Araştırmasının bu aşamasında Foucault, uygulama düzeyinden ziyade söylem düzeyiyle ilgilenir; her ne kadar delilik hakkındaki kitapta delilerin tedavisiyle ilgili uygulamalar yer alsa da ve keza tıbbın yükselişini ve onun ardından ortaya çıkan yaşam ve ölüm görüşlerini anlatan *Kliniğin Doğuşu*'nda da benzer uygulamalardan bahsedilse de.

Karmaşıklık meselesi bizzat karmaşık bir meseledir. O kısmen kişinin arkeolojinin durumuna ilişkin görüşüne bağlıdır. Bu aşamada Foucault'nun, analizlerinin uygulama alanıyla ilgili yazılarında açık olmadığını görmüştük. *Deliliğin Tarihi*'nde aklın delilikle ilişkisi tamamen bir akıl meselesi midir? Başkası ile ilişki içinde belli biçimlere bürünen akıl, verili bir dönemde aklın tüm yapısını nitelendirir mi? Tarihdışı Akıl diye bir şey yoksa, tarihsel bağlamda konumlandırılmış Akıl diye bir şey var mıdır peki? Aynı soruları *epistemeler* ve onların tikel tarihsel dönemlerdeki kapsamları hakkında da sorabiliriz. Bazen Foucault onları tüm kültürel oluşumların altında yatan yapılar olarak nitelendirir. Diğer zamanlarda ise bunu reddeder. Sözgelimi *Bilginin Arkeolojisi*'nde şöyle yazıyor: "Betimlediğim ilişkiler tikel bir biçimi tanımlamakla ilgilidir; bunlar bir kültürün yüzünü bütünlüğü içinde betimleyecek işaretler değildir."[56] Foucault'nun soybilim çalışmalarına döndüğümüzde, onun analizlerindeki kısıtlıkları daha net bir şekilde fark ederiz. Arkeolojik aşamada, ortaya çıkardığı arkeolojik katmanların, araştırdığı arazinin küçük bir bölümünü mü yoksa büyük bir bölümünü mü nitelendirdiği belli değildir.

Foucault'nun çalışmasının son iki özelliğini incelerken iki soru kümesinin ortaya çıktığını görmüştük. Birincisi söylemsel olan ile söylemsel olmayan arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Her ne kadar Fou-

cault zaman zaman her ikisini de araştırdığını iddia etse de arkeolojik çalışmaları, yapılanın pahasına söylenene vurguda bulunuyor. Bu ikisi arasında birbirlerinden sıyırılabilir bir ilişki var mıdır, yoksa birinin anlaşılması için aynı zamanda diğerinin de araştırılması mı gerekir? Söylenenleri ya da söylenebilecekleri anlamak için bu söylemlerin içinde bulunduğu, onları çerçeveleyen, meşru ya da gayrimeşru kılan eylemlerin araştırılması gerekmiyor mu? Buna mukabil, o ikisi arasındaki ilişki aynı zamanda belli sözlerin temasa geçtikleri eylemleri yarattığı, engellediği veya dönüştürdüğü diğer yönde de akmıyor mu? Belki de ikisi arasındaki ayrımı tamamen bir kenara bırakıp her ikisinin aynı anda ortaya çıktığı uygulamaları araştırmak en iyisi olacaktır.

Diğer soru kümesi ise Foucault'nun betimlediği arşivlerin konumu, özgüllüğü ve genelliğiyle ilgilidir. Tikel bir kronolojik katmanda çalışan arkeoloji, verili bir tarihsel dönemdeki hem bir kültür içinde hem de kültürler arasındaki söylemlerde bir ortaklığı ima ediyor gibi. Foucault bu görüşte mi? Bu bakımdan geniş kapsamlı olan eserlerinin mi peşinden gitmeliyiz, yoksa onun yerine, çoğunlukla daha sonra eserler hakkında yaptığı daha sınırlı kapsama sahip bazı yorumlarını mı dikkate almalıyız? Foucault'nun kendisi de bu sorunla cebelleşiyor gibi görünmektedir.

Kitaplarının durumuyla ilgili üçüncü bir soru kümesi daha var; bu da kitaplarının konumuyla ilgilidir. *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault, yazılarının yaklaşımıyla tutarlı olarak şunu söylüyor: "Öte yandan, kendi arşivimizi betimlemek de bizim için mümkün değildir; çünkü bu imkân onun sözünü ettiğimiz kurallarının içindedir; çünkü söyleyebildiğimiz şeylerin kendisine, söylemimizin nesnesine ortaya çıkış biçimlerini, varoluş ve birlikte varoluş formlarını, yığılma, tarihselleşme ve ortadan silinme sistemini verendir."[57] Bu ifade iki soruyu gündeme getiriyor; biri ifadenin kendisiyle, diğeri

ise Foucault'nun tarihlerine ilişkin sonuçlarıyla ilgili. İfadenin kendisine baktığımızda, felsefede refleksiflik** diye bilinen sorunla karşılaşıyoruz. Şayet kendi arşivimizi betimlememiz mümkün değilse, Foucault onun kuralları dahilinde konuştuğumuzu nereden biliyor? Onu bilmek, kendi arşivimizin dışına çıkabileceğimizi, en azından onun belli bir dizi kurala sahip olduğunu anlayacak kadar dışına çıkabileceğimizi ima eder. Ne var ki tam da bu, Foucault'nun yapılamayacağını söylediği şeydir. İnsanın kendi arşivini betimleyemeyeceğini söylemek, "Ben hep yalan söylerim," demeye benziyor biraz. İfade kendisinin reddettiği bir bakış açısını varsaydığı için burada kendi kendini çürütme söz konusu. Görünüşe göre Foucault'nun bu alanda yapabileceği en iyi şey, kendi söyleminin arşivsel doğası hakkında bilgisizliğini itiraf etmek olacaktır. Foucault'nun bizi bir arşivin içine tarihsel olarak yerleştirme girişimi kendi kendini çürütüyor.

Onun tarihlerinin sonucu budur. Eğer kendi arşivimizin içinden konuşuyorsak ve eğer onun kuralları ve normları klasik ya da modern *episteme* kadar temelsiz ve değişkense, bu onun tarihsel anlatılarının durumu açısından ne anlama gelir? Söz konusu tarihleri onun anlattığı dönemlerde işleyen bilgi çerçevelerinin doğru betimlemeleri olarak mı kabul etmeliyiz? Yoksa bunun yerine ve belki de daha tutarlı bir şekilde, onları yalnızca belli bir arşivden gelen, farklı arşivlerin perspektifinden sunulabilecek rakip betimlemelerden ne daha kötü ne de daha iyi olan betimlemeler olarak mı değerlendirmeliyiz?

---

* Refleksiflik bir bağlamın neden ve sonuç ilişkisinin birbirini etkileme durumudur. Örneğin bir araştırmacının veya gözlemcinin incelediği olgu kendi gözleminden kaynaklı olarak değişiyorsa ve inceleme buna rağmen devam ediyorsa, bu durum refleksiftir. (çev.)

Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'ni kendi kendiyle yaptığı yazılı bir röportajla bitiriyor. Bu, kendi kendine şu soruyu sorduğu dürüst bir öz değerlendirmedir: "Bu tartışmanın başlığı nedir o halde? Onun konuşma hakkı nereden gelmekte ve bu hakkı nereden alabilecektir?" Bu soruları şöyle cevaplandırıyor: "Bu itirazın, beni öncekilerden daha çok sıkıntıya soktuğunu itiraf etmeliyim ... bu sorun benim kafamı karıştırıyor ve bir süre daha askıda tutmayı tercih edeceğim. Şu an için söylemim, hâlâ herhangi bir terimini öngöremediğim, bahsettiği yeri belirlemek şöyle dursun, destek alabileceği zeminden kaçar."[58] Foucault'nun arkeolojik yazılarının konumu sorunu, onun hiçbir zaman çözemediği bir sorundur.[59] Söylemsel olan ile söylemsel olmayan arasındaki ilişki sorunu ve arkeolojilerin genel kapsamı sorunu, Foucault'nun arkeolojik projesinin karşılaştığı zorluklar arasında kalır. Bu sorunları inandırıcı bir çözüme kavuşturmuyor, çünkü başka bir projeye geçiyor ya da en azından projeyi başka bir isimle adlandırabilecek kadar değiştiriyor. Böylece soybilim, arkeolojinin yerini alıyor.

Bunun için onu suçlamalı mıyız? Foucault arkeolojinin bu soruları yanıtlamadaki başarısı ya da başarısızlığı konusunda bize bir açıklama borçlu mu? Kendisi böyle düşünmüyor. *Bilginin Arkeolojisi*'nin başında, yaptığı işin mahiyetini değiştirmeye devam ettiği suçlamasıyla yüzleştiğinde kendi kendine şu yanıtı verir: "Bana kim olduğumu sormayınız ve aynı kalacağımı söylemeyiniz: Bu bir medeni hal ahlakıdır; bu ahlak belgelerimizi yönetir. Yazmak söz konusu olduğu zaman bizi serbest bırakın."[60] Bunun doğru bir tepki olduğuna inanıyorum. Kişinin yazdığı hiçbir şeye kesinlikle cevap vermemesi gerektiğinden değil. Ancak kişinin yazdığı *her şeye*, bakış açısının her yönüne cevap vermesi gerekmediği için. Bazen sadece devam etmek yeterlidir.

Pek çok düşünür, kariyerinin ilk dönemlerini küçük bir felsefi alan parçasını belirleyerek geçirir ve profesyonel yaşamlarının geri

kalanını, dışarıda başka ne olabileceğini araştırmak yerine o bölgede devriye gezerek geçirir. Her araştırmada belirli bir sorunu daha derinlemesine araştırabilen, her zaman yeni zenginliklerle dolu gizli bir kaynak bulan çok az sayıda düşünür dışında herkes için bu, üzücü ve nafile bir çalışmadır. Foucault bunu yapmaz. Yoluna devam eder. Onun arkeolojileri bir araştırma türüdür, soybilimleri ise başka bir araştırma türü. Eğer Foucault bize felsefi tutarlılık modeli sunmuyorsa, kariyeri boyunca birkaç kez yön değiştiriyorsa ve bu süreçte okurlarını kaybediyorsa (ya da kazanıyorsa) belki de onu bu konuda suçlamamalıyız. Belki biz de onun eserlerini onun gördüğü gibi görmeliyiz: kim olduğumuza ve nasıl bu hale geldiğimize dair araştırmalar, soruşturmalar olarak. Ve eğer belirli bir araştırmanın işe yaramadığını fark edersek –aydınlatıcı olmadığı, yanlış olduğu, belirsiz olduğu veya başka bir nedenden dolayı– biz de yolumuza devam edebilir, daha yararlı, daha heyecan verici, daha inandırıcı bir şeyler bulabiliriz. Sonuçta söz konusu, kim olduğumuz ve kim olabileceğimizdir. Bu soruların daha azıyla yetinmek, yalnızca Foucault'nun büyük çaplı girişiminin değil, aynı zamanda bizim girişimimizin de ipinin ucunu kaybetmek manasına gelecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KİM OLDUĞUMUZA DAİR SOYBİLİMSEL TARİHLER

1968 yılının Mayıs ve Haziran aylarında, Paris'in yanı sıra başka yerlerde yaşanan olaylar –hem söylemsel hem de söylemsel olmayan boyutları olan olaylar– Fransız yaşamının yapısını değiştirdi. Bunun da ötesinde, Fransız düşüncesinin direkt olarak yapısını değiştirdi. Bu olayları layıkıyla enikonu anlatmak bu kitabın kapsamı dışındadır. Üstelik "Mayıs olayları" ya da "Mayıs 68"e yönelik her türlü yaklaşım tartışmaya davetiye çıkarıyor. Fransız tarihinde, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hiçbir dönem, 1960'ların sonlarındaki bu iki ay kadar tartışma yaratmadı. Söz konusu olaylar devrim niteliğinde miydi, yoksa sadece orta sınıftan öğrencilerin taşkınlıkları mıydı? Fransız kültürü ve siyaseti üzerinde uzun süreli bir etkisi oldu mu, yoksa etkileri belirli bir zamana ve yere mi özgüydü? Söz konusu olaylar dünyaya bağımsız bir Fransız yaklaşımının yükselmesine mi katkıda bulunuyor, yoksa sadece ülkenin ekonomik gelişimini mi durduruyor? Bu olaylar öncelikle kültürel bir olgu mudur, yoksa siyaset katına mı yükselmektedir (ya da alçalmaktadır)? Bu ve benzeri sorulara açık ya da örtük cevaplar bulmadan söz konusu olayları yorumlayamayız.[1]

Öyleyse gelin meseleye kısaca değinelim. 1968 yılının Mayıs ayında Nanterre Üniversitesi'ndeki öğrenciler, "anti-emperyalist"

eğitim taleplerinin ardından üniversite yönetiminin üniversiteyi geçici süreyle kapatmasını protesto etmek için gösteriye başladılar. Bu gösterileri çok geçmeden işçi grevleri takip etti ve bu eylemlerinin kesişmesi, Fransız nüfusunun öteden beri birbirinden ayrı olan iki kesimini en azından geçici süreyle bir araya getirdi. Paris'te sokaklara barikatlar kuruldu ve kısa bir süre için Başkan de Gaulle hükümeti düşecekmiş gibi bir izlenim oluştu. Bu, modern Batı Avrupa'da 1848 ve 1871 isyanlarının başarısız olduğu yerde başarılı olacak ilk devrim olacaktı. Fransız Komünist Partisi, büyük ölçüde olaylara hazırlıksız yakalandığı ve esasında üstlenmesi gerektiği öncü konumun farkına varamadığı için öğrencilere ve işçilere karşı tavır aldı. Haziran ortasından sonuna kadar sivil düzen yeniden sağlandı. Ancak pek çok Fransız vatandaşının kendine ilişkin algısıyla birlikte Fransız entelektüel yaşamının manzarası da dönüşüme uğradı.

Mayıs olaylarına kadar Fransız siyaset sahnesi soldaki komünistler ve sağdaki liberaller olarak bıçak gibi ikiye ayrılıyordu. Elbette arada geçişler vardı ama asıl savaş alanı bu iki ideoloji arasındaydı. Ya komünist Sartre'ın ya da liberal Raymond Aron'un tarafındaydınız. Yaşanan olaylar liberal tarafı değiştirmedi. Aksine, radikalizmin sorumsuzluğuna ilişkin liberal görüşü güçlendirdi. Öte yandan solda her şey değişti. Sağcı de Gaulle'ün yanında saf tutan Fransız Komünist Partisi'nin siyasi iflası herkes tarafından idrak edildi. Bundan böyle Fransa'da komünizm solun umudu olmayacaktı. Daha doğrusu, Fransız Komünist Partisi'nin ya da kitleler adına konuştuğunu iddia eden herhangi bir partinin komünizmi artık solun umudu olmayacaktı. Parti işçilere ihanet etti. Dönüşüm anında onları yönlendirmedi. Hatta onları takip bile etmedi; kendi liderliği adına sağ cenahtan direnç sergiledi. Solun kendi modellerini başka yerde araması gerekecekti.

Bu değişiklik birtakım bağlılıklardan başkalarına geçişi içermiyordu. Halihazırda benimsenecek başka sistematik ve yetkin fikirler manzumesi yoktu. Parti komünizminin alternatifi yoktu. Ancak görünen o ki bu iyi bir haberdi. Mayıs 68'den sonraki yaklaşık on yılda Fransa'daki entelektüel kültür, özellikle siyasi düşünce açısından, yakın tarihin en verimli kültürleri arasında yer alıyor. Fransız Komünist Partisi'nin boşalttığı yeri işgal eden çeşitli açılardan siyasi veya siyasetle bağlantılı düşüncelerde bir patlama vuku buldu. Sadece Foucault değil, aynı zamanda Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Luce Irigaray, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Alain Badiou, Jacques Rancière ile birlikte başkaları da dünyayla ve birbirimizle olan ilişkilerimizi kavramada yeni yönlere işaret eden ve yeni yollar sunan politik düşünceler (ya da politik muhtevayla yüklü felsefi düşünceler) öne sürdüler. Eski düzenin çözüldüğü ve yeni düzenin henüz tecessüm etmediği kriz zamanları, yaratıcılığı teşvik edebilir. Mesela Rönesans dönemini düşünün. Fransız entelektüel kültüründe Mayıs sonrası dönem de böyle zamanlardan biriydi.

Foucault Mayıs olayları sırasında Paris'te değildi. O günlerde Tunus'taki Tunus Üniversitesi'nde dersler veriyordu. Ancak Mayıs olaylarından kısa bir süre sonra, Fransız entelektüel solunun bir araya geldiği (bazıları buna getto diyebilir) Vincennes'deki felsefe bölümünün başına geçmek üzere Fransa'ya döndü. *Bilginin Arkeolojisi* kitabının yayımlanmasının ardından yedi yıl boyunca kitap yayımlamadı. Ancak kısa yazıları ve faaliyetleri giderek daha politik bir renge bürünüyordu. Bu renk, Fransa'nın en prestijli yüksek öğrenim kurumu olan Collège de France'a atanmasının açılış konuşmasında açıkça görülüyor. Orada "doğruluk istencini", söylemi sınırlamak ve yaratıcı düşünceyi engellemek için dayatılan bir güç olarak irdeler ve gelecekteki araştırma programını duyurur. Bu araştırma iki cihetten oluşur.

Birincisi, söylemin "dışlama, sınırlama ve uygunlaştırma biçimlerini"[2] ayırt eden eleştirel cihettir. İkincisi ise "bu baskı sistemleri ortasında, onlara rağmen veya onların desteğiyle, söylem sistemlerinin nasıl oluştuğu; her birinin özgün normunun neliği ve ortaya çıkış, gelişim, değişim koşullarının neler olduğu"[3] hakkında soybilimsel cihettir.

İkinci proje Foucault'nun eninde sonunda benimsediği projedir. Ve bunu benimseyerek, odak noktasını daha belirgin bir şekilde söylemsel olandan söylemsel olmayana doğru kaydırıyor. Çeşitli uygulamaların yükselişini, etkilerini, özellikle de siyasi etkilerini ve bunların kesişimlerini anlatıyor. Açılış konuşmasında da belirttiği gibi, bu tarihsel betimlemeye *soybilim* adını veriyor.

Soybilim nedir? Çoğumuz muhtemelen bu terimin aile şeceresine uyarlanışına fazlasıyla aşinayız. Bir aile soyağacının izini sürmek, kişinin atalarının izini sürmek, kişinin kendisini, kardeşlerini ve çocuklarını ortaya çıkaran evlilik ve akrabalık çizgilerini geriye doğru (veya ileriye doğru) takip etmektir. Foucault'nun soybilimlerinde de buna benzer bir şeyler var. Bu noktaya nasıl gelindiğinin izini sürerek kim olduğunu sorma fikri elbette onun yöntemine uygundur. Ayrıca, göreceğimiz üzere, tıpkı bir aile soykütüğünün köklerinin geriye (ya da ileriye) gidildikçe mütemadiyen dağılması gibi, Foucault'nun soybilimleri de kendilerini ayrıcalıklı bir başlangıç noktasında bulmaz. Saf bir başlangıç anı, bir yaratılış noktası diye bir şey yoktur. Her şey merkezi veya birliği olmadan dağınık bir şekilde başlar.

Öte yandan arada önemli farklılıklar da söz konusudur. Birincisi, Foucault evliliklerin evriminin izini sürmek yerine pratiklerin, uygulamaların evriminin izini sürüyor. Doğrudan bundan türeyen ikinci farklılık, arkeolojik çalışmalarda olduğu gibi kişinin kim olduğu sorusu bireysel olmaktan ziyade kolektif bir sorun haline

geliyor. Foucaultcu soybilimin ürünü *ben* değil, *biz*'dir. Üçüncüsü, aile soykütükleri kişinin kim olduğu sorusuna tek bir yanıt vermeye çalışırken (elbette bunu yapmaları şart değil), Foucault bu yaklaşımdan ayrılır. Yalnızca bir tane olabilen aile şeceresinin aksine, uygulamaların şecereleri çok ve çeşitlidir. Pek çok farklı uygulamanın içinde yaşıyoruz ve her ne kadar bazı uygulamalar kim olduğumuzu belirlemede daha fazla önem taşısa da, ister tek başına ister grup halinde olsun hiçbir uygulama, diğerlerine rehberlik eden ya da diğerlerinin indirgenebileceği ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. Dördüncüsü, Foucault'nun soybilimleri doğruluk politikasıyla bağlantılıdır. Foucault'nun ilgilendiği mevzu yalnızca uygulamalar değildir: bu uygulamaların siyaseti ve epistemolojisi, özellikle de siyasetleri ile epistemolojileri arasındaki bağ onun ilgi alanına girer.

Soybilim (soykütük) terimi Foucault'nun Nietzsche'den aldığı bir terimdir. Nietzsche bunu münferit kurumlar veya uygulamalar bağlamında güç ilişkileri olarak düşündüğü şeyin ortaya çıkışını betimlemek için kullanır. Bu güçler genel olarak aktif ve reaktif kuvvetlerdir. Aktif güçler hem yaratıcı hem de yıkıcıdır: Eğer yıkıcılarsa, bu onların yaratıcılıklarının bir yan ürünüdür. Aktif güçler kendilerini sanatsal, askeri, atletik veya başka yollarla ifade etmeye çalışır. Reaktif güçler ise tam tersine kendilerini ifade etmeye çalışmaz. Adlarından da anlaşılacağı üzere bunlar, aktif güçlere tepki veren kuvvetlerdir. Esasen reaktif güçler, aktif güçler gibi kendilerini ifade edemeyen kuvvetlerdir, bu nedenle onların ifade tarzı, aktif olanların ifade tarzına öykünür. Bu ifade tarzı büyük ölçüde olumsuzdur; aktif güçlerin ifadesini zayıflatmaya çalışır. O halde Nietzsche'ye göre reaktif güçler, aktif güçlerin ayırt edici özelliği olan ifadeye karşı nefret ve kızgınlıktan yana saf tutar.

Nietzsche'ye göre sorulması gereken soru, belli bir kurum veya uygulama söz konusu olduğunda, halihazırda ona neyin hakim ol-

duğu sorusudur; aktif güçler mi yoksa reaktif güçler mi? Soykütüğün devreye girdiği yer burasıdır. Soykütük, bir kurumun ya da uygulamanın tarihinin izini sürmek ve onu hangi güçlerin (aktif ya da refleksif güçler) ele geçirdiğini sormaktır. Kişi, bir kurumun veya uygulamanın anlamını veya kökenini mevcut konumundan geriye doğru yansıtamaz. Nietzsche'nin gözünde tarih, aktif güçler ile reaktif güçler arasındaki egemenlik mücadelesidir. Nitekim *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserinde şunu belirtiyor:

> Canlılar dünyasında olagelen her şey bir *boyun eğdirme*, bir *efendi olmadır*; öte yandan tüm boyun eğdirmeler ve efendi olmalar da o zamana kadarki "anlam"ı ve "amaç"ı zorunlu olarak bulanıklaştıracak ya da bütünüyle silecek birer yeniden yorumlama, yeniden düzenlemedir.[4]

Bu yaklaşımdaki çeşitli unsurlar Foucault'nun kendi soybilim çalışmalarında kendilerine yer bulmaktadır. Birincisi, soybilim araştırılan uygulamaların özü itibarıyla anlaşılabilmesini sağlayacak bir kaynak, bir köken aramaz. Tikel uygulamaları anlamaya çalışan bazıları için anahtar, uygulamanın başlangıçtaki orijinal mahiyetini keşfetmek için tüm tarihsel dönüşümlerin altını kazımaktır. Sözgelimi Martin Heidegger, Varlık sorunsalını anlamak için onun metafizik geleneğin ağırlığı altına gömülmeden önceki orijinal soruya, Varlık nedir sorusuna geri dönmemiz gerektiğini savunur. Soybilim bu yaklaşımı reddeder. Elbette tüm uygulamalar bir şekilde başlar. Ne var ki başlangıçları bize onların temel özelliğine dair ayrıcalıklı bir fikir vermez.

Bunun nedeni, ki bu da Foucault'nun benimsediği ikinci unsurdur, uygulamaların temel bir özelliğe sahip olmamasıdır. Foucault için olduğu gibi Nietzsche için de önemli olan öz değil, tarihsel

mirastır. Bir uygulamanın karakterini veya mahiyetini keşfetmek, onun evrimi boyunca oynadığı rollerin, diğer uygulamalarla sürdürdüğü kesişmelerin, ona atfedilen ve ondan neşet eden anlamların izini sürmektir. Nietzsche'nin bu evrimi aktif ve reaktif güçler açısından yorumlama girişiminde Foucault ondan ayrılır. Foucault'ya göre yorum için bir çerçeve oluşturan hiçbir güç yoktur. Ne var ki aralarındaki fark göründüğünden daha küçüktür.

Nietzsche'ninkilerde olduğu gibi Foucault'nun soybilimsel yazılarında da güçlü bir normatif tat vardır. Foucault zaman zaman eserlerini öneriden ziyade betimleme diye nitelendiriyor ama bu niteleme biraz samimiyetsiz geliyor insana. Göreceğimiz üzere Foucault, cinselliğimizi kuşatan yorumlayıcı projeleri eleştirdiği gibi, cezai rehabilitasyon projesini de açıkça eleştirmektedir. Nietzsche soybilimsel çalışmalarında değer yüklü –aktif ve reaktif– terimleri kullanır. Bu terimler onun yaklaşımının normatif çerçevesini oluşturur. Foucault'nun açık bir normatif çerçevesi yoksa bile kendisi neyi sevmediğini, neyi bazen kullandığı terimle *katlanılmaz* bulduğunu kesinlikle biliyor.[5] Bu, onun Nietzsche'den aldığı üçüncü unsurdur.

Nietzsche ve Foucault'nun yazılarına aşina olanlar burada itiraz etmek isteyebilirler: Her iki düşünürün soybilimi de normatif veçheye sahiptir ancak her birinin bağlı olduğu çok farklı normlar silsilesi vardır. Sonuçta Nietzsche'nin görüşü aristokrasi yanlısıdır. Defalarca vurguladığı gibi demokratik hiçbir şeyde fayda görmez o. Ona göre değerli olan güçlü ve yaratıcı olandır; ezilmişlerle ilgilenmez. Öte yandan Foucault, ezilenlerden yana (ama asla onların adına değil) konuşmayı asla bırakmaz. İster deliler, ister mahkûmlar, ister eşcinseller, isterse de dışlanmışlar olsun, güçlüden ziyade zayıf konumda bulunanları kucaklar.

Bu itirazda haklılık payı var. Aslına bakarsanız Nietzsche demokrat değildir. Ancak iki nedenden dolayı bu farkı anlamak kolay-

dır. Birincisi, Nietzsche'nin aktif güçlerinin kendileri de dışlanma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İnsanlığın büyük bir kısmı –ki kendisi bu kesime kesinlikle sempati duymuyor– her zaman aktif güçleri yok etmeye ya da en azından marjinalleştirmeye çalışır. Bu nedenle şöyle diyor Nietzsche: "Organize sürü içgüdülerinin, güçsüz olanların korkaklığı, salt çoğunluk karşısında en güçlü ve en talihli olanlar bile güçsüzdür... Ne kadar tuhaf gelirse gelsin, güçlüleri güçsüzlere; talihlileri talihsizlere; sağlıklı olanları dejenere olmuş ve kalıtsal lekelerden dertli olanlara karşı daima savunmalıyız."[6] İkincisi, Nietzsche ve Foucault'nun eleştiri nesneleri arasında önemli bir benzerlik var. Her ikisi de çağdaş topluma damgasını vuran akılsız konformizmi hedef alıyor. Nietzsche'ye göre bu konformizm, reaktif güçlerin egemenliğinin bir ürünüdür; Foucault'ya göreyse bu daha çok kapitalizmin ortaya çıkışı ve kilise doktrininin değişimi gibi tarihsel temelli gerçeklerle ilintilidir. Ancak her ikisi de içinde yaşadığı dünyaya damgasını vuran konformizme karşı tiksinti duyar.

Foucault'nun soybilimsel yaklaşımı benimseme konusunda Nietzsche'ye olan borcu, Collège de France'daki açılış dersinden bir yıl sonra ve ilk uzun soluklu soybilim çalışması olan *Hapishanenin Doğuşu*'nun yayımlanmasından dört yıl önce, 1971'de yayınladığı bir makalede açıkça dile getirilir. "Nietzsche, Soybilim, Tarih" başlıklı makale, hem Nietzsche'nin soybilim yönteminin bir yorumu hem de yazarın bir duyurusu mahiyetindedir. Şu satırlarla başlıyor makale: "Soybilim gridir; kılı kırk yarar ve sabırla belgeler. Karmakarışık, silinmiş, üstü karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler üzerinde çalışır."[7] Bu sözler belki de Foucault'nun daha ayrıntılı yaklaşımını Nietzsche'nin geniş fırça darbeleriyle resim yapma yönteminden daha iyi ifade ediyor, bununla beraber her iki projenin de tarihsel karakterini vurguluyor. Makale ilerledikçe benzerlik derinleşiyor.

Foucault, kökenler ve büyük başlangıçlar kavramına dayanan tarihlerin eleştirisinden sonra, Nietzsche'nin soybilimsel yönteminin iki katmanlı bir işle meşgul olduğunu belirtir: *Herkunft* ve *Entstehung*, yani *soy* ve *menşe*. Bu ikisi birlikte, tarihin tikel amaçlara veya hedeflere sahip olduğu, deşifre edilebilir bir anlamı olan birleşik bir hedefi olduğu ve bizi biz yapan veya alternatif olarak içinden çıktığımız temel bir kökene sahip olduğu yönündeki tarih fikirlerini terk eden tarihsel bir yaklaşım oluşturur. Soy, tikel bir uygulamayı oluşturmak üzere olumsal bir şekilde bir araya gelmiş ayrı ve dağınık olayları arayarak tarihe yaklaşır. Soy, tarihi birbirine bağlayan altın bağları aramak yerine, çoğu zaman küçük, görmezden gelinen, yere yakın, dünyevi ve birbirinden farklı olaylarda bir uygulamanın ortaya çıkışını arar. Menşe ise verili bir uygulamanın ya da uygulamalar grubunun tarihini oluşturan "tahakkümlerin tehlikeli kumarını"[8] anlatır. Nietzsche'ye göre menşe, aktif ve reaktif güçlerin hakimiyeti meselesidir. Bir uygulamanın anlamını hedeflerinde aramak yerine kendisini ya da yerine getirdiğini düşündüğü rolü belirleyen Nietzsche, bir uygulamanın yaratım ve ifadeye mi yoksa kızgınlık ve dar görüşlülüğe mi yönelik olduğunu sorar. Ancak menşe Foucault'nun da bu şekilde göreceği üzere, pratiklerin farklı zaman ve yerlerde hangi etkilere, zararlı ya da yararlı kullanımlara yol açtığı meselesi olarak görülebilir.

Soy ve menşe birlikte, uygulamaların ve bu uygulamaların diğer uygulamalarla geçici olarak oluşturduğu birliklerin ortaya çıkışının ve çözülüşünün izini süren bir tarih görünümü sunar. Bu tarih kökeni, hedefi ve anlamı olmayan bir tarihtir. Bu tarih, farklı uygulamaların bir araya geldiği ve daha sonra öngörülemeyen şekillerde dağıldığı bir tarihtir; keza bu tarih bir araya gelme ve dağılmanın çeşitli tahakkümlerle sonuçlanabilecek birtakım öngörülemeyen etkiler doğurduğu bir tarihtir. Ancak bu, bu tarihi anlatmanın an-

lamsız olduğu anlamına gelmez. Neticede insanın kökeni, ereği ve anlamı yoktur. O halde soybilim bize kim olduğumuzu anlatan bir projedir. Soybilim, felsefe tarihinin büyük bir kısmının çerçeveleyici varsayımlarına atıfta bulunmadan bize bilgi verir.

Bunu yaparken bize iki şeyi daha söyler. Doğal veya kaçınılmaz olduğunu düşündüğümüz yönlerimizin nasıl tarihsel olduğunu ve aslında tarihsel süreçte ihtimallere açık olduğunu dile getirir. Olduğumuz kişi olmak zorunda değildik ve sonuçta olduğumuz kişiden başkası haline gelebiliriz. Bu aynı zamanda şu anda olduğumuz kişi olmanın bazı etkilerini, belki de taraf olmayı tercih etmeyeceğimiz etkileri görmemize de olanak tanır.

Kim olduğumuza dair Foucault'nun anlatacağı tek bir hikâye yok. Onun soybilim çalışmaları, tarihi mirasımızın geniş kapsamını içermeye çalışmıyor. Foucault, arkeolojik çalışmalarından daha net ve daha bilinçli bir şekilde, geçmişte ve şu anda kim olduğumuzun veçhelerinin izini sürmek için soykütüklerini kullanıyor. Eğer tarihimiz dağınık kökenlerden gelen geçici birliklerin ortaya çıkması meselesiyse, o zaman kim olduğumuz uygulamaların tikel bir birliği meselesi değil, uygulamaların kesişen ve örtüşen çeşitli birlikleri meselesidir. Her ne kadar Foucault zaman zaman bütün bir kültürel oluşumu betimlediğini düşündüren imgeler kullansa da onun soybilimsel çalışmaları dikkatle okunduğunda, bu imgelerin tözel değil retorik olduğu anlaşılır. Her halükârda Foucault kim olduğumuzun ve nasıl bu hale geldiğimizin önemli bir kısmını anlatıyor. Bütün bunların izahını kendisinin yaptığı asla düşünmez. Bu noktada yazar John Berger şu tespitte bulunuyor: "Bir daha hiçbir öykü, dünyada ondan başka öykü yokmuş gibi anlatılmayacak."[9] Bu tespit, Foucault'nun yazılarında ifadesini bulan bir tespittir.

Foucault'nun soybilim kategorisine kesinkes giren iki önemli eseri vardır: *Hapishanenin Doğuşu* başlıklı ceza kitabı ve *Cinselliğin*

Tarihi'nin ilk cildi. Bunlardan yalnızca ilki tam teşekküllü bir tarihsel çalışmadır. İkincisi hem metodolojik hem de programatiktir. O, hapishane kitabında kullanılan ve cinselliğe ilişkin daha geniş kapsamlı çalışmada kullanılacak olan yöntemin net bir tanımını yapar ve cinselliğin soybilimsel incelemesi için kısa bir tarihsel çerçeve sunar. Birazdan daha ayrıntılı olarak ele alacağımız nedenlerden dolayı ikinci proje hiçbir zaman tamamlanmadı. Doğrusun isterseniz Foucault, vaat ettiği cinsellik çalışmasından çark edip daha geniş kapsamlı kendini yaratma projesine yöneldi ve aynı zamanda çalışmasının tarihsel kapsamını da genişletti. Her zamanki gibi Rönesans ya da Rönesans sonrası erken dönemle işe başlamak yerine bu sefer Yunanlılarla başladı.

Hapishanenin Tarihi

Hapishanenin Doğuşu, Foucault'nun delilik hakkındaki kitabıyla önemli bir benzerlik sergiler. Yazar her ikisinde de, cinsellik üzerine olan kitapta olduğu gibi, kabul görmüş bir görüşün *tersine çevrilmesi* diyebileceğimiz bir şeyi gerçekleştiriyor. *Deliliğin Tarihi*'nde Tuke ve Pinel'in çalışmalarına göre tersine çevirme gerçekleşir. Kabul edilen görüşe bakılırsa, Tuke ve Pinel delilerin kurtarıcılarıdır, onları zincirlerinden azat etmişler ve yaşadıkları barbarca koşullardan kurtarmışlardır. Foucault, her ne kadar bunun doğruluğunu kabul etse de, bunun tersi bir hareketin de söz konusu olduğunu, deliliğin yeniden zincire vurulduğunu öne sürüyor. Fiziksel zincirlerinden kurtulan deliler, daha önce maruz kaldıkları fiziksel esaret kadar, hatta ondan daha kati surette ahlaki zincirlerle bağlanacaklardır.

Foucault'nun gerçekleştirdiği tersine çevirmeyi yanlış anlamamak için burada dikkatli olmalıyız. Kendisine atfedilen görüşe rağmen o, daha önceki dönemlerde işlerin daha iyi olduğunu ve

şimdi daha kötüye gittiğini *iddia etmiyor*. Nietzsche'nin çalışmaları sıklıkla bu tür bir tarihsel çöküşü veya gerilemeyi akla getirir. Foucault'nun tutumu ise böyle değildir. Onun gerçekleştirdiği tersine çevirme, bize her şeyin daha iyiye gittiğinin söylendiği ama gerçekte daha da kötüye gittiği basit bir dönüşüm değildir. İlerlemeci bir tarih anlayışını reddetmek, gerilemeci bir tarih anlayışını benimsemeyi gerektirmez. Foucault'nun çalışmalarının gerçekleştirdiği tersine çevirme, ilerici bir tarih anı olarak adlandırılan şeye aynı zamanda zararlı bir hareketin eşlik ettiğini göstermeyi amaçlar. Bu, tarihsel ilerleme varsayımını *tersine çevirmez*; onu *karmaşıklaştırır* sadece.

Foucault'nun ceza ve hapishaneler hakkındaki kitabında tersine çevirdiği tarihsel ilerlemenin hikâyesi nedir? Cezai inceleme konusunda hiçbir donamımız olmasa bile hepimizin aşina olduğu bir hikâye. İntikamdan rehabilitasyona kadar uzanan cezalandırma sürecinin hikâyesidir bu.

Cezanın erken tarihinde ceza, intikam biçimini alır. Suçlu, kesinlikle insan muamelesi görmez. Suç işleyen kişi, sosyal kurumun uygun gördüğü her türlü cezaya tabi tutulur. İşkence, fiziksel ve psikolojik taciz, toplum önünde aşağılama: Bunların hepsi, yalnızca suçlulardan yaptıkları hatalardan dolayı intikam almak isteyen bir toplumun kullanabileceği cezalar arasında yer alıyor. Bir zamanlar modası geçmiş olduğu düşünülen bu zihniyetin, ölüm cezasının uygulanmasından önce Amerika Birleşik Devletleri'nde basbayağı geçerli olduğunu belirtmekte fayda var herhalde. İnfaz kararı pankartlara yazılıyor ve hapishanelerin dışında durup infazı bekleyenlerin alnına yapıştırılıyordu. Aleni işkence döneminden ne kadar az mesafe kat ettiğimizi bu toplanmalardan daha güçlü hatırlatan çok az şey vardır.

Her halükârda hikâye devam ediyor, biz (ölüm cezası kutlamalarına rağmen) daha uygarlaştık. Rehabilitasyon, suça karşı tercih

edilen tepki olarak azap çektirme ve halkın önünde cezalandırmanın yerini almıştır. Suçluları yaptıklarından dolayı basitçe cezalandırmak yerine, onları değiştirmeye, onları farklı bir yoldan topluma kazandırmaya çalışıyoruz artık. Bu görüşe göre suç, basitçe intikam gerektiren bir eylem değildir, müdahale gerektiren bir davranıştır. Suçlu basitçe bir cürüm işledi diye cezalandırılmamalıdır. Suçlu devletin gözetimine alındıktan sonra, doğru yaklaşım suçluyu ıslah etmek, dünyayla farklı bir ilişki tarzı kurmasını, farklı bir "davranış repertuvarı" geliştirmesini teşvik etmektir. İster uygun çalışma alışkanlıklarını aşılayarak, ister anormal davranışların nedenlerine dair içgörü sunarak, ister eğitimle yeteneklerini geliştirerek, ister kötü alışkanlıkları ortadan kaldırmaya çalışırken iyi alışkanlıkları da pekiştirerek, isterse de bu yöntemlerin bazı kombinasyonlarıyla, suçluların zarar görmesini engellemenin ötesinde benliklerinin geliştirilmesi gerekiyordu.

Bu sayede suçlulara yönelik muamele daha insani hale geldi. Söz konusu muamele artık bir aşağılama ya da istismar töreni olmaktan kurtuldu. Daha ziyade bir iyileştirme politikası haline geldi. Suçlular artık insanlığın ilgi alanı dışında kalmıyor. Her ne kadar bir tür ceza verilmesi yerinde olsa da suçlu aynı zamanda toplumun bir zamanlar üyesi olan ve şimdi yeniden üyesi olacak biri gibi muamele görmelidir. Cezai müdahale bu farkındalık akılda tutularak kararlaştırılmalıdır. Bu, ceza tarihinin ilerlemeci hikâyesidir.

Hapishanenin Doğuşu'nun ilk birkaç sayfası bu hikâyenin altını oymak adına pek bir şey yapmıyor. Foucault, 1757'de Damiens adlı birinin kralı öldürme teşebbüsü yüzünden maruz kaldığı azabı anlatıyor. Bu manzara dehşet verici. Suçlunun derisinin yakılması ve soyulması, çizilip dörde bölünmesi, uzuvların dilimlenmesi, bunların hepsi azami miktarda acı verecek bir sırayla yapılıyor. Bu anlatımın hemen ardından bununla tezat oluşturan başka bir anlatım geliyor.

Seksen yıl sonrasına ait bir hapishane programı. Genç suçluların tutulduğu bir hapishanedeki mahkûmların takip etmesi gereken sıradan rutini tarafsız bir dille anlatıyor ve günün her saatinde kendilerinden ne beklendiği hakkında en ince ayrıntısına kadar titiz bir açıklama sunuyor.

Burada ceza tarihiyle ilgili genel kabul gören görüşün işleyişini fark etmek kolaydır: Kralı öldürme teşebbüsü için uygulanan yöntemdeki aleni azap çektirme ve aşağılama (Damiens'in infaz sırasında sık sık Tanrı'dan merhamet dilenmesi) ile onu takip eden ceza uygulamalarının disipline edilmesi arasındaki karşıtlık. Birincisi intikam uygulaması, ikincisi ise rehabilitasyon uygulaması. Foucault'nun bu iki yaklaşımı yan yana koyması, kabul edilen görüşte bir şeyler değiştiğini doğruladığını ima ediyor. Ama bu aynı zamanda yanıltıcıdır. İşte soybilim tarihinin başladığı yer tam da burasıdır.

Foucault'nun tarihi, Damiens vakasını örnek verişinin de gösterdiği gibi, kabul edilen görüşün ilk dönemleriyle çelişmez. On sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki reformlardan önce suçlular azap görüyor ve aşağılanıyordu. Aslında azap çektirme, ceza yargılamasında biri gizlice, diğeri alenen olmak üzere iki noktada gerçekleşir. İlk nokta sorgulama anıdır. İtirafta bulunsun diye zanlının vücudu acıya gark edilir. Bu, bir kişiyi suçluluğu kanıtlanana kadar masum sayan modern anlayışa ters gelebilir. (Fakat eski Başkan Ronald Reagan'ın Başsavcısı Edwin Meese'nin "Suçlu olmasalardı zanlı da olmazlardı," diyerek zanlıların haklarının reddedilmesini bir zamanlar savunduğunu hatırlayınız.) Öte yandan klasik dönemde suçluluğun dereceleri vardır. "Böylece bir yarı-kanıt, tamamlanmadığı sürece kuşkuluyu masum hale getirmiyor, onu bir yan-suçlu yapıyordu; ağır bir suça ilişkin yalnızca hafif bir gösterge, birini 'biraz' suçlu olarak damgalıyordu."[10] Demek ki bir şüpheli her zaman azap çekmeyi hak ediyordu.

Suçlunun bedeni cezalandırma sırasında acıya maruz kalıyordu ve bu uygulama halkın gözü önünde, alenen gerçekleştiriliyordu. Fransa'da bu yönteme *supplice* adı verilir ve bu da İngilizceye *torture* (azap) diye çevrilmiştir. Ancak azap çektirmeyi, suçlunun bedenine uygulanan basit bir barbarlık olarak düşünmemeliyiz. *Azap çektirme* kaotik veya keyfi değildir. *Azap çektirme*, suçluluğa karşı ölçülü ve hesaplanmış bir tepkidir ve üç unsurdan mürekkeptir: ölçülü miktarda acının verilmesi, bu acının düzenlenmesi ve acı veren tekniklerin uygulanmasının törensel mahiyeti. *Azap çektirme*, koreografisi enikonu belirlenmiş halka açık bir ıstırap ritüelidir ve yerini bizzat suçluluğun doğasında bulur.

Suçluluk ekseriyetle başka şeylerin yanı sıra sosyal yapıya karşı bir cürüm telakki edilir. Bu durum şimdi olduğu gibi önceki dönemler için de geçerlidir. Öte yandan örneğin Devrim öncesi Fransa'daki toplumsal yapının karakteri farklıydı. Toplumsal yapının unsurlarının taşıyıcısı olarak kabul edilen merci halk değil, hükümferma kraldır. Demokratik rejimlerde en azından prensipte halkın toplumsal yapının bileşenleri olduğu düşünülürken, daha önceki monarşilerde kral bu rolü oynardı. Sanki hiç halk yokmuş gibi, halkın karakterinin hükümdarın bedeninde vücut bulduğu düşünülüyordu. Fransızca – *c'est moi* (o ben'im). Dolayısıyla toplumsal yapıya yönelik bir saldırı, kelimenin tam anlamıyla krala yönelik bir saldırıdır. Keza suçluluk da toplumsal *bünyeye*, yani kralın bedenine yönelik bir saldırıdır. Bu kişisel bir saldırıdır: Kraliyet bünyesine yönelik bir yaralama girişimidir.

Saldırıya uğrayan kraliyet yapısının, toplumsal bünyenin egemenliğinin yeniden tesis edilebilmesi için iktidar dengesinin yeniden sağlanması gerekmektedir. (Burada *iktidar* terimini geleneksel anlamda kullanacağız. Göreceğimiz üzere bu terim, Foucault'nun bu çalışmasının ilerleyen bölümlerinde karmaşıklaştırdığı bir te-

rimdir.) Yahut daha doğrusu, iktidar dengesizliğini uygun şekilde yeniden kurmak gerekir. Şayet suçlu bir saldırıdan paçayı sıyırabilirse, bu toplumsal yapının zayıflığını, kırılganlığını kanıtlar. O halde bir suçun cezalandırılması, hükümdarın iktidarının teyit edilmesini içermelidir. Suçluların bu iktidarın varlığını, saldırmaya çalıştıkları makamda hissetmeleri sağlanmalıdır. Bunu kendi vücutlarında hissetmeleri sağlanmalıdır. Amacı acıyı en üst düzeye çıkarmak ve hükümdarın sarsılmaz gücünü hem suçlular hem de halk nezdinde şaşmaz bir şekilde gözler önüne sermek olan ayrıntılı azapların nedeni işte budur. Bir yandan suçluya güç konusunda bir ders verilirken, diğer yandan halk da ancak hükümdarın sağlayabileceği güvenliğe kavuşturulur ve hükümdarın egemenliğine karşı gelmemeleri konusunda uyarılır. Foucault şöyle yazıyor: "Demek ki azap çektirmenin hukuki-siyasal bir işlevi vardır. Bir an için yaralanmış olan hükümdarlığı yeniden oluşturmaya yönelik törensel bir çerçeve söz konusudur. Onu tüm görkemi içinde dışa vururken ihya etmektedir."[11]

Şu halde cezanın neden kör bir öfke olamayacağı anlaşılabilir. Suçlu için ne kadar acı verici olursa olsun, ceza hükümdarın bir ifadesi olarak kalır ve dolayısıyla onun hem iktidarının hem de konumunun damgasını taşımalıdır. Bunun için de kontrol edilmesi gerekiyor. Kontrolsüz saldırmak güç gösterisi değil, zayıflık göstergesidir.

Cezalandırma yetkisinin bu özel kullanımında en az iki muhtemel zorluk vardır. Birincisi, bu iktidar asimetrisinin görkemli teşhiri geri tepebilir. Halkın kralın gücüne duyduğu hayranlık ve bu gücün uyandırdığı korkunun yanı sıra, halkın cezanın nesnesiyle özdeşleşmesi ve dolayısıyla hükümdara kızması da mümkündür, nitekim bu tür vakalar yaşanmıştır da. Bu, özellikle suçlunun işkence altında onurlu davrandığı veya cezanın aşırıya kaçıp gösteriş havasına büründüğü veya suçlunun ihlalde bulunan yetkililerle alay ettiği du-

rumlarda geçerlidir. Bu gibi durumlarda halk zaman zaman suçluyla özdeşleşir ve bu da bu tahakküm uygulamalarına karşı direnişe yol açar. Ayrıca her türlü suçluluk, mevcut toplumsal düzene karşı bir isyanı temsil eder; bu isyan, bu düzenin yapısının bir parçası olan zenginlik ve konfor açısından büyük eşitsizliklerden mustarip olan halkın büyük bir kısmında sempati uyandıracak bir isyandır. Bütün bunların çaresi, öyle görünüyor ki, cezayı yumuşatmak, onu bir güç ifadesi olmaktan çıkarıp, daha çok bir adalet ifadesi haline getirmek olacaktır.

Nitekim gerçekten de cezayı yumuşatmayı amaçlayan bir reform hareketi baş göstermiştir. Ama o sadece cezayı yumuşatmakla kalmadı. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında birtakım değişiklikler meydana geldi:

> Bir kan suçluluğundan, bir sahtekârlık suçluluğuna doğru olan sapma fiili durumda, üretimin gelişmesinin, zenginliklerin artmasının, mülkiyet ilişkilerinin daha yoğun bir adli ve ahlaki bağlamda değerlendirilmesinin, daha sıkı gözetim yöntemlerinin, halkın daha sıkı çerçevelenmesinin, daha uygun saptama, yakalama ve haber alma tekniklerinin kendilerini gösterdikleri koskoca bir karmaşık mekanizmanın içinde yer almaktadır. Yasadışı uygulamaların yer değiştirmesi, cezalandırma uygulamalarının yaygınlaşması ve incelmesiyle bağlantılıdır.[12]

Bu değişiklikler nedeniyle ve özellikle bunların birçoğunun ilişkili olduğu mülkiyet ilişkilerindeki değişiklik yüzünden başka bir endişe de su yüzüne çıktı. Bu noktaya kadar cezalar korkunç olmasına rağmen seyrekti. Elbette yakalanmanın sonuçları korkunçtur. Ancak pek çok kişi yakalanmıyordu; bu da *azap çektirmeyle* ilintili ikinci zorluktu. Özel mülkiyet kurumu başlangıç aşamasında oldu-

ğu sürece bu düzenleme oldukça iyi işleyecektir. Ancak olgunlaştıkça daha evrensel bir cezalandırma biçiminin gerekliliği de artar. Tüm mülkiyet korunmalıdır ve mülkiyet birçok kişi arasında dağılmış olduğundan, onların hepsine suça karşı koruma sağlanmalıdır:

> 'Islahatın, daha en genel formülleştirmelerinden itibarenki asıl amaç, daha eşitlikçi ilkelerden hareketle yeni bir ceza hukuku kurmaktan çok, yeni bir cezalandırma "ekonomisi" kurmak, ona en iyi dağıtımı sağlamak, bunun birkaç ayrıcalıklı elde yoğunlaşmamasına, birbirleriyle zıtlaşan merciler arasında aşırı bölünmemesine özen göstermek; bunu her yerde icra edilebilir türdeş akımlar halinde ve toplumsal bünyenin en küçük parçalarına ulaşacak şekilde dağıtmak olmuştur.[13]

Şu halde sorulması gereken soru şudur: Bu nasıl olacak? Bir zamanlar zımnen hoş görülen tüm küçük suçlara karşı koruma sağlarken, aynı zamanda da *azap çektirmedeki* sorunların benzerleri yaşanmaması için evrensel saygıyı uyandıracak bir ceza sistemi nasıl inşa edilebilir?

Ceza ıslahatçılarının bu soruya bir cevabı vardı. Caydırıcılığı sağlayacak şekilde, suçlara uygun cezalar tasarlanmalıdır. Eğer uğranacak zarar, suçun sağladığı kazançtan fazla ise ve eğer kişi, suçu işlediğinde o zarara da uğrayacağından eminse, suçun işlenme ihtimali azalır.[14] "Bir suça uygun düşen cezayı bulmak, bir kötülük yapma düşüncesini çekici olmaktan kesinlikle çıkaran bir dezavantajı aramak demektir."[15] Ayrıca bu durumda halkın yetkililere kızma ihtimali de azalır. Zira maksat, bedene azap çektirmek değil, suçu caydırmak olduğuna göre, halkın tepki göstermeye çağrıldığı bir gösteri de yoktur. Suçun, özellikle de kamu düzenini sağlamak amacıyla mülke karşı işlenen suçların ortadan kaldırılması için ev-

rensel çapta uygulanabilen ve ölçülü cezalardan oluşan makul bir sistem gereklidir.

Öyleyse on dokuzuncu yüzyılın başlarında neden her biri ilgili suçu caydırmak için tasarlanmış cezalardan oluşan bu sistemi benimsemek yerine, herkes için tek bir ceza türü ortaya çıktı? Neden tüm suçlar için tek bir çare, o günden bugüne kadar gelen bir çare bulundu? Neden hapishane ortaya çıktı?

Kitabının orijinal adı olan *Surveiller et punir*'in (Disiplin ve Ceza) alt başlığı *La Naissance de la prison*: Hapishanenin Doğuşu. Foucault'nun soybilimsel yöntemi işte bu noktada ortaya çıkmaya başlıyor. Buraya kadar Foucault'nun anlattığı hikâyenin doğrusal bir hikâye olduğunu, kronolojik örgüsünde tek bir izleği takip ettiğini düşünmek kolaydır. Bu, Foucault'nun Nietzsche üzerine yazdığı makalesinde betimlediği gibi bir soybilim olamaz. Bu, geçici bir birliğe evrilen bir dağılmadan ziyade köken birliğini içerecektir. Bu yüzden tarihi ya ilerlemeci ya da gerilemeci olarak tasavvur eden bir okumayı davet eder. Cezalandırma ya eskisinden daha iyi ve daha insani olacaktır, ya da daha kötü.

Foucault hapishanenin doğuşuna bu şekilde yaklaşmıyor. Elbette önceki ve sonraki cezalandırma usulleri arasında belli bir süreklilik vardır. Sonuçta her ikisi de suçlulukla başa çıkmanın yollarıdır. Üstelik her ikisi de belirli tekniklerin vücuda uygulanmasını içeriyor. Ancak Foucault'nun disiplin olarak adlandırdığı daha sonraki cezalandırma usulü, yalnızca cezalandırmanın dar görüşlü tarihinden kaynaklanan bir gelişme değildir. Eğer öyle olsaydı, on sekizinci yüzyılın sonlarındaki ıslahatçıların tavsiyelerinin dikkate alınması beklenirdi. Oysa meselenin iç yüzü öyle değil. Aslına bakarsanız hapishanenin ortaya çıkışı ıslahatçıların fikirleriyle düpedüz çelişmektedir. Hapishane cezayı suçla eşleştirmek yerine, tüm suçlar için tek bir ceza öngörüyor.

Foucault bu ortaya çıkışı açıklamak için hapishanenin ötesine, daha geniş kapsamlı uygulamalara bakıyor:

> Bu yeni siyasal anatominin "icadı"nı ani bir keşif olarak anlamamak gerekir. Onu çoğu zaman küçük, farklı kökenlere sahip, dağınık bir yerleşime sahip, birbirlerini kesen, tekrarlayan veya taklit eden, birbirlerinden destek alan, birbirlerine yaklaşan ve yavaş yavaş genel bir yöntemin ölçekli çizimini resmeden çok sayıda süreç olarak kabul etmek gerekir.[16]

Bu küçük süreçler arasında, manastırın ayırt edici özelliği olan düzenli zaman çizelgeleri ve Prusya ordusunun askerlerine öğretilen hassas şekilde ayarlanmış hareketler bulunmaktadır. Bunlarla beraber diğer uygulamalar yavaş yavaş cezalandırma meselesinde birleşti ve on sekizinci yüzyılın sonları ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında disiplinin "genel bir yönteminin ölçekli çizimi" ortaya çıktı.

Foucault'nun kullandığı anlamıyla disiplin, basitçe başkalarının davranışlarını kontrol etmekten daha spesifik bir anlam taşır. Bu anlamda disiplin, vücudun optimizasyonu, vücudun hareketlerini en küçük unsurlara bölmek ve daha sonra onları azami düzeyde verimli bir bütün haline getirmek suretiyle muntazam bir makineye dönüştürme projesi olarak tanımlanabilir. Ancak bu proje sadece bireyleri ilgilendirmekle kalmıyor, aynı zamanda onların ilişkilerini de ilgilendiriyor. Disiplin, bireylerin birbirleriyle azami düzeyde verimli ilişki kurabilmesi için mekânın uygun şekilde bölümlenmesini sağlamalıdır. Faaliyetler arasında olduğu kadar her bir faaliyet için de uygun zaman koordinasyonunu sağlamalıdır. Disiplin hem bedenlere hem de onlar arasındaki etkileşime tatbik edilen bir işlemdir.

Bunu gerçekleştirebilme kabiliyeti, kapalı bir mekânı gerektirir; bu mekân içinde bireylerin hareketleri ve ilişkilerinin bölünmüş

alanları gözetlenebilir ve gerektiğinde onlara müdahale edilebilir. Hapishane işte budur.

> Disiplin kulağa fabrika işi için eğitim gibi geliyorsa, öyle olmalıdır. Öte yandan okullar da aynı şekilde yönetilir: öğrenilecek şeyleri yönetilebilir bölümlere ayırın ve ardından öğrencilerin her bölümde uzmanlaşarak yola devam etmelerini sağlayın. Keza işletmeler de, hastaneler de böyle yönetiliyor, spor genellikle böyle öğretiliyor ve nihayet hayatlarımızı böyle yürütüyoruz. Foucault'nun dediği gibi, "Eğer hapishane fabrikalara, okullara, kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapishaneye benziyorsa, bunda şaşılacak bir yan yoktur."[17]

Foucault, disiplin eğitiminin üç temel boyutu ayırt eder: hiyerarşik gözetim, normalleştirici yargılama ve sınav. Hiyerarşik gözetim belli bir "gözetleme ekonomisini" içerir. Gözetleyenler ve gözetlenenler vardır. Gözetleyen, gözetleneni hiyerarşik bir mesafeden izlemelidir; böylece gözetleyici görür ama görülmez ve gözetlenen görülür ama göremez (veya en azından gözetleyeni göremez). Bu sayede gözetleyici, gözetlenenin ne yaptığını, ne yapmadığını, ne kadar iyi veya kötü yaptığını görebilir. Gözetlenenler ise sürekli izlendikleri için gözetleyenin bakışına maruz kalırlar. Her zaman "sahnede" olmalıdırlar. Orayı asla terk edemezler. Mümkün mertebe verimli olmaları şarttır.

Normalleştirici yargılama, hem uyumluluk hem de bireyselleştirme yoluyla çalışan ikili bir işlemdir. Uyumluluk, normun kendisidir, herkesin ulaşmaya çalışması gereken standarttır; bireysellik, münferit bireylerin normları yerine getirmelerini sağlamak için onlara bir dizi müdahalede bulunma zaruriyetidir. Bu müdahaleler, bir kişinin davranışının en küçük unsurlarına tatbik edilir. Bir aktivite-

nin davranışsal gelişiminde çok spesifik noktalarda etkili olurlar ve bunu ödüller, cezalar veya diğer motivasyon türleri yoluyla en üst düzeye çıkarmaya çalışırlar. Çatalını doğru şekilde kullanamayan bir çocuğu düşünün. "İşte" diyor ebeveyn, "öncelikle onu böyle tut. İyi çok iyi. Şimdi onu yemeğine götür. Hayır öyle değil, o yanlış; bunun gibi. Evet daha iyi..."

Normalleştirmenin ortaya çıkışı sadece ceza reformunda değil, aynı zamanda kim olduğumuza dair anlayışta ve bu anlayışın mahiyetinde bir devrimdir. Foucault, yargılamanın normalleştirilmesini, cezalandırmaya dair önceki yaklaşımlara düpedüz karşıt şekilde betimler. Önceki yaklaşımlar, "hiyerarşik hale getirmek değil de, sadece izin verilen ve yasaklanan ikili zıtlığının oyununu oynatmak olan; türdeş kılmak değil de, mahkûmiyetin bir kerede ebediyen kazanılan paylaşımını işletmek olan adli bir cezalandırma sistemiyle terim be terim zıtlaşmaktadır."[18] Daha önceki cezalandırma usullerinde kişi, norm veya normale göre nerede durduğu konusunda endişelenmez. Bunun nedeni ise norm ya da normalin olmamasıdır. Yasak olan eylemler vardır, bir de izin verilen eylemler (yasak olanlardan geriye kalanlar) vardır. Kişi yakalanırsa yasak eylemi korkunç sonuçlar doğurur. İkinci eylem türü için müdahaleye gerek yoktur. Davranışı yönlendiren gelenekler olabilir, ama disiplinin geliştirdiği türden normlar yoktur.

Bunu daha normalleşmiş toplumumuzla karşılaştırın. Hangimiz davranışlarının normal olup olmadığını merak etmiyor ki? Hangimiz tuhaf, aykırı ya da herkes gibi olmama endişesi taşımıyor ki? Hangimiz danışmanlığa veya terapiye veya kişiyi doğru yola sokmayı amaçlayan başka bir müdahaleye ihtiyaç duymama saikiyle hareket etmiyor ki? Keza hangimiz normalliğin nefesini ensesinde hissetmiyor ki? Daha eski cezalandırma usullerinde, izin verilen ile yasaklanan arasındaki ikili ayrım, bu ayrımın bir tarafını yalnız bı-

rakır. Normalleştirmenin esaretindeki bir toplumda hiçbir davranış denetlemeden muaf değildir. Terapist arkadaşlarımın dediği gibi herkes biraz hastadır, dolayısıyla herkes bir terapiden yararlanabilir. Bunu söylerken mesleklerinin reklamını yapmak için söylüyorlar; yine de bu, Foucault'nun disiplinin ortaya çıkışında fark ettiği daha derin bir gerçeği ortaya koyuyor:

> Disiplinler boyunca Norm'un iktidarı ortaya çıkmaktadır. Bu modern toplumun yeni yasası mıdır? Daha doğrusu, bu yasanın eski iktidarlara eklendiğini ve onları sınırlanmak zorunda bıraktığını söyleyelim; yani Yasa iktidarına. Söz iktidarına. Metin iktidarına. Gelenek iktidarına.[19]

Burada, Tuke ve Pinel'in uygulamalarında terapinin ahlaki boyutunun ortaya çıkışına dair *Deliliğin Tarihi*'ndeki tahlili hatırlayabiliriz. Bu iki kişinin delilere taktığı zincirler artık fiziksel değil; ahlaki ve psikolojiktir. Normalleştirmenin yükselişiyle eş zamanlı olarak, hem normalin bilimi hem de anormali normale dönüştürme etkinliği olarak psikolojinin de yükselişi söz konusu. İnsan davranışının incelenmesi ve gerektiğinde davranışa müdahale edilmesi olarak psikolojinin kökleri ve yönelimi, disiplinin normalleştirici yargısının ayırt edici özellikleri olan uyumluluk ve bireyselleştirme şeklindeki ikiz kutuplar tarafından sağlanır.

Bu noktada Foucault'nun zaman zaman kötü nam salmış ünlü kavramlardan birinin devreye girdiğini görüyoruz: iktidar-bilgi. Muhtemelen onun külliyatında en sık yanlış anlaşılan kavram olan iktidar-bilgi kavramı, bilginin iktidardan ayrı tutulabileceğini, siyasi kirlerden arınmış, deyim yerindeyse tarafsız bir zemine sahip bir bilgiye ulaşmak için insanların dahil olduğu tüm iktidar ilişkilerinin parçalanabileceğini reddeder. Nitekim şöyle diyor Foucault: "Belki

de, bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde olacağını ve bilginin ancak onun emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren koskoca bir gelenekten de vazgeçmek gerekmektedir."[20]

Ne var ki bu, tüm bilginin iktidar ilişkilerine indirgenebileceği veya bilginin basitçe iktidar için bir maske olduğu anlamına gelmez. Bu zaten iktidar-bilgi olmazdı: salt iktidar olurdu. Doğrusu, bilgiyi iktidar ilişkilerinin içine yerleşmiş, onlardan ayrılamaz ama yine de bir bilgi formu olarak düşünmeliyiz. Aslında Foucault'nun cinselliğin tarihinin birinci cildi bağlamında iktidarı ele aldığımızda detaylıca göreceğimiz üzere, bilginin ortaya çıkışı ile onun nesnesinin ortaya çıkışı aynı anda gerçekleşebilir. Sözgelimi psikolojik bilgi, kim olduğumuzu sadece anlamakla kalmayıp aynı zamanda şekillendiren daha geniş kapsamlı bir disiplinin parçasıdır.

Başka bir deyişle, iktidar sadece olayların vuku bulmasını engellemez. İktidar sadece olumsuz ya da baskıcı bir faaliyet değildir. O aynı zamanda bir şeyler yaratır. Eğer durum böyleyse, o zaman psikolojik bilgi sadece bir iktidar maskesi değildir. O gerçekte bilgidir, ama aynı zamanda yaratılmasına iştirak ettiği bir şeyin bilgisidir:

> Demek ki bu "iktidar-bilgi" ilişkilerini iktidar sistemine nazaran serbest olacak veya olmayacak bir bilgi öznesinden itibaren çözümlemek gerekir; bunun tersine, bilen öznenin, bilinecek nesnelerin ve bilme tarzlarının, iktidar-bilgi arasındaki bu karşılıklı temel kapsamların ve onların tarihsel dönüşümlerinin etkileri olduklarını göz önüne almak gerekir.[21]

Disiplin, hiyerarşik gözetim ve normalleştirici yargılamaya ilaveten üçüncü bir unsuru da içerir: sınav. Hepimiz okulda, iş eğitimi sırasında veya hastanede sınava maruz kalırız. Sınav, disiplinin geri

bildirim döngüsünün bir unsurunu oluşturur. Sınav, karşılaştırıldığımız standart olan Norm'a göre her birimizin nerede durduğunu belirtir. Hiyerarşik gözetim, faaliyeti denetleyerek verimliliği en üst düzeye çıkarmayı hedeflerken, sınav da, bu verimliliğin ne ölçüde içselleştirildiğini, ne ölçüde bizim bir parçamız haline geldiğini veya bizim deyişimizle, halihazırda kim olduğumuzun bir parçası haline geldiğini saptamak için gereken geri bildirimi sağlar.

Foucault, disiplinin unsurlarını ve işleyişini, Jeremy Bentham'ın ilgi çekici imgesi olan Panopticon ile özetler. Modern faydacı ahlak teorisinin kurucusu Bentham, 1791'de Panopticon adını verdiği (asla inşa edilmemiş) bir hapishane tasarımı sunar. Panoptikon esasen merkezdeki bir çekirdeğin etrafındaki bir halka suretinde inşa edilmiştir. Halka mahkûmları, merkezi çekirdek ise gardiyanları barındırır. Hapishane, gardiyanların tüm hapishane hücrelerinin dışarısını ve içini görebilmesi için inşa edilmiştir. Gelgelelim mahkûmlar merkezi çekirdeğin içini göremezler. Dolayısıyla tüm mahkûmları aynı anda izlemek mümkün olmasa da hiçbir mahkûm kimin gözetlenip kimin gözetlenmediğini göremez. Kişi her an gözetleniyormuş gibi davranmalıdır, çünkü her an gözetleniyor olabilir.

Fakat dahası da var. Panopticon'da nöbetçiler görülemediğinden ve sürekli gözetlendiğini varsaymak gerektiğinden, aslında merkez çekirdekte nöbetçilerin bulunmasına da gerek yoktur. Mahkûmlar esasen kendilerini korurlar. Onları gözetleyecek kimse olmasa bile sanki gözetleniyormuş gibi davranırlar. Foucault, bizim durumumuzun bu olduğu sonucuna varır. Toplumumuzun geniş kesimlerine disiplinin yayıldığı göz önüne alındığında, onun "panoptisizm" adını verdiği bir durumu yaşıyoruz. Bizi izleyen olmasa da, izlenmiyor olsak da sanki izleniyormuşuz gibi davranırız. Biraz önce de belirttiğimiz gibi neden normal olduğumuzu merak ediyoruz, çünkü biz kendimizin gardiyanlarıyız. Terapistlerden sosyal hizmet

uzmanlarına ve personel danışmanlarına kadar psiko-hizmetlerle dolu bir toplumda herkesin izlenmesine gerek yok. Bu hizmetler çoğaldıkça çoğumuz kendimizi izlemeye başlayacağız.

Az önce cezalandırma disiplini ile daha önceki cezalandırma usulleri arasında bazı devamlılıklar olduğunu, özellikle her ikisinin de cezayla ilgili olduğunu ve her ikisinin de bedene odaklandığını görmüştük. Şimdi de her birinin daha sonraki usullerinin, bir anlamda sürekli olmasına rağmen, başka bir anlamda önceki versiyonlarından çok uzak olduğunu fark edebiliyoruz. Ceza artık bir cezalandırma projesi değil. Hatta tam anlamıyla bir caydırıcılık projesi bile değil. O, ceza teorisyenlerinin rehabilitasyon dediği şey, yani bir normalleştirme projesidir. İntikamın yerini bakım almıştır artık. İşkencenin yerini ise disiplin. Şu anda hapishanelerin mahkûmlara karşı çok yumuşak davrandığını ileri sürenler bir bakıma haklılar. Hapsetme projesi artık toplumsal yapıya verilen zararın bedelini ödetme projesi değil. Ancak o teorisyenler, bu "daha yumuşak" muamelenin uygun düştüğü daha geniş çaplı disiplin yapısını gözden kaçırıyorlar.

Bedenin rolü de değişti. Beden acının yeri olmaktan çıkıp normalleşmenin yeri haline geldi. Beden, psikolojik halimizin, normalleşmemizin yaratıldığı yerdir. Foucault hapishanelerle ilgili çalışmasını "modern *ruhun* soy ağacının bir parçası"[22] diye tanımlamasının nedenini anlayabiliriz. Modern ruh, ahlaki bileşenleri normal ve anormal mantığında yatan psikolojik ruhtur. Bizler bu modern ruhun esareti altındayız, sadece o bize dayatıldığı için değil, aynı zamanda tarihimizin bu döneminde biz olduğu için de. Daha doğrusu, tek başına kim olduğumuzu belirleyen hiçbir şey olmadığı için modern ruh, Foucault'nun dediği gibi, kim olduğumuzun "bir parçası"dır: merkezi öneme sahip bir parça. Onun esareti altında olduğumuz için ve o bizim uyumluluğumuzun en önemli kaynakların-

dan biri olduğu için, Foucault'nun eski Hıristiyan inanışını tersine çevirerek "bedenin hapishanesi olan ruh"[23] demesi şaşırtıcı değildir.

Hiç kuşkusuz pek çok kişinin işaret edeceği gibi, bir rehabilitasyon projesi olarak hapishane başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Tekrar suç işleme oranları yüksektir, birçok mahkûm hapishanenin sağaltıcı yanlarını gülünç bulmaktadır. Ve bizim de anladığımız gibi, pek çok psikolojik terapi projesi, tutum ve davranışları değiştirmede en iyi ihtimalle istikrarsız bir başarıya sahiptir. Bir disiplin alanı olarak hapishane, disiplinin yerleşebileceği bir ortam yaratmadı. Ancak yine de hapishaneler suça karşı en büyük çare olmayı sürdürüyor. Peki Foucault bunu nasıl açıklıyor?

Foucault hapishanenin başarısızlığını inkâr etmiyor. Bunun yerine anlamaya çalıştığı şey, başarısızlığa rağmen süren devamlılıktır. Eğer kanıtlanan başarısızlık onları ortadan kaldırmaya yetmiyorsa, hapishanenin yerine getirmeye devam edeceği bir işlevinin olması gerektiğine inanıyor. Aslında iki tane işlevi var; biri mahkûmların kendisiyle, diğeri ise genel olarak toplumla ilgili. Mahkûmlara gelince: Hapishane, rehabilite edilemeyen bazı suçluların en azından izlenebildiği bir sistemin parçası haline gelmiştir. Hapishaneler, şartlı tahliye memurları, polisler, muhbirler: Bunların hepsi, suçun denetlenebildiği, hatta ortadan kaldırılamadığı durumlarda bazen ondan istifade edildiği daha büyük bir gözetim sisteminin öğeleri haline gelmiştir. İlk hapishane reformcularının veya daha sonraki disiplin uygulayıcılarının hedefledikleri aslında bir rüyaydı. Özellikle malların Batı toplumlarında olduğu gibi eşitsiz şekilde dağıtıldığı toplumlarda suç her zaman olacaktır. O yüzden disiplin, ancak başarıyla uygulayabildiğiniz yerde uygulanır. Uygulanamadığı yerde ise, en azından değiştirilemeyeni izleyebilecek bir gözetim sistemi oluşturmak için aynı kaynaklar kullanılır.

Hapishanenin toplumun geneli üzerindeki etkileri belki daha önemlidir. Mesele sadece hapishanenin kendisi değil, aynı zamanda

sosyal hizmet uzmanları, psikologlar, psikiyatristler, personel danışmanları, hakimler, hukuk sistemi, aile doktorları ve gerekli diğer öğelerden oluşan daha büyük "hapishane takımadası"dır.[24] Hapishane takımadası toplumumuzun dokusu üzerinde önemli etkiler yaratır. *Hapishanenin Doğuşu*'nun sonuna doğru Foucault bu etkilerden altısını ayırt eder. Hapishane takımadası, yasal olan ile yasadışı olan arasındaki çizgiyi bulanıklaştırır ve sürekli disiplin müdahalesine olanak tanır. Suçu izlemek için kendi yarattığı suçluları işe alabilir. Özellikle şiddete başvurulmadan, onun yerine daha yumuşak disiplin usullerine başvurularak ifa edildiği için, cezalandırma fikrinin doğal veya kaçınılmaz görünmesini sağlar. Artık izin verilen ve yasaklananın ikili karşıtlığına bağlı olmayan yeni bir hukuk sistemi inşa eder. Toplum genelinde denetleme ve normalleştirme yöntemlerinin yaygınlaşmasına olanak tanır. Son olarak, başarısızlığına bakılmaksızın, disiplin müdahalesinin nihai ve çoğunlukla en tehdit edici alanı olarak hapishanenin önemini pekiştirir. Kısacası, merkezi unsuru hapishane olan hapishane takımadası, suçluların rehabilite edilmesi yönündeki disiplin projesini gerçekleştiremediğinde bile toplumun disiplin altına alınmış yapısını sürdürür.

Hapishanenin Doğuşu, Foucault'nun halihazırda kim olduğumuza dair en uzun soluklu soybilimsel çalışmasıdır. Bu kitapta bir soybilimin tüm unsurlarını bulabiliriz: kökenlerin dağınık karakteri, Nietzsche'nin kesinkes refleksiflik diye adlandıracağı şeyin etkileri, uygulamaların ortaya çıkışının tarihsel ihtimallere açık oluşu, sonuçta bir araya gelip kim olduğumuzu (onun bir parçasını) yaratan uygulamaların sıradan mahiyeti. Bu çalışmanın temelini teşkil eden iktidar görüşüne kısaca değinmeliyiz. Bu görüş Foucault'nun bir sonraki kitabı olan cinsellik tarihinin ilk cildinde önemli ölçüde detaylandırılacaktır. Ancak bundan önce bir kez daha durup Foucault'nun disiplin tarihinin doğruluğunu sorgulamakta fayda var.

Bu sorgulama, Foucault'nun kendisinin de meşru gördüğü bir sorgulamadır, zira bir sonraki kitabında bu konuyu bizzat gündeme getirecektir. Foucault iktidara bakış açısında onu basitçe yasaklayıcı olmaktan ziyade yaratıcı bularak şu soruyu soruyor: "Acaba bu tek tük pırıltının [cinsellikle ilgili önemli tarihsel değişimleri kastediyor] ötesinde, asıl bulunması gereken sürekli 'hayır' diyen karanlık yasa mıdır? Bunu tarihsel araştırma yanıtlayacaktır ya da yanıtlamak zorundadır."[25]

Foucault'nun hapishane tarihine belki de en uzun soluklu alternatif Pieter Spierenberg'in *The Spectacle of Suffering* kitabıdır.[26] Spierenberg, çalışmasını *Hapishanenin Doğuşu*'nun karşıtı olarak nitelendirir ve projesinin, "Foucault'nunkine 'karşı bir paradigma' inşa etmeye çalışan bir proje" olduğunu yazar.[27] Bu arada Spierenberg, Foucault'nun çalışmalarına yönelik bir dizi eleştiride bulunur; bunların çoğu, Foucault'nun kitabının yanlış okunmasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Örneğin, şöyle yazıyor: "Foucault, infazlara içkin 'siyasi tehlike'den söz ediyor ve onu, infazların nihayetinde ortadan kaybolmasının asıl nedeni olarak görüyor."[28] Spierenberg, zaman zaman infazlara karşı direniş olduğunu kabul ediyor, ama tek başına bunun halka açık infazların sona ermesine yol açtığına dair hiçbir kanıt bulunmadığını belirtiyor. Ne var ki gördüğümüz gibi Foucault'nun soybilimsel yöntemi "asıl neden" fikrine karşı çıkmaktadır. Nedensellik karmaşık ve dağınıktır. Ayrıca Foucault, halka açık infazların yürürlükten kalkmasının, bu uygulamaya karşı yürütülen direnişle ilgili olduğu kadar ekonomik ve politik değişikliklerle de ilgili olduğunu belirtir.

Ancak Spierenberg'in ana tezi, Foucault'nun on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında azap çektirmenin sona ermesine ve disiplinin ortaya çıkmasına yol açan ani bir tarihsel kırılma olduğunu düşünmekte yanıldığıdır. Spierenberg, yalnız-

ca Fransa'daki değil, aynı zamanda Avrupa'nın diğer yerlerindeki,[29] özellikle de İngiltere ve Hollanda'daki arşiv araştırmalarını kullanarak, hapishanenin ortaya çıkışının, Foucault'nun sandığından daha uzun bir zaman diliminde meydana gelen daha yavaş bir süreç olduğunu ve hapishanelerdeki yeni disiplin uygulamalarının yanı sıra eski uygulamaların da varlığını sürdürdüğü göstermeyi amaçlıyor. "Baskının özelleştirilmesinin tamamlanışının Batı Avrupa ülkelerinin çoğunda on dokuzuncu yüzyılın yaklaşık üçte ikisini alması gerçeği, Foucault'nun görüşlerinin eleştirisine katkıda bulunuyor."[30] Sahiden öyle mi peki?

Öncelikle Foucault'nun araştırmasının ekseriyetle Fransa merkezli olduğunu kabul etmek gerekir. Spierenberg'in çalışmaları, Klaus Doerner'in delilik üzerine yaptığı çalışmalar gibi, daha geniş bir yelpazedeki ülkelerden yararlanıyor. İkincisi, Foucault'ya atfettiği radikal kopuşu ölçüsünde Spierenberg'in çalışması bir düzeltme işlevi görecektir. Ancak atfedilen kopuşun Spierenberg'in iddia ettiği kadar radikal olup olmadığı tartışmaya açıktır. Foucault, arkeolojik döneminde, belirleyici tarihsel süreksizlikler açısından konuşuyor. Soybilim çalışmalarında durum daha karmaşıktır. Bu çalışmalar daha incelikli görünen menşeleri içerir. Eninde sonunda yeni bir tarihsel durumun ortaya çıkacağı elbette Foucault'nun iddialarından biridir. Spierenberg bunu inkâr etmiyor. Ancak Spierenberg, metinde belirttiği gibi Foucault'yu "yapısalcı" diye adlandırırken, Foucault'nun soybilim çalışmalarından ziyade bazı arkeolojik çalışmalarının yaklaşımını göz önüne alıyor gibi görünmektedir.

Sözgelimi Spierenberg, "O, yapısalcı bakış açısına göre bir sistemi betimliyor ve bu sistemi araştırmak için hangi belirli zaman noktasının seçildiği onun için konu dışıdır"[31] diye yazdığında, bu konu dışılık, tarihsel olarak genişletilmiş ve değiştirilmiş uygulamaların iç içe geçmesine ilişkin soybilimsel bir bakış açısından ziyade

arşivlere dair arkeolojik bir bakış açısı için geçerlidir. Arkeolojik bakış açısına göre, belirli bir arşivde tarihsel bir kırılmaya kadar devam eden söylemsel kuralların aynı kalması söz konusudur. Öte yandan soybilimsel bakış açısına göre, birbirine yakınlaşan ve birbirinden farklılaşan uygulamalar, bunu mutlaka daha geniş bir kültürel (veya altkültürel) tema doğrultusunda yapmaz. Kim olduğumuz bir an *öyle*, başka bir an *böyle* değildir. Bizi oluşturan temalar akışkan ve tarihsel süreçte kademelidir.

Bu anlamda Spierenberg, Fransa'nın içinde olup bitenler kadar dışında olup bitenlere de tarihsel ağırlık vererek, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda vurgulamadığı bir şekilde tarihin akışkan hususiyetinin pekiştirilmesine yardım eder. Bu, soybilimsel tarihin altını oymak yerine ona bir katkı olacaktır. Spierenberg'in analizinin tarihsel açıdan Foucault'nunkinden ne ölçüde daha iyi olduğunu söylemek benim uzmanlığımın ötesindedir. Ancak daha önce de belirttiğim gibi Foucault'nun gerek soybilimsel gerekse arkeolojik çalışmaları, felsefenin ve tarihin kesişim noktasında yer alır. O halde onun çalışmalarını ilgi çekici ve her iki disipline de açık olarak görmeliyiz.

Felsefi açıdan bakıldığında *Hapishanenin Doğuşu*'nun birçok yeni katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu kitap gerici bir tarih anlayışını benimsemeden, ilerlemeci bir tarih görüşünü sorguluyor. Bedenin ruhun hapishanesi olduğu yönündeki geleneksel Hıristiyan inanışını tersine çeviriyor. Kendimizin değişmez olduğunu düşünebileceğimiz yönlerimizi olasılıklara bağlı bir tarihe tabi kılıyor. Bilgiyi siyaset bağlamına yerleştiriyor. Bu değişiklikler birbirinden bağımsız değildir. Örneğin, kim olduğumuzun değişmez olmaktan ziyade tarihsel değişimle ilgili yanları varsa ve bu tarihsel değişim ihtimallere açıksa, o zaman tarihimiz zorunlu bir ilerleme veya gerilemenin tarihi olamaz. Yahut yine, eğer bilgi bir politika

meselesiyse, o zaman ruhun beden üzerinde ayrıcalıklı kılınmasına ilişkin Hıristiyan mirası, yalnızca epistemolojik olarak değil, aynı zamanda politik olarak da sorgulanabilir.

Bütün bu katkıların temelinde başka bir katkı var. Bu da hapishanelerle ilgili kitabında başvurulan ve cinsellik tarihinin ilk cildinde açıklanan, iktidarın işleyişine dair yeni bir bakış açısıdır. Bütün o diğer değişikliklerin bu yeni iktidar görüşüne indirgenebileceği söylenemez. Doğrusu, hepsi ona müracat ediyor. Ayrıca, bu görüş her birine onsuz sahip olamayacakları bir güç katıyor. İlk bakışta Foucault'ya göre iktidarın *bastırdığı* şey kadar, belki ondan daha çok, *yarattığı* şey aracılığıyla etki ettiğini söyleyebiliriz.

Neredeyse tüm siyasi düşünceyi şekillendiren geleneksel bir iktidar görüşü vardır. Özellikle liberal siyaset felsefesi geleneğinde bunu görmek mümkündür. Bu görüşe göre iktidar, yalnızca bununla olmasa bile öncelikle belli şeylerin olmasını engellemek suretiyle işler. İşte size kaba bir taslak. Toplum sözleşmesinde bireyler bazı özgürlüklerini devlete devrederler. Bu sayede devlet olağanüstü derecede güçlü hale gelir. İnsanların hayatlarına müdahale ederek her istediklerini yapmalarını engelleyebilir. O halde devlet üzerinde kontrollerin olması elzemdir. Bu kontroller devletin meşru sınırlarını aşmasını engeller. Denetimler devletin içinden yapılabilir, örneğin ABD anayasasının öngördüğü türden bir güçler ayrılığında olduğu gibi. Basın özgürlüğünde olduğu gibi devletin kamusal tartışmalarda son sözü söyleme yetkilerini sınırlamak gibi dışarıdan denetim de söz konu olabilir; son olarak bu ikisinin birleşimi de söz konusu olabilir. Bu kontroller ne kadar iyi işlerse işlesin, bireylerin hayatlarını devletin koruması ve desteğiyle sürdürmelerine olanak tanımalı ama devletin yersiz müdahalesine izin vermemelidir.

Liberal siyaset felsefesinin bu kısa ve pek tabii yetersiz taslağı, bu felsefeye damgasını vuran birbiriyle ilişkili iki temayı aydınlatmayı amaçlamaktadır: devletin merkeziliği ve iktidara olumsuz

bakış, yani iktidarın baskıcı olduğu görüşü. Bu temalar birbirine dayanmaktadır. İktidara devletin bakış açısından bakarsak, muhtemelen büyük, heybetli ve baskıcı bir şey görürüz. İktidar, bireylerin yaşamlarını sürdürme kapasitelerine müdahale edebilen, devletlerin sahip olduğu bir güçtür. Orduyu, polisi, hapishaneleri düşünün. Diğer taraftan, eğer devlete baskıcı ya da negatif bir iktidar gözüyle bakarsak, muhtemelen zorbalığa dönüşmemesi için dizginlenmesi gereken yekpare bir yapı görürüz.

Lakin iktidara farklı bir anlayışla yaklaştığımızı varsayalım. Diyelim ki devletten uzaklaşıyoruz ve gündelik pratiklerimize, fiili yaşantımıza bakıyoruz. Diyelim ki soybilimsel perspektife dönüp "İktidar kimin elinde?" gibi liberal bir soruyu sormak yerine şu soruyu soruyoruz: "Herhangi bir iktidar yapısı nerede ve nasıl ortaya çıkıyor?" Bu durumda iktidar, liberal teoride olduğundan çok farklı bir şekilde ortaya çıkabilir. Bu, Foucault'nun baskıcı güç diye bir şeyin varlığını ya da devletin ona sahip olduğunu inkâr ettiği anlamına gelmez. Bu onun çalışmalarının yaygın bir yanlış okumasıdır. Doğrusu bu, daha etkili iktidar yapılarının çoğunlukla yukarıdan değil aşağıdan, devletten değil uygulamalarımızdan kaynaklandığını söylemektir. Aynı zamanda, çoğu zaman daha etkili olan bu iktidarın, nesneleri bastırmak yerine onları yaratarak işlediğini de belirtmek gerekir.

Bu iktidar biçiminin ortaya çıkışının başlı başına tarihsel bir mesele olduğunu burada vurgulamak gerekir. O, daha gelişmiş iletişim teknolojilerine, şehirler gibi daha baskın nüfus merkezlerine, tıp ve ilgili sağlık bilimlerinin yükselişine ve daha fazla ekonomik entegrasyona dayanır:

> Gerçi hukuksal olan [baskıcı iktidar görüşüyle birlikte izin verilen ve yasaklananın ikili sistemi], esas olarak tasarruf hakkı

> ve ölümü merkez alan bir iktidarı (kapsayıcı biçimde olmasa da) temsil etmeye yaramıştır ama, bu unsur hukuk değil teknik, yasa değil normalleştirme, ceza değil yönetim aracılığıyla işleyen ve hem devleti hem de onun aygıtlarını aşan düzey ve biçimlerde uygulanan yeni iktidar yöntemleriyle kesinlikle türdeş değildir.[32]

İktidarın yaratıcı biçimleri bir zamanlar marjinal olsa da, artık bizlerin dahil olduğu ve onlar aracılığıyla biz olduğumuz, halihazırda bizi biz yapan pratiklerin merkezinde yer alır.

Anlayışımızı derinleştirmek istiyorsak iki soru sormalıyız: Foucault iktidardan ne anlıyor ve iktidar nasıl işliyor? İlk soru Foucault'nun genellikle kaçındığı bir sorudur. Bize bir iktidar teorisi sunmak istemediğini, daha ziyade onun kimi tarihsel durumlardaki işleyişini izah etmek istediğini söylüyor. Bununla birlikte, terimi bu kadar merkezi bir şekilde kullanırken, aklında bir şeyler olmalı. Ve "Özne ve İktidar" başlıklı makalesinde iktidarın geçici bir tanımını sunuyor:

> Gerçek duruma bakıldığında, bir iktidar ilişkisini tanımlayan, doğrudan ve aracısız olarak başkaları üzerinde değil; başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olmasıdır: eylem üzerinde potansiyel ya da fiili eylem, gelecekteki ya da şu andaki eylemler üzerindeki bir eylem.[33]

Foucault iktidar ile şiddeti karşılaştırır. Şiddet bedeni bir şeyler yapmaya zorlar; direnme olanağı olmaksızın zorlar. İktidar ise şiddet yerine *etki* diyebileceğimiz bir yöntemle işler. Kısıtlayarak değil, bir şeyin olmasını teşvik ederek çalışır. Foucault'nun şunu söylemesinin nedeni budur: "İktidar yalnızca 'özgür özneler' üzerinde ve

yalnızca onlar 'özgür' oldukları sürece uygulanır."[34] İktidar, muhtemel eylemlerin açık bir alanını alarak ve gerçekleştirilme olasılığı daha yüksek olan belli eylem yollarını inşa ederek işler. Örneğin normalleştirme, bedene şiddet uygulayarak değil, bir bedeni gözlemleyerek, inceleyerek ve onu daha verimli hale getirerek işler.

İktidarın bu tanımı ile Foucault'nun savunduğu tarihsel rastlantısallık arasında bir yakınlık vardır. Eğer iktidar, zorlama yerine özgür bir bedeni etkileyerek ya da harekete geçirerek çalışıyorsa, o zaman iktidarın etkisi sandığımızdan daha kırılgandır. Her ne kadar normalleştirme, kim olduğumuza dair kavrayışımızın derinlerine kök salmışsa da bunu yalnızca etkisi ve pek çok pratiğimize nüfuz etmesi sayesinde yapar. Bizler başka türlü de olabiliriz, yeni pratiklerin inşası yoluyla keşfedilebilecek başka varoluş biçimlerimiz var. Şu anda kim olduğumuz tarihsel süreçte rastlantısaldır.

Eğer Foucault'nun iktidarın ne olduğuna dair görüşü buysa, o zaman iktidar nasıl işliyor? İktidar ilişkilerinin davranışımızı etkileme veya teşvik etme yolları hakkında ne söyleyebiliriz? Foucault, cinselliğin tarihinin ilk cildinde iktidara dair deyim yerindeyse beş tezini öne sürüyor: İktidar bir mülkiyet değildir; iktidar diğer ilişkilerin dışında değildir; iktidar aşağıdan yükselir; iktidar ilişkileri "hem kastidir, hem de öznel değildir"; iktidarın olduğu yerde direniş vardır.[35] Bu tezlerin her birinin üzerinde durmakta fayda var.

İktidarı bir mülkiyet olarak düşünmek, geleneksel iktidar anlayışına uyacak şekilde düşünmektir. En çok mülkiyete sahip olan varlığı, genellikle de devleti anlamaya ve düzenlemeye çalışmaktır. Oysa iktidar kimseye ait olmadan da işleyebilir. Eylemler, kimsenin bu kısıtlama gücüne sahip olmasına gerek kalmadan diğer eylemleri sınırlayabilir. Örneğin Tuke ve Pinel'in deliler üzerinde hiçbir gücü yoktur. Onların müdahaleleri yalnızca söylemsel ve fiili düzenliliklerin ifadeleridir. Ancak bu müdahaleler, eylem üstüne eyleme,

delilerin yeni bir tür esaretinin yaratılmasına ve sürdürülmesine yardımcı olmuştur. Bizim deyişimizle, onların müdahaleleri, oluşum halindeki kişilerin deli olmasına yardım etmiştir. Keza tıp alanında çalışanların, öğretmenlik yapanların, psikoterapi uygulayanların gözetledikleri, denetledikleri kişiler üzerinde disiplin yetkisi yoktur. Doğrusu onlar, başkalarıyla başlı başına bir disiplin ilişkisi içindedirler. Normalleştirme onların *dayattığı* bir şey değil, onların *katıldığı* bir şeydir.

İktidarın diğer ilişkilerin dışında olmadığını söylemek, iktidar-bilgi dersini genelleştirmek demektir. Bilgi iktidarla dışsallık ilişkisi içinde değildir. Keza sağlık, psikoterapi, ceza veya birazdan göreceğimiz gibi cinsellik de değildir. Ancak burada dikkatli olmalıyız. Bilgide gördüğümüz gibi, diğer ilişkilerin iktidardan muaf olmadığını söylemek, onların hepsinin iktidara indirgenebileceğini, onların "bilfiil iktidarla ilgili" olduğunu söylemekle aynı şey değildir. İktidar, bunlarla birlikte diğer uygulamalarla karmaşık şekillerde iç içe geçmiştir. Eğer iktidarın bu uygulamalar içindeki işleyişini anlamak istiyorsak, bu her şeyin basitçe bir iktidar meselesi olduğu yönünde kapsamlı bir genellemeyi değil, iktidarın uygulamaların içinde ve onların arasında nasıl ortaya çıktığına dair sabırlı bir tarihsel analizi gerektirir.

Bunun bir nedeni iktidarın aşağıdan yükselmesidir. Foucault'nun ona yaklaşımına göre iktidar devleti ele geçirme meselesi, bir ekonomi meselesi ya da kapsayıcı bir tarihsel temanın ifadesi değildir. O, hayatımızın dokusunu oluşturan gündelik pratiklerin dağılımında yatmaktadır. Çocuklarımı büyütmemde, postacının müşterilerle etkileşiminde, gardiyanın mahkûmları gözlemlemesinde, tatilcinin otel seçiminde iktidar vardır. Bu, birinin diğeri üzerinde sahip olduğu bir güç değildir (bu da olabilir ama Foucault'nun kastettiği bu değildir); o daha ziyade uygulamaların kendisinde yatan ve onlara katılımımız aracılığıyla kim olduğumuzu şekillendiren

bir güçtür. Elbette tüm bu uygulamaların iş başındaki iktidardan başka bir şey olmadığını söylemeyi reddederiz. Bunu söylemek en iyi ihtimalle aptalca, muhtemelen anlamsız olurdu. Her gün yapıp ettiklerimizde salt iktidardan çok daha fazlası yürürlüktedir. Foucault'nun da vurguladığı nokta budur. İktidar elbette her yerdedir ama bu, iktidarın her şey olduğu anlamına gelmez. İktidarın aşağıdan, Foucault'nun bazen "kılcal damarlar" diye adlandırdığı yerden yükselmesi bu hususu pekiştirir.

Foucault'nun iktidar ilişkilerinin "kasıtlı ve öznel olmadığı" yönündeki ifadesi çoğu zaman yanlış anlaşılmıştır. Sanki iktidarın aklında belli bir amaç varmış gibi, her ne kadar bu amaç münferit bireylerin motivasyonu olmasa da. Foucault'nun sözcük seçimi bu görüşü güçlendirebilir. "Bir dizi hedef ve amaç olmaksızın işleyen iktidar yoktur. Ama bu, iktidarın kişisel bir öznenin seçiminin ya da kararının sonucu olduğu anlamına gelmez."[36] Ancak burada iktidarı insanbiçimci okumamıza gerek yoktur. İktidar ilişkilerinin kendisi hiçbir şeyi istemez, amaçlamaz veya başarmaya çalışmaz. *Yönelimli* terimini kullanırsak bu fikri daha iyi anlayabiliriz. İktidar ilişkileri belli istikametlere yönelimlidir. Başka türde davranışlara değil de bazı türde davranışlara yol açan düzenlilikleri vardır.

Disiplin, yönelimli bir dizi iktidar ilişkisini içerir. Çeşitli uygulamalar –ya da en azından bu uygulamaların unsurları– tarihsel süreçte bireyleri normalleşmeye sevk etmek ve bundan ayrılmaz bir şekilde kendilerini normalleşme açısından düşünmeye teşvik etmek için bir araya gelir. Bu yönelim hiçbir şeyin amacı ya da hedefi değildir. Bir tarihsel bağlamda fark edilebilir sonuçları olan çeşitli kesişmelerin ve etkileşimlerin ürünüdür o. Bu kesişimlerin ve etkileşimlerin izini sürmek ve sonuçlarını açıklamak soybilimin görevidir. Kesişmelerin, etkileşimlerin ve sonuçların yönelimi, Foucault'nun *kasti* terimiyle anlattığı şeydir.

"İktidarın olduğu yerde direniş vardır" fikri anlaşılması zor bir fikirdir ve en az iki farklı şekilde yorumlanabilir. Birincisi, prensipte iktidarın direnişi gerektirdiğini iddia etmek olacaktır. Direniş olmadan iktidar olamaz. Ben bu iddiaya katılmıyorum.[37] Zira eğer iktidar, Foucault'nun tanımladığı şekilde, nesneler yaratan eylemler bütünü ise, direnişi iktidar ilişkilerinin kaçınılmaz bir parçası olarak düşünmek gerekli görünmüyor. Zor kullanmak söz konusu olmadığına göre direnişin olmadığı iktidar ilişkileri olamaz mı? Aksini düşünmek için sağlam bir neden var. Ancak bu beşinci tezi daha zayıf bir anlamda da anlayabiliriz. Bu tez, iktidar ilişkilerinin direniş gerektirdiği ve onsuz var olamayacağı anlamına gelmiyor; daha ziyade, iktidar ilişkilerinin olduğu yerde her zaman direnişin de var olduğu gözlemlenmektedir. Başka bir deyişle, iktidar direnişi *ima etmez* ama çoğu zaman onunla el ele yürür. Bu çok daha savunulabilir bir iddia gibi görünüyor. Bunu doğrulamak için tarihsel kayıtlara dönmek gerekir. Nitekim Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, direnenler neye karşı çıktıklarını tam olarak bilmeseler bile, çeşitli iktidar düzenlemelerinin direnişle karşılandığını gözler önüne seriyor. Örneğin, kitabın sonlarına doğru Foucault, on dokuzuncu yüzyıl işçi gazetelerinde cezalandırma disiplinine yönelik eleştiriye yer veriyor ve onların disiplinin işleyişini iyice kavramadan disiplinin riskleri konusunda nasıl bir sezgiye sahip olduklarını gösteriyor.

Bu beş tez, yalnızca bastıran ya da ezen değil, aynı zamanda bilfiil yaratan bir tür iktidar görüşüne varıyor. Kimse onu kontrol etmeden, günlük uygulamalarda iktidar ortaya çıkar; iktidar davranışlarımızı ve bilgimizi özellikle tarihsel açıdan rastlantısal yollardan yönlendirir. Bu yolları nadiren tam anlamıyla idrak ederiz, ama çoğu zaman onlara direnmeye çalışırız. Bu uygulamalara katılmak suretiyle de iktidar ilişkilerine direndiğimiz zamanda bile onların içine gömülürüz. Bu ilişkiler bizi neye yönlendiriyorsa o oluruz ve

başkalarının da o hale gelmesinin yolunu açarız. Başka bir deyişle iktidar, kim olduğumuzu ya da en azından şu anda kim olduğumuzu *yaratmaya* katkıda bulunur. Burada Foucault'nun, ne yaptığımızı ve onu neden yaptığımızı genellikle bildiğimize dair eski ifadesini hatırlayınız; bilmediğimiz şey ise yaptığımız şeyin ne işe yaradığıdır. *Yaptığımız şey*, bilişsel kavrayışımızdan kaçan iktidar ilişkilerini güçlendirmeye yarar; onlardan uzak olduğumuz için değil, tam tersine, onlar bizim kim olduğumuzun pekâlâ bir parçası olduğu için. Bu, önümüzde duran tüm bu ilişkileri yakınlığı, karmaşıklığı ve tarihsel rastlantısallığı açısından gösterecek bir soybilim projesidir.

Cinselliğin Tarihi

Foucault'nun cinselliğin tarihi kitabının ilk cildi başka bir soybilimsel projenin taslağını çizer; bu proje disiplinden çok cinsellikle ilgilidir. Cinselliğin tarihinin sonraki (ve yayınlanan son iki) cildi, ilk ciltte ana hatlarıyla ortaya koyulandan farklı bir yaklaşım sergilese de, Foucault'nun burada sunduğu tarihsel taslak, kısmen hapishaneler hakkındaki kitabı kadar etkili olmuştur. Bunun bir nedeni, cinsellik hakkındaki düşüncelerimize kökten yeni bir yön vermeye bizi davet etmesidir.

Cinselliğin Tarihi, 1. Cilt, hapishanelerle ilgili kitaptan bir yıl sonra, 1976'da yayımlandı. Cinsellik üzerine o zamanlar epey radikal görünen bir projeyi duyurur ve onun taslağını çizer; şimdi bu proje bize o zamanki kadar radikal gelmiyor, bunun bir nedeni artık "cinsel özgürlük" demenin cazibesine kapıldığımız bir zaman diliminde yaşamıyor oluşumuzdur. Bu kitabın yayımlanmasından bu yana geçen otuz yıl içinde, o zamanlar yeni görünen şeylerin çoğu artık sıradanlaştı. Doğrusu, cinsel pratiklerimiz, göründüğü gibi soldan gelen bir provokasyondan ziyade, sağdan gelen bir saldırının hedef tahtasındadır.

Cinsellik hakkındaki kitabın başında Foucault, (o zamanki) mevcut cinsellik görüşümüzü *baskı varsayımı* terimiyle dile getiriyor. Baskı varsayımı cinselliğimizle ilgili bir hikâyedir. Bu bir cinsel uyanış hikâyesidir. Bir zamanlar cinsel açıdan baskıya maruz kaldık. Uzun zamandır maruz kaldığımız bu cinsel baskı, herhalde Viktorya döneminde doruk noktasına ulaştı, ama yirminci yüzyılın büyük bir kısmı boyunca da devam etti. 1960'lardaki çeşitli özgürlük hareketleriyle birlikte (ve bu noktada Mayıs 68 olaylarını hatırlayınız), cinsel özgürleşmeye ihtiyacımızın olduğu kabul gördü. Sonuçta cinsel baskı yalnızca kendi içinde kötü değildir; aynı zamanda kadınların cinselliğinin bastırılması, eşcinselliğe karşı ayrımcılık, genel kültürel konformizm ve diğer arzuların bastırılması da dahil olmak üzere diğer hastalıklara da katkıda bulunur. 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında cinselliğimizi özgürleştirdik ve bu özgürleşmeyle birlikte burjuva toplumunun kısıtlamalarından kurtulup başka özgürleşmelerin de kapısını açtık.

Baskı varsayımında psikanalitik düşüncenin etkisi büyüktür. Cinsel baskı teması, bu baskının diğer toplumsal olgularla, özellikle de burjuva toplumunun sürdürülmesiyle bağlantılı olduğu ve arzuya odaklanma, tüm bunlar psikanalizin mirasıdır.

Psikanalizin o yıllarda Fransa'da olduğundan daha az etkili olduğu Amerika Birleşik Devletleri ve Britanya'da, baskı varsayımının psikanalitik bir arkaplana sahip olma olasılığı zayıf görünebilir. Ancak o, Herbert Marcuse'un *Eros ve Uygarlık* adlı kitabı gibi çalışmalar aracılığıyla İngilizce dilinin konuşulduğu ülkelerde de kendine yer bulmuştur. Fransa'da Jacques Lacan'ın etkisi altında psikanalitik düşüncenin yükselişi, psikanalitik unsurları ilerici teoriye uyarlamayı o dönemde solcular için neredeyse zorunlu hale getirdi. Bu eserlerin belki de en kalıcı olanı, psikanalizi reddeden ama bir yandan da Lacancı arzu kavramını benimseyen ve yeniden işleyen Deleuze ve Guattari'nin beraber kaleme aldıkları *Anti-Oedipus* kitabıdır.

Baskı varsayımına yöneltilebilecek pek çok soru var. Kendimizi gerçekten cinsel baskıdan kurtarabildik mi? Eğer öyleyse, bu bizi gerçekten başka özgürleşme biçimlerine mi götürdü? Kapitalizm yeni şeyler üretmek ve yeni pazarlama usulleri bulmak cinsel özgürleşmeyi kendine mal etmedi mi? Ancak Foucault farklı bir yol izliyor. Diğer soruların temel varsayımlarına şüphe düşüren bir soru soruyor. Acaba cinsel baskı diye bir şey var mı diye merak ediyor. Eğer olmasaydı, kendimizi ondan kurtaramazdık: Bu kurtuluşun ne gibi etkileri olabileceğini veya olmayacağını merak edemezdik.

Cinsel baskıya benzer bir şeyin hiçbir zaman yaşanmadığını söylemek tuhaf görünebilir. Viktorya dönemi cinsel konularda bizim dönemden çok daha ketum değil miydi? Cinselliğin açıkça tartışılması uzun zamandır bir tabu değil miydi? Ancak cinsel baskının hiçbir zaman yaşanmadığını söylemek, cinsel konularda hiçbir zaman ketumluk olmadığını söylemekle aynı şey değildir:

> Kullanılmasına izin verilen söz dağarcığında bir ayıklama –hem de oldukça katı bir ayıklama– yapılmış olabilir. Değindirme ve eğretilemeye ilişkin başlı başına bir söz sanatının kodlanmış olması da mümkündür... Buna karşılık, söylemlerle bu söylemlerin kapsadığı alanlar düzeyinde ortaya çıkan olgu, neredeyse bunun tam tersiydi. Cinselliğe ilişkin söylemler –gerek biçim gerek konu açısından farklı niteliğe sahip özel söylemler– gittikçe çoğaldı.[38]

Bizim dönemimizden önceki dönemlerde cinsellik üzerine söylemler elbette ihtiyatlıydı ama aynı zamanda yaygındı.

Cinselliğe duyulan bu ilgi nasıl ortaya çıktı? Soybilim pratiğine uygun olarak Foucault, onun köklerini tek bir nedende değil, farklı ilgilerin bir araya gelmesinde bulur. Bunlardan biri Katolik günah

çıkarma pratiğiyle ilgilidir. Reformasyon karşısında günah çıkarma bir değişime uğradı. Daha önce yasak eylemlerini itiraf eden kişi, artık sadece işlediği eylemleri değil, arzularını da itiraf etmeye başlamıştı. Günah çıkarmanın konusu yalnızca kişinin ne yapıp ettiği değil, aynı zamanda özellikle cinsellik konusunda ne düşündüğü ve ne istediğidir.

> Yeni öğretiye göre, cinselliğin adı ihtiyatsız biçimde anılmamalı; ama görünümleri, bağıntıları, etkileri, en ince ayrıntılarına göre izlenmelidir. Kurulan bir hayalden gelip geçen bir gölge, baştan biraz geç savılan bir imge, bedenin mekaniğiyle ruhun hoşnutluğu arasında varolup da pek iyi önlenemeyen bir suç ortaklığı: Her şeyin söylenmesi zorunludur.[39]

Hapishanenin Doğuşu'ndaki normalleştirme projesini hatırlarsak, burada izin verilen ve yasaklananın ikili mantığından, normal ve anormalin daha geniş mantığına doğru uzanan değişimi görebiliriz.

Günah çıkarma uygulamasındaki değişikliklere ilaveten, cinselliğe de ekonomik bir odaklanma söz konusuydu. Endüstriyel bir ekonominin başlamasıyla birlikte, nüfusların nasıl sürdürüleceği ve kullanılacağı konusunda sorular gündeme geldi:

> On sekizinci yüzyılda iktidar tekniklerinin büyük yeniliklerinden biri, ekonomik ve siyasal bir sorun olarak "nüfus"un ortaya çıkması olmuştur: Zenginlik nüfusu, işgücü nüfusu ya da çalışma kapasitesi, gösterdiği artışla sahip olduğu kaynaklar arasında dengede duran nüfus.[40]

Nüfusa ilgi duyulan yerde cinselliğe de ilgi duyulur: Cinsellik nasıl yaşanır, neye yol açar ve nasıl düzenlenmelidir?

Biyolojide, tıpta, psikolojide, pedagojide başka kaynaklar da söz konusudur. Örneğin okullarda cinsiyet konuşulmazken, yurtların mimarisi kız ve erkek çocukları birbirinden ayırmaya daha fazla önem veriyordu. Çeşitlilik arz eden bu kaynakların ortak noktası cinselliktir. Odak noktası olarak cinsellik, nesne olarak cinsellik, gizem olarak cinsellik ve nihayetinde gerçek olarak cinsellik. Baskı varsayımının tam tersine, cinsellik yeni ortaya çıkan gizli bir şey değildi. "Modern toplumların özgüllüğü cinselliği gölgede kalmaya zorlamaları değil, onu tek, biricik giz olarak öne çıkarma yoluyla, kendilerini *sürekli* cinsellikten söz etmeye zorlamalarıdır."[41] Bu anlamda Foucault'nun yazdığı dönemin cinsel özgürleşmesi geçmişten bir kopuş değildi; o basitçe birkaç yüz yıldır Batı'ya damgasını vuran cinselliğe ilginin bir devamıdır. Üstelik baskı varsayımının çerçevesini oluşturan psikanaliz, daha ilerici veya epistemolojik açıdan daha sağlam temellere dayanan bir şey uğruna dinin terk edilmesi demek değildir. Doğrusu o, başka yollarla yürütülen bir günah çıkarma biçimidir.

Cinsellik bizim gerçeğimizdir; cinsel arzumuzda kim olduğumuzun sırrını ve uygun sosyal düzenlemenin anahtarını keşfederiz. Geçtiğimiz birkaç yüzyıl boyunca cinsellik, kim olduğumuz sorusunun cevabının onun etrafında döndüğü nirengi noktası haline geldi. Ayrıca, iktidar bilgiden ayrılamayacağı için cinsiyetin araştırılması, epistemik olduğu kadar politik nitelik de taşır. Bu araştırma sadece bir keşif meselesi değildir. Bu aynı zamanda araştırılan şeyi yaratan eylem üstüne eylem meselesidir. Hem cinsiyete ilişkin ampirik ve teorik araştırmalarda, hem de kişinin arzularını –rahibe, psikanaliste, danışmana veya sosyal hizmet uzmanına– bireysel olarak itiraf etmesi sırasında, kişi incelenmekte ve yaratılmaktadır. Cinselliği merkeze alan uygulamalar, cinsel bir varlık, daha doğrusu kendini cinsellikle olan ilişkisine göre tanımlayan farklı türde varlıklar yaratıyor.

Foucault cinselliğe duyulan ilgiyle birlikte ortaya çıkan dört "figür" öne sürüyor. Bunlar, onun deyimiyle, (tarihsel bir olgu olarak) *cinselliğin* cinsiyetten yaratılışının unsurlarıdır. Bu figürler histerik kadın, mastürbasyon yapan çocuk, sapkın yetişkin ve Malthusçu çifttir. Histerik kadının kökleri daha önceki cinsellik görüşlerine dayanır. Histeri fikri, rahmin kadının vücudu etrafındaki hareketinden kaynaklanmaktadır. (Nitekim Yunanca *hysterikos* terimi rahim anlamına gelir.) Bu tema, on dokuzuncu yüzyıl boyunca kadınları ve onların sinirsel durumlarını cinsellikle ilişkilendirmek için benimsenmiştir. Cinsellik, neredeyse tüm kadınlarda bulunan histerik kadının gerçeğidir.

Mastürbasyon yapan çocuk ifadesi, çocukluğun cinsel boyutunun keşfinin ürünüdür. Bir zamanlar cinsellik öncesi olduğu düşünülen çocuğun artık erken yaşlardan itibaren cinselliğe doymuş olduğu düşünülüyordu ve korkuluyordu). Çocukların yeni keşfedilen bu cinsel karakteriyle ne yapılacağı sorusu ortaya çıktı. Foucault'nun Collège de France'da çalıştığı dönemden kalan ve yakın zamanda yayınlanan bir dizi dersten biri olan *Anormal* başlıklı derste Foucault, çocuklukta cinselliği kanalize etmek için kullanılan önlemleri belgeliyor; bu önlemler, köklerini on sekizinci yüzyılın ortasından kalan ve çocuklukta mastürbasyon yapmanın tehlikeleri üzerine yazılmış çok sayıda metinde bulunan önlemlerdir. Esasında, en azından burjuva ailelerde, dışarıdaki bakıcıların çocuklarda mastürbasyonu kışkırtan potansiyel cinsel istismarcılar olabileceği endişesi ortaya çıktı. Bu, çocuklukta sağlıklı cinsellik için gerekli koşul olarak çekirdek ailenin ayrıcalıklı kılınmasına ve dolayısıyla ebeveynlerin çocuğun cinsel gelişiminden sorumlu olmasına yol açtı. "Çocuğun cinselliği, onun sayesinde sıkı sıkıya kenetlenmiş, duygusal ve sağlam çekirdek ailenin kurulduğu ve çocuğun bu ailenin sığınağından çıkarıldığı bir oyundur."[42]

Sapkın yetişkinin örneği elbette eşcinseldir. Eşcinseller cinselliklerine göre tanımlanır ve bugüne kadar da öyle gelmişlerdir. Kim olduklarının anahtarı budur. Bu, eşcinselliğin kendisinin bir cinsellik meselesi olduğu anlamına gelmez; bu apaçık bir gerçektir. Bu, eşcinsellerin de insan olarak cinsellikleriyle tanımlandığı anlamına geliyor. Kim oldukları cinsel arzularının araştırılmasıyla keşfedilebilir. Foucault'nun özetlediği gibi:

> Cinsel içgüdü, özerk bir biyolojik ve psişik içgüdü olarak tecrit edildi; bu içgüdüyü etkileyebilecek tüm tuhaflık biçimlerinin klinik analizi yapıldı; ona, tüm davranış biçimleri üzerinde bir normalleştirme ve patolojikleştirme rolü yakıştırıldı ve nihayet bu tuhaflıkları düzeltebilecek bir teknoloji araştırıldı.[43]

Sapkın yetişkin, cinsel arzunun çarpıklığıyla tanımlanan kişidir. Bu çarpıklık iki rolü yerine getirir. Birincisi, çeşitli psikolojik ve sosyal kuruluşların müdahalesini gerektirir. İkincisi, bu çarpıklık her cinsel arzunun başına gelebilecek bir ihtimal olduğundan, her birimiz için bir ihtimal olarak önümüzde durur. Dolayısıyla hepimiz sadece sapkın yetişkinlere karşı değil, aynı zamanda her birimizin içinde pusuda bekleyen sapkın yetişkinlere karşı da korunmalıyız. Burada Freudcu psikanalizin kök salacağı toprağı görebiliriz.

Son olarak Malthusçu çift karşımıza çıkıyor. Bu çift, toplumun sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarına göre ideal olan çifttir. Bu çift, nüfus analizi ve psikoseksüel araştırmaların bir ürünüdür. *Hapishanenin Doğuşu*'nda da ortaya atılan terimlerle konuşacak olursak, Malthusçu çiftin, mevcut tüm ailelerin onunla karşılaştırıldığı *norm* ("normal"de olduğu gibi) olduğunu söyleyebiliriz. Ve hiç kimse (ya da neredeyse hiç kimse) mükemmel bir normalliğe ulaşamadığından, Malthusçu çift, insanların cinsel yaşamlarına müdahalenin gerek-

çesi haline gelir. Hepimiz Malthusçu çift idealinin hem gölgesinde hem de ondan uzakta yaşıyoruz; bu da hem bizim için ulaşmamız gereken bir ideal hem de dış kurumların cinsel yaşamlarımızı izlemesi ve kontrol etmesi için, başka bir deyişle, kim olduğumuzun oluşumunda yer alması ve ona müdahale etmesi için bir gerekçe sağlıyor.

Foucault, cinselliğin tarihinin ilk cildinin son bölümünde, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca ortaya çıkan cinselliğin, *biyopolitika* adını verdiği daha geniş bir yapılanmanın parçası olduğunu öne sürer. Biyopolitika, insan yaşamının nasıl desteklenneceği ve ona nasıl müdahale edileceğiyle ilgilenen bir yaşam politikasıdır. Biyopolitika kişinin yaşam karakterine ve durumuna aktif bir müdahaleyle, kişinin basitçe yaşamasına izin vermeye yönelik eski uygulamanın yerini alır. "Denebilir ki eski *öldürtme* ya da *yaşamasına izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır."[44] Bu eski hakkın yerini alan gücün yalnızca ve hatta öncelikli olarak devlete ait olmadığını burada açıkça belirtmeliyiz. O, dağınık kaynaklardan gelen, akışkan ve değişken bir birlik içinde buluşan daha yaygın bir iktidar ilişkileri mekanizması olarak ortaya çıkar. Yaşamın desteklenmesi ya da engellenmesi nadiren merkezi bir hükümet aracılığıyla veya adına verilen bir karardır. Okullarda, hastanelerde, sosyal kurumlarda, kliniklerde, doktor muayenehanelerinde, sağlık kılavuzlarında ve kararları birbiriyle uyumlu olabilen ama merkezi bir çekirdekten kaynaklanmayan sayısız başka yerde ortaya çıkar.

Foucault biyopolitika kavramıyla birlikte, disiplin kavramıyla ilgili önceki değerlendirmelerine geri döner ve onları birleştirir. Disiplinin, biyopolitikanın geliştirilmesinin ikiz kutuplarından biri olabileceğini öne sürer:

> Somutta, yaşam üzerindeki bu iktidar, 17. yüzyıldan itibaren belli başlı iki biçimde gelişti... Kutuplardan biri ... *disiplinleri* şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: *insan bedeninin anatomo-politikası*. Biraz daha geç, yani 18. yüzyıl ortasında oluşan ikinci kutup, tür-bedeni, canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkez almıştır ... bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir: İşte bu da *nüfusun biyopolitikasıdır*.[45]

Disiplin ve nüfus: bireysel yapı ve kolektif grup. Bunlar biyopolitikanın kutuplarıdır. Beden ile nüfusun ortak noktası nedir? Cinsellik.

O halde cinsellik, hapishanelerle ilgili daha önceki kitapta ele alınan meselelerin bir kısmını kapsıyor diye okunabilir. Bu, önceki kitabın hatalı olduğu, sorunun aslında disiplin değil, cinsellik olduğu anlamına gelmez. Buradaki sav daha ziyade cinsellikle ilgili kaygının önceki metinde anlatılan disiplin müdahalelerine yeni bir boyut kattığı yönündedir. İkisi arasındaki örtüşmeyi görebiliriz: Normallik ve normalleştirmeye odaklanma, kişinin içselliğiyle ilgilenme (bir durumda ruh, diğerinde arzu), psikolojik ve psikiyatrik uygulamalarla bağlantı. Foucault, yazılarının bu döneminde sıklıkla, bir kelime oyunuyla *öznelleştirme* (subjectification) ya da *özneleşme (subjectivation)* adını verdiği olguyla ilgilendiğini söyler: iktidar-bilginin çeşitli uygulamalarına tabi olmak suretiyle belli türde öznelliklerin yaratılması. Disiplin ve cinsellik üzerine kitapların başardığı şey, iki farklı ama yakınsak açıdan modern öznelliğin ortaya çıkışını anlatmaktır. Bu anlamda bu kitaplar soybilim yönteminin kendisini yansıtmaktadır. Nasıl ki her bir kitap, kim olduğumuzun birliklerinin dağınık kaynaklarını betimliyorsa, kitapların kendile-

ri de o tarihin dağınık kaynaklarıdır. Birlikte ele alındıklarında bu kitaplar, halihazırda kim olduğumuzun tarihsel süreçte olasılıklara açık kaynaklarını oluşturan en önemli iki dağılıma karşılık gelir.

Foucault'nun son çalışmalarına ve onların dile getirdiği meselelere dönmeden önce, burada irdelediğimiz soybilimsel çalışmaların, Foucault'nun ilk bölümde yer verdiğiniz yazılarının beş cihetiyle nasıl örtüştüğünü ve bu açılardan arkeolojik çalışmalarla nasıl karşılaştırıldığını sormak bize kalıyor. İlk cihet kolektif yapıdır. Bu cihet soybilimsel yazılarında, belki de arkeolojik olanlardan daha açık bir şekilde görebiliriz. Her iki çalışma grubu da bireylerin kendilerini yaratmasından ziyade toplumsal uygulamalar düzeyinde işlese de soybilimsel çalışmalar bu kolektif yapının gündelik hayatta nasıl ortaya çıktığını gösteriyor. Soybilimsel çalışmalar günlük yaşamlarımızdan daha az soyutlandığı için, bir *biz*'in (ya da birbirinden farklı ama örtüşen bir *biz*'ler grubunun) üstümüzdeki kurumların ya da güçlerin dayatmasıyla değil de aşağıdan, yaşadığımız yerden nasıl ortaya çıktığını gösteriyor.

Arkeolojik çalışmaların, bir arşivin söylemsel olan ile söylemsel olmayan unsurları arasındaki ilişkileri kabul etmesine rağmen, ilkine ayrıcalık tanıdığını daha önce görmüştük. Bu ayrıcalık soybilimsel çalışmalarda ortadan kayboluyor, bunun bir nedeni söylemsel olan ile söylemsel olmayan arasındaki ayrımın ortadan kalkmasıdır. Foucault teorik söylemlerin arşivsel şekliyle daha az ilgilendiğinden, buna karşın tikel bilgi söylemlerinin somut toplumsal uygulamalar içinde nasıl ortaya çıktığıyla daha çok ilgilendiğinden, mesele değişmektedir. Artık mesele, söylemsel olanın söylemsel olmayanla ilişkisi değildir. Artık mesele, uygulamaların bilgi biçimlerini nasıl yarattığı meselesidir. Bir uygulama ele alınırken, söylemsel olan ile söylemsel olmayan öğeler arasında keskin ayrımlar yapılmasına gerek yoktur, çünkü bunlar uygulama düzeyinde iç içe geçmiş du-

rumdadır. Bildiğimizi sandığımız şeylerle yaptıklarımız sürekli etkileşim halindedir ve aslında birbirlerine sızarlar. Bilgi birikimi yerine uygulamalara odaklanarak bunu daha net bir şekilde fark edebiliriz.

Bunu, örneğin cinselliğin dört figürünün veya disiplin takımadasının kendi kendini denetleyen vatandaşının ortaya çıkışında görebiliriz. Her iki durumda da kişinin bilme şekli ile olma ve davranma şekli iç içe geçmiş durumdadır. Bilgimiz kim olduğumuzu yaratır ve iktidar ilişkilerimizde kim olduğumuz, bilgimizi oluşturmaya yardım eder. Bu da elbette Foucault'nun yapıtlarının ayırt edici beş özelliğinden bir diğerine, yani eylemek ile bilme arasındaki yakın ilişkiye karşılık gelir. Soybilimin pratiklere odaklanması ve iktidar-bilgiyi devreye sokması, söylemsel olan ile söylemsel olmayanı birbirinden ayrılamaz kılan bir analiz türü yaratır. Aynı zamanda bu pratikler toplumsal olduğu için kim olduğumuzun kolektif karakterini de oluşturur. Kim olduğumuzun bu kolektif ve politik karakteri hem tarihsel süreçte olasılıklara açıktır hem ondan kolayca sıyrılamayacağımız bir şeydir. Tarihsel rastlantısallık arkeolojik eserlerde olduğu kadar burada da güçlü, ancak farklı bir nedenden dolayı. Daha önceki yazılarda tarihimizin kırılganlığı, tarihin içerdiği kırılmalar ve süreksizliklerde ortaya çıkıyor. Farklı arşivler farklı kural ve normlara tabidir ve sıklıkla bir arşivden diğerine değişiklikler yaşanır. Arşivlerdeki bu değişiklikler, tarihin zorunlu bir hareketi takip ettiği ya da altında yatan tek bir tema olduğu yönündeki her türlü iddianın gücünü zayıflatır. Soybilimsel çalışmalarda önemli olan – her ne kadar orada olsalar da– süreksizlikler değil, daha ziyade pratiklerin kaygan ve değişken karakterinin yanı sıra birbirleriyle olan karmaşık etkileşimleridir.[46]

Cinselliğin şu an kim olduğumuz açısından nefes almak veya yemek yemekten daha önemli hale gelmesi için hiçbir neden yok. Örneğin değişen Katolik günah çıkarma ile nüfus araştırmalarının

yükselişinin kesişimi, her ikisinin de yansıttığı temel bir tarihsel harekete atfedilemez. Reformasyonun o zamanda ve o şekilde gerçekleşmesi şart değildi; buna tepki olarak Katolikliğin günah çıkarma işlemini yasak eylemlerden ziyade cinsel arzulara odaklaması da şart değildi, öyle olması gerekseydi bile. Ayrıca erken kapitalizmin yükselişi nüfus çalışmalarının ortaya çıkmasını ve önem kazanmasını da gerektirmiyordu. Kapitalizm diğer epistemolojik yaklaşım türleri aracılığıyla incelenebilir ve desteklenebilirdi. Dahası, değişen günah çıkarma işlemi ile nüfus araştırmalarının birbirini beslemesi, tarihsel süreçte oluşan bir cinsellik üzerinde yoğunlaşmak zorunda değildir. Her ikisi de cinselliğe atıfta bulunsa bile bunu farklı şekillerde yapıyorlar. Onların birlik oluşturmak üzere bir araya gelmelerinin tarihsel bir kaçınılmazlığı veya zorunluluğu yoktur.

Bu tarihsel rastlantısallığı, tarihin ve tarihsel değişimin daha geniş fırça darbeleriyle resmedilmesinden ziyade, ayrıntılı soybilimsel yaklaşımla daha açık bir şekilde görebiliriz. Foucault'nun soybilim tasvirini hatırlayınız: gri, kılı kırk yaran ve sabırla belgeleyen. Çok uzaktan veya yüksekten bakıldığında tarihimizin zorunlu bir şekli veya modeli varmış gibi görünebilir. Ancak fiili pratiklerimizin karmaşıklığına bakmaya başladığımızda, hayatlarımıza temel düzeyde yaklaştığımızda, bu pratiklerin ortaya çıkışının ve etkileşiminin ihtimallere açık olduğu daha belirgin hale gelir.

Diğer yandan, tarihimizin tesadüfi ilmeklerinden ortaya çıkan birlikler, ne kadar kırılgan olsalar da öyle kolayca koparılabilecek şeyler değiller. Arkeolojik tarihlerde, eylemin arşivde gerçekleşmesinin, eylemlerin tarihsel koşullarla çerçevelenmesi anlamına geldiğini görmüştük. Tuke ve Pinel canlarının istediği herhangi bir şeyi öylece söyleyip yapmazlar; yaptıkları ve söyledikleri şeyler yapıldığı ve söylendiği koşullar aracılığıyla hem kısıtlanır hem de anlam kazanır. Bu bakımdan soybilimsel çalışmalar da farklı değildir. Ancak

Foucault'nun soybilimi, iktidar kavramını devreye sokarak pratiklerimizin kısıtlayıcı doğası konusunda daha açık hale gelir. Diğer eylemleri etkileyen eylemler kaçınılmaz olarak öylece atlatamayacağımız eylemlerdir. Kim olduğumuzun, az ya da çok kontrolümüz dışında olan iktidara, unsurlara ya da ilişkilere bağlı olduğunu kabul etmek için tarihsel bir komplo teorisini benimsememize gerek yok.

Bu, Foucault'yu eleştirenlerden bazılarının ileri sürdüğü gibi, tarihsel oluşumumuz karşısında çaresiz olduğumuz, iktidar ilişkilerinin oyunlarından başka bir şey olmadığımız anlamına gelmez. İktidarın her yerde olduğu iddiasının onun her şey olduğu anlamına gelmediğini daha önce dile getirmiştik. Foucault'nun çalışmalarını anlamanın zorluklarından biri de rastlantısallık ve kısıtlamayı bir arada düşünmektir. Bu zorluk, Foucault'nun çalışmasının soyut ya da anlaşılması güç olmasından kaynaklanmıyor. Onun sadece alışık olmadığımız bir şey olmasından kaynaklanıyor. Entelektüel mirasımız bize genellikle iki seçenek sunuyor: ya özgürüz ya da belirlenmişiz. Yahut daha incelikli konuşacak olursak, özgür alanlarımız ve belirlenmiş alanlarımız var. Birincisi, dünyanın nedensel ilişkilerinden etkilenmeyen açık bir alandır. İkincisi tamamen bu nedensel ilişkilere tabidir.

Foucault'nun tarihleri bu görüşe katılmaz. Tarihimizdeki değişimlerden muaf olan hiçbir parçamız yok. Ancak yine de bu değişimler demirden yapılmış değil. Kırılgandırlar, koşulludurlar, değişebilirler. Foucault, gördüğümüz üzere, özgür irade ve determinizm sorununa felsefi bağlamda bir çözüm sunmuyor. Üstelik onun yaklaşımı kısıtlama konusuna farklı bir yönelimi ima ediyor. O halde kendisine ait olmayan bir teorik yaklaşım adına, sahip olmadığı bir görüşü ona yüklemenin hiçbir anlamı yoktur.

Geriye karmaşıklık özelliği kalıyor. Soybilim, arkeolojinin karmaşıklıkla ilişkisinin belirsizliğini geride bırakır. Foucault'nun ar-

keolojik çalışmaları belli arşivlerin kural ve normlarının izini sürüyor. Bu da arşivin ne kadar genel olduğu sorusunu gündeme getirir. Arşiv bütün bir kültürel oluşumu kapsar mı, yoksa daha sınırlı mı? Eğer birincisi ise, o zaman tarihsel oluşumlar, bir toplumun veya kültürün farklı alanlarını yöneten farklı arşivlerin bulunmasına kıyasla daha az karmaşıktır. Düzenli temsil ya da aklın deliliği aptallık olarak ele alması klasik çağın derin bir özelliği midir? Klasik çağın bu veçheleri o çağı bütünüyle betimler mi? Yoksa bunlar geç on yedinci ve on sekizinci yüzyılların epistemolojik yapısının veçheleri, parçaları veya alanları mıdır? Değer, canlılar ve dil teorilerinin dışında, düzenli temsile odaklanmayan başka bilgiler olabilir mi? Delilikle ilgilenen belli bir akıl türü, aklın işleyiş yollarından yalnızca biri olabilir mi? Bunlar sonuçta Foucault'nun arkeolojik çalışmalarında cevabı verilmemiş sorulardır.

Soybilim söz konusu olduğunda durum bundan farklıdır. Her ne kadar Foucault'nun kültürel karmaşıklığı tekil temalara indirgenmesini önerdiği zamanlar olsa da (örneğin kimileri onun hapishane takımadası kavramını, modernitenin özünün hapishane olduğunu belirtmek için okumuşlardır), dikkatli bir okuma her kitabının halihazırda kim olduğumuza nasıl geldiğimizin bir veçhesini –tamamını değil – ele aldığını gösterecektir. Bizler disiplinli varlıklar mıyız? Evet. Bizler cinsel varlıklar mıyız? Evet. Bu ikisi arasında bir ilişki var mı? Evet. Bunlar birbirlerine mi, yoksa her ikisini de kapsayan üçüncü bir birliğe mi indirgenebilir? Onlar indirgenemez. Foucault'nun soybilimsel çalışmaları, arkeolojilerinden bile daha ısrarlı bir şekilde, geleneksel felsefenin, Descartes'tan Freud ve Sartre'a kadar uzanan felsefenin büyük bir kısmının, kim olduğumuzun temel özünü keşfetme ve kim olduğumuzun geri kalanını bu özün ifadeleri olarak değerlendirme yönündeki baştan çıkarmasına direnir.

Şu anda kim olduğumuzun kesinlikle daha önemli yanları var; cinsellik ve disiplin de bunların arasında. Kim olduğumuzun her

yanı, bu varoluşa eşit derecede önemli bir katkıda bulunmaz. Ancak bundan, şu anda kim olduğumuzun temelinde yatan bir veya iki yan vardır sonucunu çıkarmamalıyız. Foucault'nun yaklaşımının karmaşıklığı, kim olduğumuza dair tarihdışı temel bir öz ortaya koymak ile mirasımızın tüm yönlerini eşit ölçüde tartışmaya değer saymak arasında bir yol çizmesinde yatmaktadır.

Geriye, arkeolojik yazılara yönelttiğimiz bir soru kaldı. Arkeolojiler, epistemolojik mahiyetiyle ilgili bir sorun olan refleksiflik sorunuyla boğuşur. Soruyu şu şekilde sorabiliriz: Eğer tüm bilgiler bir arşivde yer alıyorsa, bu Foucault'nun arkeolojileri için de geçerli değil midir, eğer öyleyse bu onların iddialarını bir şekilde zayıflatmaz mı? Ancak bu soruya arkeoloji açısından cevap versek de bu, soybilimin cevaplaması gereken bir soru değildir. Bunun nedeni soybilimin karmaşıklıkla olan ilişkisinde yatar. Eğer dahil olduğumuz (ya da olabileceğimiz) birçok farklı ve indirgenemez pratik varsa, soybilimin kendisini de bunlardan biri sayabiliriz. Elbette soybilimin kendi normları ve iktidar ilişkileri vardır, ama bunun, onun ileri sürdüğü tarihsel iddiaları mutlaka zayıflatması gerekmez. Foucault, 1983'teki bir röportajında, aklı nasıl ele aldığına ilişkin bir soruyu şöyle yanıtlarken bu noktanın altını çiziyor:

> Aklın her eleştirisinde ya da rasyonalite tarihine yönelik her eleştirel araştırmada sıklıkla iş başında olan şantajın (ya rasyonaliteyi kabul edersiniz ya da irrasyonelliğin kurbanı olursunuz), sanki rasyonalitenin rasyonel bir eleştirisi imkânsızmış gibi ya da sanki tüm sonuçların ve çatallanmaların rasyonel tarihi, aklın rastlantısal bir tarihi imkânsızmış gibi işlediğini düşünüyorum.[47]

Hapishaneler hakkındaki kitapta dile getirilen psikoloji eleştirisinde soybilimin nasıl işlediğini hatırlayınız. Foucault psikolojik

bilgiyi yanlış olduğu için eleştirmez. Aslında onun haklılık payı, üzerinde çalıştığı şeyin yaratılmasına katkıda bulunmasında yatmaktadır. Psikolojik bilgiyle ilgili sorun, onun doğruluğunda değil, etkilerinde yatmaktadır: iddialarının epistemolojik niteliğinden ziyade yarattığı şeyin politik niteliğinde. O halde soybilim söz konusu olduğunda, iddiaları hakkında soybilime sorular soracak olsaydık, soybilimin soybilimini (ya da belirli bir soybilimin soybilimini) çıkaracak olsaydık, o soykütüğün nereden geldiğini ve onaylanmasının neye yol açtığını sorarak yükselişinin ve inişinin izini sürerdik. Kişi zorlu ön çalışmayı yapmaya istekli olduğu sürece bunu yapmasının önünde hiçbir engel yoktur. Yani biri çıkıp da basitçe soybilimin kabul edilemez veya dayanılmaz iktidar etkilerine yol açtığını söylemekle yetinemez. Bunu göstermesi gerekir: Bizzat tarihi araştırması icap eder. Foucault'nun cinselliğin tarihiyle ilgili yaptığı uyarıyı hatırlayınız: "Acaba bu tek tük pırıltının ötesinde" baskı varsayımının sahiden doğru olduğunu bulup bulmayacağını henüz bilmiyor. Onu bulmak için tarihsel bir araştırma yapılması gerekecek. Aynı şey soybilim için de geçerlidir.

O halde soybilim, bilgiyi belirli bir arşive indirgemediği ve eleştiri nesnelerinin yanlış olduğunu iddia etmediği için arkeolojinin peşini bırakmayan refleksiflik sorunuyla karşı karşıya değildir. Kendisi eleştiriye açıktır; ama bu eleştirinin sadece iddia edilmesi değil, gösterilmesi de gerekir. Foucaultcu bir soybilimin eleştirisi, eğer ikna edici olacaksa, kendisi de *gri, kılı kırk yaran ve sabırla belgeleyen* nitelikte olmalıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİZ KİMİZ VE KİM OLABİLİRİZ?

Bilginin Arkeolojisi 1969'da yayımlandı. 1961 ile 1969 yılları arasında Foucault altı kitap yayımladı. İlk soybilimsel çalışması 1975'te yayımlanana değin başka bir kitap yayımlamadı; bu çalışmadan bir yıl sonra cinselliğin tarihinin ilk cildi piyasaya çıktı. O zamanlar iktidar gibi yeni temalar ve soybilim gibi yeni bir metodoloji mevcuttu. Cinsellikle ilgili ilk cilt, onlara yenilerini ekledi:

> Araştırmamızın bundan sonraki ciltlerinde yer alacak farklı incelemelerde söz konusu edilecek şey işte bu cinsellik tertibatını çözümlemektir; yani onun Hıristiyanlıktaki "ten"den yola çıkarak nasıl oluştuğunu, on dokuzuncu yüzyılda ortaya serilen dört büyük strateji gereğince nasıl geliştiğini çözümlemek. Bu stratejiler, çocuğun cinselleştirilmesi, kadının histerikleştirilmesi, sapkınların sınıflandırılması, nüfusların düzenlenmesidir.[1]

1984 yılında zikrettiğimiz kitabın ikinci ve üçüncü ciltleri yayımlandı. Foucault'nun ölümünden hemen önce piyasaya çıktılar. Ve bunların içinde yeni temalar, yeni bir kronoloji ve yeni bir yaklaşım vardı; Foucault'nun bazen *etik* diye adlandırdığı bir yaklaşım.

Etik

Foucault'nun aynı düşünsel alanda devriye gezmeye dirençli olduğunu zaten biliyoruz. *Bilginin Arkeolojisi*'nde bize, evraklarını düzenli tutmanın kendisinin değil, bürokratların ve polisin işi olduğunu anlatmıştı. Keza, cinselliğin tarihinin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı*'nın önsözünde de kendisini neyin motive ettiğini anlatırken hemen hemen aynı şeyi söylüyor: "Kişinin kendi kendisinden kopmasına olanak veren merak." Bu kopuşun mahiyeti hakkındaki soruları daha sonra soracağız. Şimdilik, duyurduğu çalışmaların orijinal takvimine uymasını kendisinden talep etmeyelim yeter. Bu arada, cinselliğin tarihinin ilk cildi ile son iki cildi arasında yönelimindeki değişikliğin kanıtı, Collège de France'da verdiği yıllık dersler dizisinde ortaya çıkıyor.

Foucault, araştırmaya her zaman kendisinin başlangıç noktası olan Rönesans veya Rönesans sonrası dönemde başlamak yerine, dikkatini Antik Yunan ve Roma'ya çevirir. 1979-80 yıllarına ait ders dizisi "Canlıların Yönetimi Üzerine", erken Hıristiyanlıkta bulduğu şekliyle *yönetimsellik* temasını (bu kitabın bir sonraki bölümünün öne çıkan teması) tartışır. Ancak asıl kopuş gelecek yıl vereceği "Öznellik ve Hakikat" başlıklı bir dizi derste ortaya çıkacaktır. Düşüncesinin etik dönemini meşgul edecek temayı, cinselliğin tarihinin üçüncü cildinin temelini oluşturan bu derslerde geliştirir: kendilik kaygısı.

Kendilik kaygısı, cinsellik projesinde çeşitli değişiklikleri içerir. Birincisi, bu mesele sadece cinsellikle ilgili değildir. İlk cildin, cinsel arzunun kişinin kim olduğunun merkezine yerleştirilmesi olarak cinselliğin son yüzyıllarda geliştiği tezi göz önüne alındığında, bu şaşırtıcı olmamalıdır. Cinsellik ebedi bir olgu değildir. Foucault, Antik Yunan ve Roma'ya dönerek bize cinselliğin şimdikinden farklı

kavrandığı bir dönemi gösterir. Cinsellik orada yaşamın diğer yüzleriyle daha fazla bütünleşmiştir. Kim olduğumuzun gizemini saklamak yerine, cinsellik kişinin yaşamının bir parçası haline gelmiştir. Antik insanlar için bu, kişinin kendine iyi bakmasına ilişkin daha büyük bir projede ele alınması gereken bir husustur.

Bu ilk değişiklik ikincisiyle bağlantılıdır. Foucault önceki çalışmalarında, nasıl şu an olduğumuz kişiye ulaştığımızın tarihinin bazı yanlarının izini sürer. Arkeolojik eserlerde meydana gelen kırılmaları, soybilimsel çalışmalarında ise kendi durumumuzun çok farklı bir durumdan tesadüfen ortaya çıktığını göstermek için, bizden önceki tarihsel dönemlerden başlar anlatmaya. Anlattığı tarihin ona iki şeyi yapması için imkân tanıdığını söyleyebiliriz; biri bizim üzerinde durduğumuz şeydir, diğeri ise durmadığımız şey. Biz tarihsel menşein ihtimallere açık olmasına odaklandık. Ancak insanların dünyayı şu anda algıladıklarından çok farklı algılayabilecekleri fikrine odaklanmadık. Tarihin halihazırda izlediği yolu izlemek zorunda olmadığı tanıdık bir Foucaultcu fikir olsa gerek. Bu yolu takip ederken, yol boyunca durakların –ister arşiv olsun isterse de daha önceki uygulama düzenlemeleri olsun– delilik ve ceza gibi konulara bizimkinden çok farklı yaklaşımlar içerdiğini de gördük.

Bu neden önemlidir? Hiç kuşkusuz daha önceki dönemlerde insanların olaylara farklı baktığı söylenebilir. Bundan alınacak ders nedir? Bu fikri, insanların olayları görme biçiminin ve aslında insanların oluş biçiminin rastlantısal olduğu kabulüyle birleştirdiğimizde dersimizi almış oluruz. Eğer şeyleri bir zamanlar gördüğümüz gibi görmek zorunda değilsek, bir zamanlar olduğumuz kişi olmak zorunda değilsek, o zaman şimdi olduğumuz kişi olmak zorunda da değilizdir. Farklı varoluş biçimlerini odak noktasına koymak, yalnızca tarihsel olarak verili kendi varoluş biçimlerimizin ihtimallere açık olduğunu görmemizi sağlamakla kalmaz; *hissetmemizi* de

sağlar. Başka bir yaşam tarzını göz önüne getirmek, onun temalarını, parametrelerini, kaygılarını anlamak, aslında bizimkinden farklı yaşam tarzlarının olduğunu daha içten anlamamızı sağlar. Bu, illa diğer tarzları benimsememiz gerektiği anlamına gelmez. Ancak o tarzlar günümüzün elimizi kolumuzu bağladığı doğallık zincirini gevşetmeye yardımcı olabilir.

Bu zincirin gevşediği cinsellik hakkındaki son iki ciltte açıkça görülüyor. Eğer bu ciltlerin amacı kendimizden kopmamıza olanak tanımaksa, o zaman başka türlü nasıl yaşayabileceğimizi idrak etmek de bu olanağın bir aracıdır. Bu aracı bazen Foucault'nun niyetiyle karıştırılan başka bir araçtan ayırmalıyız. Foucault, cinselliğin tarihinin son iki cildini kendi yaşamımız için modeller sunma niyetiyle kaleme almadı. Özellikle Yunan cinselliğine olan sempatisinin, onun bu cinselliğe geri dönmemizi istediğini ima ettiği düşünülür bazen. Bu düşüncenin, büyük ölçüde, Foucault'nun eşcinselliği ile Yunanlıların buna gösterdiği hoşgörünün kesişmesinden kaynaklandığını düşünüyorum. 1983 tarihli bir röportajında Foucault, Yunanlıların kendisine bir model sunmadığını açıkça belirtiyor. "Soru: Yunanlıların çekici ve makul bir alternatif sunduğunu düşünüyor musunuz? Michel Foucault: Hayır! Bir alternatif aramıyorum; bir sorunun çözümünü başka bir zamanda başkaları tarafından bulunmuş çözümde bulamazsınız."[2]

Eğer Foucault'nun daha sonraki çalışmaları cinselliğin rolü konusunda bizimkinden farklı bir görüşe odaklanıyorsa ve bizi başka bir görüşe sürükleyerek kendi görüşlerimizin elimizi kolumuzu bağlayan zincirini gevşetmeye çalışıyorsa, o zaman bu üçüncü bir değişikliğe, Foucault'nun düşüncesinin yönelimindeki bir değişikliğe işaret eder. Şimdiye dek Foucault'yu meşgul eden sorunun halihazırda kim olduğumuz sorusu olduğunu söylemiştik. Ancak şimdi kendimizden görme ve yaşama biçimlerimize alternatifler sunarak

soruyu değiştiriyor. Eski Yunanlılar ve Romalılar şu anda olduğumuz kişiler değiller. Üstelik tarihimiz onların mirasından evrilmiş olsa da (her ne kadar süreğen bir zincir halinde olmasa da), Foucault'nun daha sonraki çalışmalarında vurguladığı husus –soybilim çalışmalarındakinin aksine– onların *bize bıraktığı miras* değil, *bizden farklılıklarıdır*. Burada önemli olan Yunanlıların ve Romalıların özgül uygulamalarının bizim kim olduğumuzu oluşturmak üzere diğer uygulamalarla nasıl birleştiği değildir. Daha ziyade söz konusu olan, onların bizim uygulamalarımıza ne kadar uzak olduklarıdır.

Odağın bu şekilde yer değiştirmesi, kim olduğumuz sorusu üzerinde bir etkiye sahiptir. İlk bakışta, odağın şimdi kim olduğumuzdan, bir zamanlar kim olduğumuza kaydığını söyleyebiliriz. Ama bu yeterli değil. Foucault'nun bize söylediği gibi, kendisi basitçe geçmişte kim olduğumuzu öğrenmekle ilgilenmiyor. Onun araştırması asla salt akademik bir çalışma değildir. Buradaki asıl mesele özgürlükle ilgilidir; kendimizden kopmakla ilgilidir. "Amacı, kendi tarihini düşünme işinin kendini hangi ölçüde sessizce düşündüğü şeyden kurtarabileceğini ve ona başka türlü düşünme olanağı verebileceğini bilmekti."[3] Demek ki şimdi kim olduğumuzdan eskiden kim olduğumuza geçiş basit bir geçiş değil. Bunu şu şekilde dosdoğru ifade edebiliriz: şu an kim olduğumuzdan kim olabileceğimize geçiş. Ancak burada dikkatli olmalıyız. Kim olabileceğimiz doğrudan eskilerin modeliyle sağlanmıyor. Her ne kadar Foucault'nun desteklediği antik yaşam anlayışında, özellikle varoluşun estetiği olarak benliğe özen gösterme fikrine ilişkin temalar yer alsa da antikler bize somut bir alternatif sunmuyor. Doğrusu, onları incelemek, şimdiki zamanımızın üzerimizdeki hakimiyetini zayıflatır. Bu, farklı bir yaşam tarzını yalnızca kavramakla yetinmeyip aynı zamanda hayal gücümüzle yaşamamıza da olanak tanır. Dahası, kim olabileceğimiz sorusunu sormamızın kapısını açar.

Bu üç değişikliğin yanı sıra daha önceki çalışmalarla birtakım devamlılıklar da söz konusudur. Bunlardan biri özgül anla ilgilidir. Foucault'nun dikkati pratiklere, günlük yaşamın yapılandırılmış formlarına odaklanmış halde kalır. Eğer Platon ve Seneca gibi filozoflar hakkında yazıyorsa, bunu felsefe tarihinin bize aktardığı yönelimden farklı şekilde yapar. Teorisyen olarak eskilerle ilgilenmez; onlarla *gerçek yaşam* denebilecek şeyin uygulayıcıları olarak ilgilenir. Eski filozofların görevi sadece hakikati keşfetmekten ziyade doğru yaşamak, uygun hakikatlere göre yaşamaktır. Foucault bu konuda çağdaşı, antikçağ felsefesi uzmanı Pierre Hadot'yu takip ediyor; bu felsefeciye ileride geri döneceğiz. Ama aynı zamanda daha saf teorik bir düzleme yükselmek yerine, dünyaya, yaşamı oluşturan pratiklere bakma yönündeki önceki soybilimsel yaklaşımına da sadık kalır.

Eğer kendi bakış açımızdan geriye dönüp baktığımızda, felsefeyi kendimizi daha iyi tanımaya yönelmekten ziyade hakikatleri keşfetme meselesi olarak görüyorsak, bunun nedeni, felsefeye yönelik eski yaklaşımı ve onunla birlikte eski filozofların yaptıklarının ne anlama geldiğine dair anlayışımızı kaybetmiş olmamızdır. Foucault, 1981-82 tarihli *Öznenin Yorumbilgisi* başlıklı ders dizisinde şöyle diyor:

> Bu kendilik kaygısı kuralının unutulmasının bana kalırsa en ciddi nedenini, bu ilkenin yaklaşık bin yıl boyu antik kültürde tuttuğu yerin silinmesinin nedenini –kötü olduğunu bildiğim, sırf uzlaşımsal nedenlerle kullandığım bir kelimeyle– "kartezyen an" olarak adlandıracağım. Bana öyle geliyor ki yine bir yığın tırnak işaretiyle "kartezyen an" iki biçimde rol oynamıştır. *Gnôthi seauton* (kendini tanı) ilkesini felsefi olarak yeniden nitelendirmek ve tam tersine *epimeleia heautou*'yu (kendilik kaygısı) niteliksizlendirmek suretiyle iki biçimde rol oynamıştır.[4]

Kendilik kaygısı felsefi söylemin dışında kalmış olsa da kendilik kaygısına yönelen kendini tanıma, kişinin hakikate erişim koşullarını belirleme meselesi haline geldi. Felsefi uygulama, Foucault'nun bazen *ruhsal bir proje* diye adlandırdığı şey olarak kendini sürdürmek yerine, yavaş yavaş kendisini epistemolojik bir projeye dönüştürdü.

Kendilik kaygısı nedir? Onun mahiyeti nedir ve onu felsefi bir konu yapan şey nedir? Foucault'nun bu kavrama ilişkin en kapsamlı yaklaşımı, yukarıdaki alıntının kaynağı olan, yakın geçmişte yayımlanmış derslerinde yer almaktadır. Bu derslerinde Foucault, kendilik kaygısının yönelimindeki Platon'dan başlayarak Helenik düşünceye, özellikle de Stoacılar ve Epikurosçulara kadar uzanan değişimin izini sürer. Foucault'nun ilgisinin altında yatan şey, özne ve hakikat dediği şeylerin arasındaki ilişkidir.

Bu özne ve hakikat ilişkisi, eğer istersek onunla Foucault'nun yazılarının tamamını okuyabileceğimiz bir mercektir. Arkeolojik çalışma, öznenin bir arşive epistemolojik olarak yerleştirilmesi meselesidir. Foucault, bilgi öznesini bir arşive yerleştirerek, içinde yetiştiği ve ilk yazılarının sürdürdüğü fenomenolojik geleneği reddeder. Fenomenolojide öznenin hakikatle ilişkisi daha dolaysızdır. O, kavranması gerekeni, neredeyse Descartes'ın açık ve seçik algısı anlamında, açıkça görebilme meselesidir. Fenomenolojik görüşe göre tarihin, siyasetin veya dilin müdahalesinin üstesinden gelinebilir. Ancak bilgi kaçınılmaz olarak bir arşivin düzenlemeleri ve normları içinde yer alıyorsa, her zaman tarihsel kayıtlarla sınırlıysa, o zaman bir öznenin hakikatle doğrudan ilişki kurma imkânı kaybolur. Öznenin hakikatle ilişkisi arşiv içinde devam eder

Soybilim, fenomenolojiye yönelik aynı reddiyeyi sürdürür ve tarihsel boyuta politik bir boyut katar. Soybilim insanın bildiği, saf bir görme ya da kavrama meselesi değildir; daha ziyade hakikati –ya

da en azından hakikat iddialarını– barındıran bir dizi siyasi ilişkiyle ilgilidir.

Elbette Foucault'nun ilgisi hiçbir zaman hakikatin tüm alanlarını kuşatmadı. Sözgelimi o, fizik ve kimya gibi doğa bilimlerini ele almaz. Onu ilgilendiren hakikat, bazen "insan bilimleri" diye adlandırdığı şeyle ilgilidir. Psikoloji, dilbilim, ekonomi, tıp, psikanaliz, biyoloji: Foucault'nun ilgilendiği hakikat alanları bunlardır. Foucault'nun ilgisinin temelinde, öznelerin hakikatle ilişkisi değil de *kendi hakikatleriyle* ilişkileri meselesi yattığını söyleyebiliriz. Yahut burada kullandığımız terimlerle ifade edersek, mesele öznelerin kim olduklarıyla, şu anda kim olduklarıyla ve bunun bir parçası olarak kendilerini kim olarak algıladıklarıyla ilişkisidir.

Foucault'nun antik kendilik kaygısını keşfetmesini onun için büyüleyici kılan da budur. Kendilik kaygısı, öznenin kendi hakikatiyle farklı bir ilişkisini içerir. İster Platonik, ister Helenistik, isterse de erken Hıristiyanlığa dair olsun, kendilik kaygısı kişinin kim olduğunu dönüştürecek şekilde kendini irdelemesini gerektirir. Mevzubahis olan sadece hakikat değil, kişinin kendisidir. Özellikle Helenistik düşüncede kendilik kaygısı, kendini yaratmaya, kişinin başka biri olabilmesi için halihazırda kim olduğundan kurtulmaya ömür boyu bağlılığı gerektirir:

> Dolayısıyla kendilik bilgisi, en azından bu düzeyde, vicdanın sırlarının çözümlenmesi, daha sonra ve Hıristiyanlıkta geliştiği görülecek olan bu kendilik yorumlaması değildir. Faydalı bilgi, insan varoluşunun söz konusu olduğu bilgi hem olumlayıcı hem de buyrukçu olan ve aynı zamanda öznenin varlık kipinde bir değişim yaratabilecek ilişkisel bir bilgi kipidir.[5]

Bu fikri Foucault'nun kişinin kendinden kopuşuna olanak tanıyan kendi felsefe projesiyle karşılaştırırsak, kendilik kaygısının

önemi açıkça ortaya çıkar. Her iki durumda da öznenin hakikatle ilişkisi epistemolojik değildir. Pratiktir ama ne Kant'ın ahlak yasası anlamında ne de kişinin dünyasını pürüzsüzce yönlendirmeye yardım etmek şeklindeki günlük anlamda pratiktir. O, birçok bakımdan pratiğin ikinci anlamının tam tersidir. Kendilik kaygısı, kişinin pratik dünyayla olan normal ilişkisini, o dünyayla alakalı beklentilere uymayan bir ilişki lehine bir kenara bırakmasını gerektirir.

Kendilik kaygısı ve Foucault'nun kendinden kopuşu pratiktir, çünkü her ikisi de kelimenin iki anlamıyla *pratik* meseleleridir. Birincisi, bunlar kişinin parçası olduğu sosyal uygulamalarla nasıl ilişki kurduğuyla ve bunlarla nasıl meşgul olduğuyla ilgili meselelerdir. Onlar salt düşünce projeleri değildir, yaşama projeleridir. İkincisi, kendilik kaygısı ya da kendinden kopmak pratik gerektirir. Çevresindeki toplum tarafından kişinin nasıl şekillendirildiği konusunda tetikte bir dikkati ve başka biri olmaya yönelik sık sık tazelenen bir kararlılığı gerektirir. Antik insanlar Pierre Hadot'nun *ruhsal idmanlar* dediği idmanları sık sık yaparlardı; bu idmanlarda kişi kim olmak istediğini ve bunu başarmasının önünde duran güçleri kendine hatırlatmak için çeşitli felsefi deyimleri kendi kendine tekrarlardı.[6] Sözgelimi Marcus Aurelius, *Meditasyonlar*'ında şöhret tutkusunu bir kenara bırakabilmek için yakında öleceğini ve unutulacağını sık sık kendine hatırlatırdı. Benlik kaygısı ve kendinden kopuş basitçe tek bir aydınlanma anının ürünleri değildir. Sürekli pratik ve tazelenen bağlılık gerektirirler.

Öznenin hakikatle ilişkisi bazı açılardan hem Foucault hem de antikler için ortaksa, felsefi pratiğin amacı da öyledir. Her iki durumda da bu, belli bir özgürlüktür; kişinin kendini içinde bulduğu toplumu yöneten bazı normlardan, daha iyi bir yaşam tarzı vizyonu elde etmek amacıyla vazgeçmesini öngören bir özgürlük.

Ancak Foucault'nun projesini Stoacıların veya genel olarak antiklerin projesiyle aynı görmemeliyiz. Foucault'nun düşüncesi ile

antik filozofların düşüncesi arasında, özellikle kişinin hayata geçirmeye çalıştığı özgürlüğün niteliği konusunda önemli farklılıklar vardır. Bu farkların en önemlilerinden biri şudur: Antiklere göre yaşamanın uygun yolları vardır ve bunları başarmak için kendine bakmak, özen göstermek gerekir. Foucault onlardan çok sonraki bir dönemde yazılarını kaleme almıştır; bu dönemde, esasen uygun yaşama yolları fikri birçok kişiye, özellikle de kendisine yabancıdır. Dolayısıyla ondaki kendilik kaygısı farklı yönelime sahiptir. O, doğru bir yaşam tarzının, antik insanlara göre engin kozmik düzene nakşedilmiş bir yaşam tarzının hizmetinde değildir. Doğrusu o, kişinin kendisi hakkında ne yapabileceğine ilişkin yansıtıcı düşüncenin hizmetindedir. Kişi, kendine dair ne yapabileceğini, kendini nasıl yaratabileceğini önemsemesi anlamında kendine önem verir.

Çalışmalarının bu döneminde verdiği bir röportajda Foucault şu yorumu yapıyor:

> Benim dikkatimi çeken husus, toplumumuzda sanatın bireylerle ya da yaşamla değil de yalnızca nesnelerle ilişkilendirilen bir şey haline gelmesidir. Bu sanat, yalnızca sanatçı olan uzmanlar tarafından yapılan, uzmanlaşmış bir şeydir. Oysa herkesin hayatı bir sanat eserine dönüşemez mi? Neden lamba ya da ev bir sanat nesnesi olsun da hayat olmasın ki?[7]

Bu görüş Stoacı ya da Platoncu bir filozof tarafından ifade edilemezdi. O, kendilik kaygısını antiklerinkinden farklı bir bağlama yönlendirir ama aynı zamanda hakikatin koşullarıyla değil de yaşam biçimleriyle ilgilenen felsefi bir yaklaşımı ortaya koyar.

Foucault, kendilik kaygısı üzerine derslerinde, antik dünyada ortaya çıkan, kendine özen göstermenin üç yolunu karşılaştırır. Sokrates'in genç Alkibiades'e kendisini keşfetmesi veya kim olduğunu

hatırlaması anlamında kendisini tanımasını tavsiye ettiği *Alkibiades* diyaloğunda örneğini bulan Platoncu yol vardır öncelikle. Sonra kendine bakmanın, kim olduğunla yüzleşmek ve onu değiştirmek manasına geldiği Helenistik yol vardır. Ve son olarak, kişiden eninde sonunda değişmeyi değil de kendinden vazgeçmeyi isteyen Hıristiyan yolu vardır. Kendilik kaygısına ilişkin derslerden iki yıl sonra yayımlanan cinselliğin tarihinin ikinci cildinde Foucault, dikkatini kendilik kaygısına bürünen antik Yunan formuna çevirir. Buradaki çerçeve, derslerde anlatılan Platoncu yoldakinden daha geniştir. Ama yine de o, üç alana vurgu yaparak derslerin yolundan gider: diyetetik, ekonomi ve erotik (her ne kadar o, hakikatle ilişki üzerine dördüncü bir alan eklese de). Derslerinde Foucault, Marcus Aurelius'un mektuplarıyla ilgili olarak şunları söylüyor: "Beden; aile çevresi ve ev halkı; aşk. Perhiz bilgisi, iktisat bilgisi ve erotizm bilgisi. Bunlar, bu dönemde kendilik pratiğinin gerçekleştiği üç ana alandır; gördüğümüz gibi, onlardan birinden diğerine sürekli çapraz gönderme yapılır."[8] İki yıl sonra, bu ayrım Stoacılardan Yunanlılara doğru bir yaşamın doğru inşasının çerçevesi olarak okundu.

Foucault bu üç alanla ilgili antik yazıların zengin bir betimlemesini sunuyor. Onlara dönmeden önce, derslerde yer almayan ama incelemenin çerçevesini oluşturan bir terimi öne sürüyor: *sorunsallaştırma*. Her ne kadar bu terimi tanımlamasa da onu öne sürdüğü pasajdan onun hakkında bir fikir edinilebilir:

> Ahlaki kaygının tam da zorunluluk ya da yasaklamanın bulunmadığı yerlerde daha güçlü olması sık rastlanan bir olgudur. Kısacası, yasak başka, ahlaki sorunsallaştırma başka bir şeydir. Böylece yönlendirme görevini üstlenecek sorunun şu olduğu kanısına vardım: Cinsel etkinlik nasıl, neden ve hangi biçimde ahlaki bir alan olarak oluşturuldu? Biçimleri ve yoğunluğu

değişse de, bu denli ısrarlı bir etik kaygı neden? Neden bu "sorunsallaştırma"?[9]

Sorunsallaştırma nedir? Foucault sorunsallaştırmaları yükümlülükler, yasaklar ve kısıtlamalarla karşılaştırır. Son üç terim bize mevcut ahlaki düşüncedeki rollerinden dolayı tanıdık gelecektir. Etik alanı tam olarak yükümlülükler ve yasaklardan biri olarak görme eğilimindeyiz. Etik alanın üç alana bölündüğünü düşündüğümüzü söyleyebiliriz: Yasaklananlar, izin verilenler ve gerekli olanlar. Elbette bunların her biri kendi içinde derece derecedir. Sözgelimi, izin verilen ama teşvik edilmeyen veya belirli istisnai durumlar dışında yasaklanan eylemler vardır. Ancak geniş çerçeve, izinler, yasaklar ve gerekliliklerden oluşur.

Öte yandan insanların hayatlarına ve davranışlarına yapılan normatif müdahalelerin çoğu bu basit başlığın kapsamına girmez. Ahlak teorisi keskin bir ayrım meselesiyse, yaşama pratiği de çoğunlukla bir sorunsallaştırma meselesidir.

İlk etapta hayatın sorunlu kabul edilen alanlarına yönelik sorunsallaştırmaların oluştuğunu söyleyebiliriz. Bir yaşam alanının sorunlu olması, onun aşılması gereken bir sorun olduğu anlamına gelmez; doğrusu, yaşamın o alanının endişe verici olduğu anlamına gelir. O alanda yasaklamaların yerine tehlikeler var demektir. Yükümlülüklerin yerine fırsatlar var demektir. Kişinin bu tehlikeleri ve fırsatları başıboş bırakmak yerine onları yönlendirmesinin birden fazla yolu vardır. Etik alanla ilgili geleneksel anlayışımız gibi, sorunlu bir alan da (keza Foucault'nun görüşüne göre etik alanın çoğu aslında sorunlu bir alandır) normatif mahiyettedir. Ancak bu normların *hangisi* sorusundan ziyade *nasıl* sorusuyla ilgisi vardır. Ve bununla bağlantılı olarak onlar, bireysel davranışlardan ziyade yaşam alanlarıyla ilgilidir.

Foucault'nun daha önceki çalışmaları bizi bu fikre hazırlamıştı. Nitekim ikinci kitapta bize şunları söylüyor:

> Belli bir "normalleşme" profili tanımlayarak, toplumsal ve tıbbi pratiklerden hareketle deliliğin ve akıl hastalığının sorunsallaştırılması; kimi "epistemolojik" kurallara uyan söylem pratikleri çerçevesinde yaşamın, dilin ve çalışmanın sorunsallaştırılması; bir "disiplin" modeline uyan kimi cezai pratiklerden hareketle suçun ve suçlu tavrın sorunsallaştırılması gibi, şimdi de antikçağda cinsel etkinlik ve hazların, kendilik pratiklerinden hareketle, bir "varoluş estetiği"nin ölçütlerinin devreye sokulması yoluyla nasıl sorunsallaştırıldığını göstermek istiyorum.[10]

Foucault önceki çalışmalarını sonraki projelerinin ışığında okurken, biz her zaman dikkatli olmalıyız. Kendisi önceden yaptıklarını çoğu zaman mevcut projesinin ışığında yeniden yorumlar. Ancak burada sorunsallaştırma fikri onun çalışmasının gidişatının bir yönünü yakalıyor. Kim olduğumuzun büyük bir kısmı izinler ve yasaklardan değil, kim olduğumuzu ve ne bildiğimizi inşa etme yolumuzu belirleyen pratiklerde yatan normlardan oluşur. Foucault'nun çalışması ister arkeolojik ister soybilimsel isterse de etik nitelikte olsun, her zaman bu yapıyı belirleyen normların tarihsel olarak araştırılması meselesi olmuştur.

Bu noktada, sorunsallaştırma fikrinin ortaya atılmasının, Foucault'nun soybilimsel çalışmalarında geliştirdiği iktidar kavramıyla çeliştiği şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Örneğin *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault, iktidarın işleyişinin tarihsel bir değişim geçirdiğini gözlemler. On sekizinci yüzyıldan önce iktidar, izin verilen ve yasaklananın ikili modeline göre işliyordu. Özneleri normalleştirebilen veya disiplin altına alabilen daha incelikli bir iktidar türü

ancak son iki yüz yılda ortaya çıktı. Foucault, sorunsallaştırmayı tarihdışı bir biçimde görerek ve modernleri olduğu kadar antikleri de ilgilendiren bir şey olarak görerek, bu iktidar görüşünü terk mi ediyor? İktidarın her zaman negatif ve kısıtlayıcı olduğu kadar pozitif ve yaratıcı olduğunu mu söylüyor? Daha tarihsel bir bakış açısından daha özcü bir bakış açısına mı geçiyor?

Foucault'nun gözünden durum daha da kötü gibi görünebilir. Sorunsallaştırma kavramının devreye girmesi, iktidarı tarihten uzaklaştırmakla kalmamış; modern ve modern öncesi iktidar biçimlerini tersine çevirmiş bile olabilir. Mevcut ahlak anlayışımıza yükümlülükler, izinler ve yasaklar hakimdir. Oysa Foucault'nun vurguladığı gibi antik ahlak böyle değildir. Dolayısıyla aslında normalleşme ve disiplinlerle ilişkili iktidar türünün, modern uygulamalardan ziyade eski uygulamalarda daha yerli yerince görüldüğü düşünülebilir. Antik pratikler çeşitli sorunsallaştırmalar üzerinden özneler yaratırken, baskıcı bir iktidar aracılığıyla iş gören modernlerdir.

Bu itiraza yanıt verirken öncelikle ahlak anlayışımızı, ahlak pratiğimizden ayırmamız gerekiyor. Foucault cinselliğin tarihinin ilk kitabında iktidar hakkında şunları yazıyor:

> Hâlâ hukuk kuramcıları ve monarşi kurumunun çizmiş olduğu belli bir yasa-iktidar, egemenlik-iktidar imgesine bağlı kalınmaktadır. Ve eğer yöntemlerinin somut ve tarihsel oyunu çerçevesinde bir iktidar çözümlemesi yapmak istiyorsak, yakamızı kurtarmamız gereken şey işte bu imge, yani yasanın ve egemenliğin bu kuramsal ayrıcalığıdır.[11]

İktidarın işleyişi değişti ama bizim ona ilişkin anlayışımız, onun işleyişine ilişkin eski modellere bağlı kalmaya devam ediyor. Aynı şey ahlak için de geçerlidir. Foucault'nun sorunsallaştırmalarının

gösterdiği gibi, ahlak pratiğimiz, onu üç alana keskin bir şekilde ayırmamızdan daha karmaşıktır. Zaten Foucault'nun özellikle 1975'ten sonraki çalışmalarında teorilerden ziyade pratiklere odaklanmasının, daha doğrusu teorilere yalnızca uygulamalardan doğan ve uygulamalarla ilişkili rolleri itibarıyla odaklanmasının nedeni budur.

Burada başka bir endişe daha ortaya çıkıyor. Foucault, kendimize dair anlayışımız ile kim olduğumuza dair anlayışımızın birbirinden ayrılamayacağını savunuyor. Fakat kendi iktidar görüşünde (ve benim buna ilave ettiğim ahlak görüşünde) savunduğunun tam tersini yapıyor gibi görünmektedir. Zira siyasi ve ahlaki görüşlerimizin olageldiğimiz kişiyi yansıtmadığını söylüyor. Burada bir sorun mu var? Hayır. Foucault'ya göre kim olduğumuza dair anlayışımız, politik veya felsefi teoriden ziyade pratiklerimizden kaynaklanır. Kim olduğumuz pratiklerimizle ilgili bir meseledir. Entelektüellerin bizim kim olduğumuza dair *düşünceleri* bir teori meselesidir; her ne kadar teoriler kendi başlarına belli pratiklerle bağlantılı olsa da çoğunlukla kim olduğumuzla pek ilgisi olmayan pratiklerle, aslında bizi belirleyen pratiklerle daha zayıf ilişkisi olan düşünsel mirasla bağlantılıdır. Bunu demek, bu teorilerin kim olduğumuzdan büsbütün koptuğu anlamına gelmez; pozitif, yaratıcı bir iktidar biçiminin yükselişi, egemenlik olarak iktidarın etkisi altında olanların kuramsallaştırdığı negatif iktidarı tamamen yerinden etmiştir. Bunun anlamı, bu teorilerin henüz sahada olup biteni kavrayamadığıdır; işte bu kavrayışı kazanmak için Foucault soykütüğüne (ve sonra etiğe) başvurur.

Bunu aklımızda tutarak, Foucault'nun sorunsallaştırma kavramını devreye sokmasının, onun iktidar anlayışının tarihsel karakterini bozma tehdidi taşıdığı yönündeki başlangıçtaki endişeye geri dönebiliriz. Bu itirazı değerlendirirken öncelikle sorunsallaştırmayı iktidardan ayırdığımızdan emin olmalıyız. Aslında onlar birbiriyle

ilişkili olsalar da aynı şey değillerdir. Sorunsallaştırmanın meydana geldiği yerde aslında bir iktidar ilişkisi, diğer eylemleri kısıtlayan eylemler ihtimali söz konusudur. O halde, Foucault'nun soybilimsel döneminde benimsediği, modern öncesi Avrupa'da iktidarın işleyişinin daha olumsuz ve baskıcı, modern Avrupa'da ise daha olumlu ve yaratıcı olduğu (bunun daha iyi anlamına gelmediğini aklınızda bulundurun) fikrine ne anlam vereceğiz?

Burada Foucault'nun düşüncesinde bir değişiklik olduğuna inanıyorum, ama bu değişiklik göründüğünden daha az belirgindir. Sorunsallaştırma, öznellik yaratan bir iktidara kapıyı açar, ama bunu yapma kapasitesinin, zamanın teknolojisi ve sosyal durumuyla oluşan sınırları vardır. Nüfusları biyoiktidarın amaçladığı şekilde denetlemek için belli ekonomik koşulların mevcut olması, insan yoğunluğunun artması ve nüfuslar arasında bilgi toplama becerisinin olması gerektiğini hatırlayınız. Yahut daha büyük bir grubu disiplin altına almak için o grubu denetleyecek teknolojiye sahip olmak gerekir. Modern öncesi toplumlarda olumsuz ve baskıcı iktidarı daha belirgin kılan şey, belki de diğer şeylerin yanı sıra, birçok olumlu ve yaratıcı iktidar türünün gerektirdiği belli kontrol biçimlerini uygulayamamaktır.

Bu, antik uygulamalarda yaratıcı iktidarın olmadığı anlamına gelmez; bu husus, Foucault'nun sonraki çalışmalarının da yadsımadığı bir husustur. Elbette Foucault, kendilik kaygısına ilişkin tartışmasında iktidarı dikkate almıyor. 1984'teki bir röportajında şu fikir alışverişinde bulunuyor:

> Soru: Böylece bir çeşit değişim oldu: Bu hakikat oyunları artık zorlayıcı bir uygulamayı değil, öznenin kendi kendini oluşturma pratiğini içeriyor.

> Michel Foucault: Bu doğru. Bu, çileciliği çok genel anlamda ele alan, münzevi bir pratik olarak adlandırılabilecek bir şeydir – başka bir deyişle, bir feragat ahlakı anlamında değil de kişinin kendini geliştirmeye, dönüştürmeye ve belli bir varoluş tarzına ulaşmaya çalıştığı, benliğin benlik üzerinde bir çalışması anlamında.[12]

Burada Foucault'nun röportajcının yapmasına izin verdiği ayrım, en azından bana çok katı görünüyor. Kendilik kaygısını içeren "hakikat oyunları"nın iktidarla ilgisi olmadığı söylenemez. Doğrusu, Foucault'nun analizinin odak noktası bu iktidar değildir. Kişinin kendine bakmasının istenmesi biçiminde bir iktidar söz konusu olabilir. Sorunsallaştırmalar belli yolları açarken diğerlerini köstekler; onlar, belli varoluş biçimlerinin yaratılmasına katkıda bulunan eylemler üstüne eylemleri içerir. Öte yandan bu pratiklerin doğasında yatan ve öznelerini yaratmaya yardımcı olan iktidar, daha fazla teknolojik ilerleme ve farklı ekonomik koşullar gerektiren yaratıcı iktidarın sonraki biçimleriyle aynı zorlayıcı güce sahip olmayabilir.

Foucault, başta ilk kitapta ana hatlarıyla ortaya koyduğu yaklaşımındaki değişikliği ele aldığı cinselliğin tarihinin ikinci cildinin önsözünde, sorunsallaştırmayı iktidarla daha iç içe geçmiş olarak yorumluyor:

> "Cinsellik"ten, tarihsel olarak özgül bir deneyim biçiminde söz etmek, aynı zamanda, özgün karakterleri ve birbirleriyle olan bağıntıları bakımından cinselliği oluşturan üç ekseni de çözümleyebilecek araçlara sahip olabilmeyi gerektiriyordu. Bu üç eksen, cinselliğe göndermede bulunan bilgilerin oluşumu; cinsellik pratiğini düzenleyen iktidar sistemleri ve kişilerin, içinde yer alarak kendilerini bu cinselliğin öznesi olarak görebildikleri ya da görmek zorunda kaldıkları biçimlerdir.[13]

İlk iki "eksen" elbette arkeoloji ve soybilimdir. Üçüncü eksen, kronolojik bir yeniden yönelimi gerektirir; çünkü bunu başarmak için Foucault şuna inanmaktadır: "Amacım bazı pratikleri çözümlemek: Öyle pratikler ki, kişiler bunlar yoluyla kendilerine dikkat etmeye, kendilerini deşifre etmeye, birer arzu öznesi olarak görmeye ve bunu kendilerine itiraf etmeye itilirler. Bunu da, kendileri ile kendileri arasında, varlıklarının doğal ya da düşkün hakikatini arzuda keşfetme olanağı veren belli bir ilişkiyi devreye sokarak yaparlar."[14]

Etiğin ve onunla birlikte sorunsallaştırmalar meselesinin arkeoloji ve soybilimle kesişen bir eksen olarak düşünülmesi, onu iktidarla daha yakın temasa sokar. Bu da iktidarın, hatta yaratıcı iktidarın eski sorunsallaştırma biçimlerinin bir veçhesi olabilmesine imkân tanır. Foucault'nun düşüncesinde bir değişimin olduğu yer burası sanırım. İktidarın yalnızca baskıcı değil, aynı zamanda yaratıcı bir güç olarak da antik yaşam pratiklerinde ortaya çıkabileceği yer burasıdır. Ancak bu değişim, tarihsel iktidar görüşünün tersine çevrilmesi değil, vurgudaki bir değişimdir. Foucault soybilim çalışmalarında anlattığı yaratıcı iktidarın modern öncesi dönemde var olmadığını söylemiyor. Doğrusu o, analize en çok ihtiyaç duyan hakim iktidar biçimi olarak ortaya çıkıyor. Sorunsallaştırma kavramını devreye sokarak, ona tüm eserlerinde yer vererek ve onu iktidarla kesişen bir eksen olarak görerek, farklı zaman dilimlerinde farklı türde yaratıcı iktidarların ortaya çıkabileceğinin farkına varmanın kapısını aralıyor. Bununla birlikte ekonomik, politik ve teknolojik nedenlerden dolayı, bu iktidarın daha kaçınılmaz biçimlerinin daha yeni olanları olduğunu da söyleyebilir.

Fakat Foucault bunların hiçbirini söylemiyor, çünkü soruna değinmiyor. Ancak sonraki projelerin öncekilerle hem sürekliliğini hem de süreksizliğini görmemizi sağlayan bir bakış açısı sunuyor.

Sorunsallaştırmalara ilişkin bu bakış açısını ele aldığımızda, antik çağlarda cinsiyete ilişkin ortaya çıkan sorunsallaştırmanın nasıl oluştuğunu sorabiliriz. Foucault'nun vurguladığı gibi, antik dünyadaki cinsellik onun cinsellik dediği şey değildi henüz. O, henüz kişinin kim olduğuna dair gizemleri açığa çıkaracak gizli bir anahtar değildi; keza kişinin kimliğinin merkezi noktası değildi. Daha ziyade o, daha geniş bir etik alana, kendilik kaygısı alanına gömülüydü. Bu alan nasıl bir alandır? Bir şeyi etik bir konu yapan şey nedir? Eğer eski kendilik kaygısını anlayacaksak, genel olarak etik alanın neye benzediğini ve daha spesifik olarak bu alanın eski pratiklerle nasıl doldurulduğunu bilmemiz gerekir.

Foucault etiğin dört unsurunu birbirinden ayırır: etik töz, özneleşme kipi, etik çalışma ve telos. Bunlar birlikte etiğin veya daha genel anlamda herhangi bir ahlaki pratiğin çerçevesini oluşturur. Bu görüşe göre, daha önce ele aldığımız türden, yükümlülükler ve yasaklara odaklanan ahlak teorileri, etik sorunsalının daha geniş alanı içinde yerini bulacaktır.

Etik töz, "kişinin, kendisinin [belirlediği] şu ya da bu yönünü ahlaki davranışının temel maddesi olarak oluşturma biçimidir."[15] Tarih boyunca farklı etik tözler belirlenmiştir. Örneğin birçok modern filozof davranışın etik töz olduğuna inanır. Kant gibi bazı düşünürler içinse etik töz iradedir. Ancak etik tözün bunlardan herhangi biri olması şart değildir: Ruh, arzu, duygular veya tutkular da olabilir.

Özneleşme kipi (Fransızcası tabiriyle *mode d'assujettisement*, özneleşme ya da özne haline gelme tarzı olarak bağlı olma veya özne olma anlamına gelir ve Foucault'nun aklında muhtemelen her iki anlam da vardır) "kişinin bu kurallara olan bağlantısını kurma ve kendini onu uygulama zorunluluğuna bağlı hissetme biçimidir."[16] Sözgelimi ülkemin ilan ettiği bir savaşa katılmak için askeriyeye kaydolursam bunu birçok nedenden dolayı yapabilirim. Askere yazılabilirim çün-

kü bir vatandaş olarak ülkemi korumanın benim görevim olduğuna inanıyorumdur. Keza ailemi korumamın onlara vefa borcumu ödemek olduğuna inandığım için askere gidebilirim. Savaşa gitmemin diğer bir gerekçesi de, savaştığımız ülkenin, korunması gereken büyük bir dünya düzenine tehdit oluşturduğuna veya savaşmayı reddetmenin hiç tanışmadığım ama onlara karşı ahlaki ödev duygusu beslediğim masum insanların hayatlarını tehlikeye atabileceğine dair inancım olabilir. Bütün bu ihtimallerde benden istenenle olan ilişkim meselesi yatıyor ve bu ilişkide kendimi özgül bir etik özne olarak ortaya koyarım.

Etik çalışma, "yalnızca kişinin davranışını belli bir kurala uydurması için değil, kendisini kendi tutumunun etik öznesine dönüştürmesi için de yapılır."[17] Özneleşme kipinde kişi etiğin kendi üzerinde nasıl bir bağlayıcılığa sahip olduğunu idrak ediyorsa, etik çalışmada da kişi bunun kendi yaptığı şey üzerindeki bağlayıcılığını fark eder. Diyelim ki ahlak ağımın eskiden düşündüğümden daha genişçe yayılması gerektiğine karar verdim: Sadece önemsediğim insanlara değil, aynı zamanda tanışmadığım ama kendi yataklarında acı çeken insanlara karşı da yükümlülük hissediyorum. Kendimi bu yükümlülüğü yerine getiren bir kişi olarak nasıl ortaya koyabilirim? Başka kültürlerde yaşayıp, tanıdığım insanları etkilemeyen yoksunluk biçimlerine maruz kalan insanlar hakkında romanlar okuyabilirim. Diğer bir seçenek olarak o kültür coğrafyalarından bazılarına seyahat edebilirim. Keza onların acılarını yaşamak zorunda olmadığıma, bunun yerine haftalık maaşımın bir kısmını yabancı ülkelerde yoksullukla mücadele eden bir kuruluşa vermeye karar verebilirim. Bu yöntemlerin hepsi etik çalışma usulleridir.

Etik çerçevenin son unsuru telostur. "Eylem yalnızca kendiliğinden ve kendi tekilliği dahilinde değil, aynı zamanda bir tutuma dahil oluşunda ve orada sahip olduğu yer nedeniyle ahlakidir."[18] Telo-

sun ahlaki davranışın püf noktası olduğunu söyleyebiliriz. Belli bir türde birey olabilmek için kişinin ahlaklı davranması gerekir mi? Ve eğer öyleyse, bu tür birey ne menem bir insandır? Kant'ın iddia ettiği gibi akıllı bir insan mıdır? Antik Yunanlarda olduğu gibi, kendine hakim bir insan mı? Erdemli bir insan mı? Yoksa ahlaki davranışın amacı, faydacıların iddia ettiği gibi, belli bir türdeki dünyaya katkıda bulunmak mı? Her halükarda, özgül bir etik tözle belli ilişkiler kuran veya onları ifade eden davranış örneklerinin yöneldiği bir amacı gözeten bir etik vizyon söz konusudur. Bu amaç etik telostur.

Bu unsurlar hep birlikte etik eylemin çerçevesini oluşturur. Foucault'nun belirttiği gibi, bunların hepsinde davranış meseleleri ve kendini oluşturma pratikleri vardır. Modern ahlak görüşleri, benlik oluşumu üzerindeki davranışın etkisini vurgulama eğilimindeyken, antik insanlar diğer yönde eğilim gösterir. Sözgelimi, modern ahlak felsefecileri etik çalışmayı, kişinin sergilediği davranışla kim haline geldiği zaviyesinden değil de, ahlaki amaçlara ulaşmak için ne yaptığı zaviyesinden düşünürler. Böylece kek çok kişiye modern etiğin kalbi gibi görünen izinler ve yasaklar üzerindeki vurgu öne çıkar. Öte yandan eğer Foucault'nun etiğe ilişkin nitelendirmesi doğruysa, bu vurgu, etik özneleri oluşturan ama o kadar açık bir şekilde kuramsallaştırılamayabilecek başka unsurlar taşıyan daha geniş bir uygulama çerçevesinde gerçekleşir. Başka bir deyişle, ahlaki pratik ahlak teorisini geride bırakabilir; tıpkı bazı modern iktidar pratiklerinin, iktidarın işleyişini açıklamayı amaçlayan iktidar teorilerinin ötesine geçmesi gibi.

Antik Yunan'da Etik

Eğer etik alanın genel şekli buysa veya alternatif olarak ahlaki sorunsallaştırmanın tarihsel yörüngesi buysa, o zaman bu şeklin antik insanlar için neye benzediğini sormaya hazırız demektir. Foucault

bu şeklin cinsellikle ilişkisiyle özel olarak ilgilenir. Cinsellik, antikçağ yaşamında başlı başına ayrı bir sorun alanı, kendine özgü ahlaki sorunsallaştırması olan bir alan değildir. O daha ziyade, daha büyük zevkler arenasının, *aphrodisia*'nın bir parçasıdır. Foucault *aphrodisia* terimini tercüme etmeden bırakır; onu bir sanat terimi olarak kullanır. Genel anlamda *aphrodisia* belli aktivite türleriyle ilintili zevklerle ilgilidir. Sadece seks değil, aynı zamanda yemek, şarap ve oğlanlarla ilişkiler de *aphrodisia* ile ilintili faaliyetlerdir. Tüm bu etkinliklerin ortak noktası, insanı aşırı düşkünlüğe yöneltebilecek yoğun bir haz içermeleridir. Aşırı düşkünlük ise sonuçta doğal yaşam düzenini bozar.

Yunanlılar için, *afrodizyak* zevkleri, daha sonra Hıristiyan uygulayıcılar için de olacağı gibi, tek başlarına ahlaki açıdan sakıncalı değildir, ama aşağı niteliktedir. Bu zevkleri doğuran etkinlikler asil etkinlikler arasında değildir. *Afrodizyak* zevklerin insanın yaşamında bir rolü vardır ama bu rol ikincildir. Ne var ki bu zevklerin yoğunluğu, onları kişinin yaşamının birincil odak noktası haline getirme tehdidini taşır. Uygun yaşam düzeninde ikincil konumda olmalarına rağmen, birincil ilgi odağı haline gelebilirler:

> *Aphrodisia*'lara bağlı hazzı aşağı niteliğe sahip, bağımlı ve koşullanmış bir haz olarak gören doğanın sınırlarının cinsel etkinlik tarafından aşılması, tam da hazzın bu doğal canlılığıyla ve onun arzu üzerinde yarattığı çekim etkisiyle mümkün olur. İnsan, bu canlılık yüzünden, hiyerarşiyi yıkmaya, bu iştahları ve onların doyurulmasını ön sıraya koymaya ve onlara ruh üzerinde mutlak bir iktidar vermeye yönelir.[19]

Peki cinselliğin bütününü değil de bir unsurunu oluşturduğu *afrodizyak* zevklere insan nasıl yaklaşacaktır? Hıristiyan düşüncesin-

de bu yaklaşım feragat merkezli olacaktır. *Aphrodisia* ayartılmayla ve dolayısıyla günahla ilişkilendirilecektir; *Afrodizyak* zevklerle kurulan etik ilişki o zaman terk etme, bu mümkün değilse marjinalleştirmeye dönüşmelidir. Burada, cinselliğe karşı, günümüze kadar gelmiş çelişkili bir tutumun doğuşunu görebiliriz: Eğer seks kusurlu bir zevk içeriyorsa ama yine de kaçınılmaz bir faaliyetse, o zaman seks yapmak hem gerekli hem de ahlak dışıdır. Üreme nedeniyle gerekli, kaçınılmaz olarak içerdiği murdar haz nedeniyle de ahlak dışıdır. Yunanlıların bu tür zevklere karşı tutumu daha ölçülüdür. Feragat etmek onlara uygun bir ilişki değildir; doğru ilişki nasıl ve ne zaman seks yapılacağını bilmektir.

Foucault, kişinin *afrodizyak* zevklerle doğru ilişki kurma becerisinde üç unsuru ayırt eder: ihtiyaç, an ve statü. Sekste utanılacak bir şey yoktur. Buna mukabil aşırıya kaçmada utanılacak bir yan vardır. Orta düzeyde cinsel etkinlikte bulunmak gerekiyor. Kişinin yeme içme etkinliğinde ve şarap tüketiminde olduğu gibi cinsel ilişkilerinde de ihtiyaca göre yönlendirilmesi gerekir. İhtiyacın acil olmadığı durumlarda cinsellikten kaçınılmalıdır. Bu yol izlendiğinde kontrol, zevklerin kendisinde değil, zevklerin öznesinde (bireyde) kalır. Keza *afrodizyak* etkinliklere katılmanın günün saatleri, ayın zamanları, yılın zamanları bağlamında doğru ve yanlış zamanları vardır. Özellikle doktorlar *afrodizyak* hazzın uygun ritimlerini anlamaya çalışırlar. Son olarak, belki de şu anda bize çok yabancı gelen, *afrodizyak* etkinliklere katılanların statüsü meselesi söz konusudur. Özellikle erkeklerin oğlanlarla ilişkilerinde, cinsel eşlerin sınıfsal durumları, cinsel aktivite sırasında alınan pozisyonlar (aktif veya pasif) ve katılımcıların yaşı, bunların uygun seviyelerini ve dengesini belirlemek için üzerinde düşünülmesi gereken konular haline gelmiştir.

Eğer ölçülülük *aphrodisia* ile uygun bir ilişki ise, o zaman ölçülü olmayı başarabilen kişi, kendi arzularını kontrol edebilen kişidir

(Yunan örneğinde, söz konusu olan etik yalnızca erkekleri ilgilendirir). Kişi kendi kendisinin efendisi olmalıdır. "İnsan ancak hazlara karşı bir mücadele tutumu oluşturarak ahlaka uygun davranabilir ... Kişi bu güçleri, ancak onlara karşı çıkma, direnme ve hakim olma yeteneğine sahip olduğu sürece uygun ve ölçülü biçimde kullanabilir."[20] Bu hakimiyet fikri ve özellikle de zevklere karşı mücadele imgesi Hıristiyanca görünebilir. Ancak burada farklı bir eğilim söz konusu. Hıristiyanlıkta kişi bu zevklere hakim olur, çünkü sonuçta onlardan el etek çekmesi gerekecektir. Söz konusu zevklerin kontrol edilmesi değil, mümkün olduğu ölçüde terk edilmesi gerekiyor. Daha sonra Hıristiyan (ve ardından Kartezyen) yaklaşımda görüleceği üzere, *afrodizyak* zevkler bedenin zevkleridir. Beden günaha batmış olduğundan, kişi gücü yettiği ölçüde bedensel zevklerini yenmeye çalışmalıdır.

Bunların hiçbiri Yunanlıların hakimiyete yaklaşımını nitelendirmiyor. *Afrodizyak* zevkler endişe verici olabilir, tehlikeli olabilir ama tehlikeleri bir günah meselesi değildir. Onlar telafisi mümkün olmayacak kadar ahlaksızca değildir. Bunun yerine *aphrodisia*'nın tehlikeleri, zevklerin ve etkinliklerin doğal düzeninin bozulmasıyla ilgilidir. Kendi kendine hakim olmak, feragat etmeyi, el etek çekmeyi gerektirmez. *Afrodisia* olduğu gibi kalır ama zevklerinin öznesinin kontrolünde kalır. Foucault bu hakimiyeti betimlemek için kullanılan imgelere atıfta bulunur; örneğin Platon'un at takımı ve sürücüsü imgesi ya da Aristoteles'in çocuğun yetişkinle ilişkisine dair bahsi. Atları veya çocuğu öldürmek değil, onların kişinin kontrolü ve yönlendirmesi altında kalmasını sağlamak gerekir. Peki bu kendi kendine hakimiyet ne sağlar? Bir nevi özgürlük sağlar. Özgürlük, *aphrodisia* ile ahlaki ilişkinin hedefidir. Bu özgürlük, biz modernlerin düşünebileceği gibi ne determinist güçlerden ne de siyasi baskıdan kurtulmak anlamına gelir. Benliğin benlikle ilişkisindeki özgürlük-

tür o. "Bu bireysel özgürlük, yine de özgür iradenin bağımsızlığı olarak görülmemelidir. Onun karşıt kutbu doğal bir belirleyicilik ya da her şeye kadir bir gücün iradesi değil, bir kölelik, kişinin kendisi tarafından köleleştirilmesidir."[21] Foucault'nun işaret ettiği gibi bu özgürlük, karakteri itibarıyla *erkekçe*dir. Pasif olmaktan ziyade aktiftir ve salt zorlamanın yokluğundan ziyade gücü içerir.

Bu anlamda, Yunanlıların özgürlük ve kendi kendine hakim olma yaklaşımı, artık bize birbirinden ayrı görünen iki niteliği bir araya getiriyor: erkeklik ve ılımlılık. Genellikle erkekliği kişinin iradesini dayatma meselesi olarak telakki ederiz. Erkek adam başkalarını kendi arzusuna göre yönlendirir. Öte yandan ılımlılık, kişinin empoze etmekten ziyade geri durmasını gerektirir. Bununla birlikte, erkeklik ve ılımlılık aynı kişide bir araya geldiğinde benliğe hakim olmaya, kişinin arzularını yumuşatarak iradesini ortaya koymasına dönüşür. Foucault'ya göre bu, eski Yunan'ın ahlak konusundaki yaklaşımını oluşturur.

Bu yaklaşımda Foucault'nun bahsettiği etiğin dört unsurunu görebiliriz. Etik töz *aphrodisia*'dır. Etik düşüncenin ve uygulamanın öznesi, kişinin bu kısmıdır. Özneleşme kipi ihtiyaç, an ve statüyle ilişkili yetkin bilgidir. Foucault'nun bir çeşit *savior-faire* (beceri) dediği şeyi oluşturur; bir dizi izin ve yasak yerine, tehlikeli olmakla beraber ille de lekeli olması gerekmeyen arzular arasında nasıl gezinileceğine dair bir fikir oluşturur. Etik çalışma, *afrodizyak* zevkleri kontrol altına almak için gereken mücadele, eğitim ve çabanın kendisidir. Telos ise özgürlüktür.

1982 tarihli derslerindeki temalara dönersek, Foucault, antik Yunanlıların aradığı kendi kendine hakimiyetin özgül bir hakikat formuyla uyumlu olduğunu iddia ediyor. Sözgelimi Platon'a göre insanın kendine tam anlamıyla hakim olabilmesi için kendini tanıması, kim olduğunu hatırlaması gerekir. Yine burada da hakikatle

olan felsefi ilişkiyi, Foucault'nun "Kartezyen an" dediği şey aracılığıyla bize ulaşan ilişkiyle karıştırmamak gerekir. Bu bir epistemoloji meselesi, öznenin bilgiyle ilişkisinin koşullarını anlama meselesi değildir. Bu pratik bir ilişkidir, kişinin özgürlüğe ulaşmasının koşullarından biri olarak hakikatle kurduğu ilişkidir. Hakikatle kurulan kadim ilişki, daha büyük çaplı bir kendilik kaygısı projesinin bir parçasıdır. Bu, kişinin kendisinden bağımsız olan şeylerin hakikatinin önemli olmadığı anlamına gelmez. Doğrusu hakikat, kişinin kendisiyle olan ilişkisine dokunduğu ölçüde önemlidir. Çağdaş felsefeye yönelik güncel eleştirilerden biri, onun yalnızca uzmanları ilgilendiren konularla ilgilenmesidir; bu felsefe bizim fiilen nasıl yaşadığımız meselesinden kopmuştur. Foucault'ya göre bu felsefe pek de antik bir felsefe değildir, çünkü antik felsefenin projesi doğru düzgün yaşama tarzlarının ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Foucault, hakikatle kurulan bu ilişkide varoluş estetiği adını verdiği şeyi keşfeder. Bunu daha sonraki Hıristiyan pratiğindeki arzunun yorumbilgisiyle karşılaştırır:

> Öte yandan, her ne kadar hakikatle kurulan ve itidalli öznenin kurucu öğesi olan bu ilişki, Hıristiyan tinselliğinde olacağı gibi arzunun bir yorumbilgisini doğurmasa da bir varoluş estetiğine doğru açılır. Buradan hareketle anlaşılması gereken, ahlaki değeri bir davranış kuralına uygunluğuna ya da bir arınma çalışmasına değil, hazların kullanılmasında, onların dağıtımında, dikkat edilen sınırlarda ve uyulan hiyerarşideki bazı biçimlere, daha doğrusu bazı genel biçimsel ilkelere bağlı olan bir yaşama biçimidir.[22]

Kendiliğin yorumbilgisini cinselliğin tarihinin ilk kitabından hatırlayabiliriz. Orada insan, doğasını öğrenmek için kim olduğunu itiraf etmeyi öğrenir. Bunun merkezinde elbette kişinin cinsel arzu-

sunu itiraf etmesi yer alıyor. Buna karşılık, antik düşüncenin hakikati, bir yorumbilgisine ya da kişinin arzusuna bakarak kim olduğunu yorumlamasına değil, nasıl yaşanacağını öğrenme projesine bağlıdır. Burada Foucault'nun Hıristiyanlıkta keşfettiği arzunun yorumbilgisinin, onun daha önceki görüşlerinde bulunup bulunmadığı sorulabilir. Bu görüşü, söz konusu yorumbilgisinin Reformasyona yanıt olarak ortaya çıktığını düşündüğü ilk kitaptaki görüşünün gözden geçirilmiş hali gibi görünüyor. Kendisi bu konuyu ele almıyor ama burada bir revizyonun olduğuna inanmıyorum. Kendi tarihi boyunca günah çıkarma, tam anlamıyla bir yorumbilgisi olmasa bile buna eğilimlidir. Konu sadece ne yaptığını itiraf etmek olsa bile, itiraf edilen işler yine de kişinin kendi yaptığı işlerdir. Bunları itiraf etmek, daha büyük çaplı bir feragat veya arınma projesi bağlamında kendini başkalarının önüne koymaktır. Daha sonra ihtiyaç duyulan şey arzunun itirafı olduğunda, günah çıkarmanın yorumbilgisel niteliği merkeze yerleşir. Ancak günah çıkarma bölümünün yapısı hiçbir zaman yorumbilgisinden uzak değildir.

Bu günah çıkarma yapısı, hakikati kişinin söylediğiyle değil de öğrendiğiyle ilişkilendiren antik projeden uzaktır. Foucault'nun 1982'de verdiği derste belirttiği gibi:

> Şimdi, öznenin bu kendisi hakkında doğru-söyleme mecburiyeti ... Yunan, Helenistik ve Roma Antik Çağı'nda bulunan bir şey değildir. Efendinin söylemi tarafından hakikate götürülen kişinin kendisi hakkında hakikati söylemesi gerekmez. Hatta hakikati söylemesi bile gerekmez. Hakikati söylemesi gerekmediği için de konuşması gerekmez.[23]

Günah çıkarma odasında kişi hakikati söyler; antik pratikte ise kişi hakikati öğrenir.

Bu öğrenme dört alanda gerçekleşir: perhiz bilgisi, iktisat bilgisi, erotizm bilgisi ve hakikatle ilişki. Perhiz bilgisi sadece perhizle ilgili değildir, aynı zamanda genel sağlık rejimiyle de ilgilidir. Uygun bir sağlık rejimi, ılımlılığı ve doğru zamanlamayı gerektirir. Foucault, perhiz bilgisinde özenin iki tür olduğunu öne sürüyor: "diziye dair" özen ve "koşullara bağlı" özen. Diziye dair özen, etkinliklerin gerçekleştirilme sırası ile ilgilidir: "Etkinlikler yalnızca kendileri açısından iyi ya da kötü değildir; değerleri, bir açıdan kendilerinden önce gelen ve kendilerini takip eden etkinlikler tarafından da belirlenir."[24] Koşullara bağlı özen, etkinliğin gerçekleşeceği koşullar hakkında bir farkındalığı gerektirir: "Tabii ki iklim, mevsimler, günün saatleri, nem ya da kuraklık, soğukluk ya da sıcaklık derecesi, rüzgarlar, bir kentin konumu dikkat edilmesi gereken şeylerdir."[25] Doğru bir sağlık rejimine girişmek için makul bir etkinlik sırasını takip etmek gerekir. Aşırı veya eksik egzersiz, seks veya yeme içme faaliyetine girişmemek şarttır; *afrodizyak* hazların nerede ve ne zaman gideri-leceğini bilmek ve herhangi bir işte hiçbir zaman kontrolü elden bırakmamak elzemdir.

Antik perhiz bilgisinde cinselliğin ayırt edici bir niteliği varsa, bunun nedeni onun diğer etkinliklerden daha fazla şiddet, sarfiyat ve ölümle ilişkilendirilmesidir. Cinsel eylem, kişinin kendi kendine hakimiyetini tehdit eden ve spazma benzer bir aktivite dalgalanmasını içeren şiddetli bir eylemdir. Üstüne üstlük sarfiyata yol açar. Seks, hayat veren güçlerin aktarımını içerir; bu aktarım kişinin kendisinden yatak arkadaşına yapılır ve dolayısıyla kişinin kendi yaşam gücünün harcanmasını gerektirir. Son olarak, Yunan düşüncesinde cinselliğin ölümle bir ilişkisi vardır (nitekim Fransız dilinde orgazm *le petit-mort* – küçük ölüm diye geçer). Seks nasıl hayat bahşediyorsa, bu hayat bahşi de geçip giden hayatların karşılığıdır. Foucault, cinselliğin perhiz bilgisine ilişkin olarak şu sonuca varıyor:

> Cinsel edim, kötülükle bağıntılı olduğundan değil, kişinin kendisiyle olan ilişkisini ve etik özne olarak oluşumunu tehdit ettiğinden dolayı endişe verir: Cinsel edim, ölçülü olmadığı ve gerektiği gibi dağıtılmadığı takdirde, iradedışı güçlerin boşalmasına, enerjinin zayıflamasına ve onurlu bir soy bırakmaksızın ölüme neden olur.[26]

Antik düşüncede iktisat bilgisi, evin idaresiyle ilgilidir. Antik insanlara göre elbette erkek evin esas yöneticisidir. Bu fikir Yunanlılar arasında evdeki görevlere ilişkin simetri eksikliğine kadar uzanır (Platon burada bir istisnadır). Mesele sadece karı-kocanın farklı görevleri olmasından ibaret değildir. Görevlerin mahiyeti de farklıdır. Kadın kocasına karşı, koca ise kendine karşı sorumludur. Kadının yükümlülüğü sadakate odaklanırken, koca için yükümlülük kendine hakim olmayla ilgilidir. Yani eğer zina bir suçsa, bunun sebebi bir adamın karısına ihanet etmesi değil; daha ziyade, bir kadının kocasına ihanet etmesi ve başka bir adamın da o kocaya karşı vatandaşlık görevini yerine getirmemesidir. O halde özetle:

> Bu açıdan bakıldığında, koca kendi kendisine koyduğu bir zorunluluğa tabidir. Zira evlenmiş olma durumu onu şanının, diğerleriyle ilişkisinin, site içindeki prestijinin, güzel ve iyi bir yaşam sürmesinin söz konusu olduğu bir ödevler ve talepler oyununun içine sokar.[27]

Erotizm *afrodizyak* aktivitelerin en can sıkıcı olanıdır. Bu özellikle erkekler arasındaki ve erkeklerle ergenlik çağındaki oğlanlar arasındaki aşkla ilgili bir meseledir. Hıristiyanlıkta cinselliğin sorunsallaştırılması kadın merkezlidir, ama az önce bahsettiğimiz nedenlerden ötürü, eski Yunanlılar arasında cinselliğin sorunsallaştırılması

burada ortaya çıkmaz; erkekler arasındaki cinsel ilişkilerde ortaya çıkar. Bir yandan bu ilişkiler eşitlikle nitelendirilir, çünkü cinsel eşlerin her biri şehrin eşit vatandaşlarıdır. Öte yandan, her birine yüklenen etik koşul bilfiil kendinin efendisi olmak olduğu için pasiflik meselesi daha acil hale gelir. Bunun nedeni, eski Yunanlılar için seksin penetrasyondan ayrılamaz olmasıdır. Penetrasyon aktif bir özne ile pasif bir özneyi gerektirir. İnsanın cinsel anlamda içine girilmesi, hükmedilmek, efendi olmak yerine boyun eğmek demektir. Bu başlı başına bir onursuzluktur, ama bu onursuzluk kişinin kendi kendini yönetme yeteneğini sorgulamaya ve daha genelde kişinin şehrin yönetiminde uygun yerini almasına kadar uzanır. "İnsan, haz ilişkileri çerçevesinde egemenliğe boyun eğen rolünü oynuyorsa, siyasal ve kamusal etkinlik çerçevesinde gerektiği biçimde egemen bir rol oynayamazdı."[28]

Erkeklerle ergenlik çağındaki oğlanlar arasındaki cinsel ilişkiler söz konusu olduğunda bu mesele daha da karmaşık hale gelir. Bir yandan oğlanlar da kadınlar gibi güzelliğin nesneleridir ve bu meziyetleriyle takdir görebilirler ve onlara bu şekilde yaklaşılabilir. Öte yandan oğlanlar şehir devletinin özgür yurttaşları ve birer erkek olacaklardır. Bir oğlanın başka bir erkeğin hükümranlığı altına girmesine göz yumması hem onun dürüstlüğünü hem de yurttaşlar arasındaki itibarını tehlikeye atacaktır. Bu durum, oğlanı ne kabul etmenin ne de reddetmenin çirkin bir kalıntı bırakmadan işleyemeyeceği paradoksal bir duruma düşürüyor gibidir.

Bu noktada Yunanlıların erkekler arasındaki seksi yasaklamak yerine, bu cinselliği ahlaki açıdan sorunsallaştırmalarının neden Foucault'ya çağdaş bir model sağlamadığını anlamaya başlayabiliriz. Onun da belirttiği gibi, daha önceki yaşam modellerine geri dönüş ihtimalinin olmaması da bir yana, bu sorunsallaştırmanın temelinde çözülemez bir çelişki yatmaktadır: Bu da, erkekler arasındaki cinsel

ilişkileri kabullenen bu toplumda, erkek üstünlüğüne dayalı bir etik ile her cinsel ilişkiye penetrasyon ve erkeğin egemenliği şemasına göre yaklaşmanın bir arada bulunmasının doğurduğu güçlüktür."[29]

Foucault'nun cinsellik ve hakikat ilişkisini ele alışı, Platon'dan ve özellikle de *Şölen*'den esinle daha kısa ve özdür. Foucault cinsellikle ilgili hakikat sorununun gerçek aşk meselesi olduğunu öne sürüyor. Kadınlar eşit kabul edilmediğinden ve bu nedenle gerçek aşk fırsatını yakalayamadıklarından, bu mesele erkeklerle oğlanlar arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Ancak Platon'a göre gerçek aşk meselesi Sokrates'in elinde aşkın doğası meselesine dönüşmüştür. O, Eros'un bir yansıması haline gelir. Bu, Sokrates'i, insanlar arasındaki fiziksel ilişkilerden uzaklaşan ve daha yüksek şeylere duyulan sevgiye yönelen bir sevgiyi desteklemeye sevk eder. Bu yönelim, daha sonraki Hıristiyanların dünyadan el etek çekmeye ayrıcalık tanımalarının habercisidir; her ne kadar bunu reddettiği şeyden ziyade aradığı şey aracılığıyla yapsa da.

Cinselliğin tarihinin üçüncü kitabı, ikinci kitabın temalarını çağımızın ilk iki yüzyılını kapsıyor. Bu kapsam genişliğini burada detaylı olarak takip etmeyeceğiz. 1982 tarihli derslerinde Foucault, genel olarak kendilik kaygısına ilişkin daha ayrıntılı bir tartışmaya girişir. Cinsellik hakkındaki üçüncü kitap, özellikle sağlık, evlilik ve oğlanlarla ilişkiler bağlamında cinselliği konu edinirken, kendilik kaygısına da odaklanır. Foucault, Yunan yaklaşımının bu konulara getirdiği değişiklikleri şöyle özetliyor:

> Hazlara ilişkin bir sakınım, bunların aşırılığının beden ve ruhtaki etkilerinin vurgulanması, evliliğin ve evlilik yaşamına ilişkin gereklerin değer kazanması, oğlanlarla aşka yüklenen tinsel anlamlardan uzaklaşma: Tüm bunlar, iki yüzyıl süresince filozof ve hekimlerin düşüncesinde Soranus'un ve Efesli Rufus'un,

> Musonius ya da Seneca'nın, Plutarkhos'un, Epiktetos'un ya da Marcus Aurelius'un metinlerinin tanıklık ettiği bir katılaşmanın belirtisidir.[30]

Bu değişiklikler kulağa Hıristiyanca gelebilir ve aslında ilk Hristiyanlık da bunlardan yararlanmıştır. Bununla birlikte onlar, anlamlarını kendini inkâr etmekten ziyade bir tür kendini geliştirme biçimine çeviren Helenistik bir bağlamda ortaya çıkmışlardır.

Foucault, bu değişikliklerin büyük ölçüde bir yandan evlilik ve evlilik yükümlülüklerine ilişkin farklı görüşlerden, diğer yandan da farklı bir siyasi durumdan (Yunan şehir devletine karşı İmparatorluk Roma'sı) kaynaklandığını belirtiyor. Evliliğe bakış açısının dönüşümü, kadının daha önemli bir faktör haline geldiği, dolayısıyla aşkın temelinin erkekler arasından, erkek ile kadın arasına doğru kaymaya başladığı bir dönüşümdür. Politika konusunda, Roma'nın geliştirdiği karmaşık bürokratik yönetim kurumları da dahil olmak üzere birtakım değişiklikler gerçekleşti. Bunlar, Yunan şehir devletinin daha kişisel demokratik kurumlarının yerini aldı ve yalnızca kamusal alanda değil, aynı zamanda ekonomik alanda ve kişilerarası alanda da değişikliklerin yaşanmasını kaçınılmaz kıldı. Foucault'nun cinselliğin tarihine ilişkin son iki cildi ölümünden hemen önce yayımlandı. Bu ciltler antik düşünce konusunda uzman birçok kimse tarafından memnuniyetle karşılandı, her ne kadar bunun tek nedeni, antik araştırmalarda Foucault'nun adının prestijinden faydalanmaları olsa da. Kendisinin de açıkça itiraf ettiği gibi, Foucault bir antik düşünce bilimcisi olmadığından, onun Yunan ve Helenistik metinlere ve bunların yazıldığı bağlamlara ilişkin yorumlarının doğruluğu sorgulanabilir. Belki de onun okumasına yönelik en keskin eleştiri, Foucault'nun antik metinlere bakışı için kendine model belllediği Fransız filozof Pierre Hadot'dan gelmiştir.

Hadot'nun antik felsefe çalışmalarına en önemli katkılarından biri, antik felsefenin kişinin nasıl yaşaması gerektiği sorusuna odaklandığı fikrinde yatmaktadır.[31] Antik felsefe, anakronik yorumların iddia ettiği gibi, dünyayı yorumlama projesi değildir. O, kişinin hayatını nasıl sürdürmesi gerektiğini çözme meselesidir. Dolayısıyla antik filozoflar savundukları belli doktrinlere sahip olanlarla sınırlı değildir. Antik dünyada filozof, hayatını nasıl yaşaması gerektiğine dair uygun bir doktrine göre yürüten kişidir. Antik düşünceye bu şekilde yaklaşmak, onu yalnızca farklı bir yoruma değil, aynı zamanda farklı bir felsefi duyarlılığa da açar. Artık doktrinin açıklayıcı güce sahip olması bakımından doğru olup olmadığı sorulmaz. Bunun yerine, onun bir yaşamın nasıl sürdürülmesi gerektiğine dair ikna edici bir resim sunup sunmadığı sorulur.

Foucault'nun, Hadot'nun yaklaşımıyla kendisininki arasında bulduğu benzerlikler açıktır. Foucault'nun uygulamalarla ortaya çıkan bilgiye odaklanmaya yönelik genel yöntemi Hadot'nun çalışmalarıyla örtüşmekle kalmıyor, onun antik felsefeyi, Kartezyen çağdan önceki felsefeyi, bir kendilik kaygısı meselesi olarak özellikle ele alışı Hadot'nunkiyle aynı çizgidedir. Aslına bakılırsa Foucault, Hadot'nun çalışmasının kendisinin antikçağa dair okuması üzerinde etkisinin olduğu kanısındadır.[32] Buna karşın Hadot, Foucault'nun yaklaşımına dair değerlendirmesini sunan *'Kendiliğin Geliştirilmesi' Fikri Üzerine Düşünceler* başlıklı bir makale yazmıştır.[33]

Hadot elbette Foucault'nun kendilik kaygısına yaptığı vurguya ve onun antik metinlere soyut düşünceden ziyade uygulamalar yoluyla yaklaşımına sempati duymaktadır. Ancak Hadot'nun gözünde Foucault, antik düşüncenin çok önemli bir unsurunu gözden kaçırıyor; bu unsur, Foucault'nun yorumunu kendi içinde anakronik kılmaktadır. Antik insanlara göre, kendilik kaygısı yalnızca kişinin kendini geliştirmesine yönelik değildir. Kişinin kendine önem ver-

diği daha geniş bir kozmik bağlam vardır ve bu tür bir ilginin amacı, bu daha geniş bağlamla uyum içinde olmaktır. Evrenin bir yapısı ve birçok eski düşünüre göre bir telosu, yani bir ereği vardır. Doğru yaşamak, o yapıya uygun yaşamak ya da o amaca doğru düzgün katkıda bulunmaktır. Sözgelimi Stoacılar, evrenin gelişiminin aklın bir göstergesi olduğunu düşünürler. Evren her zaman akış halinde olmasına rağmen rasyonel bir prensibe uyar. Evrenin, tüm çağrışımlarıyla birlikte büyük harfle başlayan Aklı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kişi kendi yaşamının günlük kaygılarına kapıldığında, bu Aklı ihmal eder veya ona kör olur; dolayısıyla onunla uygun bir ilişki içinde yaşamaz. Antik insanlara göre kendine özen göstermenin amacı, kişinin içinde yaşadığı geniş bağlama uyum sağlayabilmesidir.

Başka bir deyişle, antik kendilik pratiklerinin amacı, Foucault'nun iddia ettiği gibi özgürlük değil, nesnel olarak düzgün bir yaşamdır. Nitekim Hadot şu açıklamayı yapıyor:

> Kişi kendinin efendisi olma, kendine sahip çıkma ve mutluluğunu özgürlükte ve içsel bağımsızlıkta bulma peşindedir. Bütün bu hususlara katılıyorum. Öte yandan bu içselleştirme hareketinin, kişinin daha yüksek bir psişik seviyeye çıktığı başka bir hareketle kopmaz şekilde bağlantılı olduğunu düşünüyorum ... o da kişinin doğanın ve evrensel aklın bir parçası olarak kendinin farkına varmasını içerir.[34]

Yirminci yüzyıl düşüncesinin bir ürünü olarak Foucault, antik insanların varsaydığı geniş kozmik çerçeveyi tanımakta başarısız kalıyor. Tanrı'nın öldüğünü ilan eden ve bu bağlamda çalışan Nietzsche ile birlikte başkalarının ardından Foucault, antik çağ insanları için böyle bir çerçevenin varlığının, düşüncelerinden ayrılamaz olduğunu unutuyor.

Eğer Hadot burada doğru bir yorumda bulunuyorsa ve Foucault kendisinin antik düşünce bilimcisi olmadığını kabul ediyorsa, bu durum cinselliğin tarihinin son iki kitabıyla ilişkimiz açısından ne gibi bir fark yaratır? Bu, bizim yaşamımız ile antik insanların yaşamı arasına daha büyük bir mesafe koyacaktır. Antik insanların ayırt edici özelliği olan Akıl türü, doğal hiyerarşi ya da kozmik düzeni tarafından evrenin yönetildiğini fark etmediğimiz ölçüde, antik yaşamı kendimize bir model belleme imkânımız da azalacaktır. Bu, Foucault için bir sorun teşkil ediyor mu? Bir bakıma hayır, bir bakıma evet. Foucault'nun, gördüğümüz üzere, antik yaşamı çağdaş yaşam için bir model olarak görmediği açıktır. Foucault onların yaşamlarını, kendi üzerimizdeki baskımızı gevşetecek şekilde betimliyor. Projesinin itici gücü, kendi deyimiyle, "Biraz saplantılı bir şekilde uygulamanın değeceği tek şey olan merak ... kişinin kendi kendinden kopmasına olanak veren merak." Foucault'nun hayatlarını anlamaya çalıştığı antik insanların yolundan gitmemiz gerektiği için değil, o insanlar bizim kendi kendimizi anlamamızın olumsallığını idrak etmemize olanak tanıdığı için. Bu anlamda, onların yaşamlarında varsaydıkları geniş evrensel bağlamı tanıma konusunda Foucault'nun başarısızlığı, düzeltilmesi gereken bir yorum hatasından başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, Hadot'nun Foucault'ya atfettiği hatanın, onun projesine zorluk çıkardığı ya da en azından bir uyarı notu sunduğu inkâr edilemez. Foucault'nun kendilik kaygısının yöneliminden etkilendiği açıktır. Onu, hayatın nasıl ilerleyeceği sorusundan uzaklaşmış kaygıların yönlendirdiği mevcut felsefi yönelime çekici bir alternatif olarak görmektedir. Sanat eserleri olarak hayatları değil de nesneleri düşündüğümüzden şikâyet ederken, benliğe özen göstermenin, kendini geliştirmenin, estetik kaygıları yaşam tarzına dahil etmenin bir yolu olabileceğini öne sürer. Hatta Antik Yunan tavrını

varoluş estetiği olarak adlandırır. Antik insanların düşündüğü geniş kozmik bağlamı dikkate almayı ihmal etmesinin nedeni belki de kendilik kaygısı fikrini bize yaklaştırmaya çalışmasıdır. Madem eskiler yaşamak için bir model sunmuyorlar, o zaman hiç değilse onların felsefi yaklaşımlarının önemli bir unsurunu ödünç alıp kendi amaçlarımız doğrultusunda yeniden işleyebiliriz.

Şayet Hadot'nun çekinceleri doğruysa, o zaman bu ödünç alma ve yeniden işleme konusunda ihtiyatlı olmalıyız. Bizler oradaki yönelimi öylece alıp hayatlarımıza uygulayamayız, çünkü bu yönelim, artık benimseyemeyeceğimiz bir varsayımı (veya varsayımlar dizisini) beraberinde getirir. Bu, söz konusu yönelimi hiçbir surette kullanamayacağımız anlamına gelmez; sadece dikkatli olmamız gerektiği anlamına gelir. Kendilik kaygısının sağladığı yönelimi, antik dünyada nasılsa öyle görmeliyiz; onun sağladığı felsefi yönelimin unsurlarını benimseyeceksek, onu bekleyen dönüşümün fırsatlarını ve tehlikelerini tanımalıyız. Bu uyanıklık Foucault'nun düşüncesine yabancı değildir. Sonuçta, daha genel tartışmaların sıklıkla gözden kaçırdığı ayrıntılara dikkatimizi çeken odur. Bu durumda, onun ölçütünü, gerekli ihtiyatla birlikte kendi çalışmasına uygulamalıyız.

Bu bölümde geriye, Foucault'nun etik üzerine çalışmasını, onun düşüncesinin özünde yattığını öne sürdüğüm beş özelliğin ışığında değerlendirmek kalıyor. Her ne kadar ara sıra önceki bazı çalışmalarında farklı şekillerde ortaya çıksalar da bu beş özelliğin tümü apaçık ortadadır. Birincisi, Foucault'nun çalışmalarının seyrinde olduğu gibi, antik insanların kim olduğunun belirlenmesinin kolektif bir iş olduğu açıktır. Her ne kadar bu belirlemenin nasıl işlediğine dair veriler yakın tarihe ilişkin verilere kıyasla daha yetersiz olsa da (bazen Foucault'nun yorumları belirli bir sorunu ele alan mevcut birkaç metne dayanır), Foucault her zaman bu metinlerin daha geniş bir toplumsal ve tarihsel bağlamı yansıttığını varsayar. Onu ilgilendiren mevzu, kişilerin ne tavsiye ettiği değil, halkın ha-

yata nasıl yaklaştığıdır. Bu nedenle sorunsallaştırmalara odaklanır. İşi, cinsellik konusunda, Eski Yunanlıların ve ardından Romalıların karşılaştığı normatif sorunları saptamak ve bu sorunları aşmak için hangi yolların açık olduğunu keşfetmektir.

Öte yandan Foucault kolektif belirlenime bağlılığını sürdürse de sonraki çalışmalarında farklı bir eğilim sergiler. Aşırı basitleştirme riskine rağmen, bu kolektif belirlenimin kolektif bir *öz*-belirlenime daha fazla yöneldiğini söyleyebiliriz. Arkeolojik çalışmalarda kim olduğumuzun belirlenmesinin nasıl gerçekleştiğine dair bir tartışma yoktur. Bunun nedeni, o çalışmaların tarihsel süreksizliğe odaklanmasıdır. Soykütüğü çalışmalarında daha ziyade nedensel bir hikâye var ama bu hikâye iktidarı anlatıyor. Ahlak yazılarında kendilik kaygısı ve kendini geliştirme gibi kavramların öne sürülmesi, insanların bu noktaya kadar eksik olan benlik inşasına bir otokontrol duygusu kazandırıyor gibi görünmektedir. Aslına bakılırsa Foucault'nun ilk dönem yazılarını eleştirenlerin çoğu daha sonraki yazılarına sempatiyle yaklaştı. Onlar Foucault'yu, hem arkeolojide hem de soybilimde eksik olan öznellik rolünün önemini nihayet kabul eden biri olarak algılıyorlar.

Benim görüşüme göre, bu noktada önceki çalışmalar ile sonraki çalışmalar arasındaki farkları abartmak kolaydır. Elbette ki, kendilik kaygısı ve kendini yaratmaya yönelme fikri antik düşünce üzerine yazılanlarda daha belirgin bir şekilde karşımıza çıkıyor. Ancak bunun temel nedeni, Foucault'ya göre, kendilik kaygısının antik insanların yaşamla ilişkileri hakkındaki görüşlerinin çerçevesini sağlamasıdır. Soybilim yazılarının öne sürdüğü gibi, nasıl ki biz kendimizi çoğu zaman psikolojinin merceğinden görüyorsak, antik insanlar da kendilerini çoğu zaman kendine bakma merceğinden görüyorlardı. Antik insanlar en az bizimki kadar önemli olan kolektif belirlenimlerini bizden daha fazla bir kenara atamazlardı.

Bu, Foucault'nun yaşamlarımız hakkında düşünürken antik çerçeveden verimli bir şekilde yararlanılabileceğine inandığını inkâr etmek anlamına gelmiyor. Ancak bu yararlanma şu ankinden farklı bir şekilde yaşamamıza hizmet edecektir. Ve bu proje, başka türlü yaşama projesi, Foucault'nun yazılarından asla uzak değildir. Sözgelimi soybilimle meşgul olduğunda, bunu şu anda kim olduğumuzun olasılıklara bağlı bir tarihin ürünü olduğundan, başka türlü yaşamanın bizim için her zaman mümkün olduğunu göstermek amacıyla yapar. O halde belki de etik çalışmaları ile daha önceki çalışmalar arasındaki fark, etik çalışmalarının, insanların nasıl yaşadıklarına dair alternatif görüşler sunmanın yanı sıra, benimsenecek olumlu unsurlar da sunmasıdır. Foucault bu konuyu yeniden keşfetmiş değil. Kim olduğumuzun yapısı, öznenin inşası onun için her zaman hem kolektif hem de rastlantısal niteliktedir. Doğrusu, onun yazılarının yönelimi, yakın tarihimiz kadar açıktan eleştirel nitelikte değildir.

Bu düşünceler Foucault'nun düşüncesinin ikinci özelliğine de değiniyor: Kim olduğumuzun yalnızca üzerimizden atabileceğimiz bir şey olmadığı. Bu, bizim için olduğu kadar, kendilik kaygısı taşıyan antik insanlar için de geçerlidir. Gördüğümüz gibi, antik dünyada iktidar farklı işliyorsa bunun nedeni iktidar olmaması değil, büründüğü biçimlerin zamanın sosyal, ekonomik ve teknolojik yönelim ve kapasitelerine karşılık gelmesidir. Foucault, antik Yunanlıların veya Romalıların şu anda olduğumuzdan daha özgür olduğunu iddia etmiyor. Daha az özgür olduklarını da iddia etmiyor. Foucault özgürlüğü tartışırken fazlasıyla kaygılı bir tutum sergilemez. Özgür irade ve determinizm sorunu onun düşüncesinin mihenk taşı değildir. Tarihimizin belirlenimlerini öyle kolayca üzerimizden atamayacağımız fikri onun düşüncesinin temel kanısıdır. Ancak bu belirlenimlerin ihtimallere açık olması ve dolayısıyla sarsılabilmesi

de aynı derecede merkezi bir kanıdır. Nihayetinde bu silkelenmenin bir özgür irade meselesi mi yoksa başka bir determinizm biçimi mi olduğu onu ilgilendirmeyen bir sorudur.

Antik Yunan ve Roma yaşamlarının belirlenmesi, daha önceki çalışmalarda olduğu gibi etik çalışmalarında da karmaşıktır. Onların kim olduğu tek bir kapsayıcı veya merkez temanın sonucu değildir. Bu, etkileşim halindeki pratikler ve kaygılar ağının ürünüdür. Bu pratikler ve kaygılar, ele alınması zor ve bazen Yunan erkek cinselliği örneğinde olduğu gibi paradoksal veya çelişkili sorunsallaştırmalarda birleşir. Üstelik cinselliğin tarihinin son iki kitabı, başlı başına Yunan yaşamına dair tartışmaları değil, daha ziyade o yaşamdaki tek bir ilmeğin, cinsellik ilmeğinin tartışılmasını içerir. Foucault bu ilmeğin antik yaşamın dokusunda önemli bir an olduğunu düşünüyor. Ancak hiçbir yerde antik yaşamın yalnızca cinselliğe referansla anlaşılabileceğini ya da antik dünyadaki tek sorunsallaştırmanın cinsellik sorunsallaştırması olduğunu iddia etmiyor. Tam tersine, eğer ilk kitaptan alınan derslere inanacak olursak, cinsiyeti kişinin kim olduğunu anlamanın ekseni haline getirme girişimi tam da Foucault'nun altüst etmeye çalıştığı normalleştirme projesidir.

Arkeolojik çalışmalarda karmaşıklık meselesi can sıkıcı bir meseledir. Hiç kuşkusuz Foucault'nun betimlediği arşivler karmaşıktır. Onlarda keşfettiği kural ve normların anlaşılması zordur ve bunları, incelediği pratiklerden ve metinlerden ayırmak güçtür. Öte yandan genellik sorunu arkeolojik yazılarının peşini bırakmıyor. Foucault, açığa çıkardığı temaların ne ölçüde daha geniş bir sosyal veya kültürel bağlamın karakteristik özelliği olduğu konusunda kararsız görünüyor. Buna karşılık, soybilimsel çalışmaların kapsamı açıkça sınırlıdır. Kim olduğumuz, tek bir tema dizisinin değil, karmaşık ve olasılıklara bağlı tarihsel yörüngeyi takip eden farklı pratiklerin farklı kesişimlerinin bir ürünüdür. Disiplin bir temadır, biyoiktidar

ise başka bir temadır. Soybilim yazılarında Foucault, Berger'in artık bir öyküyü sanki o tek öyküymüş gibi anlatamayacağımız yönündeki görüşüne bağlı kalır.

Cinselliğin tarihinin son iki kitabı tek bir temayı ele alsa da soybilim dersine ihanet etmez. Bu kitaplar, kim olduğumuzun baskın bir temaya, harekete veya sürece indirgenemeyecek kadar karmaşık bir tarihin ürünü olduğu fikrine sadık kalır. Kendimizi anlamak için Arşimetçi bir nokta olmadığı gibi antik insanları anlamak için de kesin bir nokta yok. Foucault'nun düşüncesinin dördüncü özelliği olan eylemenin ve bilmenin birbirine yakınlığı etik çalışmalarında enikonu ortaya koyulmaktadır. Dikkatli olunmazsa, etik çalışmaların eylem ile bilgi arasında daha önceki çalışmaların öngördüğünden daha yakın bir bağ tespit ettiğini söylemek cazip gelebilir. Bunu söylemek haklılık payı taşısa da hata olacaktır. Foucault'nun savı, antik insanların kendi hakikatleri ile yaşamları arasında daha derin bir bağ kurdukları değil, *kendilerini* derin bir bağa sahip olarak *algıladıkları* yönündedir. Antik insanların ilgilendiği felsefi hakikatler, kendilik kaygısına katkıda bulunur. Bu kaygıyı taşıyanlar, bunu hayata geçirmede kendilerine yardımcı olacak hakikatlere yönelirler.

Bunu disiplin rejiminin ayırt edici özelliği olan psikolojik hakikatlerle karşılaştırın. Bir yandan, psikolojide ve felsefede, antik insanların kendine bakma vasfına ilişkin biçimsel bir proje yoktur. Öte yandan ve daha da önemlisi, kişinin kim olduğu ve nasıl hareket etmesi gerektiği disiplinin epistemolojik çerçevesini oluşturan psikolojik hakikatler açısından değerlendirilir. Kişi kendini eski Yunanlılarla aynı şekilde bir hayat inşa ediyor olarak görmeyebilir ama insan normal olmaya çalışıp hapishane takımadasını meşgul eden psikolojik meselelerle ilgilenir. Buradaki fark, soybilim ile etik arasına keskin bir ayrım koyan bir bakış açısıyla ortaya çıkan farktan daha azdır. Bünye ile kendini inşa etme arasına çok keskin bir

çizgi çekersek bu çizgi o kadar keskin görünmez. Foucault'nun bize sorunsallaştırma kavramıyla hatırlattığı gibi, görev ve yükümlülükler ahlakının ötesinde, her zaman inceleme, ikirciklik ve belirsizlik nesnesi olan davranış alanları vardır. Bu, antik insanların sorunsallaştırmayla karşı karşıya olduğu ama biz modernlerin onlarla karşılaşmadığı anlamına gelmiyor. Aksine bundan her birinin farklı sorunsallaştırmalarla karşı karşıya olduğu ortaya çıkar. Antik insanlar için önemli sorunsallaştırmalardan biri, kendilik kaygısında cinsiyetin rolüyle ilgilidir; modernlere göreyse mesele, normallikle ilişkili olarak kişinin psikolojik durumu veya cinsel arzusuyla ilintilidir.

Foucault'nun düşüncesinin son özelliği kim olduğumuzun tarihsel süreçte rastlantılara açık olmasıdır. Bu rastlantısallığın işleyişini zaten kolektif belirlenimimizi tartışırken görmüştük. Bu tartışmada özgürlük teması gündeme getirildi. Foucault'nun antik döneme yaklaşımına ilişkin değerlendirmeyi, onun düşüncesinde özgürlüğün rolüne ilişkin bir bahisle bitirmek belki de yerinde olur.

Foucault'da, özellikle de soybilimsel çalışmalarında politik bir determinizm bulan pek çok kişi var. Her şey bir iktidar meselesidir: Kim olduğumuzu sinsice belirleyen şey, görünmeyen güçlerin ürünüdür. Mücadele etmenin bir anlamı yoktur, hem zaten mücadelenin bir neticesi de yoktur, çünkü mücadeleyle kendimizi olsa olsa başka bir iktidar cenderesinde bulacağızdır. Foucault'nun erken dönem eserlerini böyle okuyanlar, etik konulu kitapların yayımlanmasıyla birlikte genellikle rahat bir nefes aldılar. Sonuçta burada, gelişen bir iktidar sisteminin sadece bir düğüm noktası olmaktan ziyade, kendi kendini yaratabilen, kendi başına bir şeyler yapabilen bir özneyle karşı karşıyayız.

Öte yandan Foucault'nun önceki kitaplarıyla sonraki kitapları arasında büyük bir ayrım yoktur. Sorunsallaştırma kavramı bunu açıkça ortaya koyuyor olsa gerek. Foucault hiçbir yerde hayatımızın

arkeolojik çalışmalarda betimlediği arşivler ve soybilimsel çalışmalarda anlattığı iktidarlar tarafından büsbütün sınırlandığını iddia etmez. Buna karşın, yine hiçbir yerde kendilik kaygısının zamanın uygulama ve normlarının kısıtlamalarından bağımsız olduğunu da iddia etmez. Tam tersi geçerlidir. Foucault'nun bizi özgür iradeye sahip biri olarak mı yoksa betimlediği bağlamlar, kurallar, normlar ve güçler tarafından büsbütün belirlenmiş olarak mı gördüğünü sormak yanlış soruyu sormaktır. Bu, özgür irade tartışmasını onunla ilgisiz bir dizi metne sokmaya çalışmak demektir. Bu, tartışmanın kendisinin önemli olmadığı ya da sonuçlarının Foucault'nun eserlerine bakış açımız üzerinde bir etkisi olmadığı anlamına gelmiyor. Yalnızca şu hususu belirtmek gerekir: Foucault'nun metinlerini bu tartışmanın merceğinden okumayı tercih etmek, o metinleri çarpıtmaya açık hale getirmektir.

O halde özgürlük kavramından ne anlamalıyız? Foucault külliyatında şayet yer ediyorsa, özgürlük nasıl ele alınmıştır? Burada sorabileceğimiz iki ayrı soru var ve bunlardan sadece birine cevap vereceğiz. Sorulardan biri *özgürlük* teriminin normatif statüsüyle ilgilidir. Foucault disiplinci iktidara yönelik eleştirisini ya da benlik kaygısını ya da yaşama estetiğini bir özgürlük egzersizi olarak benimsemesini nasıl haklı çıkarıyor? İlkine değil de ikincisine değer vermemiz için bize hangi nedenleri sunabilir? Bu salt kişisel tercih meselesi midir, değilse neden değildir? Eğer belli iktidar biçimlerinin terk edilmesi, diğerlerinin ise terk edilmemesi gerekiyorsa, ikisi arasındaki farkı nasıl belirleyebiliriz? Bunlar zor sorulardır ve Foucault'nun yazılarının, belki de özgül uygulamalar veya iktidar düzenlemeleri bağlamında *katlanılmaz* terimini kullanması dışında ele almadığı sorulardır. Bunlar tartışmayı çok uzaklara götürmeden burada ele alamayacağımız sorular olsa bile kesinlikle sormaya değer sorulardır.[35]

Diğer soru ise bu özgürlüğün neyi içerdiğidir. Eğer mesele özgür iradeye bir alan yaratmak değilse, o zaman Foucault'nun külliyatının bize sunmaya çalıştığı özgürlükten ne anlamalıyız? Bunu anlamaya yarayacak bir ipucu, Foucault'nun cinselliğe dair ikinci kitabın önsözünde yer verdiği merak konusuna geri dönmektir. Foucault'ya göre merak, kişinin kendi alanından uzaklaşması anlamına gelir. Foucault'ya göre özgürlük ise, kişinin halihazırda kim olduğundan kopuşunda yatmaktadır. İyi ama bu kopuş nedir?

Tarihimiz bize kuralları, normları, sorunsallaştırmaları, bilgileri ve iktidar düzenekleriyle birlikte özgül bir pratikler bütününü sunar. Her birimiz bu pratiklerin bazılarına katılırız. Onlara katılmak suretiyle kendimizi bu kuralların, normların, sorunsallaştırmaların, bilgilerin ve iktidar düzeneklerinin bazılarına tabi kılarız. Bu yolla biz şu anda olduğumuz kişiye dönüşürüz. Pratiklerimiz politik, etik ve epistemolojik anlamlar taşıyan bir tarihle yüklüdür ve bu tarih katıldığımız pratikler yoluyla bize aşılanır. Foucault'nun tüm eserlerinde farklı yansımalarla betimlediği şeyler, bu tarihin önemli anları ve unsurlarıdır. Bu tarih hem inşa edici hem de ihtimallere açık bir tarihtir: Bizi biz yapar, ama zorunluluk gereği değildir bu. Tarihimizi anlarsak, kim olduğumuzu anlarsak ve öyle olmak zorunda olmadığımızı anlarsak, o zaman başka biri olma ihtimaliyle karşı karşıya kalırız. Bu bizim özgürlüğümüzdür.

Bu noktada açık olmalıyız. Başka biri olabileceğimizi söylemek, her şey olabileceğimizi söylemek değildir. Kim olacağımızı öyle kolay seçemeyiz. Nasıl bu hale geldiğimizin idrak edilmesi, bizi buraya getiren tarihi ortadan kaldırmaz; keza seçtiğimiz bağlamı ya da bağlamın dayattığı kısıtlamaları da ortadan kaldırmaz. Dahası, tarihsel mirasımızın karmaşıklığı hayatımızın bazı alanlarını sorgulamamıza olanak tanısa da hepsini aynı anda sorgulamamıza olanak tanımaz. Kim olduğumuza dair bazı veçheleri sorgulayabiliriz ama kendimi-

zin dışına çıkamayız, kendi tarihsel derimizin dışına sıçrayıp hayatımızı tarihimizin ve bağlamımızın koşullarının ötesinde bir bakış açısıyla seçemeyiz. Kendinden kopmak, kendini bütünüyle yeniden yaratmak değildir. Daha ziyade, kişinin kim olabileceğini denemesi, şu andakinden daha katlanılabilir olabilecek başka varoluş yollarını denemektir. Foucault'nun yazılarında ve hayatında, şu an olduğumuz kişinin alternatifi olarak deneme teması dikkat çekicidir. Kendimizden kopmak tam da kim olabileceğimizi denemektir.

Denemeye damgasını vuran şey onun araştırıcı ve geçici olma niteliğidir. Kim olabileceğimizi denediğimizde, bunu ya başarılı olabileceğimizi ya da başarılı olamayacağımızı bilerek yaparız, sadece başarımızın başka bir katlanılmaz biçimi yarattığını görmek için. Sonuçta bizi bu noktaya getiren pratiklerin kesişiminin amacı bizi buraya getirmek değildir. Disiplin ve biyoiktidar tasarımın ürünleri değildir, pekâlâ başka türlü akabilecek bir tarihin ürünleridir. Foucault, Yunanları çağdaş yaşam için bir model olarak görmediğini belirttiği röportajında bize şunları söylüyor:

> Benim meselem her şeyin kötü olduğu değil, her şeyin tehlikeli olduğudur ki bu kesinlikle kötü ile aynı şey değildir. Eğer her şey tehlikeliyse, o takdirde, her zaman yapacak bir şeylerimiz vardır. Dolayısıyla benim konumum kayıtsızlığa değil, pesimist bir hiper-aktivizme götürür.[36]

Eğer her şey tehlikeliyse, eğer her şey katlanılmaz olana yol açabilecek kapasitedeyse, o zaman yalnızca şu anda olduğumuz kişi konusunda değil, aynı zamanda kendimizi dönüştürmeye çalıştığımız kişi konusunda da uyanık olmalıyız. O kişiyi yaratırken sadece niyet ettiğimiz şeyi değil gerçekte ne olduğunu da dikkate alarak bakmalıyız. Foucault'nun, insanların genellikle ne yaptıklarını ve

neden yaptıklarını bildikleri, ancak yaptıklarının ne işe yaradığını bilmedikleri yönündeki görüşünü aklımızda tutmalıyız. Hayatı bir deney olarak ele almak bu demektir.

Özgür olmak, kim olduğumuzu deneyebilmektir. Kendimizi olduğumuz şeyden başka bir şeye dönüştürebilmektir: değiştirmek, altüst etmek, altını oymak, yeniden düzenlemek, parodi yapmak, devraldığımız mirasın ötesine geçmek. Ve bunu yapmak her zaman olmasa da çoğu zaman, bütünüyle olmasa da kısmen kolektif bir projedir. Özgürlük *ben* olarak değil, *biz* olarak ortaya çıkar. Bunun neden böyle olduğunu apaçık idrak etmeliyiz. Eğer belirlenimimiz kolektifse, eğer kim olduğumuz başkalarıyla paylaştığımız bir tarihin ürünüyse, o zaman her türlü deneyimin başkalarıyla birlikte gerçekleşmesi de muhtemeldir. İçine gömüldüğü sosyal alanın geri kalanı değişmeden kaldığında, tek bir kişinin kendinden kopmayı başarabileceğini hayal etmek, belki imkânsız değildir ama zordur. Tek başına faaliyetlerde bulunmak bile (örneğin yazmak veya resim yapmak), mevcut sosyal normlara ve beklentilere, belki onları reddederek tepki vermek anlamına gelir. Ve bu okuyarak, izleyerek, yazarak veya resim yaparak kendi çabalarıyla meşgul olmaya istekli başkalarını hayal etmektir.

Denemek, denemeye istekli başkalarının olmasını, belki de daha iyi bir şey için katlanılmaz olanı bir kenara atmaya istekli olan *biz*'i gerektirir. Olabileceğimiz kişi olma özgürlüğü, bizi buraya getiren tarih gibi hem kolektif hem de rastlantısal niteliktedir. Tarihsel mirasımızın ne zorunluluğu ne de bireyselliği olmadığı gibi özgürlüğümüzün de yoktur.

Bizimle yolculuk etmeye istekli olanlarla birlikte yürüdüğümüz loş bir yolda, bizi bekleyen ihtimallerle karşı karşıyayız.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ: FOUCAULT'NUN KENDİNDEN KOPUŞU

Kim olduğumu sorma ve benden aynı kalmamı bekleme. Belgelerimizin düzenli olup olmadığıyla ilgilenmeyi bürokratlarımıza ve polisimize bırakalım.

Bu talebin ardından Foucault'nun hayatına dair ne söylemek gerekir? İnsan ona ihanet etmeden herhangi bir şey söyleyebilir mi? Yoksa bize şu an kim olduğumuz hakkında bu kadar çok şey anlatan, kim olabileceğimizi sormamıza kapılar açan bu düşünürün, kim olduğunu sormamızı yasaklayan ironisine teslim mi olacağız?

Onun yaşam öyküsünü yazamayız. Bu çok açık. Foucault *o* değil *bu*'dur diyemeyiz. Daha doğrusu Foucault'nun kim olduğunu söylemek istiyorsak onun yazılarına bakmamız yeterlidir. Orada bize kim olduğumuzu, şu anda kim olduğumuzu ve kendisinin aramızda olduğunu anlatmaya çalışıyor. Kim olduğumuzu bilmek ve o *kim*'in ihtimallere açık olduğunu kavramak için gereken şey psikoloji değil tarihtir, dolayısıyla kendimizi başka bir şeye dönüştürebiliriz: hakeza kendimize özen gösterebilir, kendimizi şekillendirerek bir sanat eseri haline getirebiliriz.

Foucault'yu bir dizi psikolojik kategoriye yerli yerince oturtup onun kendi düşüncesinin sınırları içinde kaldığını düşünemeyiz.

Yine de, bu son bölümün ardından, düşüncesinin sergilediği kişisel arayışta, belki de onu, külliyatının sürekli yadsımaya çalıştığı epistemolojik bir çerçeveye yerleştirmeden, kendi kendini yaratması hakkında az da olsa bir şeyler söylemenin bir yolu vardır.

Standart biyografi için şu kadarı yeterlidir: Foucault 1926'da doğdu ve 1984'te öldü. Bu bilgi ışığında biz, onun kendini nasıl şekillendirdiğini soralım. Bunu birçok şekilde sorabiliriz ama burada üçü yeterli olacaktır. Foucault kendini bir yazar, politik aktivist ve cinsel deneyci haline getirdi. Söyleyebileceğimiz daha çok şey var ve bazı biyografi yazarları da bunu yapmaya çalıştı.[1] Buradaki bizi ilgilendiren husus bir yaşamı incelemek değil, kişinin halihazırdaki varoluşundan hareketle kim olabileceği, kendinden nasıl kopabileceği sorusuna Foucault'nun hayatı üzerinden bir yanıt bulmaktır.

Foucault öncelikle bir yazar. Bu, Foucault'nun kendisini kim haline getirdiğinin en bariz yanıdır, bu nedenle de sonuçlarını gözden kaçırmamızın en muhtemel olduğu yanıdır. Foucault'nun hayatının sonlarında bize kendinden kopmak için yazdığını söylemesi, bu bölümün başında yer verdiğimiz on beş yıl öncesine ait alıntıyla uyumludur. Yazısının amacını biliyoruz: Önündeki ihtimallerle birlikte şu anda kim olduğumuzu bize söylemek ve böylece kim olabileceğimiz sorusunu sormak. Peki bunun yazar Foucault'nun kendisiyle ne ilgisi olabilir? Kendi yazılarını mı unuttu? Onlar, yalnızca üzerinde amaçlanan etkiyi bırakma saikiyle yazılmış projeler midir?

Pek öyle değil. İnsan yazarken ya da en azından değerli bir şey yazarken işler böyle yürümez. Kim olageldiğimiz ve halihazırda kim olduğumuz hakkında yazmak sadece bir tarihi anlatmaktan ibaret değildir; o tarihi yaşamak, onun hareketini ve aynı zamanda ihtimallere açık olduğunu içten içe hissetmektir. Foucault olduğundan farklı bir şey olmak için yazdığını söylediğinde bu sadece yazmanın bir *sonucu* değildir. Bu, ancak daha sonra, çalışmaları tamamlanın-

ca, bütün olunca, sözler söylenince gelen bir şey değildir. Bunun aksini düşünmek, bir yazarı yazılarının içinde değil, üstünde görmek demektir. Öte yandan Foucault, yazılarının her zaman bir deney, kendini bir şeye dönüştürmenin bir yolu olduğunu açıkça belirtir. Onun nazarında yazmak, kendini olduğundan başka bir şeye dönüştürmenin bir yoludur.

Yazılarında Foucault'nun şimdiki zamanı hem tüm doluluğuyla ortaya çıkar hem de onun üzerindeki baskısını kaybeder. İşte yazının gücü burada yatıyor. Bu sadece bir fantezi değil. Mesele sadece Foucault'nun yazarak kendini özgürleştirmesinden ibaret değildir. O, yalnızca şahsi entelektüel güzergah üzerinde bir yolculuğa –bu gerçek bir yolculuk olsa da– çıkmakla kalmaz. Eğer şimdiki zaman üzerimizde hâkimiyet kuruyorsa, bizi olduğumuz kişinin, olmamız gereken kişi olduğuna inandırabiliyorsa, bu sadece bizi argümanlarla ikna etmesiyle olmuyor. Burada mesele salt bilişsel bir mesele değildir; aynı zamanda duygusaldır. Belki çok daha fazlası. O halde, şimdiki zamanı kendi rastlantısallığı içinde görmek, onu yalnızca argümanla ya da tarihle tanımak anlamına gelmez; onu hissetmek anlamına gelir. İşte yazının önemi de burada ortaya çıkıyor.

Foucault'ya göre yazmak yalnızca bilmemiz gereken tarihleri anlatmaktan ibaret değildir. Yazmak sadece bu tür tarihleri kendine anlatmaktan ibaret değildir; ona göre aslolan şey, bu tarihleri duygusal olarak yaşamaktır. Bizi buraya getiren akıntılarda yön bulmak ve bu akıntılar arasında beliren açıklıkları sadece zihniyle değil, bedeninin geri kalanıyla ilk elden görmektir. Yazmak, yalnızca kişinin kendi başının çaresine bakabilmesi için bilmesi gerekenleri kendine söyleme meselesi değildir. Yazmak başlı başına kendilik kaygısının, kendinden koparak kendini yaratmanın bir yoludur.

Bazı yazarlar için bu kadarı yeterlidir. Foucault'nun meslektaşı Deleuze, bizzat kendisinin çıkmadığı yolculuklar hakkında yazdığı

için kendisiyle alay eden bir eleştirmene şöyle yanıt verir: "Olduğum yerde saplanıp kalırsam, etrafı dolaşmazsam, herkes gibi ben de ancak kendi hislerimle ölçüp tartabileceğim ve çok dolaylı yoldan yazılarımda ifade edebileceğim içsel yolculuklar yaparım."[2] Oysa Foucault'nun tarzı bu değildir. Onun nazarında yazmak aslında kendini başka bir şeye dönüştürmektir. Gidilebilecek başka yollar da vardır ve Foucault onlardan bazılarını seçer.

Sözgelimi o yollardan biri siyasettir. Fransız entelektüellerinin kamusal siyasi söylemlere katılımının uzun bir tarihi vardır. Bu, özellikle ABD'deki pek çok kişiye tuhaf gelecektir. ABD'deki kamusal tartışma entelektüellerden yoksun görünüyor. Bir yandan onların çoğu, özellikle de çoğu zaman kamuoyunun anlayışından kendini muaf tutmuş gibi görünen bir söylem geliştiren filozoflar, bu alanı terk ettiler. Diğer yandan, kendilerini kamusal tartışmanın merkezine yerleştirenler –ya da yerleştirilenler– entelektüel titizlikten uzak görünüyorlar. Fakat en azından Sartre'dan bu yana modern tarihte kamusal entelektüelin rolünü garantiye alan Fransa'da durum böyle değildir. Foucault örneğinde, 1968 Mayıs'ında yaşanan olayların, Foucault'yu iktidarın işleyişini kavramaya çalışırken, kamusal tavır alma ve güncel meseleler hakkında tartışmaya girme rolünü üstlenmeye itmesi şaşırtıcı değildir.

Söz konusu meseleler arasında dikkate değer dört mesele var. İlki, Foucault'nun 1971'de *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP) [Hapishane Haberleşme Grubu] hareketinin oluşumuna katılmasıdır. Bu grup, hapishane koşullarına, haksız cezalara ve ceza sisteminin siyasi mahiyetine dikkat çekmek amacıyla mahkûmlarla birlikte çalışmıştır. Hiç kuşkusuz bu grup, Foucault'nun kendi düşüncesini şekillendirmiştir. Nitekim dört yıl sonra yayınlanan bir sonraki kitabı *Hapishanenin Doğuşu*'dur. Gelgelelim Foucault bu hareketin lideri olmasına rağmen onun sözcüsü gibi hareket et-

medi. Öyle hareket etmesi kendi düşüncesini ihlal etmek anlamına gelirdi. Zira mahkûmlara ne düşünmeleri gerektiği söylenemez; onların kendi adlarına konuşmalarına imkân tanınır. Kişi mahkûmların yanında çalışır, onların adına değil. GIP yayınları mahkûmlarla ilk elden temasla elde edilen bilgileri kullanıyor ve aynı zamanda mahkûmların kendi deneyimleri hakkında yazmaları ve hapishane sistemi hakkında kendi analizlerini sunmaları için alan açıyordu.

1979'da Foucault, Vietnam'da tekneyle gelen insanların içinde bulunduğu kötü duruma kısaca el attı. Hatırlarsanız, 1970'lerin sonlarında pek çok Vietnamlı, ülkelerindeki komünist diktatörlükten teknelerle kaçmış, çoğu zaman çürük gemilerle tehlikeli yolculuklara çıkmış ama ülkelerinin yıkımına büyük ölçüde sebep olan ABD ve Fransa gibi ülkelere girişlerine ekseriyetle izin verilmemişti. 1981'de Foucault bir basın toplantısına katıldı ve orada yalnızca teknelerle gelen insanlarla dayanışmasının sinyalini vermekle kalmayıp aynı zamanda iktidara maruz kalan herkes arasında var olabilecek bağları belagatle dile getirdi. Şöyle dedi:

> Kendi hakları olan, kendi ödevleri olan ve uygulayıcı ve mağdurları kim olursa olsun her türlü iktidar istismarına karşı ayağa kalkmaya kararlı bir uluslararası vatandaşlık var. Sonuçta hepimiz yönetiliyoruz ve bu nedenle dayanışma içerisindeyiz ... Bireylerin iradesinin, hükümetlerin tekellerine almak istediği bir gerçekliğin içinde tescil edilmesi şarttır. Bu tekelin onların elinden her gün parça parça alınması elzemdir.[3]

Foucault otoriteye karşı çıkanlara sempati duyar. Bir vakada bu sempatisi onu yanlış yola saptırmıştır. 1979'daki İran devrimi sırasında Foucault, gazeteci sıfatıyla İran'ı birkaç kez ziyaret etti ve Şah'a karşı yürütülen hareketten etkilendi. O zamanki hükümete

karşı İslami bir hareketin, hem liberal demokrasiyi hem de birçok postkolonyal rejimin totaliterliğini reddeden yeni bir yaşam ve öz-yönetim modeli sunabileceğini umuyordu. Bu iyimserlik yanlıştı ve Foucault çok geçmeden ondan sıyrıldı. İslami hareketlere bakış açısı daha ölçülü olan pek çok kişi, Foucault'nun İslami direnişe duyduğu sempatinin safdillik olduğunu düşünüyordu; bu nedenle kendisi Fransız basınında eleştirildi. Bir süre güncel olaylara ilişkin kamuoyu önünde yorum yapmaktan geri durdu.

Gelgelelim bu geri çekiliş uzun sürmedi. Polonya'da Dayanışma hareketinin yükselişiyle birlikte Foucault, sanını ve zamanını bir kez daha yöneticilere karşı direniş hareketine adadı. Bu meselede yerleşik sola karşı çıktı. 1981'de Sosyalist François Mitterrand Fransa'nın cumhurbaşkanı olunca Fransa'da solun yenilenmesi umudunu yeşertti. Ne var ki onun başında olduğu hükümet hiçbir zaman bu umudu hayata geçirmedi. Daha başında Polonya komünist rejimine karşı Dayanışma hareketinin yanında yer almayı reddederek merkeze doğru kaydığının sinyalini verdi. Foucault, hükümetin bu tutumuna karşı çıkıp önde gelen diğer aydınlarla birlikte Dayanışmayı açıkça destekledi.

Foucault'un bu dört siyasi faaliyetinin ortak bir teması var. Hepsi de yerleşik otoriteye karşı çıkan hareketleri destekliyordu. İki vakada, Vietnam ve Polonya'da Foucault komünistlerin yönetimine karşı çıktı; İran örneğinde ise anti-komünizm adına Şah'ı destekleyenlere karşı çıktı. GIP ile birlikte, mahkûmları yönetenlere ve daha da önemlisi onları susturanlara karşı mahkûmların safında çalıştı. Bunun Foucault'nun soybilimsel yönelimiyle bağdaşan bir nedeni var.

Nitekim 1977'de verdiği bir röportajda Foucault, "evrensel" entelektüeller ve "spesifik" entelektüeller dediği entelektüel kesimleri birbirinden ayırıyor. Evrensel entelektüeller insanlık adına konuşurlar:

> "Sol" entelektüel uzunca bir dönem boyunca hakikat ile adaletin efendisi olma kapasitesini taşıyan biri olarak konuşmuş ve böyle konuşma hakkına sahip olduğu kabul edilegelmiştir. Entelektüel, evrensel olanın sözcüsü sıfatıyla dinlenmiş ya da dinlendiğini iddia etmiştir. Entelektüel olmak, hepimizin bilinci/vicdanı olmak demektir.[4]

Buna karşın spesifik entelektüel, insanlığı temsil etmez. Hatta kimseyi temsil etmez. Bunun yerine, mücadele edenlerle birlikte çalışır ve dayanılmaz olana kendi adına direnme yeteneğine sahip olanların sahiplenebileceği spesifik alanlarda entelektüel araçlar sağlar. Evrensel entelektüel başkaları adına konuşma tehlikesiyle karşı karşıyayken, spesifik entelektüel, içinde faaliyet gösterdiği büyük resmi görememe tehlikesiyle karşı karşıyadır. Foucault'ya göre yapılması gereken, bu mücadelelerin içinde yer aldığı genel hakikat politikasını gözden kaçırmadan spesifik bir entelektüel olarak kalmaktır.

Nitekim *Hapishanenin Doğuşu*'nu ve cinselliğin tarihinin ilk cildini bu ışıkta okuyabiliriz. Bu kitaplar tarihimizin ve şu anda kim olduğumuzun spesifik ilmeklerini takip ediyor. Bununla birlikte daha büyük çaplı ve daha genel anlamlara sahipler. Hakikat siyasetinin –iktidar-bilgi– toplumumuza sızdığı önemli yolları yakalıyorlar. Foucault'nun siyasi etkinlikleri de aynı yaklaşımı ve tutumu yansıtmaktadır. Bir yandan spesifik mücadelelerle birlikte ve onlarla dayanışma içinde çalışıyor. Bunu insanlık adına değil, mücadelelerin kendisi adına yapıyor. Diğer yandan, onun tüm faaliyetlerini etkileyen daha büyük çaplı bir sorun söz konusudur. "Hepimiz yönetiliyoruz, bu nedenle hepimiz dayanışma içindeyiz." İster yerleşik sağdan ister yerleşik soldan olsun, bize kim olduğumuzu ve nerede durmamız gerektiğini söyleyenlere karşı Foucault, bize sunulan hakikatlerin yegâne hakikatler olduğu söyleminin karşısında konumlanır.

Foucault, evrensel ve spesifik entelektüellerden bahsettiği röportajında şunları söylüyor:

> Entelektüel için esas politik sorun, bilimle bağlantılı olduğu varsayılan ideolojik içerikleri eleştirmek ya da bir ideolojinin, entelektüelin kendi bilimsel pratiğine eşlik etmesini sağlamak değildir. [Foucault burada Louis Althusser'e ve çağdaş Marksist entelektüellere atıfta bulunuyor.] Yeni bir hakikat siyaseti oluşturmanın mümkün olup olmadığını bilmektir.[5]

Foucault'nun kamusal politik duruşlarında bu imkânın devrede olduğunu görebiliriz. Yerleşik bir ideoloji adına ya da ona karşı konuşmaz. Bunun yerine kim olduğumuzu ve nerede olduğumuzu, bize öğretilenden farklı görme olanağını gözetir. Kabul edilen politik kategorilerden memnun olanlar için onu politik açıdan bu denli rahatsız edici kılan şey de budur.

Son olarak cinsel denemelere gelelim. Bu bağlamda Foucault'nun yaşamının son yıllarına ilişkin çok şey söylendi. Kendisi eşcinselliğinden bahsediyor zaten; ayrıca bazılarının gözünde onu çok daha kötü namlı yapan sado-mazoşizm pratiğiyle meşgul oluyor. James Miller, Foucault'nun cinsel deneyimlerini ve 1980'lerin San Francisco hamamlarındaki karşılaşmalarını ayrıntılarıyla anlatan nefes kesici bir biyografi yazdı. Kendisi bu durumu Foucault'nun sınır deneyimleri arayışına ve ölüme olan hayranlığına bağlıyor.[6] Foucault'nun AIDS hastalığından ölmesi, bazılarına göre onun cinsel hayatına ilişkin bu okumayı doğrular nitelikte. Bense gerçeğin hem daha sıradan hem de Foucault'nun entelektüel yönelimiyle daha uyumlu olduğu kanısındayım. Cinselliğin tarihinin ilk kitabının sonuna doğru Foucault bize şunu söylüyor: "Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cin-

siyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır."[7] Neden onun cinsel deneyimini bu ışıkta değerlendirmeyelim ki? Nitekim Foucault bizzat sado-mazoşist faaliyetlerine ilişkin şu yorumda bulunmaktadır: "S/M pratiği zevkin yaratılmasıdır ... ve bu nedenle S/M sahiden bir alt kültürdür. Bu bir icat sürecidir. S/M, stratejik bir ilişkinin bir zevk (fiziksel zevk) aracı olarak kullanılmasıdır."[8]

Foucault'ya göre kendimizi yaratmak bir deneydir. Bunun nereye varabileceğini görmesi için kişinin kendinden kopması gerekir. Foucault'nun cinsel deneyi tam da böyle yorumlanmalıdır. O bazıları için heyecan vericiyse, bunun nedeni Foucault'nun heyecanlandırmayı seçmesi değil, deneylerinin kendi deneyimlerinin sınırlarını aşmış olmasıdır. Foucault gerek yazıda gerek politikada gerekse cinsellikte arayış içindedir. Deneyler yapar. Hayatı da kitapları gibi durmak bilmez. Kendilerini tek bir etkinliğe kaptırıp onun neler sunduğunu, kişiyi nereye götürdüğünü görerek, ama her zaman tek bir yolda yürüyerek kendilerinden kopanlar var. Foucault'nun kendini yaratması bundan farklıdır. O sürekli yenilenme içindedir. Yoluna devam etmeden önce bir yerde rahat bir mola vermez. *Benden aynı kalmamı isteme*. Denemenin birçok yolu var, yaratmanın veya kendine özen göstermenin birçok yolu var, keza yeni bir hakikat politikasına doğru giden birçok yol var. Foucault kendi yaşamında bu yollardan bazılarını keşfeder, ama kendi seçtiğimiz yolda ilerlememiz arkasında yeterince işaret bırakır.

ALTINCI BÖLÜM

BİZLER HÂLÂ FOUCAULT'NUN BAHSETTİĞİ KİŞİLER MİYİZ?

Ben bu kitabı yazarken Foucault'nun ölümünün üzerinden yirmi bir yıl geçmişti. Antik uygulamaları ele almayan son kitabı yirmi dokuz yaşındadır. Ölümünden bu yana internetin, DVD'lerin, cep telefonlarının, güvenlikli sitelerin, spor amaçlı araçların, e-postanın ve anlık mesajlaşmanın yaygınlaşmasına tanık olduk. ABD üç savaş başlattı: ikisi Irak'ta, biri ise Afganistan'da. İyi niyetli bir yaklaşımla Batı demokrasileri olarak adlandırılabilecek şeyin seçilmiş düşmanı komünizm değil terörizmdir. Neoliberalizm, devletin hâkim ekonomik felsefesi olarak pek çok çevrede refah liberalizminin yerini almaya başladı. Avrupa birleşme yönünde adımlar attı; Sovyetler Birliği dağıldı. ABD kaynaklarını, ordusunu ve aklıselimi heba ederken, Çin kendini bir sonraki büyük ulusal güç olarak konumlandırmaya çalışıyor. Kısacası çok şey değişti.

Pek çok şeyin değiştiğini kabul etmek, Foucault'ya kaçınılmaz olarak Foucaultcu bir soru sormamızı gerektiriyor. Bizler hâlâ Foucault'nun bahsettiği kişiler miyiz? Bizler disiplinin normalleştirilmiş varlıkları, *Kelimeler ve Şeyler*'deki "aşkınsal ampirizmin" ikizi (insanı), biyoiktidarın ürünleri, deliliğini uzakta tutmaya çalışan bir Aklın ahlaki mirası olarak mı kalacağız? Foucault'nun bize sunduğu açıklamalar hâlâ varoluşumuzun mahiyetine dair açıklamaları mı?

Yoksa oradan daha ileri mi gittik? Foucault'nun bizi getirdiği yerden başka bir bilgide, başka bir arşivde, başka bir soybilimsel anda mıyız?

Foucault, çalışmalarının "bugünün tarihine"[1] bir katkı olduğunu yazar. O şimdi bizim halihazırda bulunduğumuz an mı? Yoksa biz başka bir düşünürü ve başka bir tarihi gerektiren başka bir şimdiki zamanda mıyız? Elbette Foucault, kendini Nietzsche'nin deyimiyle zamansız bir düşünür addeder. Ancak zamansız olmak, kişinin kendi zamanına aykırı düşünmesi, yaşadığı zamanın dışında veya ötesinde bir düşünce sunmasıdır. Zamansız olmak anakronik olmakla aynı şey değildir. Foucault'nun çalışmaları hâlâ zamansız mı, yoksa basitçe zamanın gerisinde mi?

Biz Şimdi Farklı mıyız?

Artık ilerlediğimize, Foucault'nun kitaplarının şu an olduğumuz dönemden bir önceki dönemi anlattığına inananlar var. Foucault, bazılarına göre yeni bir tarihsel durumun göstergesi olan *postmodern* terimini hiçbir zaman kullanmamıştır. Jean-François Lyotard, bu terimi ve ima ettiği yeniliği benimseyenlerden biri olacaktır. Jean Baudrillard gibi bu terimi kullanmayan ya da Gilles Deleuze gibi aynı terimi boş ya da yanıltıcı bularak reddeden başkaları için tarihimizin başka bir dönemeçte aktığını, şayet şu anda kim olduğumuzu, nerede durduğumuzu ve ne olabileceğimizi anlayacaksak yeni kavramlara ve yeni analizlere ihtiyacımız olduğunu düşünmek için hâlâ geçerli nedenler var.

Bazıları yirmi ya da otuz yılın uzun bir süre olmadığını söyleyebilir. Tarihsel değişim çoğu zaman kademe kademe gerçekleşir; özellikle de söz konusu olan devrimci bir ayaklanma değil de bizi biz yapan gündelik pratikler olduğunda. Ancak bu söylenenin doğru

olmadığını anlamak için Foucault'nun kendi yapıtlarına bakmamıza gerek yok. Burada ele almadığımız bir çalışma olan *Kliniğin Doğuşu*'nda Foucault, hastalığa ve dolayısıyla yaşam ve ölüm ilişkisine dair tıbbi görüşlerdeki, öz olarak hastalık modelinden lezyon olarak hastalık modeline doğru değişimin izini sürer. Bu değişim on sekizinci yüzyılın sonundan on dokuzuncu yüzyılın başına kadar çeyrek asırdan biraz daha uzun bir sürede gerçekleşmiştir.[2]

Foucault'nun şimdiki zamanla ilişkisi sorunuyla yüzleşmekten kaçamayız. Onu incelemeden kurtarabileceğimiz hiçbir felsefi hüküm yoktur, tıpkı onun okunmadan bir kenara atılmasına izin verecek bir felsefi manevra olmadığı gibi (her ne kadar ikincisini isteyenler olsa da). Bu konudaki tartışmayı kapatamasak da ve kapatmayacak olsak da mutlaka açmamız gerekiyor. Sonuçta mesele şu anda kim olduğumuzla ilgili. Hâlâ Foucault'nun bahsettiği kişiler miyiz?

Bu soruyu ele almak için biraz önce adı geçen üç düşünüre başvurabiliriz. Deleuze, Foucault'nun disiplin toplumu olarak tanımladığı tarihsel kavşağın ötesine geçtiğimizi savunan kısa ama etkili bir yazı yazmıştır. Baudrillard, Foucault'nun iktidar kavramının gerçek olmaktan ziyade sanal olan bir dünya için artık geçerli olmadığını savunur. Lyotard, ünlü kitabı *Postmodern Durum*'u Foucault'nun yazılarıyla ilişkilendirmez; ancak bu kitaptan ve ilgili çalışmalardan, yeni bir kapitalizm türünün damgasını vurduğu yeni bir tarihsel döneme girdiğimiz sonucunu çıkarabiliriz. Pek çok kişinin yeni bir tarihsel duruma girdiğimizi savunmak için bazen *postmodern* terimini kullanarak başvurduğu en önemli üç özelliği şöyle sıralayabiliriz: akışkan kontrol ağları, elektronik medyanın yükselişi, ulusötesi kapitalizmin ve aşırı tüketimciliğin boy göstermesi. Bu özelliklerin birbiriyle ilişkili olduğunu göreceğiz. Ancak her düşünür bu ilişkinin farklı bir boyutuna vurgu yapıyor.

Deleuze'ün "Denetim Toplumları Konusunda Bir Ek" başlıklı makalesi sadece birkaç sayfa uzunluğundadır. Ancak Deleuze'ün yazıları arasında en sık tartışılanlardan biridir. Hiç şüphe yok ki bunun bir nedeni onun en erişilebilir makalelerinden biri olmasıdır. Lakin o aynı zamanda içinde yaşadığımız dünyaya dair bir açıklama sunmaya yönelik en yoğun girişimlerinden biridir. Diğer pek çok eserinde olduğu gibi, geçerken ya da dolaylı olarak şimdiki zamana gönderme yapmaz. Doğrudan nerede olduğumuz sorusunu sorar. Bizler tarihsel, mantıksal ve programatik olarak nasıl konumlanıyoruz? 1990'da yazılan bu makale, çağımızın gelişmekte olan karakterine gönderme yapması bakımından ileri görüşlüdür.

Deleuze metne kendini Foucault ile ilişkisi içinde konumlandırarak başlıyor: "Foucault *disiplin toplumları*'nı on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara yerleştirmişti. Bu toplumlar doruk noktalarına yirminci yüzyıl başlarında varmışlardı... Ancak Foucault, bu modelin geçiciliğini de tanımıştı."[3] Bu son söz yalnızca bir cömertlik jesti değildir. *Hapishanenin Doğuşu*'nun sonlarına doğru, Foucault hapishanenin süregelen başarısızlıklardan kurtulma konusundaki inatçı yeteneğini anlatırken, normalleştirme süreçlerinin toplum geneline yayılmasına dikkat çeker ve şunu söyler: "Birbirlerini daha sıkılaştıran bütün bu normalleştirme düzeneklerinin ortasında, hapishanenin özgüllüğü ve birleştirme rolü varlık nedenlerini kaybetmektedirler."[4] En azından ABD'de hapishanenin geleceğine dair bir tahminde bulunmak için bu görüş yetersizdir. Ancak bu görüşün asıl meramı hapishaneden ziyade, normalleştirmenin gelecekte disiplinli kapatmayı gerektirmeyebileceği fikridir.

Deleuze'ün "Ek"ine hayat veren fikir budur. "Kapatma-kuşatma mekânlarına ilişkin genelleşmiş bir bunalımın ortasındayız; hapishanede, hastanede, fabrikada, okulda ve ailede."[5] Disiplinin aşılandığı kapalı mekânlar artık işlemez durumda. Bizler artık disiplinin

öngördüğü belli bir eğitime tabi değiliz çünkü bu eğitimin gerçekleştiği kapalı ve kuşatıcı mekânlar bütünlüğünü kaybetmiştir. Bunu söylemek, bu yerlerin büsbütün konu dışı kaldığı anlamına gelmez; zaten Deleuze de bunu iddia etmiyor. Doğrusu, bu mekânlar ortaya çıkan tarihsel dinamiğin merkezinde yer almıyor artık. Disiplin toplumu yerini Deleuze'ün *denetim toplumları* dediği şeye bırakıyor.

Bunun nedeni Deleuze'ün denetim toplumlarının mantığı dediği şeyle ilgilidir. Deleuze disiplinin mantığı ile denetimin mantığı arasındaki birçok farklılığa değinir. Birincisi, disiplinin zamansal hareketi daireseldir; oysa denetim altında zaman hep ileriye doğru akar. "Disiplin toplumlarında birey her zaman yeniden, hep yeniden başlamaktadır (okuldan kışlaya, kışladan fabrikaya), oysa denetim toplumlarında kimse herhangi bir şeyi bitirecek durumda değildir."[6] Disiplin toplumları bireyleri bir kapatmadan başka bir kapatmaya taşır. Her kapatmada, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda betimlediği yöntemlere göre kişi kalıba sokulur. Denetim toplumlarında ise tam tersine bu seri kalıplama mevcut değildir. Bunun yerine, ister Deleuze'ün örneğinde olduğu gibi, sürekli sınav veya değerlendirme ile eğitime devam etmek olsun, ister bir sonraki moda, bir sonraki yönetim felsefesi, bir sonraki ilişki olsun, kişi her zaman bir sonraki şeye ve ondan sonraki şeye geçmektedir. Bu sürekli harekette ayrık mekânların önemi yoktur; süreğen devinim herhangi bir mekânda meydana gelebilir ya da elektronik iletişimde belli bir alanda meydana gelmez.

Benzer şekilde, disiplin toplumları belli parametreler içinde işler; denetim toplumları ise akışları modüle ederek işler.

> İki toplum arasındaki farkı en iyi ifade eden şey belki de paradır, çünkü disiplin sayısal bir standart olarak hep altını içeren kalıplanmış para birimleriyle ilişkiliyken, denetim çeşitli para

> birimleri için örnek yüzdeleri belirleyen bir şifreye bağlı olan modülasyonlara, dalgalanan mübadele oranlarına dayanır.[7]

Disiplin, ayrı alanlarla ilişkilendirilen döngüsel bir zaman içinde icra ediliyorsa ve denetim belli bir alana hasredilmeyen sonsuz bir zamanda işliyorsa, disiplin normları ve değerleri hem bireylere (disiplin) hem de gruplara (biyoiktidar) uygularken, denetim normların yerine şifreleri koyan bireyler ve gruplar arasında dalgalanır.

Şifreler ile normlar arasındaki farkı anlamak için kuantum fiziği ile Newton fiziğini karşılaştırabiliriz Newton fiziğine göre evren, belli doğa yasalarıyla ilişkiler içinde bulunan ayrık öğelerden oluşur. Yasalar disiplinli bir toplumun normları gibidir. Kuantum mekaniği ise yasalardan ziyade olasılıklarla çalışır. Bu, hiçbir düzenliliğin olmadığı ve her şeyin kaos içinde olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, bütünün içindeki herhangi bir öğenin hareketinden ziyade bütünün hareketiyle ilintili rastlantısal düzenlilikler vardır. Şifreler işte bu rastlantısal düzenlilikler gibidir.

Bu noktada örnek olarak moda akımına bakabiliriz. Tasarımcıların ürettiği stiller artık başkalarının kıyafet tasarlarken kullandığı standart olmaktan çıkmıştır. Günümüzde giyim ve ayakkabı şirketleri, çalışanlarını kentsel alanlara göndererek, o bölgelerdeki baskın gençlerin, genellikle de erkeklerin neyle ilgilendiğini öğreniyorlar. Buna ilaveten, giderek daralan pazar demografisine hitap etmeye çalışan bir dizi niş ürün de mevcut. Moda endüstrisi bir dizi terzilik normu dayatmıyor; değişen ilgiler silsilesinden doğan bir şifreyi ayarlıyor.

Sonunda kapitalizmin mantığı değişti. O artık üretimle ilgilenmiyor; üretimi çoktan az gelişmiş ülkelere bıraktı. Kapitalizm artık Deleuze'ün *meta-üretim* dediği şeye odaklanıyor: üretimin denetimi, koordinasyonu ve pazarlanması. "Disiplin sağlamak yerine de-

netimi ele alarak, maliyetleri düşürmek yerine oranları sabitleyerek, üretimde uzmanlaşmak yerine ürünleri dönüştürerek yeni pazarlar kazanılıyor."[8] Disiplin fabrika üretimiyle, fabrikalar da normların oluşturulması ve sürdürülmesiyle ilişkilidir. Denetim toplumlarının belli bir mekâna ihtiyacı yoktur, çünkü bu toplumlarda hiçbir şey üretilmemekte ve hiçbir norm empoze edilmemektedir. Disiplin toplumları için fabrikalar ne ise, internetin ya da dizüstü bilgisayarın da denetim toplumları için o olduğunu söyleyebiliriz.

Sonu olmayan veya kuşatılmayan hareket, modülasyon şifreleri ve meta-üretim: Bunlar, disiplin toplumlarının yerini alan denetim toplumlarının yönleridir. Keşmekeşten çok uzak olan bu toplumlar, özgül mekânlarda düzen rejimlerini dayatarak değil, onları oluşturan faaliyetlerin akıcı ve rastlantısal gelişimine müdahale ederek adamakıllı düzene sokulur. Deleuze disiplinden geriye hiçbir şey kalmadığını iddia etmiyor ama Foucault'nun anlattığı düzenlemenin bir adım ötesinde yeni bir tarihsel, politik ve ekonomik düzenlemenin ortaya çıktığını gözlemliyor.

Deleuze'e, denetimin normalleştirmeden sahiden çok farklı mı olduğu yoksa onun salt bir düzeltme mi olduğu sorulabilir. Foucault'nun da kabul ettiği gibi, kapalı mekânlara duyulan ihtiyacın eskiye kıyasla azaldığı apaçık ortada. Foucault'ya göre bunun nedeni, normalleştirmenin toplumumuza o kadar derinlemesine nüfuz etmiş olması ki, onu aşılamak için ayrı mekânlar inşa etmeye gerek yok. Bu, Deleuze'ün denetim dediği şeyden çok mu farklıdır?

Yaygın gözetim fikri, hem kapalı olmayan normalleştirmenin hem de denetimin ayırt edici özelliği olsa da, hâlâ aralarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Deleuze, Foucault'nun disiplininden farklı bir dinamiği anlatıyor. Normalleştirme, bireylerin belirli standartlara göre eğitilmesini içerir; kişisel müdahale ve gözetim gerektirir. Önceki toplumların bir normalleştirme projesine sahip

olamamasının bir nedeni de şudur; normalleştirme belli bir düzeyde toplumsal etkileşim ve teknolojik iletişimi, yani kapitalizmin yükselişiyle ilişkili süreçleri gerektirir. Ancak Deleuze'ün gözlemlediği şey artık belli normların bireyselleştirilmiş bir şekilde telkin edilmesini gerektirmiyor. Aksine o, şifreleri ve rastlantıları içeren daha amorf bir olgudur. Elbette bu terimin geniş anlamıyla belli normlar vardır: terzilik modaları, oyunculuk ve konuşma tarzları, insanların değerli bulduğu şeyler gibi. Ancak normlar, normalleştirme projelerinin bireyselleştirilmesinin ürünleri değildir. Onlar, bireylerin yaşama devam ettikçe az çok edindikleri, toplumda ortaya çıkan şifrelerdir. Denetimin normalleştirmenin (ve onu üreten disiplinin) yerini alıp almadığı sorusuna sonra geri döneceğiz. Şimdilik bunların farklı süreçler olduğunu kabul etmek yeterli.

Son zamanlarda Deleuze'ün arkadaşı Antonio Negri, Michael Hardt ile birlikte, Deleuze'ün denetim toplumları hakkındaki tartışmasını genişleten *İmparatorluk* adlı bir kitap yazdı.[9] Bu kitabı yazarları, dünyanın önceki birkaç yüzyıla özgü ulus-devlet yapısından uzaklaştığını (en azından dünyanın büyük bir bölümünde) ve ulus-devletleri, ulusötesi şirketleri ve sivil toplum örgütlerini kapsayan daha akışkan bir yapıya doğru ilerlediğini öne sürüyorlar. Her ne kadar ABD ulus-devletler arasında egemen olsa da, örneğin Britanya'nın emperyalizmin en parlak döneminde egemen olduğu gibi dünyaya egemen olamaz. Hardt ve Negri'nin imparatorluk diye adlandırdığı şey, emperyalizmden kesinlikle farklıdır; emperyalizm, boyun eğdirme ve sömürü yoluyla kendi çıkarlarını sürdüren farklı ulus-devletler tarafından yapılandırılırken, imparatorluk belirli bir merkezi olmayan ve yalnızca nispeten belirlenmiş coğrafi sınırları olan akışkan ve kesişen siyasi ve ekonomik ağlar tarafından yapılandırılmıştır. Söz konusu yazarlara göre imparatorluğun üç şartı var; herkesin dahil edilmesi, farklılıkların onaylanması ve bu farklı-

lıkların idare edilip hiyerarşik hale getirilmesi. Bu anlamda, sıklıkla postmodernizm ve köktenciliğin yükselen gücü diye adlandırılan şeyler, koordineli ideolojilerdir: Biri yeni durumu eleştirmeden benimserken, diğeri ise geriye doğru gitmeye çalışarak onu reddediyor. Deleuze gibi Hardt ve Negri de bu yeni durumda kazananın ve kaybedenin olmadığını ya da denetimin olmadığını iddia etmiyorlar. Daha ziyade kazananların, sistemi yukarıdan manipüle edebilen belli bir sınıftan insanlar olarak görülmemesi (herkes dahildir) ve onların yalnızca belli bir sınıfla veya ulusla ilişkilendirilmemesi gerektiğini iddia ediyorlar. Onlar imparatorluğun işleyişini denetleyen, üzerinde bir ölçüde kontrol uygulayan ve bundan yararlanan kişilerdir.

Deleuze, Hardt ve Negri, içinden geçtiğimize inandıkları yeni tarihsel durumun *yapısına* odaklanıyorlar. Baudrillard ise tam tersine, mevcut tarihsel dönüm noktamızın *içeriğine*, özellikle de teknolojik içeriğine odaklanır. Baudrillard'ın ilk yazıları, toplumun radikal bir analizinin tüketime odaklanması gerektiğini savunarak Marksistlerin üretimle ilgili kaygısını tersine çevirir. Ona göre üretici kimliklerimiz, tüketici kimliklerimiz tarafından geride bırakılmış veya aşılmıştır; eğer kendimizi anlayacaksak, analitik ağırlığı ikincisine vermemiz gerek. Yakın geçmişte, onun çalışmaları hipergerçeklikle, somut yaşanan gerçekliğin yerini artık hayatlarımızın hakiki dokusu olan sanal elektronik gerçekliğin almasıyla ilişkilendirildi. Hipergerçeklik, ismen olmasa bile, Foucault'nun cinselliğin tarihi hakkındaki ilk kitabından bir yıl sonra 1977'de Baudrillard'ın yayımladığı bir çalışmada zaten geçmektedir. "Foucault'yu Unutmak" başlıklı bu kitapta, Foucault'nun anlattığı iktidar işleyişinin modasının artık geçmiş olduğunu öne sürer. Foucault'nun soybilimsel çalışmaları artık var olmayan bir dünyayı betimliyor:

> Ancak satır aralarında bulunan bir şeyler, bu gerçek olamayacak kadar güzel ve uyumlu anlatımın tersine, eğer iktidar, cinsellik, vücut ve disiplin konularında bu kadar kesin bir şekilde konuşabilmek mümkün olabiliyorsa ve bu iş onların geçirmiş olduğu biçim ve yapı değişikliklerinin (métamorphoses) en ince ayrıntılarına kadar götürülebiliyorsa; o zaman bir anlamda "bütün bu anlatılanların bundan böyle miadını doldurmuş" şeyler oldukları ve Foucault'nun böyle bir hayranlık uyandırıcı manzara sunabilmesini sağlayan şeyin bugün artık tamamıyla yok olup gitmekte olan bir dönemin ilk başlangıç yıllarını (bu belki de üzerinde çalışan son dinozorun Foucault olacağı "klasik çağ"dır) kendine çalışma sahası olarak seçmesinden kaynaklandığını düşündürmektedir.[10]

"Foucault'yu Unutmak", Foucault'nun çalışmalarına yönelik bir dizi eleştiri yöneltiyor; buna Foucault'nun her şeyi iktidara indirgediği ve dolayısıyla kendi konumunu yıktığı yolunda halihazırda çürütülmüş fikir de dahil. Ancak Baudrillard'ın en ilginç düşüncesi, Foucault'nun iktidarın rolüne yaptığı vurgunun, Baudrillard'ın Marx'ta eleştirdiği türden üretken toplum modelinin bir parçası olmasıdır. Toplumumuzda neler olup bittiğini anlamak istiyorsak, iktidar kavramını *baştan çıkarma* kavramıyla değiştirmeliyiz.

İktidar kavramı hangi anlamda üretkendir? Bu konuya değinmiştik zaten. Foucault'nun geleneksel iktidar anlayışına karşı en çarpıcı meydan okumalarından biri, ona göre tabi olduğumuz iktidarın çoğunlukla baskı yoluyla değil, yaratım yoluyla işlemesidir. İktidar, bizi gerçekte olduğumuz kişi olmaktan ya da gerçek doğamızı fark etmekten alıkoymak yerine, bizi biz yaparak işler. Biz iktidar tarafından üretiliyoruz. Bu anlamda Foucault'nun çalışmaları Baudrillard'ın gözünde Marx'ın çalışmalarının devamı niteliğinde-

dir. Farklı alanlarda faaliyet gösteriyorlar ama ikisi de o gerçekliğin üretimini vurgulayan bir gerçeklik görüşünü benimsiyor.

Baudrillard bu iktidar anlayışını şöyle savunuyor:

> Öyleyse Foucault ancak çok güçlü bir gerçeklik ilkesi ve hakikat ilkesiyle, politika ve söylev arasındaki uyum olasılığından yola çıkarak (iktidar artık yasal ve yasaklayıcı bir despotik düzene benzememekle birlikte hâlâ gerçek bir nesnel düzenin parçasıdır) aşamaları art arda betimleyebilmektedir.[11]

Hipergerçeklik kavramının bu noktada ortaya çıktığını anlayabiliriz. İlk bakışta Foucault'yu bir gerçeklik ilkesine, özellikle de "çok güçlü bir gerçeklik ilkesine" aşırı bağlılıkla eleştirmek yersiz görünebilir. Sonuçta, kendi doğrularımız olarak kabul ettiğimiz şeylere bağlılığımızı güçlendirmekten ziyade zayıflatan bir kavram olan iktidar-bilgi kavramını ortaya atan Foucault değil mi? Fakat Baudrillard'a göre Foucault şu en önemli bağlılığı henüz bir kenara atmış değil: analiz edilecek bir gerçekliğe bağlılık.

Nitekim Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda ruh hakkında söylediklerini düşünün:

> Ruhun bir yanılsama veya ideolojik bir etki olduğunu söylememek gerekir. Onun var olduğunu, bir gerçekliğe sahip olduğunu, cezalandırılanlar üzerinde; daha da genel olarak gözetim altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, çocuklar, okullular, sömürge halkları üzerinde, bir üretim aracının üzerinde sabitleştirilen ve tüm varoluştan boyunca denetlenenler üzerinde- uygulanan bir iktidarın işleyişi aracılığıyla bedenin çevresinde, yüzeyinde, içinde sürekli olarak üretildiğini söylemek gerekir.[12]

Baudrillard'ın bahsettiği gerçeklik ilkesi işte budur. İktidar, soybilimin betimleyebileceği veya açıklayabileceği bir gerçeklik üretir. Onun hakkındaki doğruları söyleyebilir çünkü orada bir şey vardır, doğruluğu ortaya çıkacak soybilimsel hakikatler için üretilmiş bir şey.

Baudrillard'ın gözünde, teorik olarak açıklanabilecek (üretilen veya üretilmeyen) bir gerçeklik, tam da artık sahip olmadığımız şeydir. Bir gerçekliğin değil, gerçekliği olmayan bir sanallığın yönettiği bir dünyada yaşıyoruz. Baudrillard'ın "Foucault'yu Unutmak" kitabında kullandığı ifadeyle biz *üretilmiyoruz, baştan çıkarılıyoruz*. Bu fikri kavramaya başlamak için Baudrillard'ın daha sonraki metni olan *Simülasyonlar*'a dönebiliriz. Burada, Rönesans döneminden bu yana gerçeklikle ilişkimizi yöneten "görünümün üç düzeninin" kronolojik bir özetini sunuyor:

- *Kopyalama*, Rönesans'tan sanayi devrimine kadar "klasik" dönemin egemen şemasıdır;
- *Üretim*, sanayi çağının egemen şemasıdır;
- *Simülasyon*, kodla kontrol edilen mevcut aşamanın egemen şemasıdır.[13]

Simülasyon ile üretim arasındaki fark nedir? Eğer üretim gerçeklik yaratarak işliyorsa, simülasyon da onu taklit ederek işler. Hayatlarımızın geçtiği gerçek bir dünya yok; daha doğrusu, gerçek dünyanın artık hiçbir önemi yok. Yaşadığımız dünya, artık gerçek dünyayı yansıtmayan ya da yansıtmaya gerek duymayan görüntülerin bize sunduğu simülasyon ürünü bir dünyadır. Medyamız, özellikle televizyon ve internet aracılığıyla, gerçekliği simüle eden görüntülere takılıp kalıyoruz. Bu simülasyon ürünü gerçeklik artık bizim gerçekliğimiz haline gelmiştir. Artık bir gerçeklik ilkesi kalmadı, çünkü

Foucault gibi hâlâ üretim odaklı düşünmenin esaretinden kurtulamayanların betimlediği somut gerçekliğin yerini simüle edilmiş bir gerçeklik aldı; bu gerçeklik ne üretilmiştir ne de önceden mevcuttu. Görüntünün ötesinde hiçbir şey yoktur veya olması da gerekmez. Baudrillard, görüşlerinin ilgi çekici bir özetini sunarken bize şunu söylüyor:

> Disneyland, bizi geri kalanın gerçek olduğuna inandırmak için düşsel olarak sunulur, oysa aslında tüm Los Angeles ve onu çevreleyen Amerika artık gerçeğe değil, hipergerçeğe ve simülasyona aittir.[14]

Baştan çıkarma, bir üretim ve gerçeklik meselesi olmaktan ziyade bir simülasyon ve hipergerçeklik meselesidir. "Baştan çıkarmak, bir gerçeklik olarak ölmek ve bir tuzak olarak kendini üretmektir."[15] Baştan çıkarma, yaratarak değil, tuzak kurarak işler:

> Oysa *baştan çıkarma* her zaman ve her yerde üretimin karşısında yer almıştır. İster bir nesne, ister bir sayı, isterse bir kavram şeklinde olsun, amacı açıkça kendini göstermek olan üretimin tersine baştan çıkarma somut ve görünür nesneler evrenine ait bir şeylerin eksilmesine/görünmez hale gelmesine yol açmaktadır.[16]

Baştan çıkarma edimini, terimin gündelik anlamıyla düşünün. Birini baştan çıkarmak, ona hükmetmek değil, onu kendi iradesine tabi kılmaktır. Baştan çıkarma, görünür bir şey olarak sahneye çıkmaz. Orada olandan ziyade orada olan tarafından anıştırılan şeyle işler. Birini baştan çıkarmak ona bir şey dayatmak değildir; baştan çıkarmada iş öyle bir noktaya getirilir ki, dayatmayı o yapar, o harekete geçirir, baştan çıkarmanın bıraktığı boşluğu o doldurur.

Baudrillard'a göre, içinde bulunduğumuz hipergerçeklik durumunda iktidar diye bir şey varsa, bu iktidar üretimle değil, baştan çıkarmayla işlemektedir:

> Foucault'nun ara istasyonlar ve devretme terimleriyle açıkladığı bu tek yönlü iktidar kuramına ... bu naif ancak işlevsel bakış açısına karşı iktidarın değiş tokuş edilebilen bir şey olduğu yanıtı verilebilir .. iktidar ayartabiliyorsa bunun nedeni her an iktidarın elden gidebileceği korkusu olup, bunun üstüne bir de asgari bir simgesel döngü oturtulmaktadır.[17]

Baştan çıkarmanın tersine çevrilebilirliği Baudrillard'ın iktidara nasıl direnileceği sorusuna verdiği yanıttır. Baştan çıkarma bir oyundur. Her iki tarafın da oynayabileceği bir oyundur. Aslında bu oyun o kadar karmaşıklaşabilir ki kimin baştan çıkardığını, kimin de baştan çıkarıldığını belirsiz hale getirebilir:

> Baştan çıkarmanın kuralı, her şeyden önce, ritüele dayanan kesintisiz bir değiş tokuşun; baştan çıkaranın da baştan çıkanın da hiçbir oyun oynamadığı bir yeniden değer artırma sürecinin kuralıyla aynıdır; çünkü, birinin kazandığı zaferle ötekinin uğradığı bozgunu birbirinden ayıran çizgi ayırt edilemez durumdadır – ve daha çok baştan çıksın ve benden daha çok sevsin diye ötekine yönelen bu meydan okumanın ölüm dışında hiçbir sınırı yoktur.[18]

Baudrillard, Foucault'daki iktidar/direnme çiftinin yerine baştan çıkarma oyununu koyar. Fiiliyatta karşılaştığı direnişe karşı kendini gemleyen bir iktidardan ziyade, baştan çıkarmanın tersine çevrilebilir tuzakları vardır; bu tuzaklar onları birleştirecek bir gerçekliğe atıfta bulunmadan işler.

Simülasyon dünyasında, siyasi ve toplumsal hareketin ve alışverişin motoru iktidardan ziyade baştan çıkarmadır. Baştan çıkarma gerçekliğe atıfta bulunmaz ve ondaki hiçbir şey asla katı veya istikrarlı değildir. Baştan çıkarma "hiçbir zaman doğayla aynı nitelikte değil, tam tersine hile niteliğindedir, hiçbir zaman enerji niteliği göstermez; işaret ve ritüel olma nitelikleri taşır."[19] Foucault'nun iktidarın soykütüğü bir önceki tarihsel çağda, simülasyonun ve hipergerçekliğin yükselişiyle sona eren dönemde takılıp kalıyor. Bizler iktidar ilişkileriyle değil, bizim de katıldığımız sonu olmayan bir oyunda imgelerin baştan çıkarıcılığıyla yönetiliyoruz.

Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı kitabı belki de postmodernizme ilişkin yürütülen tartışmaların en ünlüsüdür. *Postmodern Durum*, 1970'lerin sonlarında Quebec hükümeti tarafından mevcut bilgi durumu hakkında bir rapor olsun diye sipariş edildi. Ne var ki kitabın temaları epistemolojik uygulamadan çok daha geniş bir alanı kapsayacak şekilde işlenmiştir. Kitapta Lyotard, postmodernizmi "üst-anlatılara karşı inançsızlık"[20] diye tanımlıyor. Lyotard'ın daha baştan kabul ettiği bu tanım, meseleleri fazlasıyla basitleştiriyor; edebiyat, sanat, akademi ve politikada postmodern hareketlere damgasını vuran bir tutuma işaret ediyor. Söz konusu kitabın ana fikrini bu şekilde ifade edebiliriz. İnsanlık, tarihinin büyük bir kısmında kendini, her birimizin hayatının onun bir unsuru olduğu daha geniş bir anlatı bağlamında görmüştür. Bu büyük anlatı, kendimize ve dünyamıza dair bilgimizi oluşturan daha küçük anlatıları bir araya getirir. Bu bakımdan o, diğer epistemolojik ve ahlaki anlatıların onun şemsiyesi altında kendine yer bulduğu bir anlatı, bir üst-anlatıdır.

İnsanlık tarihinin (en azından kayıtlı insanlık tarihinin) büyük bir kısmı boyunca üst-anlatılarımız doğası gereği dinsel olmuştur. Ancak son yüzyıllarda diğer üst-anlatılar din ile rekabet etmeye ve

çoğunlukla da dinin yerini almaya başladı. Lyotard, son birkaç yüzyıl boyunca bilgimizi konumlandıran iki üst-anlatıya işaret ediyor. Bunlardan biri, bilimin yükselişini geçmişin batıl inançlarından kurtuluş olarak gören Aydınlanma anlatısıdır. Diğeri ise kendini anlamaya başlayan tini konu alan Hegelci meta-anlatıdır. Her iki durumda da bilgimizin işleyişine dair, onu daha geniş bir anlatı bağlamına yerleştiren bir hikâye söz konusu.

Bu bağlamın rollerinden biri ve belki de en önemlisi bilgimizi meşrulaştırmaktır. Bu meşrulaştırma epey geniş kapsamlıdır. Bir bilimsel deneyin bir hipotezi doğrulaması anlamında bir meşrulaştırmadan söz etmiyoruz burada. Üst-anlatılar, bilgiye bir anlamlılık veya önem duygusu katarak onu meşrulaştırır. İster Tanrı'ya yaklaşmanın, ister insanlığı batıl inançlardan kurtarmanın, isterse de ruhun kendini tanıma sürecinin hizmetinde olsun bilginin oynadığı rol, bilgiyi bir bütün olarak meşrulaştırır.

Postmodern durumu şekillendiren üst-anlatılara yönelik inançsızlık, bu büyük meşruiyet resmine yönelik bir ihtiyattır. İçinde bulunduğumuz durum olan postmodern durumda, bilginin anlamlı veya değerli olarak meşrulaştırılmasına yönelik bir inanç kaybı söz konusudur. Epistemik projelerin amacı artık belirsiz hale geldiğinden, bu durum bir bilgi krizine yol açmaktadır.

Postmodern Durum'da Lyotard, üst-anlatının çöküşünün bıraktığı boşluğu dolduracağına inandığı alternatif bir bilgi görüşü sunuyor. Ben onun düşüncesinin başka bir yönüne odaklanmak istiyorum. Burada beni ilgilendiren husus, Lyotard'ın söylediği şeyin bilgiyi daha iyi meşrulaştırabilmesi değil, söylediklerinin sahiden meşrulaştırma işlevi görmesidir. İkincisi kapitalizmle ilgilidir ve meşrulaştırmanın ölçütü Lyotard'ın *performativite* (iş yapabilirlik) dediği şeydir. İş yapabilirliğin ne ahlaki meşruiyetle ne ruhsal yükselişle ne de özgürleşmeyle ilgisi vardır; o sonuçlarla ilgilenir. Güve-

nilir bir üst-anlatının yokluğunda, bilgiyi meşrulaştıran şey, onun dünyamıza etkili bir şekilde uygulanması veya dünyamızın idaresi açısından yol açabileceği sonuçlardır.

Peki, iş yapabilirliği meşru kılan şey nedir? Bu, bir zamanlar bir üst-anlatıya başvurarak yanıtlanabilecek bir soruydu. İş yapabilirlik, kendimizi bir rol oynarken gördüğümüz bir hikâyeyle, bize kim olduğumuzu ve aynı zamanda performatif bilginin kendimizi şekillendirmemizde oynadığı rolü anlatan bir hikâyeyle meşrulaştırılabilir. Gelgelelim buna benzer bir anlatı artık yok, en azından çoğumuzu etkileyen bir hikâye yok. İş yapabilirlik kendi kendinin ölçütü, kendi kendinin meşrulaştırıcısı olmalıdır: yani o gayri meşrudur.

Gayrimeşru iş yapabilirlik gerçeğiyle yaşayabilsek bile hâlâ cevaplanmamış bir soru daha var. Hangi iş yapabilirlik türleri teşvik edilmelidir? Bu yine bir üst-anlatının cevap verebileceği bir sorudur. Peki o anlatı olmadığına göre zikrettiğimiz sorunun cevabını nasıl bulacağız? Sonuçta verimli işleyiş, kişinin hangi konuda verimli olmaya çalıştığına bağlıdır. Bilgimizin işe yararlılığını nasıl yönlendireceğimize karar vermemizi sağlayan ölçütler veya hedefler nelerdir? Lyotard, *Postmodern Durum*'da bu soruya bir yanıt sunmuyor ama daha sonraki kitabı *Ayrışma*'nın sonlarına doğru bir yanıt öneriyor. Yanıtını kapitalizmin zamanla ilişkisi üzerinden kurguluyor ama ben şu anahtar cümleye odaklanmak adına yanıtını biraz basitleştirmek istiyorum: "Kapitalizm bir evrensel tarih oluşturmaz, global piyasa oluşturmaya çalışır (bir yandan da bunu erteler, çünkü ulusal müşterekler arasındaki açıklıklara da ihtiyacı vardır)."[21]

Evrensel bir tarih üst-anlatıdır. Kapitalizm bir üst-anlatı sunmaz. Bir dünya pazarı sunar. Bir dünya pazarını yöneten şey, bir üst-anlatıda bulunabilecek türden değerler, anlam veya önem kazandıran değerler değildir. Dünya pazarını yöneten şey mübadeledir. Üst-anlatıların kaybının bıraktığı boşlukta kapitalizm devreye girdi ve iş

yapabilirlik için yol gösterici standart olarak mübadeleyi gündeme getirdi. Peki mübadele nasıl çalışır? Temel ekonomi eğitimi almış olanlar işlem terimine aşinadır. Teşvik edilecek verimlilik biçimleri, insanların mübadeleye istekli oldukları biçimlerdir. İş yapabilirlik, piyasanın değerli gördüğü şeylere yönelik olmalıdır ve piyasanın değerli gördüğü şeyler, insanların almak veya sahip olmak için bir şeyi takas etmeye istekli olduğu şeylerdir. Temel unsurlarına indirgendiğinde iş yapabilirlik, insanların satın alacağı şeye yönelik olmalıdır.

Burada evrensel bir tarih ile dünya piyasası arasında çizilen ayrımın yanıltıcı olduğu ileri sürülebilir. Özellikle birincisinin değerleri bünyesinde barındırdığı, diğerinin ise barındırmadığı düşüncesi yanlıştır. Mübadelenin yapısı kendi değerlerini, belki geleneksel üst-anlatıların değerlerini değil ama yine de değerleri bünyesinde barındırmıyor mu? Eğer üst-anlatılar Tanrı'ya kulluk veya batıl inanışlardan kurtuluş değerlerini teşvik ediyorsa, iş yapabilirliğin ve özellikle de mübadelenin yükselişi bireysel tercih değerlerini teşvik etmiyor mu? Bir zamanlar ortak ulusal ya da insani değerlerin hüküm sürdüğü, bizi ortak bir mücadele ya da kader etrafında bir araya getiren değerlerin hâkim olduğu yerde, artık içinde yaşadığımız dağınık çok kültürlü dünyaya daha uygun bireysel değerlere bağlı olduğumuzu söyleyemez miyiz? Burada mesele, değerler ile değersizlik arasındaki seçim değil, benimsenen değer türleri arasındaki seçimdir. Ve eğer bu doğruysa, çağdaş kapitalizmin, bireysel tercihin yükselişini ve kültürel, toplumsal, ulusal ya da ideolojik hegemonyadan kurtuluşu içeren kendi üst-anlatısına sahip olduğu da doğru değil mi?

İtiraz epey güçlü. Ancak sonuçta onun ikna edici olduğuna inanmıyorum. Yaşadığımız dünyada bireysel tercihlere ayrıcalık tanınmadığını söylemiyorum. Kesinlikle tanınıyor. Ayrıcalık tanımanın bir değer olarak kabul edilmemesi de söz konusu değil. Sorun,

bireyin ve özellikle de bireysel tüketicinin bakış açısına göre bunun ortak bir değer olarak değil, kişisel bir değer olarak görülmesidir. Mübadelenin hâkimiyetiyle her birimiz kendi bireysel tercihimize inanırız. Her birimiz arzuladığımız şeyi almamız gerektiğine inanıyoruz. Bunu başkaları için bir değer olarak, bizi bir araya getiren bir değer olarak, bir üst-anlatının temelini oluşturacak bir değer olarak görmüyoruz. Daha doğrusu bunu evrensel bir değer olarak değil, kişisel bir hak olarak sahiplendiğimizi söyleyebiliriz.

Üstelik özellikle iş yapabilirliği gözeten ve dünya pazarını yönlendiren şirketler açısından bakıldığında mesele değerler değildir; mesele kâr elde etmektir. Eğer mevcut dünya, ulusal işletmeler ya da geleneksel üst-anlatılardan ziyade bir dünya pazarının hâkimiyeti altındaysa, bunun sonuçlarından biri genel olarak ortak değerler kavramının gerilemesi ve kârın ne işe yaradığı sorusuna cevap vermeyen bir kâr güdüsünün yükselişi olmuştur. Onun hikâyesi, onun altında yatan herhangi bir değerle değil, kârla bitiyor; tıpkı bireysel tercihin, böyle bir seçimin insanlık için genel değerinden ziyade kişisel arzuya dayanması gibi.

Lyotard'ın dünya pazarını iş yapabilirliğin hakemi olarak öne sürmesinde, onun düşüncesi ile Hardt ve Negri'nin düşünceleri arasındaki kesişmeyi görebiliriz. Hardt ve Negri, ortaya çıkmakta olan ulusötesi dünya düzenindeki güçlerin yapısıyla ilgilenirken, Lyotard pazara ve bu pazarda iş yapabilirlik ve mübadelenin işleyişine odaklanıyor. Bununla birlikte, her iki çalışma da birbirine dışsal olarak karşı karşıya gelen veya etkileşime giren ulusal işletmelerin eski dikey düzenini yerinden eden (ama Lyotard'ın belirttiği gibi, tamamen onun yerini almayan) piyasaların ve ulusötesi kuruluşların yatay entegrasyonu diyebileceğimiz bir olguyu gözlemliyor. Ulusötesi kuruluşların, özellikle de ulusötesi şirketlerin yükselişi, son yıllarda enikonu belgelenmiştir.

Sözgelimi Masao Miyoshi, 1993 tarihli bir makalesinde, özellikle ulus-devletlerin gerilemesi ve ulusötesi şirketlerin yükselişi bağlamında sömürgecilikten ulusaşırıcılığa geçişi ayrıntılarıyla anlatıyor.[22] Miyoshi, ulusötesi şirketlerin, ulus-devletlere olan bağlılıkları zayıfladıkça ve küresel hareketlilik arttıkça çok uluslu şirketlerin yerini almaya başladığını öne sürüyor. Miyoshi ulusötesi şirketlerin yükselişinin sonuçları arasında; yerli halkların refahına yönelik kaygıların kaybolması, zengin sınıfların ulusal sınırlar ötesinde homojenleşmesi, iş göçünü takip eden işçilerin daha fazla yer değiştirmesi, yerel koşullarla ilgili endişenin kaybolmasından kaynaklanan çevresel felaketler ve ulusötesi şirketlerin finansman sağlayıp karşılığında uzmanlık bilgisi aldığı akademik kurumların seçilmesini sayıyor. Deleuze'ün betimlediği denetim yapısını, Hardt ve Negri'nin betimlediği ulusötesi yapıyı ve Lyotard'ın irdelediği mübadeleye dayalı iş yapabilirliğin yükselişini düşünürsek, ulusaşırıcılığın bu etkileri bize yabancı gelmeyecektir.

Başka bir açıdan Lyotard'ın düşüncesi ile Baudrillard'ın erken dönem Marksizmi tersine çevirmesi arasındaki kesişimi de görebiliriz. Baudrillard'ın hipergerçekliğe yönelmeden önce Marx'ın üretime odaklanmasının tersine çevrilmesi gerektiğini savunduğunu hatırlayınız. Çağdaş kapitalizmin çekirdeğini oluşturan şey üretim değil, tüketimdir. Ulusötecileşmenin yükselişinin yanı sıra tüketiciliğin ortaya çıkışı, üst-anlatılarda yer alan değerlerin yerine iş yapabilirlik ve mübadelenin geçmesinin bir başka sonucudur. Bu pek olası görünmeyebilir. Sonuçta şu soru sorulabilir: İş yapabilirlik tüketimden ziyade bir üretim meselesi değil midir? Onun, yapılan şeyin –nihai amacı ne olursa olsun– verimliliğiyle ilgisi yok mudur? Öte yandan, iş yapabilirliğe yön veren şey mübadeledir. Neyin üretileceğini belirleyen tüketimdir. Eğer Lyotard bu noktada haklıysa, o zaman insanlar kim olduklarını ne yaptıklarından ziyade ne tükettik-

leri açısından değerlendiriyorlar. Sonuçta bazılarının nasıl insanlar olduklarını, yaptıkları işlerden ziyade yaşadıkları evler, kullandıkları arabalar, giydikleri kıyafetler, yemek yedikleri restoranlar belirliyor. İş yapabilirlik, evet; ama tüketimin hizmetindeki iş yapabilirlik.

O halde Lyotard'ın düşüncesi, hem Deleuze hem de Baudrillard'ın düşüncesi gibi, yeni bir tarihsel döneme girdiğimizi ileri sürmektedir. Daha önceki tarihsel dönemler ile şu anda içinde yaşadığımız dönem arasında Foucault'nun tarihsel süreksizlik diyebileceği bir kopuş var. Artık otuz, hatta yirmi yıl önce olduğumuz kişi değiliz. Şu anda kim olduğumuza dair vurgu, ister içinde yaşadığımız dünyanın yapısına, ister onun giderek artan sanal ve dolayımlı karakterine, isterse de iş yapabilirlik ve mübadele uğruna üst-anlatıların kaybına yöneltilsin, bizi 1970'lerin ortalarındaymışız gibi gören tarihlerin artık kim olduğumuzu açıklayamadığını idrak etmeliyiz. Yeni bir bölümün veya bir dizi yeni bölümün yazılması şarttır. Soybilimleri genişletilmeli. Bizler artık Foucault'nun bahsettiği kişiler değiliz.

Burada dikkate alınması gereken çok şey var. Bu fikirleri yeterince ele alabilmek için üç adımda ilerlemek istiyorum. İlk olarak, her bir savı Foucaultcu bir bakış açısıyla müstakil ele almak faydalı olacaktır. Bence her bir savın Foucault'nun düşüncesinin ötesine geçtiğimizi öne sürmesi noktasında eksiklikleri var. (Ancak Lyotard'ın Foucault'nun düşüncesine doğrudan değinmediğini aklımızda tutmalıyız, dolayısıyla bu fikri onun bakış açısına göre okuyoruz.) İkinci olarak, üç savın yaklaşımlarındaki ortak nokta, onları, Foucault'nun düşüncesinden önemli bir açıdan farklı kılıyor. Her ne kadar bu yaklaşımlar şu anda kim olduğumuzu açıklamaya yönelik girişimler olsa da Foucault'nun bakış açısından bu ortaklığın bir zayıflık olduğunu belirtmek isterim. Ancak son olarak, bu düşünürlerin tartıştığı değişikliklerin önemli olduğu herhalde yadsınamaz.

Bunu Foucault'nun 1979'da Collège de France'da verdiği derslere atıfta bulunarak belirtmek isterim. Daha yeni yayımlanmış olan ve bu kitabın yazıldığı sırada henüz tercüme edilmemiş bu dersler, Deleuze, Baudrillard ve Lyotard'ın tartıştığı tarihsel değişikliklere bir katkı olarak okunabilir. Bu katkı diğer üç katkının her birinden farklı bir vurguda bulunuyor. Bununla birlikte onların düşüncelerinin kesişimine büsbütün yabancı olmayan bir yöne işaret ediyor.

Deleuze artık bir denetim toplumunda yaşadığımızı savunuyor. Belli kapatmaların yokluğu, yeni bir zamansal ritim, normalleştirme yerine kodlar ve meta-üretim hayatımıza damgasını vurmaktadır. Foucault'nun bir disiplin mekânı olarak belli kapatmaların azaldığını kabul etmeye hazır olduğunu daha önce görmüştük. O, disiplinin kendisinin aşıldığını kabul etmeye hazır olmalı mıdır? Bu soru normalleştirmenin önemine bağlı. Deleuze, normalleştirmenin bireyselleştirici disiplininden ziyade, kodların düzenleyici akışında yaşadığımızı savunuyor. İlki yerini ikincisine mi bıraktı, yoksa normalleştirme bugün hâlâ önemli bir güç mü?

Ben normalleştirmenin gücünün zayıfladığını gözlemlemiyorum. Aslında durum tam tersi de olabilir. Normalleştirme, kodlara boyun eğmekten ziyade, hem onların yanında var oluyor, hem de ihtiyaç halinde destek sağlıyor gibi. Normalleştirmenin münferit mekânlardaki disiplinden kaynaklandığını düşünürsek belki onda bir miktar gerilemenin olduğunu görebiliriz. Ancak bunu abartmak kolaydır. Örneğin disiplinin merkezi mekânlarından biri olan okulların nasıl çalıştığını düşünün. Çeşitli psikolojik alt türleriyle birlikte dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğunun (DEHB) tanıları, en azından Amerika Birleşik Devletleri'nde azalmamış, aksine artmıştır.[23] Bu tanılar, onları kontrol etmesi gereken ilaçlar kadar yaygınlar. Her ebeveynin bildiği gibi, okul personeli, ahşap bir masada altı saat boyunca sessizce oturamayacak kadar enerjik olan her çocuğa teşhis

konulması, ilaç verilmesi ve okul rutinlerine yeniden usluca uyum göstermesi için özenle çalışıyor. Bu, klasik haliyle disiplindir işte.

Öte yandan geleneksel disiplinden uzaklaşsak bile normalleştirmeyi iş başında görebiliriz. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki son başkanlık seçimleri sırasında "ahlaki değerler" meselesi temel bir mesele addedildi. Bu tür değerlerin ağırlığının hissedildiği Güney Carolina eyaletinde yaşıyorum. Bunların başında "aile değerleri" diye adlandırılan değerler gelir. Aile değerlerinin aileleri desteklemekle hiçbir ilgisi yoktur. Bu değerler çalışan annelere mali veya sosyal yardım, çocuklara beslenme ve sağlık bakımı, eğitim fırsatları veya yoksul ailelere yardım gibi konularla ilgili değildir. Bazılarının ideal aile yapısı olarak gördüğü yapının desteklenmesiyle ilgilidir. Bu yapı, genellikle asıl ücretli çalışan olarak bir erkek, bir kadın ve çocuklardan (Malthusçu aile) oluşur. Özellikle dul anneler (histerik kadınlar) ve eşcinsel çiftler (sapkın yetişkinler) lanetlenir. Mastürbasyon yapan çocuğun daimi probleminden bahsetmiyorum bile.

Foucault'nun tarihinin ilk kitabındaki cinsellik analizlerini düşünürsek, eşcinsellik ve kürtajın Hıristiyan papazları ilgilendiren konular arasında merkezi bir konuma sahip olmasına şaşırmamalıyız. Bu cinsel meseleler kim olduğumuzun temel belirleyicileri olarak kabul ediliyor. Amerika Birleşik Devletleri'nde eşcinsel olmak kişinin cinsel yönelimiyle tanımlanır. Bu, kişinin kimliğinin tek bir arzu dizisine indirgenmesidir. Pek çok insanın Katolikliği bir Hıristiyanlık yorumu olarak görmeyi reddettiği Güney'de bile, on yedinci yüzyılda Katolik günah çıkarma sistemindeki değişikliklerle inancın süregeldiği açıkça ortadadır. Üstelik Foucault'nun iktidarı analiz ettiği gibi, o iktidarın nasıl işlediği de gözlemlenebilir. Eşcinseller cinsel kimliklerini merkeze alıp kendi bütünlükleri ve pratikleri ile eşcinsel topluluklar oluşturdukça, cinselliğin işleyişi onları ne hale getiriyorsa o olurlar: arzularının mahiyetiyle tanımlanan insanlar.

Okullarda disiplinin işleyişinde ve cinselliğe teolojik yaklaşımda normalleştirme sürecinin iş başında olduğunu görebiliriz. Kodlar normalleştirmenin yerini almadı; onunla birlikte faaliyet gösteriyor. Ayrıca normalleştirme, belli kodların yükselişini desteklemeye yardımcı olur. Kodların nasıl çalıştığını anlamak için daha önce kullandığımız moda örneğine geri dönelim. Bir ayakkabı tasarımcısı farklı ayakkabı modelleri ile şehrin iç kesimlerine giderek, çeşitli şehir gruplarındaki baskın erkeklerden bunları değerlendirmelerini ister. Bu normalleştirmeden uzaklaşma hareketi gibi değerlendirilebilir. Kesinlikle klasik haliyle disiplinden uzaklaşan bir harekettir. Ancak bu ayakkabı tasarımı yönteminin işe yaraması için farklı türde bir normalleştirme gerekir. Bu da ayakkabı tasarımını, pazarlama tekniklerini ve baskın şehirli erkekler arasında yakınlaşmayı gerektirir. Bu yakınlaşma, disipline edici olmasa da, kesinlikle disiplinden kaynaklanan normalleştirme kadar güçlü olan bir dizi norm yaratır.

Burada bu son örneğin normalleştirme değil, sadece uyumluluk örneği olduğu yolunda bir itiraz dile getirilebilir. Foucault'nun betimlediği haliyle normalleştirme, hiyerarşik gözetim, normalleştirici yargılama ve sınav yoluyla davranışa müdahaleyi içeren daha belirgin bir uygulama veya uygulamalar dizisi değil mi? Bu operasyonların cinsellikle ilgili mevcut teolojik uygulamalarda devreye girdiğini görebiliriz, ancak bunların Deleuze'ün ele aldığı kod türlerini desteklediğini söylemek biraz abartılı olmaz mı? Öyle olduğuna inanmıyorum. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte insanlar, kendilerine sunulan imgeler aracılığıyla kendilerini aynalanmış ya da aynalanmamış olarak görmektedir. Çevrelerindeki insanlarla işbirliği içinde olan bu imgeler, geleneksel disiplinden farklı bir şekilde, üç unsuru da bünyesinde barındıran normalleştirici bir iktidarı beraberinde getiriyor. Hiyerarşik gözetim, kişinin kendisini gördüğü imgelerle, akranları ve üstleriyle karşılaştırması haline gelir. Normalleştirici

yargılama ve sınav da aynı kaynaklardan neşet eder. Yargılama ve sınav süreçleri o kadar biçimsel olmasa bile, Prusya askerlerinin eğitimine müdahale olduğu gibi çok küçük davranış unsurları için de müdahaleler mevcuttur. Normalleştirmenin yerini kodlar almamıştır; bazen kodlarla iş birliği içinde, bazen de onların hareketinden bağımsız olarak onlarla birlikte var olur. Kodların yükselişi, özellikle geleneksel disiplinle ilişkilendirilen kapalı mekânlar bağlamında bazı normalleştirme yöntemlerinin mahiyetini kesinlikle değiştirdi; ancak normalleşmenin yerini almadı.

Baudrillard'a dönecek olursak, sahiden hipergerçeklik içinde yaşayıp yaşamadığımızı sormalıyız. Baudrillard'ın kendi konumunu en uç söylemle ifade etmeye yönelik bir eğilimi var; bunu hiç şüphesiz okuyucuları fark etmiş ve nitekim pek çok okuyucu da onun bu eğilimi üzerinde yorum yapmıştır. Söz konusu eğilimi retorik bir manevra olarak etkilidir ve Disneyland'ın rolüne ilişkin çarpıcı yorumlarda bulunmasına imkân tanır. Öte yandan Foucault'nun yaklaşımı daha ölçülüdür. Dolayısıyla Baudrillard'ın öne sürdüğü hipergerçekliğin sahiden içinde yaşadığımız dünyayı yakalayıp yakalamadığını sormamız gerekiyor. Bu, deneyimlerimize elektronik teknolojinin gitgide daha çok aracılık edip etmediği meselesi değildir. Öyle olduğunu ya da Foucault'nun cinselliğin tarihi üzerine ilk kitabının yayımlanmasından bu yana bu yönde bir adım atıldığını inkâr etmek aptallık olur. Esasen sorulması gereken soru şudur: Hipergerçeklikte mi yaşıyoruz?

Bana öyle geliyor ki bu sorunun cevabı hayır. Bunun nedeni, Baudrillard'ın söylediğinin tersine, imgelerin göndergesinin dünyayla etkileşimimizde hâlâ önemli bir rol oynamasıdır. Hangi imgelerin hareketsiz görüntüler olduğu veya öyle göründüğü önemlidir. Ve durum böyle devam ettiği sürece deneyimimiz tam anlamıyla bir hipergerçeklik deneyimi olarak tanımlanamaz.

Medyanın insanların algılarını şekillendirme gücünün eskisinden çok daha büyük olduğu doğru olsa da, insanların içinde yaşadıkları dünyayı medyanın doğru bir şekilde tasvir ettiğini umdukları da doğrudur. Medyaya yönelik eleştiriler genellikle şu şekilde formüle edilir: Dünya olaylarını yanıltıcı veya yanlış tasvir ediyor. Örneğin, Başkan Bush'un Irak'a karşı savaş başlatmasının temel gerekçelerinden biri, Irak'ın kitle imha silahlarına sahip olduğu iddiasıyla ilgilidir; bu iddianın artık yanlış olduğunu biliyoruz. Burada meselenin özü, Başkan'ın iddia ettiği ve medyanın görev bilinciyle aktardığı şeylerle gerçekte ortaya çıkan durumların karşılaştırılması. Bu, Baudrillard'ın hipergerçeklik dünyasında yaşadığımız yönündeki görüşünü çürütüyor gibi görünüyor.

Ancak belki de daha incelikli bir bakış açısına sahip olmalıyız. Baudrillard'ın burada öne sürebileceği şey, benim sunduğum örneğin, olup bitenlerin önemli bir veçhesini göz ardı ettiğidir. Baudrillard burada önemli olan noktanın, kitle imha silahlarının bulunmaması olmadığını söyleyebilir. Asıl önemli nokta onların yokluğunun medyanın önüne getirilmiş olması ve medyada hâlâ sunulmasıdır. Muhabirler buna atıfta bulunuyor, tartışma programları bunu analiz ediyor, haber spikerler ABD yönetiminin Irak'taki politikasına ilişkin haberleri sunarken bunu mihenk taşı olarak kullanıyor. Eğer Bush yönetimi sözde silahların yokluğunu örtbas etmekte başarılı olsaydı, o zaman onların yokluğu bir önem arz etmeyecek, deneyimlerimizde yer almayacaktı. Sanki Irak'ta gerçekten de kitle imha silahları varmış da ABD onları bulmuş gibi olacaktı. Onların yokluğu konudışı olacaktı. Dolayısıyla dünyamızı belirleyen şey imgelerdir, onların atıfta bulunduğu gerçeklik değil.

Diyebiliriz ki Baudrillard'ın görüşü güçlüdür ama tarihdışı olma pahasına. Eğer insanlar hangi yolla olursa olsun yanlış bir şeye inandırılırsa ve gerçeğe ulaşamazlarsa, o zaman o gerçek onların dene-

yimlerine yabancı kalacaktır. O zaman insanlar durumun gerçekte ne olduğunu düşünemeyecek veya buna göre hareket edemeyeceklerdir. Bu nokta sadece günümüz toplumu için değil, tüm toplumlar için geçerlidir. Bu, zamanımızın tarihsel bir göstergesi olmaktan ziyade geniş kapsamlı bir felsefi meseledir. Üstelik bu meselenin kendisi, imgelerin atıfta bulunduğu gerçekliğin artık anlık olmadığı fikrini desteklemiyor. Bunun yerine, çoğu zaman insanların bu gerçekliğe erişimlerinin olmadığı yönünde daha mütevazı bir iddiada bulunuyor.

Bunların hiçbiri, elektronik medyanın bu kadar önemli bir rol oynadığı bir dünyada imgelerin sıklıkla gerçeklik olarak algılandığını ve gerçekliğin çarpıtılmasının veya gizlenmesinin en yaygın yollarından birinin medya aracılığıyla yapıldığını inkâr etmek anlamına gelmiyor. Aksine, Foucault'nun iktidar görüşünün bir gerçeklik ilkesi içinde sıkışıp kaldığı yönündeki Baudrillard'ın iddiası doğru olsa da bu iddia Baudrillard'ın değil Foucault'nun olacaktır. Deneyimlerimizi belirlemede imgelerin eskisinden çok daha önemli bir rol oynadığı bir dünyada yaşıyor olabiliriz. Ancak hipergerçeklikte yaşamıyoruz.

Bu tartışmada Foucault'nun oynadığı rol çok büyüktür. Sözgelimi hipergerçeklikte yaşıyor olsaydık, konudışı olacak şeyler arasında bedenlerimiz de olurdu. Kim olduğumuzu belirleyen şey, dünyanın bedenlerimize herhangi bir müdahalesinden ziyade gördüklerimizdir. Baştan çıkarmanın tercih edilen bir direniş stratejisi olmasının nedeni de budur; baştan çıkarma bedenlere gönderme yapmaz, bunun yerine cismani formu olmayan bir imaya gönderme yapar. Foucault'ya göre iktidar çoğunlukla beden düzeyinde işler. Gerek disiplin gerekse cinsellik, esasen çeşitli pratiklerin bedenlerimizle ilişkisini içerir. Belki de burada gerekli olan, Baudrillard'ın iddia ettiği gibi bedenlerimize yönelik iktidar pratiklerinin artık ortadan

kalktığı iddiası değil, bedenlerimizin yönelimini ve karakterini belirlemede imgelerin oynadığı rolün analizidir. Elektronik medyanın ve onun imgelerinin yükselişinin ardından bedenlerimiz ne hale geldi? Peki bu, kim olduğumuz hakkında bize ne söylüyor? Görünüşe bakılırsa bunlar yerinde sorulardır. Bu soruları ele almanın pek çok yolu var ve bu yolların arasında Foucaultcu bir soykütüğü tamamen konudışı olmayabilir.

Lyotard'a dönecek olursak, onun postmodernite kavramını ve özellikle de kapitalizmin üst-anlatıları mübadeleyle değiştirmede oynadığı rolü irdelememiz gerekiyor. Bu arada, bu değiştirmenin, Deleuze'ün normalleştirmenin yerini kodların aldığı iddiasından farklı olmasına rağmen, onunla benzerlikler taşıdığını belirtmekte de herhalde fayda var. Özellikle dizginsiz mübadele kavramı ile kodlar kavramı arasında bir ilişki vardır.[24] Ancak kapitalizme geçmeden önce Lyotard'ın görüşü ile Foucault'nun görüşü arasındaki önemli bir benzerlik üzerinde biraz durmakta fayda var.

Lyotard, postmodern dünyanın meta anlatılara karşı ihtiyatlı davrandığına inanıyor. Kim olduğumuz veya nereye gittiğimizle ilgili tek ve kapsayıcı bir hikâyeyi insanlar illa kabul etmek zorunda değildir. Foucault'ya gelince, özellikle soykütüklerinde kim olduğumuza dair genel görüşleri bir kenara bırakır. O, kim olduğumuzu, bir dizi uygulama ipliğinin, örgüsü tek bir desen değil birçok desen oluşturan ipliklerin kesişmesinin bir sonucu olarak görür. Üstelik Foucault'ya göre modern çağda iktidarın işleyişi giderek dağınık hale gelmiştir. Esasen artık birkaç yüzyıl öncesinin baskıcı uygulaması yürürlükte değildir. Birbirinden farklı ve çoğu zaman ilgisiz uygulamalar yoluyla ortaya çıkan ve giderek daha yaratıcı hale gelen bir iktidar yürürlüktedir. Bu anlamda hem Lyotard hem de Foucault dünyamıza benzer bir gözle bakıyorlar. Her ne kadar Lyotard görüşünü yirminci yüzyıla dayandırsa, buna mukabil Foucault daha

uzun bir bakış açısına sahip olsa da yaklaşımları arasında bir yankılanma söz konusu.

Ancak bu yankılanmada, onların görüşlerini ayıran bir uyumsuzluk da var. Lyotard, büyük anlatının kaybolmasını önemsiyor, her ne kadar bu kayıp kapitalizmin güdümünde olmasa bile. Ona göre üst-anlatılara karşı duyulan şüphe, yeni yaşam tarzlarına kapı açıyor. Söz konusu şüphe, rekabet halindeki anlatıların kabul edilmesine ve epistemolojik olandan ahlaki ve estetik olana kadar farklı söylem türlerine (konuşmanın ve dille etkileşimin farklı yollarına) saygı gösterilmesine imkân tanıyor. Örneğin *Ayrışma* kitabında çağdaş kapitalizme yönelik eleştirilerinden biri, söylem türlerinin gücünü köreltmesi ve onların hepsini tek bir mübadele söylemine indirgemesidir. Büyük anlatının kaybolması, farklı küçük anlatıların yeşerebileceği bir alan yaratmış olsa da, kapitalizm tüm anlatıları mübadele meselesine dönüştürerek bu alanı doldurmuş ve böylece postmodernizmin açılıp serpilme olanağının önünü kapatmıştır.

Buna karşın Foucault değer verecek bir şey bulmak için pratiklerin dağılmasına bakmaz. Lyotard'ın yöneliminin aksine onun yöneliminin normatif olmaktan çok analitik olduğunu söyleyebiliriz. Foucault'nun dikkatini küçük, gündelik pratiklere odaklaması, kapsayıcı bir temanın veya anlatının kaybolmasında değerli bir şey bulduğu için değil, yaratıldığımız yer orası olduğu içindir. Şu anda kim olduğumuzu ve özellikle şu anki halimize nasıl geldiğimizi anlamak istiyorsak, genel veya kapsayıcı bir perspektiften ziyade zemine bakmamız gerekir. Hayatımızın mevcut dokusunu oluşturan çeşitli ve dağınık pratiklerin, büyük bir anlatının sunduğu bir şeyden illa da daha iyi olması gerekmez. Daha önce de belirttiğimiz gibi çoğu durumda bu pratikler katlanılmazdır. O halde Lyotard'ın aksine, Foucault'ya göre tarihimizin ayrıntılarını kuşattığını görülen büyük çaplı pratiklerin karşısında küçük pratiklerin ayrıcalığı yok-

tur. Bunun yerine, şimdiki zamanımızın mahiyeti hakkında soru sorma projesi söz konusudur.

Bu uyumsuzluk onun Lyotard'dan ayrılmasına yol açar. Lyotard, çağdaş kapitalist düşünce ve eylem biçimlerinin ötekileri kendi parametrelerine dahil edip onlara indirgemesinden kaygı duymaktadır. Foucault bu görüşten rahatsız olurdu. Onun mübadele söyleminin veya bununla bağlantılı küreselleşme ve ulusötesi kapitalizm olgularının önemini inkâr etmesine gerek olmadığı gibi, şu anda kim olduğumuzu oluşturan kodların veya imgelerin yerini de inkâr etmesi gerekmiyor. Aslında göreceğimiz üzere, Foucault'nun kapitalizme dair çağdaş görüşlerin tartışılmasına bir katkısı söz konusudur. Doğrusu Lyotard, Foucault'nun analitik endişeleriyle ters düşecek şekilde mübadelenin önceliği konusunda ısrar eder. Az önce Deleuze'e yanıt olarak normalleştirme projelerinin sürekliliği konusunda söylediklerim doğruysa, o zaman gerçekten de hem mübadele türünün dışında olan hem de politik açıdan baskıcı ya da tahammül edilemez söylem biçimleri vardır.

Ne tüm söylemler ne de politik anlamlar taşıyan söylemler Lyotard'ın bahsettiği kapitalist mübadele söylemine indirgenme sürecindedir. Her ne kadar çoğu söylem kapitalizmle kesişse de her birinin kendi parametreleri, kendi bütünlüğü vardır ve anlaşılması için kendi başına ele alınmasını gerektirir. Foucault'nun normatif bir çabadan ziyade analitik bir çaba olarak küçük çaplı söylemlere yönelmesinin dikkat çekici yanı budur. Bir yanda kapitalizm, diğer yanda daha küçük, daha iyi söylem türleri manzarası yerini, kapitalizmin bazılarında hâkim olduğu, bazılarında küçük bir rol oynadığı ve ötekilerinde ise neredeyse hiç yer almadığı birbiriyle kesişen çeşitli söylem türlerinin manzarasına bırakmalıdır.

Gerek Lyotard'ın yaklaşımında gerekse yeni çağın her üç duyurusunda da ortak olan sorun, kim olduğumuzu tek bir kayıt üzerinden açıklanmaya çalışılmasıdır. Deleuze, Baudrillard ve Lyotard, bizi

yirmi ya da otuz yıl önceki halimizden farklı kılan şimdiki halimizi oluşturan o tek şeyi arıyorlar. Disiplinden farklı kodlar, gerçeklik ve iktidardan farklı hipergerçeklik ve baştan çıkarıcılık ve kapitalist mübadele türü: Bunların her biri, kim olduğumuzu açıklamak için ortaya atılmıştır. Foucault ile karşıtlığın dile getirildiği ilk iki durumda yazarlar, kendi düşünceleri ile Foucault'nunki arasında sahte bir simetri olduğunu öne sürüyorlar. "Hayır, o değil; bu," diyerek iş görüyorlar. Ancak Foucault'da işler böyle yürümüyor. Disiplin bizi biz yapan iktidarlardan sadece bir tanesidir. Foucault, Baudrillard'ın okumasının aksine, her şeyi bir iktidar meselesi olarak görmüyor. Çokluk Foucault'nun yaklaşımına içkindir ve başından beri de böyledir. Bu anlamda, Foucault'nun yaklaşımına yönelik tarihsel bir eleştiri, ayrıntıları kapsayıcı bir yapı altında toplamaya çalışan, felsefi yönelimli geniş bir eleştiriden daha önemli olacaktır. En azından tarihsel bir eleştiri, eğer geniş bir felsefi gündemin hizmetinde olmasaydı, eserlerinden bir tanesinin yaklaşımını, onun daha geniş çerçeveli görüşünün bir mikrokozmosu olarak ortaya koymaya gerek duymazdı.

Bu üç yaklaşımın ortak sorunu, konuya kuşbakışı bakmalarıdır. Bizi biz yapan gerçeklerin epey üstünden süzülüyorlar. Tarihsel süreçte oluşmuş günümüzün karmaşıklığını tek bir açıklamaya ya da tek bir faktöre indirgemelerine yol açan da budur. Bu onların kim olduğumuzu hiç mi hiç anlamadıkları manasına gelmiyor. Tam tersine, mevcut durumumuza dair isabetli içgörüler sunuyorlar. Sorun şu ki, bir bakışta çok fazla şeyi kavramaya çalışıyorlar. Şayet Foucault'nun metodolojisinden ders alacaksak, ayaklarımızı yere basıp içinde yaşadığımız mekânı araştırmamız gerekiyor. Soybilim gridir; kılı kırk yarar ve sabırla belgeler, parlak ve indirgeyici bir açıklama sunmaz.

Bu anlamda Deleuze, Baudrillard ve Lyotard'ın projeleri Descartes, Freud ve Marx'ın projeleriyle örtüşmektedir. Onlar dünyayı

olduğu gibi araştırmak yerine, temel açıklayıcı faktörü arıyorlar. Bu onların düşüncelerinin her bakımdan Foucault'nun seleflerinin düşüncelerinin devamı olduğu anlamına gelmez. Ne münasebet. Sözgelimi, son dönemdeki üç düşünürün her biri, zamanlar üstü bir özden ziyade, içinde bulunduğumuz zamanın mahiyetine odaklanır. Bununla birlikte, daha önceki düşünürlerle tek bir açıklayıcıya bağlılığı paylaşıyorlar ve bu bağlılıklarıyla henüz Foucault'ya ulaşabilmiş değiller, hatta onun ötesine geçmeleri bile mümkün değil.

İşte bu noktada doğrudan Foucault'yla yüzleşmek isteyebilir ve onun sorununun tam da düşüncesinin dağınıklılığı olduğunu iddia edebiliriz. Dünyamızın gerçekten de kökten, o kadar kökten değiştiği söylenebilir ki artık kim olduğumuza dair tek bir açıklama, şimdiki zamanımız hakkında sunulabilecek tek bir açıklama vardır. Bu, Deleuze, Baudrillard ya da Lyotard'ın sunduğu açıklama olabilir. Yahut bu üçünün bir kombinasyonu da olabilir. Kodların yönlendirdiği, hipergerçekliğin dolayımladığı ve tüm söylemi kapitalist mübadele söylemine indirgeme sürecinde olan ulusötesi bir kapitalizm dünyasında yaşıyor olabiliriz. Belki de bu düşünürlerin her biri, şu anda içinde bulunduğumuz geniş ağın bir boyutunu yakalamıştır. Her halükârda bu, ki can alıcı bir noktadır; tek bir ağdır ve artık Foucault'nun anlattığı birbiriyle kesişen ama farklı sayısız pratik çokluğu değildir. Küreselleşme ve teknolojik gelişme bizi yeni kıyılara, tek bir kıyı şeridi ve ortak iç karanın bulunduğu kıyılara yerleştirdi. Şu anda yaşadığımız yer orası.

Her bir düşünürü eleştirerek, onların söylediklerinin aksine inanmak için nedenlerin bulunduğunu öne sürdüm. Örneğin normalleştirme, tek bir açıklamanın bizi inandıracağından çok daha dağınık bir dizi proje gibi görünüyor. Ancak bu ihtimal karşısında bunlar sadece iddia olarak kalıyor. Bu anlaşmazlığı çözmek için çok daha ileri gitmemiz gerekir, hatta bu kitapta gidebileceğimizin çok daha ilerisine.

Şu anda kim olduğumuz tek bir açıklamaya tabi mi sorusuna cevap verebilmek için ne gerekir? Foucault'nun dayandığı metin türlerinin bize ne sunduğunu anlamak için, onlar üzerinde yalnızca son otuz yıla odaklanan bir inceleme gerekiyor. Sözgelimi, cinselliğin küreselleşme ve elektronik medya ile ilişkisini soracak olsaydık, seks kılavuzlarını, internetteki cinsel tavsiye ve pornografiyi, cinsel danışmanlık uygulamalarını, okullardaki cinsel eğitimi, cinsellikle ilgili kilise söylemlerini araştırmamız gerekirdi. Foucault'nun cinselliğin tarihinin ilk kitabından bu yana meydana gelen değişiklikleri anlamak için diğer kaynakların yanı sıra cinsel sapkınlıklara klinik ve teorik yaklaşımlar, günah çıkarmanın rolü ve politikacıların cinselliğe ilgi duyması gibi konuları incelemek gerekiyor. Bu metin ve uygulamaların, ne tür norm ve/veya kod ve/veya değerleri teşvik ettiğini, önceki metin ve uygulamalarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu, başka hangi metin ve uygulamalarla kesiştiğini, çağdaş kapitalizmdeki rollerinin ne olduğunu, elektronik medyanın onlarla etkileşimimizi nasıl etkilediği ve tüm bunların sonuçlarının neler olduğunu sormamız gerekiyor. Kısacası, bir soykütük, daha doğrusu bir dizi soykütük çıkarmamız gerekiyor.

Eğer şu anda kim olduğumuza dair tek bir açıklama varsa, eğer dünyamız Foucault'nun anlattığı şeyin ötesine geçmişse, o zaman bunu Foucaultcu bir metodoloji aracılığıyla keşfetmemiz gerekecek. Sabırlı bir arşiv çalışmasına girişmeden yeni bir çağın varlığını ilan etmek, Foucault'nun ötesine geçmek değil, ona henüz ulaşamamak anlamına gelir. Bu çalışmanın sunacağı şey, Foucault'nun dediği gibi "tek tük pırıltının ötesinde" olan ve anlatılmayı bekleyen bir hikâye olacaktır. Ancak sonucu zaten bildiğimizi düşünerek kendimizi kandırmayalım.

Burada dünyamızın değişmediğini, 1976'dan bu yana durağan kaldığını iddia etmiyorum. Bunu söylemek aptalca olurdu. Keza Deleuze, Baudrillard ve Lyotard'ın hiçbir şeyi fark etmediğini de iddia

etmek istemiyorum. Onlar da kim olduğumuz bağlamında yaşanan önemli değişiklikleri hissediyorlar. Ancak bu değişikliklerin niteliğini, mahiyetini ve yerini henüz tam olarak bilmiyoruz. Bu düşünürlerin tam olarak ne gördüğünü kesinkes veya en azından yerli yerince söyleyebilmemiz için önümüzde yapılması gereken çok çalışma var.

Yönetimsellik

İronik olan şu ki; bize bu yeni proje üzerinde kapsamlı çalışmaya girişmeyi teklif eden kişi Foucault'dur. Collège de France'da 1977-78 (*Güvenlik, toprak, nüfus*) ve 1978-79 (*Biyopolitikanın doğuşu*) yıllarında verdiği iki ayrı ders programında Foucault, *yönetimsellik* diye adlandırdığı şeyin on altıncı yüzyıldaki başlangıcından yirminci yüzyılın ortası kadar uzanan tarihinin izini sürüyor. Foucault bu dersleri demin zikrettiğimiz biyo-politika projesine bir katkı olarak görüyor. Özellikle Hıristiyan Orta Çağ döneminin daha pastoral tarzından erken modern ve daha sonra çağdaş döneme geçiş sürecindeki hükümet uygulamalarına odaklanıyor.

Mevcut amaçlarımız açısından özellikle çarpıcı olan nokta, Foucault'nun neoliberalizmin yükselişini irdelediği ikinci ders programıdır. Bildiğim kadarıyla bu, Foucault'nun yirminci yüzyıl tarihine ilişkin tek kapsamlı tartışmasıdır. Bu derslerde, yirminci yüzyılın başlarındaki neoliberalizmin İkinci Dünya Savaşı sonrası Alman düşünürler arasında yükselişinin ve daha yakın geçmişte ABD düşüncesinde benimsenmesinin izini sürüyor. İngilizce konuşulan dünyada yaşayan bizler, bu tartışmaya damgasını vuran temaları yeterince aşinayız.

Foucault'nun tanımladığı haliyle yönetimselliğin siyaset felsefesiyle pek ilgisi yoktur. Adaletin doğasıyla, hak kavramıyla ya da uygun siyasi amaçların başka türlü uygunsuz kaçacak araçların kullanılmasını haklı çıkarıp çıkarmayacağı sorusuyla ilgilenmez. Yö-

netimsellik, yönetimin uygulamasıyla ilgili bir konudur. Hükümet nasıl kurulmalı? Onun meşru ve yerleşik rolleri nelerdir? O kimin çıkarını nasıl aramalı? Bunlar yönetimselliğin itici gücünü oluşturan sorulardır. Foucault yönetimselliği üç unsuru içeren bir olgu olarak tanımlar: Birincisi, "hedefi olarak nüfusu, başlıca bilgi formu olarak ekonomi politiği ve temel teknik aracı olarak güvenlik aygıtlarını içeren karmaşık bir iktidar yapısına" ilişkin "kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler tarafından oluşturulan bir bütün"; ikincisi, bu tür bir iktidarın üstünlüğüne yönelik bir eğilim; ve üçüncüsü, bu üstünlüğe doğru dönüşüm süreci.[25] Bu, kurumlar kavramı yerine iktidar kavramının, hükümet işlevleri yerine stratejilerin ikame edilmesini ve önceden var olan nesneler varsayımı yerine bir nesneler alanının yaratılmasını gerektirir.[26]

Burada yönetimselliği inceleme projesinin Foucault'nun soybilimsel yöntemiyle devam ettiğini görebiliriz. Soyut teoriden ziyade uygulamalara odaklanan, iktidar meselelerine yönelen ve nesnelerin önceden var olduklarını kabul etmek yerine iktidar yoluyla yaratıldığı öne süren Foucault'nun yönetimsellik üzerine dersleri önceki çalışmalarıyla aynı niteliktedir.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca yükselen yönetim uygulaması, bir yanda devletin gücüyle, diğer yanda bireysel yurttaşın haklarıyla ilgilendi. Devlet, özellikle de Foucault'nun *polis* dediği şey devlet idaresi aracılığıyla, vatandaşlarının kaynaklarından en iyi şekilde yararlanmanın yanı sıra onların refahıyla da ilgilenmeye çalışır. Burada polis kavramını gündelik anlamdan daha geniş bir anlamda kavramamız gerekiyor. Polislik sadece silahlı kuvvetler aracılığıyla iç güvenliğin sağlanması meselesi değildir; o, nüfus sayımından sağlık politikasına, güvenliğe ve eğitime kadar devletin ve vatandaşların refahına yönelik tüm tedbirleri içerir. Devletle aynı zamanda ortaya çıkmış bir kavram olan poliș, nüfusa ilişkin bilgisi ve ona müdahalesiyle devleti ayakta tutar. Nüfus araştırmaları sonu-

cunda geliştirilen cinsel önlemleri bu anlamda bir polisiye faaliyet olarak düşünebiliriz.

Devlet polisliğinin meşruiyeti karşısında ve üstünde bireysel haklar kavramı yer alır. Haklar alanı devletin ve polisin müdahale edemeyeceği alanı oluşturmaktadır. Haklar alanının, diğer türlü bireyi ezebilecek güçlere karşı korunaklı, özgür bir alan olduğu söylenebilir. Bu dönemde yönetimselliğe ilişkin tartışmaların çoğu, bu özgür alanın şekli, kapsamı ve sınırları üzerine odaklanmıştır; bunlar da hükümet müdahalesinin kapsamı ve sınırlarına tekabül eder.

Öte yandan bu tür yönetimselliğin ilk ortaya çıkışıyla birlikte, eninde sonunda onunla rekabet edecek bir ekonomik görüş de boy göstermiştir. Bu görüş Adam Smith'in "görünmez el" imgesiyle özetlenebilir. Bu düşünürlere göre hükümetin, özellikle devletin refahını optimize etmek için doğru şekilde müdahale etmesi gereken ekonomik işleyiş bağlamında nüfus hakkında doğru bilgiye sahip olması imkânsızdır. Gerekli olan şey, polis müdahalesinden ziyade devletin belli ölçüde ılımlılığa sahip olması, doğru hedeflerine ulaşmak için bazı şeyleri teşvik etmek yerine onlara izin vermesidir. Burada Adam Smith'in, en azından üretim ve ticaret alanında herkesin kendi çıkarları doğrultusunda özgürce hareket etmesine izin verilirse herkesin durumunun daha iyi olacağı yönündeki düşüncesini hatırlayınız.

Şunu vurgulamak gerekir ki, aslında liberalizmin görüşü olan bu rakip görüş, devlet müdahalesinin yerine bireysel özgürlüğü koymaz; ileride bu hususa geri döneceğiz. Bireysel eylem alanını genişletip devletin alanını daraltmaz. Daha ziyade, devletin yapabileceği müdahale türlerini, geleneksel polisiye müdahalelerinden piyasanın uygun mekanizmalarının mevcut olmasına ve işlemesine izin verilmesini sağlamaya kaydırır.

Bu erken liberalizmin özellikleri nelerdir? Foucault üçünü sayıyor: "piyasanın doğrulaması, fayda hesabıyla yönetimselliğin kısıt-

lanması ve son olarak da Avrupa'nın küresel piyasa sayesinde sınırsız bir ekonomik kalkınma bölgesi olarak konumlanması."[27] Buradaki fikir, daha önceki ekonomik görüşlerin aksine, liberalizmin öncelikle piyasanın artık bir adalet alanı değil, gerçeklik alanı olduğunu öne sürmesidir. Artık mesele, mübadele ilişkilerinin adil olmasını sağlamak değil (tefecilik olarak borç vermenin ilk Hıristiyanca eleştirisini hatırlayınız), bu ilişkilerin faydalarını en üst düzeye çıkarmak için nasıl işlediklerini anlama meselesidir. İkincisi bu anlayış, devletin piyasaya müdahalesinin sınırlandırılmasını gerektirir. Üçüncüsü, piyasanın işleyişine ilişkin bilgi, ekonominin sıfır toplamlı bir oyun olmadığını gösterir. Kazananlar, mecburen kaybedenlerin pahasına ortaya çıkmaz. Smith'in görünmez elinin verdiği ders şudur: Elverişli piyasa iş birliğiyle herkes kazanabilir.

Foucault'ya göre liberalizm, devlet ile piyasa arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirir. Artık devlete kâr sağlamak için piyasasının kullanılması yerine devletin piyasa mekanizmalarını desteklemesi gerektiği anlaşılmıştır. Bu, devletin zorunlu olarak ikincil bir önem üstlendiği anlamına gelmez (her ne kadar bu mümkün olsa da); daha ziyade devletin sağlıklı işleyişinin devam etmesi, daha önceki polislik projesiyle artık meşgul olmamasını gerektirir.

Liberalizmin çağdaş ve son derece etkili biçimiyle başladığı yer İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'sıdır. Savaş öncesi dönemde Wilhelm Röpke gibi düşünürler tarafından geliştirilmeye başlanan ordoliberalizm,* Alman devletinin yeniden inşası tartışmalarına damgasını vurmaya başladı. Ordoliberalizm, savaş sonrasında Al-

* Ordoliberalizm, devletin serbest piyasanın kendi teorik potansiyeline yakın sonuçlar üretmesini sağlama ihtiyacı üzerinde duran, sosyal devlet içermeyen sosyal piyasacı bir Alman ekonomik liberalizm modelidir. (çev.)

manya için ortaya çıkan bir soruya yanıt veriyordu. Bu, çoğu devletin karşılaştığı sorunun tam tersi bir sorundur. Halihazırda var olan devletlerin sorunu, serbest bir mübadele alanı yaratmak için devlet gücünün nasıl sınırlandırılacağını sormaktır. "Almanların karşılaştığı sorunsa tam tersiydi: Var olmayan bir devlet söz konusuysa, devlet dışı bir alan olan ekonomik özgürlükten hareketle nasıl onu var edebiliriz?."[28] Ordoliberaller, devleti destekleyen bir piyasa değil de piyasayı destekleyen bir devlet yaratılması gerektiğini söylerler.

Bu cevap, savaş sonrasında Almanya'nın yeniden inşası için çalışanlarda yankı uyandırdı, çünkü devleti piyasaya teslim ederek aynı zamanda devlet iktidarının bir eleştirisini de sunuyordu. Ordoliberaller, devletlerin doğası gereği güç aradığını ve devletlere insanların hayatlarına müdahale etme yetkisi vermenin onları totaliterliğe varan bir yola sürükleyeceğini savunuyorlardı. Bu nedenle daha sınırlı bir devlet fikri, Alman faşizminin hedef tahtasına oturttuğu kimselere çekici geldi. Fakat onların eleştirisi daha keskindi. Gücü, özellikle de ekonomik gücü herhangi bir devletin eline vermek, totaliterliğe giden yolda atılmış bir adımdır. New Deal* ile Nazizm arasında, gücün devlette birikmesi bakımından bir süreklilik söz konusudur. Gerekli olan şey, "devlet denetiminde bir piyasa yerine, piyasa denetiminde bir devlet"[29] idi.

Bu fikir ABD'de neoliberalizmin ilk öncülerini oluşturan teorisyenler tarafından benimsenmiştir. Foucault, neoliberal doktrinin devletin müdahalede bulunmaması doktrini olmadığını vurgular.

---

* New Deal, 1933 ve 1938 yılları arasında Amerika Birleşik Devletleri'nde yürürlüğe giren ekonomi ağırlıklı bir dizi yerli programdır. ABD Başkanı Franklin D. Roosevelt'in ilk döneminde Kongre tarafından onaylanan yasaların yanı sıra başkanlık yürütme emirlerini de içermektedir. (çev.)

Neoliberal doktrin piyasanın doğrudan işleyişine müdahale edilmemesini gerektirir. Ancak piyasayı destekleyen çerçeveye yapılabilecek birtakım müdahaleler vardır. Ordoliberaller şu soruyu sorarlar: "Ekonomik ve politik düzenleme işlemi ancak ve ancak piyasadan ibaret olabileceğine göre, Avrupa'nın somut, kültürel, teknik, hukukî verileri nasıl değiştirilebilir?"[30] Neoliberaller bu soruyu, bireylerin *homo economicus* olduğunu varsayarak ve sosyal politikayı bu varsayımdan yola çıkarak tasarlayarak yanıtlıyorlar.

Peki *homo economicus* kimdir? O, piyasa üretimine ve mübadelesine yönelmiş kişidir. Kaynaklarını ve çevresini en verimli şekilde kullanarak refahını en üst düzeye çıkarmaya çalışır. Kısacası hayatının her alanında kapitalisttir. Hayatının projelerini, belli girdiler gerektiren ve bazı faydalar sağlama imkânı taşıyan girişimler olarak değerlendirir. Foucault, Amerikalı neoliberallerin çocuk yetiştirme, çalışma ve diğer alanlardaki bu düşünce tarzının örneklerini sunuyor. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında ele aldığı disiplin modelleriyle bir tezat oluşturduğundan, Gary Becker'in suçluluğa yönelik neoliberal yaklaşımına dair analizine kısaca değinmekte fayda var.

Becker'e göre suçlu kişi, suç işlemenin kârını ve zararını hesaplayan kişidir. Becker aslında suçu, "bir bireyi cezalandırılma riskine sokan eylem"[31] diye tanımlar. O halde bu tür cezaları tayin edenlerin karşı karşıya olduğu soru, suçları caydırabilecek cezaların nasıl belirleneceğidir. Cezaya olumsuz dışsal maliyet gözüyle bakılır; cezanın suça eşlik etmesi muhtemeldir ama istenmeyen yan etki olarak (en azından suçlunun nazarında). Öyleyse ceza sistemi, azami caydırıcılık değerine sahip olacak olumsuz dışsal maliyetleri tayin etmelidir.

Elbette caydırmanın sisteme bir maliyeti vardır. Bunlar imkân maliyetleridir: Diğer potansiyel sosyal amaçlardan ziyade suç işlemeye karşı caydırıcı amaçlara yönelen kaynaklar. Bu nedenle devlet,

bir yandan olumsuz dışsal maliyetleri tayin ederek caydırıcılık tesis etmek, diğer yandan da kaynakları başka yöne kanalize etme yüzünden imkânları kaybetmek arasındaki en iyi dengeyi kurmalıdır. Bu maliyetler daha sonra suça göre arz/talep eğrisine entegre edilir: "*Enforcement of law*, yasanın uygulanmasından öteye gidiyor. Yasanın uygulayabilmesi için zorunlu olan hakiki araçların tümünü kapsıyor... *Enforcement of law*, suç piyasasında suç arzına negatif bir taleple karşılık veren araçlar bütünüdür."[32]

Burada disiplin alanından çok uzaktayız. Disiplinin, davranışlarını değiştirmek için her bireye odaklanmaya çalıştığı yerde, neoliberalizm genel suç arzıyla ilgilenir. Disiplinin eğitim ve normalleştirme yoluyla işlediği yerde, neoliberalizm kazanç ve maliyetin hesaplanması yoluyla işler. Disiplin, müdahale edilebilecek esnek bir gövdeyi varsayarken, neoliberalizm bir *homo economicus*'u varsayar. Disiplinin suçu ortadan kaldırmaya çalıştığı yerde, neoliberalizm "suç arzı ve negatif talep eğrileri arasında denge kurmayı amaçlar."[33] Kısacası liberalizm, disiplin ve normalleştirmenin aksine şunu amaçlar:

> Aksine bu analizin ufkunda gördüğümüz şey, farklılık sistemlerinin azamileştirildiği bir toplum tahayyülü, toplum projesidir. Bu azamileştirme girişiminin içinde tökezlemeler olabilir, azınlıktaki birey ve eylemlere müsamaha gösterilir, oyuncular üzerinde değil, oyunun kuralları üzerinde müdahaleler yapılır ve son olarak bu müdahaleler bireyleri içten buyruk altına sokmak yerine çevrelerini hedefler.[34]

Foucault'nun neoliberalizm analizinden ne anlamalıyız? Öncelikle, Foucault'nun 1979'da neoliberal yaklaşımın ana akım söyleme kıyasla marjinal kaldığını vurguladığını belirtmek gerekir. Neo-

liberalizm disiplinin ve normalleştirmenin yerini almış değil; daha ziyade onunla rekabet eden bir yönetimsellik biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Foucault, derslerini verdiği sırada bir etki yaratmaya başlayan dünya, insanoğlu, yönetim ve ekonomi hakkındaki görüşlerin yükselişini yorumlamıştır. Bildiğimiz üzere, küreselleşme ve elektronik medyanın birlikte ortaya çıkışı, neoliberal doktrinin ana akım siyasi ve ekonomik yönetimselliğe doğru daha fazla kaymasına yardım etti. Bu anlamda Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nu yazmasından bu yana daha belirgin hale gelen değişimleri öngörmüştür.

Bu değişimler Deleuze, Baudrillard ve Lyotard tarafından incelenen değişimlerle örtüşüyor, ama aralarındaki iki önemli farkla. Birincisi, onlar şu anda kim ve nerede olduğumuzu düşünme etkinliğinde sadece birer ilmek ama önemli ilmekler olarak görülmektedir. Kıyafetin tamamı neoliberal yaklaşımdan ibaret değil. Deleuze, kodların tamamen normalleştirmenin yerini almadığını kabul etse de Foucault, analizlerini somut bir zemine dayandırarak onu *gösterebilir*. Foucault, soybilimsel yönteme sadık kalarak, kim olduğumuz ve kendimiz hakkındaki düşüncelerimizi şekillendirmede neoliberalizmin yeri hakkında, tarihimizin ayrıntılarının üstünde veya dışında duran düşünürlerden daha isabetli sorular sorabilir. 1979'dan beri neoliberalizmin yerinin Foucault'nun zamanındakine kıyasla çok daha makbul hale geldiği doğrudur. Ancak yine de bu, onun analizlerini bir kenara bırakmak yerine sürdürmemiz gerektiği anlamına geliyor.

İkinci fark –bu noktada onun Baudrillard ile karşıtlığı epey belirginleşiyor– Foucault'nun bahsettiği neoliberal görüşte *homo economicus*'un bir tüketiciden ziyade girişimci bir kapitalist olmasıdır. "Yaratılmak istenen *homo economicus*, mübadele, alışveriş, tüketim insanı değil; şirket, girişim ve üretim insanıdır."[35] Bu noktada dikkatli olmalıyız. Foucault, dönüştüğümüz kişinin tepeden tırnağa

homo economicus olduğunu söylemiyor. Dünyamızın yapısını ve hatta biyopolitik karakterini aydınlatmak için 1979'da yükselişte olmayan liberal teoriyle birlikte neoliberallerin benimsediği yaklaşımın da diğer konuların yanında ele alınması gerekiyor. Bir yandan üretici olduğumuz kadar tüketici haline gelirken, diğer yandan kapitalist girişimciye dönüşmemiz pekâlâ mümkün. Sözgelimi, Başkan Bush'un yakın geçmişteki "mülkiyet toplumu" vizyonu, tüm ikiyüzlülüğüne rağmen, hem tüketimci hem de girişimci perspektiflerden araştırılması gereken bir fikirdir. Ben, Baudrillard'ın bu noktada yanıldığını düşünmüyorum, Foucault'nun katkısının onunkine indirgenemeyeceği kanısındayım. Foucault kim olduğumuzun ortaya çıkışı meselesine farklı bir açıdan yaklaşıyor.

Hasılı, şimdi kim olduğumuz sorusuyla baş başa kalıyoruz. Bu bölümde Foucault'yu geride bırakan düşünürleri ele aldık. Ben Foucault'nun eserlerinden, özellikle de yönteminden hâlâ öğrenilecek çok şey olduğunu savundum. Foucault'nun katkılarının bizi etkilemeye devam ettiğini görmüş olduk. Her kim olursak olalım, kim olduğumuzu, özümüzü büsbütün değiştirmediğimiz gibi, tek bir tanımlayıcı veya analitik kategori altına yerleştirilebilecek birleşik bir şey haline de gelmedik. Bununla birlikte şu anda kim olduğumuz sorusunu henüz çözmüş değiliz. Eğer Foucault haklıysa kendimizi anlamak için onun eserlerine eleştirel bir gözle bakmalıyız. Bizler tarihsel süreçte ihtimallere açık, değişebilen varlıklarız. Kim olduğumuzu (özümüzü), *şu anda* kim olduğumuzu anlamak istiyorsak, soruyu içtenlikli ve dikkatli sormak bize kalıyor. Kim olduğumuzu keşfetmek, olabileceğimiz kişi olmak: Bunlar asla tamamlanmayacak projelerdir. Bu anlamda Foucault'nun çalışmaları sadece geçmişimizle ve bugünümüzle değil, aynı zamanda geleceğimizle de ilgilidir.

TEŞEKKÜRLER

Acumen Yayınevi'ne ve özellikle Steven Gerrard, Elizabeth Teague, Kate Williams, Sue Hadden ve ismini belirtmeyen üç eleştirmene, kitabın müsveddesinin geliştirilmesinde ve tamamlanmasında cömert yardımlarından dolayı teşekkür etmek isterim.

NOTLAR

Birinci Bölüm
Giriş: Biz Kimiz?

1. Gilles Deleuze, Ampirizm ve Öznellik, çev. Ece Erbay, s.112, Norgunk Yayıncılık, 2008.
2. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, s.78, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
3. René Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, s.131, İdea Yayınları, 1996.
4. *Age.*, s.188.
5. Bu konuda daha fazla birli için *bkz.* Descartes, *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
6. Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, s.188, İdea Yayınları, 1996.
7. *Age.*, s.192.
8. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.36, İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
9. Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, çev. J. Strachey (New York: W.W. Norton, [1916] 1963), 285.
10. Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, s.63, Say Yayınları, 1985.
11. *Age.*, s.80.
12. Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, s.114, İthaki Yayınları, 2009.

13. Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, s.79, Birikim Yayınları, 2013.
14. Karl Marx, *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora, s.75, İletişim Yayınları, 2018.
15. Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp, s.15, Yazılama Yayınevi, 2009).
16. Michel Foucault, *Questions of Method*, s.75, 1991.
17. Bu kişisel iletişimin kaynağı için *bkz.* Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), 187.
18. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.33-34, İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
19. Michel Foucault, *Practicing Criticism*, s.156, 1988.
20. Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, s.319, 1997.
21. *Age.*, s.312.
22. *Age.*, s.319.
23. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, s.125, Ayrıntı Yayınları, 2007.

İkinci Bölüm
Kim Olduğumuza Dair Arkeolojik Tarihler

1. Michel Foucault, *Critical Theory/Intellectual History* (Gerard Raulet ile söyleşi), s.21, 1988.
2. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.ix, İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
3. *Age.*, s.45-46.
4. *Age.*, s.83
5. René Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, s.142, İdea Yayınları, 1996. Bu pasajın doğru yorumlanmasına ilişkin Jacques Derrida'nın bir makalesi ve Foucault'nun ona sert

bir yanıt verdiği bir makale bulunmaktadır. Derrida, Foucault'nun görüşünün aksine, Descartes'ın deliliği ne göz ardı ettiğini ne de ona ayrıcalık tanıdığını savunur. *Bkz.* "Cogito ve Deliliğin Tarihi", *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım, 2019, Metis Yayınları. Foucault'nun Deliliğin Tarihi'nin 1972'deki ikinci baskısına ek olan "Benim Bedenim, Bu Kâğıt, Bu Ateş" başlıklı yanıtının yer aldığı İngilizce kaynak: *Aesthetics, Method, and Epistemology: The Essential Works of Foucault*, Cilt 2, J. D. Faubion (ed.), 393-417 (New York: The New Press, 1999).

6. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.87, İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
7. *Age.*, s.88.
8. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, s.15, Ayrıntı Yayınları, 2022.
9. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.91, İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
10. *Age.*, s.124-125.
11. *Age.*, s.125-126.
12. *Age.*, s.234.
13. *Age.*, s.246.
14. *Age.*, s.236.
15. *Age.*, s.467.
16. *Age.*, s.586-587.
17. *Age.*, s.704.
18. *Age.*, s.713.
19. *Age.*, s.692.
20. *Age.*, s.x-xi.
21. Derrida, "Cogito ve Deliliğin Tarihi", *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım, s.51, Metis Yayınları, 2019.
22. *Age.*, s.52-53.

23. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.xi, İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
24. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, s.259-260, Ayrıntı Yayınları, 2022.
25. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, s.xi, 1971.
26. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, s.168, Ayrıntı Yayınları, 2022. Buradaki ifade terimi, Foucault için teknik bir terimdir; normalde ifadeler diyebileceğimiz şeylerin, içinde ortaya çıktıkları uygulamalarla olan ilişkisine gönderme yapar, ancak bu, bizim amaçlarımız açısından pasajın anlamını değiştirmez.
27. *Age.*, s.170.
28. Michel Foucault, *Truth and Power*, s.131, 1980.
29. Örneğin Robert Castel kendi kitabında –*The Regulation of Madness: The Origins of Incarceration in France*, W. D. Halls (çev.) (Berkeley, CA: University of California Press, [1976] 1988)– Foucault'nun kitabına olan derin minnet borcunu dile getirir.
30. H. C. Midelfort, "Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault", *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, B. Malament (ed.), 247–65 (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1980).
31. *Age.*, s, 254.
32. *Age.*, s.255.
33. *Age.*, s.257.
34. K. Doerner, *Madmen and the Bourgeoisie: A Social History of Insanity and Psychiatry*, J. Neugroschel ve J. Steinberg (çev.) (Oxford: Basil Blackwell, [1969] 1981), 299.
35. Foucault'nun arkeolojilerinin evrensel olmaktan çok "bölgesel" olduğu görüşü için *bkz.* Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

36. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.21-22, İmge Yayınevi, 2001.
37. *Age.*, s.24.
38. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, s.28, Ayrıntı Yayınları, 2022.
39. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, s.x, 1971.
40. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, s.53-54, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
41. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.73, İmge Yayınevi, 2001.
42. *Age.*, s.81.
43. *Age.*, s.108.
44. *Age.*, s.122.
45. *Age.*, s.197.
46. *Age.*, s.200.
47. *Age.*, s.202.
48. *Age.*, s.237-238.
49. *Age.*, s.320.
50. *Age.*, s.344.
51. Foucault bu dört salınımı *Kelimeler ve Şeyler* kitabının dokuzuncu bölümünde anlatır.
52. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.538, İmge Yayınevi, 2001.
53. *Age.*, s.538.
54. *Age.*, s.539.
55. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, s.90-91, Ayrıntı Yayınları, 2022.
56. *Age.*, s.202-203.
57. *Age.*, s.168.
58. *Age.*, s.255.

59. Bu sorunun arkeolojide değil de soybilimde çözülebileceğini göstermeye çalıştım, *bkz. Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1993).
60. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, s.60, Ayrıntı Yayınları, 2022.

Üçüncü Bölüm
Kim Olduğumuza Dair Soybilimsel Tarihler

1. Tabii ki, bu sorular üzerinde yoğunlaşmadan olayların tarihini sunmak mümkün değildir. Kendi adıma, Kristin Ross'un sadece bazı olayların ayrıntılarını değil, aynı zamanda onların devrimci karakterini yakın geçmişte gizleme girişimini de ayrıntılarıyla anlatan kitabını tavsiye ediyorum: *May '68 and Its Afterlives* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2002).
2. Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, s.56, Hil Yayın, 1987.
3. *Age.*, s.56.
4. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, haz. Ali Nalbant, s.73, Kabalcı Yayınevi, 2011)
5. Foucault'nun bu terimi kullanmasına bir örnek olarak Gilles Deleuze ile yaptığı tartışmaya bakınız: "Entelektüeller ve İktidar", *Language, Counter-Memory, Practice*, D. Bouchard (ed.), D. Bouchard & S. Simon (çev.), 205-17 (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977). Tartışmanın sonuna doğru Foucault şunu söylüyor: "Eğer mücadele iktidara karşıysa, o zaman kendi zararlarına üzerinde tahakküm uygulanan herkes, bunu katlanılmaz bulan herkes, mücadeleye kendi alanında ve kendine uygun etkinliği (ya da edilgenliği) temel alarak başlayabilir." (*Intellectuals and Power*, s.218, 1977).

6. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev, Nilüfer Epçeli, s.437, Say Yayınları, 2010.
7. Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, s.230, Ayrıntı Yayınları, 2011.
8. *Age.*, s.238.
9. John Berger, *G.*, çev. Tomris Uyar, Metis Yayınları, 2019.
10. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.52, İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
11. *Age.*, s.60.
12. *Age.*, s.94-95.
13. *Age.*, s.98.
14. Bu kitabın sonuna doğru, çok farklı bir bağlamda da olsa, neoliberal cezalandırma yaklaşımını tartışırken bu fikre kısaca değineceğiz.
15. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.129, İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
16. *Age.*, s.171.
17. *Age.*, s.285.
18. *Age.*, s.230.
19. *Age.*, s.230-231.
20. *Age.*, s.33.
21. *Age.*, s.33-34.
22. *Age.*, s.35.
23. *Age.*, s.36.
24. *Age.*, s.382.
25. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.60, Ayrıntı Yayınları, 2007.
26. P. Spierenberg, *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression: From a Preindustrial Metropolis to the European Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
27. *Age.*, s.ix.

28. *Age.*, s.108.
29. *Hapishanenin Doğuşu* kitabına koyduğu bir dipnotta Foucault, çalışmasını Fransız hapishaneleriyle sınırladığını söylüyor. Kendisi her ne kadar Fransız ceza sistemi üzerinde yoğunlaşsa da onun dışında da birtakım çalışmalarda bulunuyor.
30. Spierenberg, *The Spectacle of Suffering*, s.206.
31. *Age.*, s.108.
32. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.70, Ayrıntı Yayınları, 2007. Bu yeni iktidar biçiminin tarihsel konumunu, Deleuze, Foucault'nun düşüncesi üzerine yaptığı çalışmada gözden kaçırmıştır: *Foucault*, S. Hand (çev.) (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, [1986] 1988). Deleuze'a bakılırsa, Foucault her nevi iktidarın bu şekilde işlediğini ve her zaman da bunnu böyle olduğunu düşünüyor.
33. Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, s.73, Ayrıntı Yayınları, 2014.
34. *Age.*, s.75.
35. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.73, Ayrıntı Yayınları, 2007.
36. *Age.*, s.73.
37. Neden kaltılmadığımı şu kitabımda uzun uzadıya anlattım: *Between Genealogy and Epistemology*, s.105-9.
38. *Age.*, s.21.
39. *Age.*, s.22.
40. *Age.*, s.26.
41. *Age.*, s.34.
42. Michel Foucault, *Abnormal: Lectures at the Collège de France*, 1974-1975, s.257, 2003. Foucault'nun işaret ettiği gibi, çocukluktaki cinsellik burjuva ebeveynlerin meselesi olurken, işçi sınıfından yetişkinlere uygulanan toplumsal baskılar daha ziyade evliliğin teşvik edilmesi ve gayri resmi cinsel ilişkilerin caydırılmasıyla ilgilidir.

43. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.80, Ayrıntı Yayınları, 2007.
44. *Age.*, s.102.
45. *Age.*, s.102-103.
46. Bu noktada pratiğin tam anlamıyla ne olduğu sorulabilir. Foucault'nun kendisi bunu söylemiyor. Bununla birlikte, Foucault'dan ilham alarak pratiklerin doğası hakkında yaptığım izah için *bkz. Our Practices, Our Selves* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2001). Burada pratiği, "sosyal alanda normlarla yönetilen, genellikle bir hedefe yönelimli bir davranış düzenliliği (veya düzenlilikleri)" diye tanımlıyorum (s.8).
47. Michel Foucault, *Critical Theory/Intellectual History* (Gerard Raulet ile söyleşi), s.27, 1988. Ben bu konuyu, *Between Genealogy and Epistemology* adlı kitabımda etraflıca ele aldım.

Dördüncü Bölüm
Biz Kimiz ve Kim Olabiliriz?

1. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.86, Ayrıntı Yayınları, 2007.
2. Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, s.343, 1984.
3. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.126, Ayrıntı Yayınları, 2007.
4. Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, s.18, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
5. *Age.*, s.205.
6. Özellikle *bkz.* Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, Ayrıntı Yayınları, 2024.
7. Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, s.350, 1984.

8. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.161, Ayrıntı Yayınları, 2007.
9. *Age.*, s.127.
10. *Age.*, s.128.
11. *Age.*, s.70.
12. Michel Foucault, *The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom*, 282, 1997.
13. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.122, Ayrıntı Yayınları, 2007.
14. *Age.*, s.123.
15. *Age.*, s.138.
16. *Age.*, s.138-139.
17. *Age.*, s.139.
18. *Age.*, s.139.
19. *Age.*, s.156.
20. *Age.*, s.168-169.
21. *Age.*, s.180.
22. *Age.*, 187-188.
23. Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, s.306, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
24. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.199, Ayrıntı Yayınları, 2007.
25. *Age.*, s.199.
26. *Age.*, s.221-222.
27. *Age.*, s.254-255.
28. *Age.*, s.282.
29. *Age.*, s.282.
30. *Age.*, s.336.
31. Bu düşüncesini net ve veciz bir dille izah ettiği kitabı: *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost Kitabevi, 2011.

32. Örneğin *bkz. Cinselliğin Tarihi* kitabında *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kültürü* bölümleri. Bu bölümlerde Hadot'un çalışmalarına açıkça atıfta bulunur.
33. *Bkz.* Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, Ayrıntı Yayınları, 2024.
34. *Age.*, s.211.
35. Habermas bu konuda birçok eleştiri getirse de belki de en keskin eleştirel makaleyi kaleme alan Nancy Fraser'dır: "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", *Praxis International* 1 (1981), 272-87. Bense Foucault'nun (aynı zamanda Deleuze ve Jean-François Lyotard'ın) normatif konumlarını savunmak için bir çatı kurmaya çalıştım: *The Moral Theory of Poststructuralism* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995).
36. Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, s.343, 1984.

Beşinci Bölüm
Sonuç: Foucault'nun Kendinden Kopuşu

1. İlk Foucault biyografilerinden biri olan, Didier Eribon'un kaleme aldığı *Michel Foucault*, B. Wing (çev.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, [1989] 1991) hâlâ en duyarlı çalışma olma özelliğini koruyor. Benim burada yer verdiğim çoğu alıntı bu kitaptandır.
2. G. Deleuze, "Letter to a Harsh Critic", *Negotiations: 1972–1990*, M. Joughin (çev.) (New York: Columbia University Press, [1990] 1995), 11.
3. Geçtiği kaynak: *Eribon*, Michel Foucault, s.279.
4. Michel Foucault, *Truth and Power*, s.126, 1980.
5. *Age.*, s.133.

6. J. Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993).
7. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tavrıöver, s.116, Ayrıntı Yayınları, 2007.
8. Kendisiyle yapılan söyleşinin geçtiği kaynak: *Eribon*, Michel Foucault, s.315.

Altıncı Bölüm
Bizler Hâlâ Foucault'nun Bahsettiği Kişiler miyiz?

1. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.23, İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
2. Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, 9. ve 10. Bölümler, çev. Şule Ünsaldı, Epos Yayınları, 2018.
3. G. Deleuze, "Postscript on Control Societies", *Negotiations*, s.177.
4. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.392, İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
5. G. Deleuze, "Postscript on Control Societies", *Negotiations*, s.178.
6. *Age.*, s.179.
7. *Age.*, s.180.
8. *Age.*, s.181.
9. M. Hardt ve A. Negri, *İmparatorluk*, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, 2023.
10. J. Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, s.16, Doğu Batı Yayınları, 2013).
11. *Age.*, s.18.
12. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, s.35-36, İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
13. J. Baudrillard, *Simulations*, P. Foss, P. Patton ve P. Beitchman (çev.) (New York: Semiotext(e), 1983), 83.
14. *Age.*, s.25.

15. J. Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, s.88, Ayrıntı Yayınları, 2014.
16. J. Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, s.29, Doğu Batı Yayınları, 2013.
17. *Age.*, s.56-57.
18. J. Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, s.33, Ayrıntı Yayınları, 2014.
19. *Age.*, s.8.
20. Jean-François, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, s.8, BilgeSu Yayıncılık, 2013.
21. Jean-François, *Ayrışma*, çev. Emine Sarıkartal, s.378, İnka Kitap, 2020.
22. M. Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State", *Critical Inquiry* 19 (Yaz 1993), 726–51.
23. Bu tanı artışı ve tedaviyle ilgili bir tartışma için *bkz.* D. W. Dunne, "Statistics Confirm the Rise of Childhood ADHD and Medication Use", *Education World*, www.education-world.com/a_issues/issues148a.shtml (erişim tarihi Aralık 2005).
24. Bu şaşırtıcı olsa gerek. Lyotard, *Libidinal Ekonomi* (çev. Emre Sünter, Hil Yayınları, 2011) adlı kitabını Deleuze ve Guattari'nin yazdığı *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni* kitabına cevaben kaleme almıştır. Lyotard bu kitabında önceki toplumsal varoluşun yol gösterici normlarını yok eden kapitalizm fikrini alıp radikalleştirmeye çalışır.
25. Michel Foucault, *Governmentality*, s.102-103, 1991.
26. Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, s.104, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
27. Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla, s.52, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

28. *Age.*, s.74.
29. *Age.*, s.103.
30. *Age.*, s.122.
31. *Age.*, s.208.
32. *Age.*, s.211.
33. *Age.*, s.213.
34. *Age.*, s.216.
35. *Age.*, s.128.

EK OKUMA ÖNERİLERİ

Foucault külliyatında ana eserler diye genel kabul görenler *Deliliğin Tarihi*, *Kelimeler ve Şeyler*, *Bilginin Arkeolojisi*, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci ve ikinci kitaplarıdır herhalde. Bazıları bu seçimin Foucault'nun tıp biliminin yükselişine ilişkin arkeolojisi olan *Kliniğin Doğuşu*'nu hafife aldığı görüşünde. Bazıları ise *Cinselliğin Tarihi*'nin üçüncü kitabının ikinci kitap kadar önemli olduğunu düşünüyor. Bu çalışmalara ek olarak Foucault, 1963 yılında yazar Raymond Roussel üzerine bir kitap yazdı: *Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç, Koç Üniversitesi Yayınları. Ayrıca 1973'te ressam René Magritte hakkında daha kısa bir yazı kaleme aldı: *Bu Bir Pipo Değildir*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, 2023. Bunlardan başka bazı kitaplara da katkı sundu: *Herculine Barbin – Namıdiğer Alexina B.* (çev. Ebru Aykut, Sezin Boyabatlı, Sel Yayıncılık, 2019); *Bir Aile Cinayeti* (çev. Alev Özgüner, Erdoğan Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2021).

Daha kısa çalışmalarla başlamak isteyenler için, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* [Donald F. Bouchard (ed.), Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (çev.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977] arkeolojik döneme odaklanır; *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77* [Colin Gordon (ed.), Colin Gordon ve diğerleri (çev.), New York: Pantheon, 1980] ise soybilimsel dönemine odaklanır. Her iki kitap da başlamak için uygun seçimlerdir.

Foucault üzerine dağlar kadar ikincil kaynak bulunmaktadır. Dreyfus ve Rabinow'un *Michel Foucault* kitabı bir klasik olarak kabul edil-

ir, her ne kadar bazıları Foucault hakkındaki yorumlarına karşı çıksa da. Genel hatlarıyla Foucault'yu ele alan çalışmalar arasında benim en beğendiklerim iki kısa kitap şunlardır: John Rajchman'ın kaleme aldığı *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985) ve Gary Gutting'in yazdığı *Foucault: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

KAYNAKÇA

Foucault'nun Eserlerine Atıflar

Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975, G. Burchell (çev.). New York: Picador, 2003. Bu kitap ilkin 1999'da *Les Anormaux: Cours au Collège de France, 1974-1975* başlığıyla yayımlandı.

Bilginin Arkeolojisi, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, 2022. Bu kitap ilkin 1969'da L'Archéologie du Savoir başlığıyla yayımlandı.

Kliniğin Doğuşu, çev. Şule Ünsaldı, Epos Yayınları, 2018. Bu kitap ilkin 1963'te *Naissance de la Clinique* başlığıyla yayımlandı.

The Care of the Self, R. Hurley (çev.). New York: Pantheon, 1986. Bu kitap ilkin 1984'te *Le souci de soi* başlığıyla yayımlandı.

"Critical Theory/Intellectual History" (Gerard Raulet ile söyleşi), J. Harding (çev.). Kaynak: *Politics, Philosophy, Culture*, M. Foucault, L. D. Kritzman (ed.), 17-46. New York: Routledge, 1988.

Hapishanenin Doğuşu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 1992. Bu kitap ilkin 1975'te *Surveiller et Punir: Naissance de la prison* başlığıyla yayımlandı.

"The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom". Kaynak: *Ethics: Subjectivity and Truth*, P. Rabinow (ed.), 281-301. New York: The New Press, 1997.

"Governmentality". Kaynak: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (ed.), 87-104. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Öznenin Yorumbilgisi, çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015. Bu kitap ilkin 2001'de *Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982* başlığıyla yayımlandı.

Deliliğin Tarihi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 2017.

Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2007.

"Intellectuals and Power". Kaynak: *Language, Counter-Memory, Practice*, D. Bouchard (ed.), D. Bouchard & S. Simon (çev.), 205-17. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

"My Body, This Paper, This Fire". Kaynak: *The Essential Works of Foucault*, Cilt 2, J. D. Faubion (ed.), 393-417. New York: The New Press, 1999.

Biyopolitikanın Doğuşu, çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

"Nietzsche, Genealogy, History". Kaynak: *Language, Counter-Memory, Practice*, D. Bouchard (ed.), D. Bouchard ve S. Simon (çev.), 139-64. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

"On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress". Kaynak: *The Foucault Reader*, P. Rabinow (ed.), 251-80. New York: Pantheon, 1984.

Kelimeler ve Şeyler, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınevi, 2001. Bu kitap ilkin 1966'da *Les Mots et les Choses* başlığıyla yayımlandı.

"Practicing Criticism", A. Sheridan (çev.). Kaynak: *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, L. Kritzman (ed.), 152-6. Londra: Routledge, 1988.

"Questions of Method", C. Gordon (çev.). Kaynak: The Foucault Effect: Studies in *Governmentality*, G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (ed.), 73–86. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Güvenlik, Toprak, Nüfus, çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2014.

"Truth and Power". Kaynak: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, C. Gordon (ed.), 109–33. New York: Pantheon, 1980.

"What is Enlightenment?" Kaynak: *Ethics: Subjectivity and Truth*, Paul Rabinow (ed.), 309–19. New York: The New Press, 1997.

Diğer Atıflar

Baudrillard, J. 1983. *Simulations*, P. Foss, P. Patton & P. Beitchman (çev.). New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2013).

Baudrillard, J. *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Berger, J. *G.*, çev. Tomris Uyar, Metis Yayınları, 2019.

Castel, R. [1976] 1988. *The Regulation of Madness: The Origins of Incarceration in France*, W. D. Halls (çev.). Berkeley, CA: University of California Press.

Deleuze, G. [1986] 1988. *Foucault*, S. Hand (çev.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, 2008.

Deleuze, G. [1990] 1995. "Letter to a Harsh Critic". Kaynak: *Negotiations: 1972-1990*, M. Joughin (çev.), 3–12. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. 1995. "Postscript on Control Societies". Kaynak: *Negotiations: 1972-1990*, M. Joughin (çev.), 177–82. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. ve F. Guattari, *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Akdoğan, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017.

Deleuze, G ve F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Derrida, J. "Cogito ve Deliliğin Tarihi", *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım, 2019, Metis Yayınları.

Descartes, R. *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1996.

Descartes, R. *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, İş Bankası Kültür Yaynları, 2020.

Doerner, K. [1961] 1981. *Madmen and the Bourgeoisie: A Social History of Insanity and* Psychiatry, J. Neugroschel ve J. Steinberg (çev.). Oxford: Blackwell.

Dreyfus, H. & P. Rabinow 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Dunne, D. W. 2000. "Statistics Confirm Rise in Childhood ADHD and Medication Use". *Education World*, www.education-world.com/a_issues/issues148a.shtml (erişim tarihi Aralık 2005).

Eribon, D. [1989] 1991. *Michel Foucault*, B. Wing (çev.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fraser, N. 1981. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions". *Praxis International* 1, 272-87.

Freud, S. [1916] 1963. *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, J. Strachey (çev.). New York: Norton.

Gutting, G. 1989. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hadot, P. *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, Ayrıntı Yayınları, 2024.

Hadot, P. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost Kitabevi, 2011.

Hardt, M. & A. Negri. *İmparatorluk*, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, 2023.

Lyotard, J.-F. *Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter, Hil Yayınları, 2011.

Lyotard, J.-F. *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Lyotard, J.-F. *Ayrışma*, çev. Emine Sarıkartal, İnka Kitap, 2021. [1983] 1988.

Marx, K. *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, 2016.

Karl Marx, *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2018.

Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp, Yazılama Yayınevi, 2009.

May, T. 1993. *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

May, T. 1995. *The Moral Theory of Poststructuralism*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

May, T. 2001. *Our Practices, Our Selves*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Midelfort, H. C. 1988. "Madness and Civilization in Early Modern Europe". Kaynak: *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, B. Malament (ed.), 247-65. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Miller, J. 1993. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster.

Miyoshi, M. 1993. "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State". *Critical Inquiry* 19 (Yaz), 726-51.

Nietzsche, F. *Ahlakın Soykütüğü*, haz. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınevi, 2011.

Nietzsche, F. *Güç İstenci*, çev, Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2010.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Ross, K. 2002. *May '68 and its Afterlives*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2009.

Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, 1985.

Spierenberg, P. 1984. *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of* Repression: *From a Preindustrial Metropolis to the European Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

DİZİN

Althusser, Louis 208
Aristoteles 41, 89, 178
arkeoloji 37, 45, 64, 65, 67, 68, 69, 74, 76, 95, 96, 98, 99, 151, 152, 153, 154, 172, 191, 269
Aron, Raymond 102
Aurelius, Marcus 163, 165, 186

Badiou, Alain 103
baştan çıkarma 152, 220, 223, 224, 225, 237
Baudrillard, Jean 212, 213, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 251, 252
Becker, Gary 249
Bentham, Jeremy 125
Berger, John 110, 194
biyoiktidar 170, 193, 198, 211, 216
Biyopolitika 37, 146, 147

Cervantes, Miguel de 49

Darwin, Charles 14
Deleuze, Gilles 8, 9, 103, 140, 203, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 230, 231, 232, 234, 238, 240, 241, 242, 243, 251
delilik 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 91, 94, 95, 111, 130, 152, 157, 167, 211
Derrida, Jacques 64, 65, 68, 70, 76, 103
Descartes, René 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 30, 50, 51, 53, 54, 56, 69, 74, 152, 161, 241
Doerner, Klaus 73, 130

episteme 75, 76, 77, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97
etik özne 174, 175, 183

Foucault, Michel (kitapları)
Anormal 144
Bilginin Arkeolojisi 45, 52, 65, 66, 75, 76, 94, 95, 96, 98, 103, 155, 156
Cinselliğin Tarihi 45, 110, 139
Deliliğin Tarihi 45, 46, 47, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 75, 90, 91, 92, 95, 111, 123
Hapishanenin Doğuşu 45, 108, 110, 111, 113, 119, 128, 129, 131, 138, 142, 145, 167, 204, 207, 214, 215, 221, 249, 251
Hazların Kullanımı 45, 156
Kelimeler ve Şeyler 45, 66, 75, 76, 90, 91, 92, 94, 211
Kendilik Kaygısı 45
Kliniğin Doğuşu 45, 66, 95, 213
Öznenin Yorumbilgisi 160
Freud, Sigmund 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 30, 152, 241

Galileo, Galilei 11
Guattari, Félix 140

Hadot, Pierre 160, 163, 186, 187, 188, 189, 190
Hardt, Michael 218, 219, 229, 230
Hegel, Georg 28
Heidegger, Martin 106
Hume, David 89

iktidar-bilgi 38, 39, 123, 124, 136, 147, 149, 207, 221
Irigaray, Luce 103

Joyce, James 7

Kant, Immanuel 41, 42, 87, 89, 163, 173, 175
Kopernik, Nicolaus 14
Kristeva, Julia 103

Lacan, Jacques 140
Lyotard, Jean-François 103, 212, 213, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 251

Marcuse, Herbert 140
Marx, Karl 20, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 220, 230, 241

Mayıs 68 101, 103, 140
Merleau-Ponty, Maurice 47
Midelfort, H. C. 70, 71, 72, 73
Miller, James 208
Miyoshi, Masao 230

Nagel, Thomas 37
Negri, Antonio 218, 219, 229, 230
Nietzsche, Friedrich 38, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 119, 128, 188, 212
normalleştirme 37, 122, 123, 126, 128, 134, 135, 136, 142, 145, 147, 193, 214, 217, 218, 232, 233, 234, 235, 238, 240, 242, 250, 251

Pinel, Philippe 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 72, 93, 111, 123, 135, 150
Platon 78, 160, 161, 178, 179, 183, 185

Rancière, Jacques 103
Röpke, Wilhelm 247

Sartre, Jean-Paul 18, 19, 20, 21, 22, 24, 29, 30, 47, 92, 102, 152, 204
Seneca 160, 186
Shakespeare, William 49
Smith, Adam 246, 247
Sokrates 78, 79, 164, 185
sorunsallaştırma 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 184, 191, 193, 195, 197
Spierenberg, Pieter 129, 130, 131

telos 64, 173, 174, 175, 179, 188
tımarhane 49, 60, 62, 63, 72
Tuke, Samuel 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 72, 93, 111, 123, 135, 150

yönetimsellik 156, 244, 245, 246, 251

"Foucault ile birlikte kim olduğumuzu, şu anda kim olduğumuzu sormalıyız. Bu sorunun seyrini onun metinlerinde ve hep kısmi olarak verdiği yanıtlarda takip etmeliyiz. Ne var ki kim olabileceğimize dair tutkulu bir merak olmadığı sürece bu yolun beyhude olduğu er ya da geç anlaşılır. Foucault o tutkuyu bize aşılamaz. Yalnızca bize söylenen kim olduğumuzun olasılıklara bağlı oluşunu açığa vurabilir ama başka biri olma arzusunu alevlendiremez. Bu arzu eğer alevlenecekse, kendi hayatları değişime açık olanlar tarafından alevlendirilecektir."

Michel Foucault'nun tarihsel ve felsefi araştırmaları, arkeolojik, soybilimsel ve etik gibi birçok aşamaya sahiptir. Ancak bu aşamalarda değişmeyen şey, tüm bu araştırmaları tetikleyen sorudur: Biz kimiz?

Foucault'nun erken dönemde kaleme aldığı *Deliliğin Tarihi*'nden yakın geçmişte yayımlanan *Collège de France Dersleri*'ne kadar olan yolculuğunun izini süren Todd May, kim olduğumuz sorusunun farklı bağlamlarda farklı görünümlere sahip olsa da Foucault'nun eserlerinin bir noktasında mutlaka var olduğunu gösteriyor. Filozof Todd May bunu yaparken, Foucault'nun eserlerini ayrıntılı bir şekilde inceliyor ve Freud, Nietzsche ve Sartre gibi diğer düşünürlerle yapılan karşılaştırmalardan da etkili bir şekilde yararlanarak tarihsel bir bağlama yerleştiriyor. *Foucault'nun Felsefesi*, Foucault'yu felsefenin yanı sıra siyaset, sosyoloji ve tarih açısından inceleyenler tarafından memnuniyetle karşılanacak, anlaşılması kolay ve ilham verici bir giriş niteliğindedir.



www.irenekitap.com
irenekitap
irenekitap
irenekitap

ISBN 978-625-99822-9-8