MICHEL FOUCAULT

BÜYÜK KAPATILMA

SEÇME YAZILAR ..3...



4. BASIM

AYRINTI

Ayrıntı: 308
Seçme Yazılar: 3

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Çevirenler
Işık Ergüden & Ferda Keskin

Yayıma hazırlayan
Ferda Keskin

Katkıda bulunan
Hülya Tufan

Işık Ergüden ve Tuncay Birkan'ın derlemiş olduğu *Seçme Yazılar*,
orijinal metnin editörleri ve Foucault'nun asistanları olan
Daniel Defert ve François Ewald tarafından onaylanmıştır.

Kitabın Özgün Adı
Dits et écrits (1954-1988)

Gallimard/1994
basımından çevrilmiştir.

© Éditions Gallimard

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak
Çağla Turgul

Düzelti
Mehmet Celep

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d' aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et du Centre Culturel et de Coopération Linguistique d' Istanbul.

Çeviriye destek programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti
Merkezefendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 862
Topkapı/Ist. Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: *12156*

Birinci Basım *2000*
İkinci Basım *2005*
Üçüncü Basım *2011*
Dördüncü Basım *2015*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-285-8
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 – 01 – 05 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Michel Foucault

Büyük Kapatılma



İçindekiler

— Michel Foucault 7

— Sunuş: Büyük Kapatılma
Ferda Keskin 11

I. DELİLİĞİN TARİHİ'NE ÖNSÖZ 20
II. DERRİDA'YA CEVAP 31
III. GÖVDEM, BU KÂĞIT, BU ATEŞ 48
IV. DELİLİK VE TOPLUM 76
V. SU VE DELİLİK 85
VI. DELİLİK, ESER YOKLUĞU 90
VII. G.I.P. MANİFESTOSU 100
VIII. BÜYÜK KAPATILMA 103
IX. SONUÇ YERİNE 116
X. HAPİSHANELER VE HAPİSHANE İSYANLARI 120
XI. DÜNYA BÜYÜK BİR TIMARHANEDİR 129

XII. CEZAEVİNE KAPATILMA HAKKINDA 132
XIII. İKTİDAR MEKANİZMASINDA HAPİSHANELER VE TIMARHANELER 144
XIV. ATTİCA HAPİSHANESİ HAKKINDA 150
XV. HAKİKAT VE HUKUKSAL BİÇİMLER 163
XVI. DELİLİK BİR İKTİDAR SORUNU 279
XVII. HALK ADALETİ ÜZERİNE MAOCULARLA TARTIŞMA 284
— Dizin 317

Michel Foucault

Michel Foucault 1926'da Poitiers'de doğdu. 1946'da Fransa'nın en önemli eğitim kurumlarından *École normale supérieure*'e kabul edildi. Felsefe ve psikoloji okudu. 1948'de felsefe, 1949'da psikoloji dallarında lisans derecesi aldı. Bu yıllarda birçok ünlü ismin yanı sıra Louis Althusser'in ve Hegel uzmanı Jean Hyppolite'in öğrencisi oldu. 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisi'nden 1952'de ayrıldı. Bir süre hastanelerde psikolog olarak çalıştı. 1953'te Althusser'in yerine *École normale*'de felsefe asistanı oldu ve psikoloji eğitimine devam etti. Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diplomaları aldı. Marksist bir bakış açısıyla yazdığı ilk kitabı *Maladie mentale et personnalité*'den (1954, *Akıl Hastalığı ve Kişilik*) sonra Georges Dumézil'in tavsiyesiyle İsveç

Uppsala'daki Maison de France'a direktör oldu. Burada *Histoire de la folie à l'âge classique* (*Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*) üzerine çalışmaya başladı. 1958'de İsveç'ten ayrılıp önce Varşova'ya, ardından 1959'da Hamburg'a gitti. *Deliliğin Tarihi*'ni tamamlayıp Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde psikoloji dersleri vermeye başladı. 1961'de *Deliliğin Tarihi*'ni doktora tezi olarak savundu. Ardından Clermont-Ferrand'da felsefe bölümünün başına geçti. Aynı yıl Gilles Deleuze'le tanıştı. Bir yıl sonra Georges Bataille'ın kurmuş olduğu *Critique* dergisinin yayın kuruluna girdi ve *Naissance de la clinique* (*Kliniğin Doğuşu*) adlı kitabını yayımladı. 1966'da ilk baskısı bir ayda tükenen ve büyük tartışmalara neden olan *Les mots et les choses* (*Kelimeler ve Şeyler*) çıktı. "İnsan"ın ölümünü ilan eden ve felsefe ile insan bilimlerindeki tüm hümanist geleneği karşısına alarak özellikle Jean-Paul Sartre'ın ve Komünist Parti'ye yakın entelektüellerin saldırısına uğrayan kitap çevresinde o dönemin moda akımı yapısalcılıkla ilgili sert bir polemik yaşandı. Bu tartışmalardan ve Fransa'nın boğucu geleneksel ahlakından rahatsız olan Foucault, Tunus Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmak üzere Fransa'dan ayrıldı. 1960'lı yıllar aynı zamanda Foucault'nun edebiyat üzerine çeşitli türden önemli yapıtlar yayımladığı ve Tel Quel grubuyla yakın bir işbirliğine girdiği dönemdir. Tunus'ta anti-emperyalist gösteriler yapan öğrencilerle işbirliği yapan ve Mayıs 1968 olaylarından sonra Tunus polisinin sürekli tacizi üzerine Paris'e dönen Foucault yeni kurulan deneysel Vincennes Üniversitesi'nde felsefe bölümünün başına geçti ve burada bir yıl ders verdi. 1969'da Tunus'ta tamamladığı ve *Kelimeler ve Şeyler*'de kullandığı yöntemi açıklama denemesi olan *L'Archéologie du savoir* (*Bilginin Arkeolojisi*) yayımlandı. 1970'te Fransa'nın en prestijli kurumlarından Collège de France'da kendisi için kurulan "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsüne seçildi. Bunun ardından *Groupe d'Information sur les Prisons* (G.I.P. – *Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu*) adlı oluşumun kurucularından biri oldu. Gerek bu grup gerekse de adalet, tıp, psikiyatri ve cinsellikle ilgili bir dizi mücadele çevresinde yeni bir politik etkinlik biçiminin öncülüğünü yaptı. Geleneksel parti politikalarının

dışına çıkan bu etkinlik biçimi yeni bir eylem anlayışı ile yeni bir entelektüel anlayışını da beraberinde getiriyordu. 1973'te Sartre ve Maurice Clavel'le birlikte *Libération* gazetesinin kuruluşuna katıldı. 1975'te *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (*Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*) yayımlandı. İktidar ilişkileri, teknikleri, stratejileri ve taktiklerinin; yani modern Batı toplumlarında öznelliği kurma biçimlerinin analizini yaptığı bu kitap olağanüstü bir ilgi gördü. 1976'da *Histoire de la sexualité* (*Cinselliğin Tarihi*) başlıklı ve altı cilt olmasını planladığı dizinin ilk kitabı *La volonté de savoir* (*Bilme İstenci*) çıktı. Cinselliğin bastırılmadığını, tam tersine modern biyo-iktidar tarafından üretilip bedene nüfuz etmek için bireylere dayatıldığını söylediği bu kitap Sigmund Freud'dan Herbert Marcuse'ye kadar uzanan ve insanın hakikatini ve özgürlüğünü arzuların özgürleşmesinde bulan kuramın ağır bir eleştirisiydi. Özgürleşmenin yerine alternatif olarak kendini yaratmayı ve arzunun özgürleşmesi yerine zevki yoğunlaştırmayı öne çıkaran bakış açısını bu son kitabının ardından geliştirdi. Altı yıl sonra yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerine kadar geçen süre içinde önde gelen Fransız entelektüelleriyle birlikte İspanya'dan Polonya'ya çeşitli baskıcı rejimlere karşı yürütülen uluslararası kampanyalara katıldı. Bütün bu süreç içinde irili ufaklı birçok kitap, makale ve söyleşisi yayımlandı. Söz konusu makale ve söyleşilerinin yanı sıra dünyanın çeşitli ülkelerinde verdiği dersler 1994'te dört cilt olarak ve *Dits et écrits* (*Söylenmiş ve Yazılmışlar*) başlığı altında bir araya getirilip kitaplaştırıldı. Collège de France'da vermiş olduğu dersler halen kitaplaştırılmakta olan Fou-cault, gerek teorik çalışmaları gerekse de etkin politik yaşamıyla yirminci yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olmuştur. Bu çalışmalar edebiyattan felsefeye, insan bilimlerinden siyasete birçok alanda sayısız yapıt için çıkış noktası olmuştur ve olmaya devam etmektedir.

Yirminci yüzyılın entelektüel coğrafyasında Foucault'nun yaptığı bu belirleyici etkinin nedeni kuşkusuz, Batı'da çok güçlü bir biçimde kök salmış düşünce geleneklerinin hâkimiyetini sarsan yeni bir düşünme biçiminin en önemli temsilcilerinden biri, belki

de en önemlisi olmasıdır. 1960'lı yıllardan itibaren özellikle Nietzsche ve Heidegger'in etkisiyle ortaya çıkan bu yeni düşünce biçimi, Foucault'nun "antropolojizm" olarak adlandırdığı ve öncelikle insanı ve insan doğasını felsefi düşünce için çıkış noktası olarak alan, özelde ise bir özne ve bilinç felsefesinde yoğunlaşan geleneği hedef alıyordu. Zaman zaman anti-hümanizm olarak adlandırılan bu yeni eleştirel tutumda, doğrudan doğruya özne ve öznel deneyim sorununu hedef alan Foucault'nun tuttuğu yer çok önemlidir. Öznel deneyimi açıklamak için öznenin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapmak gerektiğini gösteren Foucault, bir yandan iktidar ile özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin altını çizmiş, bir yandan da öznel deneyimin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak çok güçlü bir bilim eleştirisi getirmiştir. Foucault'nun bu analizlerde geliştirdiği ve kullandığı iktidar modeli gerek klasik politik felsefenin gerekse de Marksizmin kullandığı modelden radikal anlamda farklıdır. Bu yüzden çok ince iktidar ilişkileri ve tekniklerinin, delilikten suça, cinsellikten etiğe kadar en umulmadık noktalarda ne kadar etkili olduğunu göstermiş ve siyasi düşüncede yeni bir çığır açmıştır. Öte yandan, Foucault'nun bu çalışmalarda kullandığı yöntemler ile tarih anlayışı, felsefe ve insan bilimlerinde kullanılan klasik yöntemler ile tarih anlayışının çok dışına çıkmış ve oluşturduğu örnekle yepyeni araştırma alanları ve biçimlerine öncülük etmiştir. El attığı her alanda öncelikle yerleşik bakış açılarını ve yöntemleri sorgulayan Foucault, bu tutumuyla öncelikle düşüncenin kendisi üzerinde düşünmesi ve kendini dönüştürmesinin önemini hatırlatmış ve bu anlamda düşünce tarihine radikal anlamda yön veren dönüm noktalarından biri olmuştur.

F.K.

Büyük Kapatılma

Ferda Keskin[*]

Eserlerinin çok büyük bir bölümünde Batı'nın yakın tarihi üzerinde yoğunlaşan Foucault'ya göre on yedinci yüzyıl Avrupası'nda çok önemli bir değişiklik meydana gelmiştir. Bu değişim sürecinin en önemli anı ise Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* adlı ilk önemli eserinde "Büyük Kapatılma" olarak adlandırdığı olaydır. 1656 yılında Paris'te *Hôpital général* (genel hastane) adlı bir kurum kurulmuş ve birkaç ay gibi kısa bir süre içinde Paris nüfusunun azımsanmayacak bir bölümü (üç yüz bin nüfusun en az altı bini) bu kurumda gözetim altına alınmıştır. Ancak Foucault'ya göre *Hôpital général*'in işleyişi ya da amacı bakımından hiçbir tıbbi düşünce ya da amaçla ilişkisi yoktur. Tersine, bu kurum o dönemde Fransa'da örgütlenmekte olan

* İstanbul Bilgi Üniversitesi

monarşik ve burjuva düzenin önemli bir parçası, hatta makamıdır.[1] Üstelik aynı yıllarda bütün Avrupa'da benzer gelişmeler meydana gelmiş, çeşitli ülkelerde nüfusun önemli bir kısmı sıkı resmi denetim altındaki kurumlarda kapatılmıştır. Kapatılanlar deliler, hastalar, fakirler, eşcinseller gibi farklı özellikler taşıyan kişilerin oluşturduğu karışık bir gruptur. Ancak yine de bu gruba ait olanların önemli bir ortak özelliği vardır: hepsi bedensel özürlü oldukları için ya da başka nedenlerle çalışamayan veya çalışmak istemeyen, sabit işi ve evi olmayan yersiz yurtsuz insanlardır.

> O dönemde, hiç ayrım yapmadan yaşlılar, sakatlar, çalışamayan veya çalışmak istemeyen kimseler, eşcinseller, akıl hastaları, müsrif babalar, hayırsız evlatlar kapatılıyordu; hepsi birden aynı yere kapatılıyordu.[2]

Bu anlamda Foucault akıl hastanesi, hastane ya da hapishane gibi modern kapatma kurumlarının on yedinci yüzyıla kadar var olmadığına dikkat çeker. Üstelik deliler, hastalar, suçlular ve çalışamayacak durumda olan ya da çalışmak istemeyenler başlangıçta hiçbir ayrım gözetilmeden aynı yere kapatılmıştır. Foucault'ya göre bu büyük kapatılma sürecinin arkasında doğrudan doğruya ekonomik ve siyasi bir neden vardır: Büyük bir ihtimalle İspanyol ekonomisinde meydana gelen bir kriz sonucunda bütün Batı dünyasını etkisi altına alan ve ücretlerin düşmesine, işsizliğe, para kıtlığına neden olan ekonomik bir kriz.[3] Foucault böylece kapatılmanın ikili bir işlev yerine getirdiğini söyler: böyle bir ekonomik kriz anında aç kalan işsiz ve aylak kesimin başkaldırması tehlikesine karşı güvenli bir önlem almak ve kapatılmış olanların kriz geçtikten sonra ucuz ve kolayca denetlenebilir bir işgücü oluşturmasını sağlamak.

> Söz konusu olan artık işsizlerin kapatılması değil, kapatılmış olanlara iş vermek ve onların herkesin refahına hizmet etmesini sağlamaktır.

1. M. Foucault, *Folie et Déraison: Histoire de la la folie à l'âge classique.* Paris: Plon, 1961, s. 58-60.
2. M. Foucault, "Büyük Kapatılma", bu kitap, s. 106.
3. M. Foucault, *Folie et Déraison: Histoire de la la folie à l'âge classique.* Paris: Plon, 1961, s. 80.

> Münavebe çok açıktır: işsizliğin olmadığı ve ücretlerin yüksek olduğu zamanlarda ucuz el emeği; ve işsizlik dönemlerinde aylaklığın ortadan kaldırılması ile ajitasyon ve isyanlara karşı toplumsal korunma.[4]

On yedinci yüzyılda meydana gelen bu önemli değişim uzun süreli bir kapatma ve cezalandırma mekânı olarak hapishane kurumunun da temellerini atmıştır, çünkü Foucault'ya göre bu döneme kadar pratik anlamda hapishane diye bir kurum olmamıştır. Suçluların kapatıldığı hücreler kendi başına bir cezalandırma aracı değil, bir tür mahkeme bekleme odası olarak işlev görmüş; insanlar hücrelere başka bir şekilde cezalandırılmayı ya da özgürlüklerine kavuşmayı beklemek üzere kapatılmıştır. Etkin bir önlem olarak kapatmaya ancak kapitalizm el emeği, işsizlik gibi sorunlarla karşı karşıya geldiğinde ve on yedinci yüzyıl Avrupa toplumları (Fransa, İngiltere, Almanya, vb.) büyük isyanlarla tanıştığında başvurulmuştur. İsyanları bastırmak için bir ordu göndermek, insanları katletmek, yakıp yıkmak gibi eski yöntemler, aynı zamanda büyük toprak sahiplerinin vergi toplamasını da engelleyen genel bir ekonomik felakete yol açacak önlemler haline geldiğinde daha ekonomik ve etkili bir önlem ve cezalandırma tekniği olarak hapishaneye başvurulmuştur; çünkü hapishaneler nüfusun tehlikeli bir bölümünü feci ekonomik sonuçlara yol açmadan elemeye imkân tanımıştır.[5] On yedinci yüzyılda başlayan bu kapatma pratiğinde on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında, yani Fransız Devrimi döneminde önemli bir değişim daha meydana gelmiş ve kapatılanlar içinde ayrımlar yapılmaya başlanmıştır: "akıl hastaları tımarhaneye, gençler ıslahevlerine, suçlular hapishaneye."[6] Yani bu dönem hastaların, akıl hastalarının, suçluların kategorik olarak birbirinden ayrılıp her biri için farklı bir kurumun kurulmasına tanıklık eder.

Ancak Foucault'ya göre başlangıçta bu tür bir ekonomik tasarruf işlevi görmek üzere geliştirilen kapatma teknikleri ve kurumları giderek daha pahalı ve verimsiz hale gelmiştir. Genel olarak kapitalist toplumda uygulanan büyük kapatılma "çok arkaik ve

4. A.g.y. s. 82 (Çeviri benim –F.K.)
5. M. Foucault, "Büyük Kapatılma", bu kitap, s. 105.
6. A.g.y. s. 106.

kendini haklı çıkaramayan bir şeydir, sonuçları görünür biçimde çok pahalıdır."[7] Çalışamayacak durumda olan veya çalışmak istemeyenlerin tedavi ya da ıslah yoluyla çalışabilir hale getirilmesinin ekonomiye olan katkısı, bu amaçla yapılan harcamaların altında kalmaya başlamış; üstelik yapılan her türlü reforma rağmen bu kurumlar görünür amaçlarını gerçekleştirmede de ciddi başarısızlıklara uğramıştır.

İşte bu olgudan hareket eden Foucault, bu kadar verimsizlik ve başarısızlığa rağmen söz konusu kurumlarda niçin ısrar edildiğini sorgular. Bu ısrarın nedeni Foucault'ya göre kapatma pratiğinin güçlü bir toplumsal denetim sağlamak ve kapitalizmin ihtiyaç duyduğu işgücünü üretmek için görünürden çok daha ince ve etkili bir işlev yerine getirmesidir. Foucault'nun siyasi modernliğin eşiği olarak adlandırdığı ve on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başına tekabül eden dönem aynı zamanda kapitalizmin ihtiyaç duyduğu emek gücünün kaynağı olan insan bedeni ve bu bedenin sahip olduğu üretim gücünün doğrudan doğruya ekonomik ve siyasi müdahalelerin nesnesi haline geldiği dönemdir. Ancak bu emek gücünün fiilen üretken hale getirilebilmesi için kullanılan eski tekniklerin (örneğin hapishane, ıslahevi, akıl hastanesi, askeri kışla gibi kurumların zorlayıcı yönetmeliklerini örnek alan büyük fabrikalar) aşırı pahalı ve etkisiz hale gelmesiyle birlikte yeni bir teknik gerekmiştir. Bu yeni teknik Foucault'ya göre kapitalist üretim biçiminin gerektirdiği disiplin ve uysallığın insanlar tarafından benimsenip içselleştirilmesine ve gönüllü olarak uygulanmasına dayanır. Böylece on sekizinci yüzyıl sonunda Avrupa'da ortaya Foucault'nun "disiplinci iktidar" adını verdiği yepyeni bir iktidar türü çıkmıştır. Bu iktidarın uysallaştırma ve verimli hale getirme yöntemi ise şiddet ve bedensel zorlamaya değil, insanlara belli öznellik biçimleri dayatılmasına dayanır.

Bu yüzden kendi çalışmalarının genel bir değerlendirmesini yaparken Foucault, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülme biçimlerinin analizine verdiği önemi vurgular ve bu özneleştirme sürecinde etkili olmuş üç ayrı nesneleştirme kipini öne çıkarır: ken-

7. M. Foucault, "Büyük Kapatılma", bu kitap, s. 108.

dilerine bilim statüsü veren ve konuşan özne, emek üreten özne ile biyolojik anlamda yaşayan özneyi nesneleştiren araştırma kipleri; özneyi kendi içinde bölen ve başkalarından bölüp ayıran pratikler; ve son olarak insanın kendisini özneye dönüştürme biçimleri.[8] *Büyük Kapatılma* başlığı altında toplanan yazılar Foucault'nun yukarıda saydığımız ikinci nesneleştirme kipi üzerine yaptığı çalışmaların kapsamına giriyor.

> Çalışmamın ikinci bölümünde, öznenin "bölücü pratikler" diye adlandıracağım pratiklerde öznenin nesneleştirilmesini inceledim. Özne, ya kendi içinde bölünmüş ya da başkalarından bölünmüştür. Bu süreç onu nesneleştirir. Bunun örnekleri deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlular ile "iyi çocuklar"dır.[9]

Burada sözü edilen nesneleştirme sürecinin Foucault'nun genel olarak Batı kültüründe insanların özneye dönüştürülmesini tarif ederken kullandığı sorunsallaştırma kavramıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Sorunsallaştırma, insanların belli varlık veya davranış biçimlerinin tarihin belirli anlarında sorun olarak kabul edilip bazı söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratiklerin nesnesi haline getirilmesi ve Foucault'nun "hakikat oyunları" adını verdiği sistemlere dahil edilmesidir. Söz konusu varlık veya davranış biçimlerinin bu sistemler içinde üretilmiş hakikatler, yani bilgi üzerinden tanımlanması aynı zamanda onların belli insan deneyimleri olarak yeniden kurulması ve sınıflandırılmasıdır. İnsanların bu hakikatlere inanması, yani onlar üzerinden tanımlanmış deneyim biçimlerini kendilerine dair hakikatler olarak görmesi ise bu deneyimlerin öznesi olmayı kabullenmeleri anlamına gelir. Böylece insanlar öznesi haline geldikleri deneyimlerin içerimlediği bilimsel, ahlaki, hukuki, siyasi normlara göre hareket eder ve kendini sınırlar.[10]

Yukarıda yaptığımız alıntıda Foucault "bölücü pratikler" adını verdiği ikinci nesneleştirme kipi için deli ile akıllıyı, hasta ile sağlıklıyı, suçlular ile "iyi çocuklar"ı bölüp birbirinden

8. M. Foucault, *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 58.
9. A.g.y. s. 58.
10. Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. F. Keskin, "Özne ve İktidar"; M. Foucault, *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000 içinde, s. 11-24.

ayıran sınıflandırmaları örnek veriyor. Kuşkusuz bu pratiklerde söz konusu olan, delilik, hastalık, suç gibi belli varlık veya davranış biçimlerinin sorunsallaştırılarak özel birer deneyim haline dönüştürülmesidir. İnsanlar bu deneyimlerin öznesi olmayı kabul ettiklerinde, davranışlarını da deneyimlerin içerimlediği normlara göre sınırlandıracak, yani modern kapitalist toplumun ihtiyaç duyduğu disiplini içselleştirecektir. Bu tür sorunsallaştırmaların gerektirdiği söylemsel pratikler akıl hastalığı, hastalık, ya da suç gibi varlık biçimleri üzerine nesnel anlamda doğru olma, yani hakikat iddiası taşıyan önermeler üreten psikiyatri, psikoloji, patoloji, psikopatoloji, pedagoji, kriminoloji gibi "bilimsel" araştırma alanları; söylemsel olmayan pratikler ise bu araştırma alanları için gereken ortamı sağlayan hastane, akıl hastanesi, hapishane, kışla, okul gibi tecrit kurumlarıdır.

Foucault'nun eserlerinin önemli bir bölümünün bu tür nesneleştirme ya da sorunsallaştırma süreçlerinde kullanılan söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratiklerin analizine ayrıldığını görüyoruz. *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* bu anlamda en çok öne çıkan eserler. Örneğin *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, insanların delilik ya da benzeri kavramlar altında tanımlanan varlık veya davranış biçimlerinin on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren bir yandan psikiyatri, psikoloji ve benzeri bilim alanlarına dönüşecek söylemsel pratiklerin, diğer yandan daha sonra akıl hastanesi adını alacak olan kurum çerçevesinde söylemsel olmayan pratiklerin nesnesi haline gelmesinin ve bu süreç sonunda deliliğin "akıl hastalığı" deneyimi olarak yeniden kurulmasının bir tarihidir. Deliliğin akıl hastalığı olarak yeniden kurulması aynı zamanda akıl ile akıl-olmayan arasında derin bir yarılmanın, deliliğin dışlanıp, kapatılıp, sessizliğe itilmesinin ve aklın akıl-olmayan üzerinde tek yanlı, "bilimsel" (psikiyatrik, psikolojik) doğruluklarla bezeli ve normatif bir monolog üretmesinin de işaretidir.

> Kurucu olan, deliliği ayırıp bölen edimdir, yoksa bu bölme bir kez yapılıp da ortalık yatıştığında yerleşik hale gelen bilim değil. Çıkış noktası, akıl ile akıl-olmayan arasındaki mesafeyi koyan yarılmadır;

aklın akıl-olmayan üzerinde, onun hakikatini delilik, suç veya hastalık biçiminde çekip çıkarmak için uyguladığı etkiyse fazlasıyla bu yarılmadan kaynaklanır...

Akıl hastalığının sakin dünyasının ortasında, modern insan artık deliyle iletişimde bulunmuyor... Ortak dil yok; daha doğrusu artık ortak dil yok. On sekizinci yüzyılın sonunda deliğin akıl hastalığı olarak kurulması kesintiye uğramış bir diyaloğun sonuçlarını ifade eder, bu durum akıl ile delilik arasındaki ayrılığı sanki zaten varmış gibi koyar ve sabit sözdizimi olmayan, biraz anlaşılmaz biçimde ifade edilen, daha önce delilik ile akıl arasındaki alışverişte kullanılan o eksik kelimelerin bütününü unutulmaya bırakır. Aklın delilik *hakkındaki* monoloğu olan psikiyatrinin dili ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabilirdi.[11]

Benzeri bir şekilde Foucault *Kliniğin Doğuşu*'nda hastalığın delilikle aşağı yukarı aynı tarihsel dönemde nesneleştirilmesini ya da sorunsallaştırılmasını ve bu sorunsallaştırma sonucunda bir yandan bilimsel olarak sınıflandırılan anatomik-patolojik bir kimliğin, öte yandan hastane biçimini alan kurumun ortaya çıkışını gösterir. Ancak Foucault'nun kapatılma sürecini işlediği eserleri arasında belki de en etkili olanı *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Tarihi* olmuştur. Bu kitabında Foucault tıpkı akıl hastanesi ve hastane gibi on sekizinci yüzyıl sonunda kurumlaşan hapishanenin, aynı zamanda modern toplumun disiplin tekniklerinin ortaya çıktığı ve geliştirildiği bir mekân olduğunu göstermiştir. Suçlulara daha insanca bir cezanın uygulanacağı ve mahkûmların ıslah edileceği vaatleriyle kurulan hapishane sayısız reforma rağmen bir türlü beklenen işlevi yerine getirememiş; tersine neredeyse suçun kendisinin kurumsallaştığı, suçlu girenin suça eğilimli olmayı öğrendiği bir mekâna dönüşmüştür. Dolayısıyla Foucault'ya göre hapishanenin asıl işlevi suçluları ıslah etmek değil, suçu sorunsallaştırarak suça eğilimlilik adı verilen bir öznel deneyim kurmak ve "iyi çocuklar"ı bu yeni ve bilimsel olarak tanımlanmış deneyimin içerimlediği normlara göre koşullandırmaktır. Foucault on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'na özgü bu disiplinci ütopyanın eksiksiz biçimini *Pa-*

11. M. Foucault, "Deliliğin Tarihi'ne Önsöz", bu kitap, s. 21-22.

noptikon kavramında bulduğunu söyler. İngiliz filozof Jeremy Bentham'ın ideal hapishane olarak tasarladığı *Panoptikon*

> halka biçimli bir binadır, ortasında bir avlu ve avlunun ortasında bir kule vardır. Halka hem içeriye hem dışarıya bakan hücrelere bölünmüştür. Bu küçük hücrelerin her birinde, kurumun hedefine uygun olarak, yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûm, deliliği yaşayan bir deli vardır. Merkezi kulede bir gözetmen vardır. Her hücre hem içeriye hem de dışarıya baktığından gözetmenin bakışı tüm hücreyi kat edebilir; hiçbir karanlık nokta yoktur ve sonuç olarak, bireyin yaptığı her şey bir gözetmenin bakışına açıktır; bu gözetmen kendisinin her şeyi görebileceği, buna karşılık kimsenin kendisini göremeyeceği şekilde panjurlar, yarı açık bölme pencereleri arasından gözlemde bulunur. Bentham'a göre, bu küçük ve harikulade mimari kurnazlığı bir dizi kurum kullanabilir. *Panoptikon*, aslında, bir toplum ve bir iktidar türünün ütopyasıdır.[12]

Panoptikon'da gözleyenin kendisi gözlenenler tarafından görülmediği için gözlenenler tam olarak ne zaman gözlendiklerini bilemezler. Bu yüzden her zaman sanki gözleniyormuş gibi hareket etmek ve davranışlarını sınırlandırmak zorundadırlar. İşte tam da bu yüzden Foucault'ya göre *Panoptikon*, disiplinin mahkûmlar tarafından içselleştirilmesidir. *Panoptikon* ilkesinin hapishane dışında başka kurumlar tarafından da uygulanmasıyla birlikte iktidar son derece ekonomik, verimli ve etkili bir şekilde toplumu disiplin altına alır. Hapishane gibi sürekli gözetim ve denetleme üzerine kurulu bir kurumun tüm görünür başarısızlıklarına rağmen ısrarla muhafaza edilmesinin ve benzeri kurumların hapishanenin disiplin tekniklerini izlemesinin nedeni de bu ince disiplin tekniğinin, bu mikromekanizmanın geliştirilmesine hizmet eden bir laboratuvar işlevi görmesidir. Kapitalizmin ve burjuvazinin ihtiyaç duyduğu ya da kapitalist sistemin gerçek çıkarlarını bulduğu şey deliler, hastalar ve suça eğilimlilerin dışlanıp kapatılması ve sürekli gözetim altında bulundurulması değil; bu tür bir kapatmanın kullandığı teknikler ve prosedürlerdir.

12. M. Foucault, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", bu kitap, s. 224.

> Belli bir andan itibaren burjuvazi için bir çıkar oluşturan, bu çıkarı temsil eden şey, dışlama mekanizmaları, gözetleme aygıtları, deliliğin, suça eğilimliliğin, cinselliğin tıbbileştirilmesi, bütün bunlar, yani iktidarın mikro-mekanizmasıdır. Ve burjuvaziyi ilgilendiren de budur.[13]

Kapitalizmin ihtiyaç duyduğu disiplin, hapishanede ve benzeri kapatma kurumlarında geliştirilen bu teknik ve prosedürlerin tüm toplumsal kurumlara yayılmasıyla mümkün olmuştur. Bu yüzden Foucault'ya göre aslında Jeremy Bentham'ın tasarladığı hapishane binası hiçbir zaman inşa edilmemiş olsa da Bentham'ın düşü gerçekleşmiş ve *panoptizm* başka bir biçimde tüm Batı'yı etkisi altına almıştır.

Foucault ideal yapısını *panoptikon* metaforunda bulan bu disiplinci sürecin tarihinin aynı zamanda modern ruh kavramının da tarihi olduğunu vurgular. Kapitalizmin on dokuzuncu yüzyılda varmış olduğu noktanın ortaya çıkardığı iktidar mekanizması; bu mekanizmanın kullandığı söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikler; yani insan bilimleri ve onların "insan"a dair ürettiği hakikatler ile bu hakikatlerin üretilmesi için oluşturulan kurumsal mekânlar ve prosedürler, deliliği akıl hastalığına, hastalığı patolojik vakaya, suçu suça eğilimliliğe dönüştürerek yepyeni deneyimler kurmuş ve Batı insanını bu deneyimlerin öznesi haline getirmiştir. Bu deneyimlerle kurulan bilinç ilişkisinin, yani öznelliğin yer aldığı mekândır modern ruh. Dolayısıyla eski Yunan'dan bugüne beden içinde hapsolduğu düşünülen ruh, siyasi modernlikle beraber bedenin ve güçlerinin terbiye edildiği, itaatkâr kılındığı yer, "bedenin hapishanesi" haline gelmiştir.[14]

Büyük kapatılmanın gerçekleştiği asıl mekân insan ruhudur; akıl hastanesi, hapishane gibi normların dışına çıkmış ruhları terbiye edip iyileştirmek için var olan kurumlarsa bu büyük kapatılmanın karanlık yüzünü gizleyen sözde "insancıl okullar".

---

13. M. Foucault, "İki Ders"; M. Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000 içinde, s.110.
14. Bkz., M. Foucault, *Surveiller et Punir.* Paris: Gallimard, 1975, s. 34.

I
Michel Foucault
Deliliğin Tarihi'ne önsöz*

Pascal: "İnsanlar öyle kaçınılmazcasına delidir ki, deli olmamak deliliğin bir başka biçimiyle deli olmaktır." Bir de Dostoyevski'nin *Bir Yazarın Güncesi*'ndeki şu diğer sözü: "İnsan kendi sağduyusuna, komşusunu kilit altına vurarak ikna olmaz."

Deliliğin bu başka biçiminin tarihini yapmak gerekiyor: Komşularını kapatan egemen akıl edimi içinde, insanların iletişim kurmak ve birbirlerini tanımak için deli-olmamanın acımasız dilini kullandıkları o öteki biçimin; hakikatin hükümranlığındaki yerini kesin olarak almadan önce, başkaldırının lirizmi tarafından diriltil-

* Préface; Foucault (M.), *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique.* Paris: Plon, 1961 içinde, s. I-XI. Bu önsöz bütün olarak yalnızca orijinal edisyonda vardır. 1972'den itibaren yayımlanan üç yeni edisyondan çıkarılmıştır.

meden önce bu komplo anını yakalamak gerekiyor. Deliliğin tarihinin bu sıfır derecesine, deliliğin farklılaştırılmamış bir deneyim, bölmenin kendisinin henüz bölünmemiş deneyimi olduğu bu noktaya tarih içinde ulaşmaya çalışmak. Akıl ile Deliliği artık birbirlerine dışsal, her türlü iletişime sağır ve birbirleri için ölü şeyler olarak kendi ediminin iki ayrı yanına atan bu başka biçimi çıkış noktasından itibaren betimlemeliyiz.

Bu kuşkusuz rahatsız bir bölgedir. Oradan geçmek için nihai hakikatlerin rahatlığından vazgeçmek ve kendini asla delilik hakkında bilebildiğimiz şeylerin rehberliğine bırakmamak gerekir. Psikopatolojinin hiçbir kavramı, geriye bakmanın (*rétrospection*) örtük oyununda bile ve özellikle orada düzenleyici rol oynamamalıdır. Kurucu olan, deliliği bölüp ayıran edimdir, yoksa bu bölme bir kez yapılıp da ortalık yatıştığında yerleşik hale gelen bilim değil. Çıkış noktası, akıl ile akıl-olmayan arasındaki mesafeyi koyan yarılmadır; aklın akıl-olmayan üzerinde, onun hakikatini delilik, suç veya hastalık biçiminde çekip çıkarmak için uyguladığı etkiyse fazlasıyla bu yarılmadan kaynaklanır, ama uzaktan. Demek ki bir zafer ya da zafer hakkı önkabulü yapmadan bu ilkel kavgadan söz etmek gerekecektir; hakikate varma, hakikate sığınma gibi görünebilecek her şeyi askıya alarak tarihte tekrar tekrar incelenmiş bu edimlerden söz etmek; akıl ile akıl-olmayan arasındaki bu kopma ediminden, ortaya çıkan bu mesafeden, ikisi arasına yerleştirilen bu boşluktan söz etmek, ama asla aklın sahip olduğunu iddia ettiği bütünlüğe yaslanmadan.

O zaman ve ancak o zaman deliliğin insanı ile aklın insanının ayrılırken henüz ayrı olmadıkları ve hâlâ birbirleriyle konuştuklarına kaçamak biçimde tanıklık eden, birbirlerinden kopuşlarının diyaloğuna çok kökensel, fazlasıyla kaba ve bilimin dilinden çok daha eski bir dil içinde başladıkları alan ortaya çıkabilir. Burada delilik ile delilik-olmayan, akıl ile akıl-olmayan ayrılmaz biçimde içiçe geçmişlerdir: henüz var olmadıkları ve birbirleri için, birbirlerine göre, onları birbirlerinden ayıran alışverişin içinde var oldukları anda ayrılmaz olarak.

Akıl hastalığının sakin dünyasının ortasında, modern insan artık deliyle iletişimde bulunmuyor. Bir yanda deliliği hekimin işi ya-

pan, böylece onunla ilişkiye ancak hastalığın soyut evrenselliği aracılığıyla izin veren akıl insanı var; öbür yanda, ötekiyle ancak yine tümüyle soyut bir akıl –düzen, fiziksel ve ahlaki zorlama, grubun anonim baskısı, uzlaşmacılık talebi demek olan bir akıl– aracılığıyla ilişkiye geçen delilik insanı var. Ortak dil yok; daha doğrusu artık ortak dil yok. On sekizinci yüzyılın sonunda deliliğin akıl hastalığı olarak kurulması kesintiye uğramış bir diyaloğun sonuçlarını ifade eder, bu durum akıl ile delilik arasındaki ayrılığı sanki zaten varmış gibi koyar ve sabit sözdizimi olmayan, biraz anlaşılmaz biçimde ifade edilen, daha önce delilik ile akıl arasındaki alışverişte kullanılan o eksik kelimelerin bütününü unutulmaya bırakır. Aklın delilik *hakkındaki* monoloğu olan psikiyatrinin dili ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabilirdi.

Ben bu dilin tarihini değil, bu sessizliğin arkeolojisini yapmak istedim.

*

Yunanlıların ὕβρις diye adlandırdıkları bir şeyle ilişkileri vardı. Bu sadece suçlama ifade eden bir ilişki değildi; Thrasymakhos'un veya Kallikles'in varlığı, söylemleri bize Sokrates'in güven verici diyalektiğinde aktarılmış olsa da bunu göstermeye yeter. Ama Yunan Logos'unun tersi yoktu.

Ortaçağın başlangıçlarından beri Avrupa insanının ayrım yapmadan Delilik, Demans, Akıldışılık olarak adlandırdığı bir şeyle ilişkisi vardır. Belki de Batı Aklı derinliğinden bir şeyi bu karanlık mevcudiyete borçludur, tıpkı Sokratesçi söylevcilerinσωφροσύνη'sininὕβρις tehdidine borçlu olması gibi. Her durumda, Akıl-Akıldışılık ilişkisi Batı kültürü için özgünlüğünün boyutlarından birini oluşturur; bu ilişki daha Hieronymus Bosch'tan çok önceleri ona eşlik ediyordu ve Nietzsche ile Artaud'dan çok sonra da takip edecektir.

Aklın dilinin altındaki bu çatışma nedir peki? Aklı yatay gelişimi içinde izlemeyen; ama bütün Avrupa kültürü boyunca onu kendi olmayan şeyle karşı karşıya bırakan, onu kendi ölçüsüzlüğüyle ölçen

bu sabit dikeyliğin zaman içinde izini sürmeye çalışan bir sorgulama bizi nereye götürebilir? Hangi bölgeye gidelim ki ne bilginin tarihi ne de kısaca tarih olsun, ancak bölmenin ötesinde değer ve anlam bulan hakikatlerin erekselliğine ve rasyonel neden zincirine boyun eğmesin de nedenlerin rasyonel zincirine boyun eğsin? Hiç kuşkusuz, bir kültürün kimliğinden çok sınırlarının söz konusu olacağı bir bölge.

Sınırların bir tarihi yapılabilir: Gerçekleşir gerçekleşmez zorunlu olarak unutulan, bir kültürün kendisi için Dışarısı olacak bir şeyi reddetmek için kullandığı bu karanlık edimlerin tarihi; ve tüm tarihi boyunca kültürü, değerleri kadar kendini soyutlamak için açtığı bu boşluk, bu boş mekân da belirler. Çünkü kültür değerlerini tarihin sürekliliğinde kazanır ve muhafaza eder; ama temel tercihlerini, sözünü etmek istediğimiz bu bölgede uygular, ona pozitivite çehresini veren bölmeyi bu bölgede yapar; onu biçimlendiren kökensel yoğunluk oradadır. Bir kültürü sınır-deneyimleri hakkında sorgulamak, ona tarihin sınırlarında, adeta kendi tarihinin doğumu olan bir yırtılma hakkında soru sormaktır. Bu durumda daima çözülme halinde olan bir gerilim içinde, diyalektik bir analizin zamansal sürekliliği ile trajik bir yapının zamanın kapılarında gün ışığına çıkarılması karşı karşıya gelmiş olur.

Batı dünyasının sınır-deneyimlerinin merkezinde bizzat trajedi sınır-deneyimi yer alır. Batı dünyası tarihinin çıkış noktası olan trajik yapının, trajedinin inkârı, unutulması ve sessiz düşüşünden başka bir şey olmadığını Nietzsche göstermiştir. Trajedinin tarih tarafından inkârının ta kendisi içinde trajik olanı tarihin diyalektiğine bağladığı için merkezi bir yere sahip olan trajik yapının yörüngesinde birçok başka deneyim döner. Bu deneyimlerin her biri kültürümüzün uç noktalarında aynı zamanda kökensel bir bölme anlamına da gelen bir sınır çizer.

Batı *ratio*'sunun evrenselliğinde, Doğu anlamına gelen o bölme vardır. Köken olarak düşünülen, geri dönüş özlemlerinin ve vaatlerinin kaynaklandığı Doğu; Batı'nın sömürgeleştirici aklına sunulmuş, ama hep sınır olarak kaldığından sonsuza dek erişilmez kalan Doğu: içinde Batı'nın oluştuğu, ama bu arada bir bölme çiz-

gisi de çizdiği başlangıç gecesi olarak Doğu, Batı olmayan her şeydir; ama Batı ilk hakikatini yine de Doğu'da arar. Batı'nın bütün oluşumu boyunca bu büyük bölmenin tarihini yapmak, onu kendi sürekliliği ve alışverişleri içinde izlemek, ama aynı zamanda kendi trajik kutsallığı içinde ortaya çıkmasına izin vermek gerekir.

Başka bölmeleri de anlatmak gerekecektir: görüntünün parlak birliğinde düşün mutlak olarak bölünmesi; insanın kendi hakikatiyle –ister yazgısının hakikati olsun ister yüreğinin– ilgili olarak sorgulamaktan kaçamadığı, ama sadece düşü kuran ve onu onirizmin müstehzi liğine iten temel reddiyenin ötesinde sorguladığı bölme. Cinsel yasakların da tarihini yapmak gerekecektir, üstelik yalnızca etnoloji terimleriyle değil: Ahlakın veya hoşgörünün günlüğünü tutmak için değil, Batı dünyasının sınırı ve ahlakının kökeni olarak arzunun mutlu dünyasının trajik bölünmesini gün ışığına çıkarmak için bizim kültürümüzde baskının sürekli devinen ve ayak direyen biçimlerinden söz etmek. Nihayet ve en önce delilik deneyiminden söz etmek gerekir.

Okuyacağınız inceleme, Nietzsche'ci büyük araştırmanın güneşinde tarihin diyalektiklerini trajik olanın sabit yapılarıyla karşı karşıya getirmek isteyen bu uzun soruşturmanın ilki ve kuşkusuz en kolayıdır.

*

Delilik üzerine bilginin bütün söylediklerini en baştan reddeden biri için en genel, ama en somut biçimiyle delilik nedir peki? Hiç kuşkusuz *eser yokluğu*ndan başka bir şey değil.

Deliliğin varlığının oluşum içinde nasıl bir yeri var? Nasıl bir iz bırakıyor ardında? Kuşkusuz çok ince bir iz; endişe vermeyen ve tarihin ağırbaşlı büyük sükûnetini bozmayan birkaç kırışık. Batı aklının oluşumunu dokumuş birkaç belirleyici söz karşısında bütün o boş lafların, hapishanelerin ve kütüphanelerin tesadüfen o boş laflara eklediği çözümlenemez çılgınlık dosyalarının ne gibi bir ağırlığı olabilir? Neredeyse okuma yazması olmayan "öfkeli çılgın" hizmetkâr Thorin'in on yedinci yüzyıl sonunda uçup gitmekte

olan sanrılarını, korku çığlıklarını döktüğü binlerce sayfaya bizim söylemlerimizin evreninde bir yer var mı? Tüm bunlar yalnızca düşkün zaman, geleceğin reddettiği bir gelip geçişin zavallı kendini beğenmişliği, oluşum içinde yer alan ama onulmaz biçimde tarih olmaktan "eksik" kalan bir şey.

Her tür aşağılayıcılıktan kaçınarak sorgulanması gereken şey bu "eksik" olmalıdır. Bir şey vardır ki ilk dile getirilişinden bu yana zaman tarafından hep susturulmuş ve sonra da yalnızca boşluk, boşunalık, hiçlik biçiminde anlaşılmıştır. Tarih ancak bir tarih yokluğu arka planında, sessizliğin görev ve hakikat olarak yolunu gözlediği o büyük mırıltılar mekânında mümkündür: "Sen olan bu şatoya ıssızlık, bu sese gece, yüzüne yokluk diyeceğim." Bu karanlık bölgenin muğlaklığı: Saf kökendir bu bölge, çünkü tarihin dili, onca karışıklık arasında sözdiziminin biçimlerini ve sözdağarının tutarlılığını ele geçirerek, oradan doğmuştur ve son tortu, sözcüklerin steril kumsalıdır, üzerinden geçilen ve hemen unutulan, edilgenliği içinde sadece yerinden edilmiş figürlerin boş izini muhafaza eden kumdur.

Tarihin büyük eserine her an kendini yenileyen, ancak tüm tarih boyunca kendi kaçınılmaz boşluğunda değişmeden koşan bir eser yokluğu eşlik eder değişmez olarak: hem daha ilk kararda orada olduğu için tarih öncesinden beri, hem de tarihin telaffuz edeceği son sözde muzaffer olacağı için tarih sonrasında. Tarihin doluluğu hem boş hem de dili olmayan ve kulak verenlere tarihin altından sesi olmayan bir gürültüyü, tek başına konuşan –ne konuşan öznesi ne de muhatabı olan, kendi üzerine katlanmış, gırtlağı düğümlenmiş, daha hiç dile getirilmeden geçerliğini kaybetmiş ve içinden hiç çıkmadığı sessizliğe sessiz sedasız geri dönen– bir dilin inatçı mırıltısını işittiren tüm o dilsiz sözcüklerle dolu mekânda mümkündür ancak. Anlamın kireçleşmiş kökü.

Bu henüz delilik değil, deliliğin bölünmesini mümkün kılan ilk yarılmadır. Bölme bu yarılmanın devralınması, katlanması, şimdiki zamanın sıkı birliği içinde düzenlenmesidir. Batılı insanın kendi zamanına ve mekânına ilişkin algısı bir ret yapısı gösterir, bu yapıdan hareketle söz bir dil olmadığı için, edim bir eser olmadığı

için, figür de tarihte yer almaya hakkı olmadığı için reddedilir. Bu yapı anlamlı ile anlamsız olanı, daha doğrusu bunların birbirine bağlandığı tekabüliyeti kurar; delilik üzerine geliştirilen rasyonel bilgi deliliği bastırsa ve ona patolojik araz statüsü vererek elini kolunu bağlasa da kültürümüzde delilik olmadan akıl olamayacağı olgusunu yalnızca bu yapı açıklayabilir. Tüm Batı tarihi boyunca *deliliğin zorunluluğu* dipten gelen gürültü ve o gürültünün kesintisiz monotonluğundan, zaman içinde aktarılan ve tamamlanan anlamlı bir dil çıkaran bu karar edimiyle ilişkilidir, kısacası *tarihin mümkünlüğüyle* ilişkilidir.

Delilik deneyiminin tümüyle tarihe ait olan, ama tarihin sınırlarında ve karar verdiği yerde barınan bu yapısı buradaki incelemenin nesnesini oluşturuyor.

Yani bu incelemede söz konusu olan bir bilgi (connaissance) tarihi değil, bir deneyimin ilk devinimleridir. Psikiyatrinin tarihi değil; tüm canlılığıyla, bilgi tarafından ele geçirilmeden önce deliliğin tarihi. Dolayısıyla kulak vermek, dünyanın bu mırıltısına doğru eğilmek, hiç şiir olmamış onca imgeyi, günün ışıklarına hiç ulaşamamış onca fantazmayı algılamaya çalışmak gerekirdi. Ancak kuşkusuz buradaki görev bizi iki nedenle imkânsızdır: çünkü böyle bir görev bizi, hiçbir şeyin zamana bağlamadığı o sayısız somut acıyı, o sayısız anlamsız sözü ilk halleriyle yeniden kurmak zorunda bırakırdı ve çünkü bu acılar ve sözler her şeyden önce yalnızca onları reddeden ve ele geçiren bölme ediminde varlık bulur ve kendileri ile başkalarına sunulurlar. Yalnızca ayırma edimi içinde ve oradan hareketle henüz ayrışmamış çokluk olarak düşünülebilirler. Onları yabanıl halinde kavramaya çalışan algı zorunlu olarak onları çoktan ele geçirmiş bir dünyaya aittir. Deliliğin özgürlüğü onu hapis tutan kalenin tepesinden duyurabilir kendini ancak. Oysa delilik "orada yalnızca hapishanelerinin verdiği sıkıntılı kimliği, ezilmişliğin sessiz deneyimini taşır, ve biz; bizde ise sadece onun geride bıraktığı eşkâl var."

*

Dolayısıyla deliliğin tarihini yapmak, yabanıl hali artık olduğu biçimiyle hiçbir zaman yeniden kurulamayacak olan bir deliliği esir tutan tarihsel bütünün –nosyonlar, kurumlar, hukuki ve polisiye önlemler, bilimsel kavramların– yapısal bir incelemesini yapmak anlamına gelir. Ancak o ilkel saflığa ulaşmak mümkün olmadığı için yapısal inceleme, akıl ile deliliği aynı anda hem ilişkilendiren hem de birbirinden ayıran karara yaklaşmak; aralarındaki kesintisiz alışverişi, karanlık ortak köklerini, birliklerine olduğu kadar anlamlı ile anlamsız arasındaki karşıtlığa da anlam veren kökensel çatışmayı keşfetmeye yönelmek zorundadır. Tarihsel zaman içinde heterojen olan; ama onun dışında kavranamayan, hüzünlü böceklerin o mırıltısını aklın dilinden ve zamanın vaatlerinden ayıran karar böylece ortaya çıkabilir.

*

Bu yapının her şeyden önce bizim pozitif olarak değerlendirdiğimiz bir psikiyatriyi önceleyen ve oluşumunu getiren elli yıl boyunca görünebilir olmuş olması şaşırtıcı mıdır? Willis'den Pinel'e, Orestes'in öfkesinden Sourd'un evine ve *Juliette*'e kadar Klasik Çağ, delilik ile akıl arasındaki alışverişin dilini değiştirdiği ve bunu radikal bir biçimde yaptığı o dönemi kapsar tam olarak. Deliliğin tarihinde iki olay benzersiz bir netlikte bu değişime işaret eder: 1657'de Genel Hastane'nin kurulması ve fakirlerin "büyük kapatılması"; 1794'te Bicêtre'de zincire vurulmuş olanların salıverilmesi. Bu tekil ve simetrik iki olay arasında muğlaklığı tıp tarihçilerini zor durumda bırakan bir şey meydana gelir: bazılarına göre mutlakiyetçi bir rejimde körü körüne bir baskı, başkalarına göreyse deliliğin pozitif hakikati içinde bilim ve hayırseverlik tarafından keşfedilmesi. Aslında, bu tersine çevrilebilir anlamların altında bu muğlaklığı ortadan kaldırmayan, ama onu belirleyen bir yapı şekillenmektedir. Medyeval ve hümanist delilik deneyiminden bizim delilik deneyimimize geçişi açıklayan ve deliliği akıl hastalığına hapseden de bu yapıdır. Ortaçağda ve Rönesans'a kadar insanın demans ile kavgası insanı dünyanın gizli güçleriyle karşı karşıya getiren dramatik bir

tartışmaydı ve delilik deneyimi, Cennetten Kovulma ile Takdiri İlahi, Hayvan, Metamorfoz ve Bilginin tüm harika sırlarının söz konusu olduğu imgeler tarafından kuşatılmıştı. Bizim çağımızda delilik deneyimi, onu çok iyi bildiği için unutan bir bilginin sükûnetinde yaşanıyor. Ancak bu deneyimlerin birinden diğerine geçiş, dilsiz kurum, yorumsuz edim, aracısız bilgi olarak sabit büyük bir yapıyı ele veren sessiz bir saydamlıkta, ne imgesi ne de pozitivitesi olan bir dünyada gerçekleşir. Ne dramın ne de bilginin yapısıdır bu; tarihin, onu hem kuran hem de reddeden trajik kategoride sabitlendiği andır.

Dolayısıyla klasik delilik deneyimine, hakları ve oluşumu içinde, değerini tanımaya yönelik bu girişimin merkezinde hareketsiz bir figür bulunacaktır: gün ile gecenin, karanlık ile aydınlığın, uyku ile uyanıklığın, güneşin hakikati ile geceyarısı güçlerinin basit bölünmesi. Zamanı ancak sınırın belirsiz dönüşü olarak kucaklayan temel figür.

İnsanı güçlü bir unutkanlığa gömmek de bu figürün göreviydi; insan bu büyük bölmeye hâkim olmayı, onu kendi düzeyine indirgemeyi, *ondan* gece ile gündüzü yapmayı; *hakikatin* güneşini *kendi* hakikatinin narin ışığının emrine vermeyi öğrenecekti. Kendi deliliğini denetim altına almak, onu bakışının ve ahlakının zindanlarına atarak ele geçirmek, onu kendinin bir köşesine iterek elini kolunu bağlamak, sonunda insana kendi kendisiyle "psikoloji" denen o ilişkiyi kurma yetkisini veriyordu. İnsanın deliliğin hakikatini elinde tutma ve onu bilgi içinde konuşturması iddiasında olabilmesi için Deliliğin Gece olmaktan çıkması ve bilincin içindeki kaçak gölge haline gelmesi gerekti.

Bu delilik deneyiminin yeniden kurulmasında psikolojinin olabilirlik koşullarının tarihi adeta kendiliğinden yazıldı.

*

Bu çalışma boyunca bazı yazarlar tarafından bir araya getirilmiş malzemeden yararlandığım oldu. Yine olabildiğince az ve belgelerin kendisine ulaşamadığım durumda yaptım bunu. Çünkü dilin

altından gelen ve söze dökülmek için kurulmamış bu sözcüklerin, bu metinlerin kendileri hakkında konuşmalarına, psikiyatrik bir hakikate yapılabilecek tüm göndermelerin dışında, izin vermek gerekiyordu. Belki de bu çalışmanın benim gözümdeki en önemli bölümü arşiv metinlerinin kendilerine verdiğim yerdir.

Kalan kısmı için, bunun dışında, hiçbir şeye dayanmayan bir tür görecelik içinde kalmak, kartları açacak ve bilinmeyen hakikatleri ortaya serecek hiçbir psikolojik güç gösterisinden medet ummamak gerekiyordu. Delilikten yalnızca insanların deli olmamasını sağlayan o "başka biçim"le ilişkili olarak söz etmek gerekiyordu. Öte yandan bu başka biçimse ancak onu delilikle ilgili olarak belirsiz bir tartışmaya sokan ilkel canlılık içinde betimlenebilirdi. Dolayısıyla hiçbir dayanağı olmayan bir dil gerekliydi; oyuna giren ancak alışverişe de yetki veren bir dil; durmaksızın kendini baştan alarak sürekli bir devinimle dibe kadar giden bir dil. Ne pahasına olursa olsun *görece* olanı kurtarmak ve *mutlak* anlamda anlaşılmak gerekiyordu.

Burada, bu basit hitabet sorununda işin en büyük güçlüğü gizleniyor ve ifade buluyordu: Zorunlu olarak aklın dilinin beri tarafında kalması gereken bir bölme ve tartışmayı –çünkü bu dil ancak onların ötesinde anlam edinir– bu dilin yüzeyine çıkarmak gerekiyordu. Dolayısıyla, ilkel bir biçimde iç içe geçmiş bu sözcüklerle olabildiğince yaklaşabilmesi ve insanın kendini deliliğe karşı güvenceye aldığı o mesafenin ortadan kalkması için gayet yansız (bilimsel terminoloji ile toplumsal ve ahlaki seçimlerden epey arınmış) bir dil gerekiyordu; ancak bizim için delilik ile aklın hakikatinin kendini kurduğu belirleyici sözlerin ihanet etmeden gelip kaydolabilecekleri bir dil olmalıydı bu. Dolayısıyla kural ve yöntem olarak, Char'ın bir metninde bulunan ve hakikatin en acil ama en gizli tanımının okunabileceği bir tanımı esas aldım: "Eşyadan kendini bizden korumak için yarattığı yanılsamayı aldım ve ona bize sunduğu şeyi bıraktım."[1]

*

1. Char, R. *Suzerain, Poémes et Prose* içinde, s. 87.

İster istemez biraz yalnızlık gerektiren bu işte bana yardım eden herkese minnet borçluyum. İlk olarak Georges Dumézil; o olmasa bu çalışma başlamazdı: Ne İsveç gecesinde başlar, ne de Polonya özgürlüğünün büyük inatçı güneşinde tamamlanırdı. Jean Hyppolite'e ve herkes arasında, henüz son şeklini almadan bu çalışmayı okuyan, hiçbir şey basit değilken bana öğüt veren, beni birçok yanılgıdan kurtaran ve anlaşılır olmanın getirebileceği ödülü gösteren Georges Canguilhem'e teşekkür etmem gerekiyor. Dostum Robert Mauzi kendi yüzyılı, on sekizinci yüzyıl hakkında bende eksik olan birçok bilgiyi sağladı.

Görünüşte önemsiz gibi duran başka isimleri de saymak gerekirdi. İsveçli ve Polonyalı o dostlar yine de bu sayfalarda kendilerinden bir şey olduğunu biliyorlar. Onları ve mutluluklarını, uzaklardaki acılardan ve ıstırabın biraz da tozlu arşivlerinden başka bir şeyin söz konusu olmadığı bir çalışmanın bu kadar içine çektiğim için beni bağışlasınlar.

*

"Güç bela mırıldanan acınası yoldaşlar, ışıkları söndürüp gidin ve mücevherleri geri verin. Yeni bir gizem şarkı söylüyor kemiklerinizde. Meşru garipliğinizi geliştirin."

(Cilt I. s. 159-167)
Çev.: Ferda Keskin

II
Derrida'ya cevap*

Derrida'nın analizi[1] hiç kuşkusuz felsefi derinliği ve yaptığı okumanın titizliğiyle dikkate değer. Buna cevap vermeye kalkışmıyorum; sadece birkaç saptama eklemek istiyorum. Hiç kuşkusuz çok dışsal gibi gelecek ve *Deliliğin Tarihi* ile onun devamını oluşturan metinler, Fransa'da uygulandığı ve öğretildiği şekliyle felsefe dışı oldukları ölçüde de dışsal kalacak saptamalar.

Derrida, kitabımın veya kitabın "proje"sinin anlamını, üç sayfada, felsefi gelenek tarafından kabul görmüş bir metnin analizi-

* "Michel Foucault Derrida e no kaino" ("Réponse à Derrida"), *Paideia*, no. 11: *Michel Foucault*, 1 Şubat 1972, s. 131-147.

1. 4 Mart 1963'te Felsefe Koleji'nde verilen konferans. *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, no. 3-4'te yayımlandı. Derrida (J.), *L'Ecriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967'de yeniden yayımlandı.

ne ayrılmış sadece üç sayfada yakalayabileceğini düşünmektedir. Hayran olunacak dürüstlüğüyle girişimindeki paradoksu kendisi de kabul etmektedir. Fakat, kuşkusuz onu aşacağını düşünmektedir, çünkü özünde üç postulatı kabul eder.

1) Önce, her bilginin, daha geniş olarak her rasyonel söylemin, felsefeyle temel bir ilişki taşıdığını ve bu rasyonalitenin veya bu bilginin bu ilişkiyle temellendiğini varsayar. Bir söylemin örtük felsefesini ortaya çıkarmak, çelişkilerini, sınırlarını veya safdilliğini dile getirmek, *a fortiori* ve en kısa yoldan orada söylenmiş olan şeyin eleştirisini yapmaktır. Sonuç olarak, eğer felsefeyle taşıdığı temellendirici ilişkide bir eksiklik ortaya çıkarılabilirse bir kitabın altı yüz elli sayfasını tartışmak gereksizdir, o kitapta kullanılan tarihsel malzemeyi analiz etmek gereksizdir, bu malzemenin seçimini, dağıtımını ve yorumunu eleştirmek gereksizdir.

2) Tüm söylemlerin "yasa"sını bütünüyle elinde tutan bu felsefe karşısında Derrida, benzersiz "hatalar" işlendiğini varsayar: Üstelik maddi olarak gösterilebilir yanlışlara sürükleyen mantık veya akıl yürütme hataları değil; daha ziyade, Hıristiyan günahı ile Freudcu lapsus karması gibi olan hatalar. Bu felsefeden gözleri kaçırarak, onun göz kamaştırıcı ışığını reddederek ve eşyanın tekil pozitifliğine yönelerek bu felsefeye karşı Hıristiyanca günah işlenir.

Bu felsefeye karşı hakiki lapsuslar da yapılır: Farkında olmadan ona ihanet edilir, ona direnerek ortaya çıkmasına neden olunur ve sadece felsefecinin deşifre edecek durumda olduğu bir dilde ortaya çıkmasına izin verilir. Felsefeye karşı suç tam anlamıyla safdilliktir, her zaman yalnızca dünya düzeyinde düşünen ve onda ve ona rağmen düşünenin yasasını bilmeyen safdillik. Felsefeye karşı hata lapsusa yakın olduğu için, onun gibi "açınlayıcı" olacaktır: Tüm bütünün çırılçıplak gözler önüne serilmesi için en ince "pürüz" yetecektir. Fakat, felsefeye karşı işlenen günah Hıristiyan günahı türünden olduğundan, selametin mümkün olmaması için bir tek ve ölümcül bir günahın olması yeterlidir. Bu nedenle Derrida, benim metnimde Descartes'la ilgili bir yanılgı gösterirse, bir yandan, on yedinci yüzyılda polis yönetmelikleri, klasik dönemde işsizlik, Pinel'in reformu ve on dokuzuncu yüzyıl psikiyatri yurtları üze-

rine söyleyebileceğim her şeyi bilinçdışı olarak yöneten yasayı göstermiş olacağını varsayar; ve diğer yandan, bir lapsus kadar bir günah da söz konusu olduğundan, bu yanılgının benim incelememin alanındaki kesin etkisinin ne olduğunu (tıbbi kurumlar veya teoriler hakkında yaptığım analize nasıl yansıdığı) göstermek zorunda kalmayacaktır: Tek bir günah tüm bir yaşamı tehlikeye atmaya yeter... yol açabileceği büyük ve küçük bütün hataları göstermek zorunda kalmadan.

3) Derrida'nın üçüncü postulatı, felsefenin her olayın ötesinde ve dışında olduğudur. Felsefeye hiçbir şey olmamakla kalmaz, aynı zamanda, olabilecek her şey de felsefe tarafından önceden görülmüş veya içerilmiştir. Felsefenin kendisi, kökensel olmanın ötesine giden ve geriye doğru gidişinde tarihsel söylemlerinden her birinde söyleyebileceği her şeyi, sonsuza dek aşan bir kökenin tekrarından başka bir şey değildir. Fakat, bu kökenin tekrarı olduğu için tüm felsefi söylem otantik olarak felsefi olmak kaydıyla, bilgi, kurumlar, toplumlar, vs. düzeninde meydana gelebilecek her şeyi kendi ölçüsüzlüğüyle aşar. Sadece felsefenin (ve başka hiçbir söylem ve pratik biçiminin değil) her türlü unutmanın ötesinde tekrarlayabileceği kökenin bu aşırılığı olayın elinden tüm önemini alır. Öyle ki, Derrida'ya göre, iki yüzyıl boyunca deliliğin tarihini oluşturmuş olan olaylar dizisine önerdiğim analizi tartışmak gereksizdir; ve, doğruyu söylemek gerekirse, ona göre, kitabım, on binlerce kişinin kapatılması veya hukuk ötesi bir devlet polisinin örgütlenmesi gibi gülünç olaylardan yola çıkarak tarih yapmak istediğinden oldukça safdildir; kendisine Platoncu aşırılığı tekrarlayan Descartes'ın felsefesinin tekrarını bir kez daha tekrarlamak rahat rahat yeterdi. Derrida'ya göre, on yedinci yüzyılda meydana gelen şey ancak bir "numune" (yani özdeş olanın tekrarı) veya "model" (yani kökenin tükenmeyen aşırılığı) olabilirdi: tekil olay kategorisini hiçbir biçimde tanımaz; dolayısıyla, kitabımın tümünde değilse de özünde yer tutan şeyi okumak –bir olayın analizi– Derrida'ya göre gereksizdir; ve kuşkusuz imkânsızdır.

Bu üç postulat kayda değer ve fazlasıyla önemlidir: Fransa'da felsefe öğretiminin temel çatısını oluştururlar. Felsefe, bu postu-

latlar adına kendi metinlerinin sonsuz bir yorumu içinde ve hiçbir dışsallıkla ilişkiye girmeden kendini, her bilginin (bu bilginin içerik ve biçimlerinin analizini yapmadan) evrensel eleştirisi olarak (birinci postulat); ancak kendi ışığına gözünü açma ahlaki buyruğu olarak (ikinci postulat), kendinin sürekli yinelenmesi olarak (üçüncü postulat) sunar.

Bu üç postulata sığınarak günümüzde Fransa'da felsefe yapanlar içinde en derininin ve en radikalinin Derrida olduğuna kuşku yoktur. Fakat, yeniden tartışılması gereken belki de bu postulatlardır: Ben her halükârda çok uzun süre boyunca kurumların bana dayattığı şeylerden kurtulmak mümkün olduğu ölçüde, bu postulatlardan kurtulmaya çalışıyorum.

Göstermeye çalıştığım şey (fakat bu, hiç kuşkusuz, *Deliliğin Tarihi*'ni yazarken benim gözümde hiç açık değildi), felsefenin ne tarihsel olarak ne de mantıksal olarak bilginin temellendiricisi olmadığı; fakat, bilginin oluşum koşul ve kuralları olduğu ve felsefi söylemin, rasyonel iddialı diğer herhangi bir söylem biçimi gibi, her dönemde kendini bunlara tabi bulduğudur.

Diğer yandan, *Deliliğin Tarihi*'nde ve başka yerlerde göstermeye çalıştığım şey, söylem biçimlerini, kavramları, kurumları, pratikleri kendi aralarında birbirine bağlayan sistematikliğin ne unutulmuş, örtülmüş, kendinden sapmış radikal bir düşünce ne de Freudcu bir bilinçdışı türünden olduğu; fakat bilginin, kendi özgün biçimleri ve kuralları olan bir bilinçdışına sahip olduğudur. Nihayet, bilgi düzeninde meydana gelebilecek ve ne bir "ilerleme"nin genel yasasına ne de bir kökenin tekrarına indirgenebilecek "olaylar"ı incelemeye ve analiz etmeye çaba gösterdim.

Benim kitabımın, Derrida'nın çalışmasının derin felsefi içselliği karşısında dışsal ve oldukça yüzeysel kalmaktan niçin kaçınamadığı anlaşılıyor. Bana göre, çalışmanın bütün özü bu olayların, bu bilgilerin, söylemleri, kurumları ve pratikleri birbirine bağlayan bu sistematik biçimlerin; Derrida'nın kendi metninde hakkında tek bir kelime etmediği her şeyin analizindedir. Fakat, Descartes'ın bir metninin analizini, bir bölümün başına –ve dolayısıyla ayrıcalıklı bir biçimde– yerleştirme zayıflığını gösterdiğime göre, hiç kuşkusuz,

felsefi eğitimin postulatlarından henüz yeterince kurtulamamışım. Bu, kuşkusuz, kitabımın en ikincil bölümüydü ve eğer felsefe karşısındaki pervasızlığımda tutarlı olmak isteseydim bundan vazgeçmem gerektiğini seve seve kabul ederdim.

Fakat, böyle olmakla birlikte bu bölüm vardır: olduğu gibi durmaktadır; ve Derrida kitabın tüm anlamını içeren ve tehlikeye düşüren bir dizi önemli hata taşıdığını ileri sürmektedir.

Oysa ben Derrida'nın analizinin doğru olmadığına inanıyorum. Metnimin bu üç sayfasının kendileriyle birlikte diğer altı yüz elli sayfayı da götürdüğünü gösterebilmek için, kitabımın tarihsel içeriği, yöntemleri, kavramları, (kesinlikle fazlasıyla eleştirilebilir olan) varsayımları hakkında tek kelime etmeden bütününü eleştirebilmek için, bana öyle geliyor ki, Derrida kendi Descartes okumasını ve de benim metnimden yaptığı okumayı çarpıtmaya yöneldi.

Deliliğin söz konusu edildiği *Birinci Meditasyon*'daki bölümde Derrida, konuşanın Descartes değil, saf dil bir itirazda bulunan hayali bir konuşmacı olduğuna dikkat çeker: bütün duyular her zaman yanıltmaz, der bu itirazcı; örneğin ben burada, ateşin yanında olduğumdan kuşku duyamam; bunu inkâr etmek kendini bazı delilerle "kıyaslamak" olur; oysa, diye devam eder saf adam, ben deli değilim, demek ki, kuşku duymayacağım şeyler vardır. Descartes buna, delilik kadar büyük çılgınlıklara neden olan; fakat olduğumuz halimizle maruz kaldığımız düş durumunu belirterek karşılık verir. Ve Derrida şu sonuçları çıkarır:

— "Ama bunlar deli..." diyen Descartes değildir;

— Her halükârda, deliliğin çılgınlıkları, daha sonra söz konusu edilen düşte içerimlenmiştir. Derrida'nın bu analizine şöyle cevap vermek mümkündür:

1) Metni bu şekilde bölen ve bu itirazda bulunanın bir başka ses olduğu doğru ise, bu durumda, benim öne sürdüğüm önermeyi, yani Descartes'ın deliliği kuşku sürecine dahil etmediği önermesini, daima aynı yönde kalarak biraz daha ileriye götürmek gerekmez mi? Descartes'ın metnini böyle okumak gerekiyorsa, o zaman, Derrida bana sandığımdan daha fazla hak veriyor.

2) Bir başka ses varsayımı (bundan çıkarabileceğim tüm avantaja rağmen) bana yararsız ve keyfi gelmektedir. Metnin adını akılda tutmak gerekir: *Meditasyonlar*. Bu, konuşan öznenin yer değiştirmeye, kendini değiştirmeye, inançlarını değiştirmeye, kendi kesinlikleri içinde ilerlemeye, riskler almaya, girişimlerde bulunmaya devam ettiği anlamına gelir. Konuşan öznenin sabit ve değişmez olarak kaldığı dedüktif söylemden farklı olarak meditatif metin kendini hayal ettiği varsayımlara açık tutan, hareketli bir özneyi gerektirir. Meditatif bir epizod okumak gereken yerde Derrida "retorik" veya "pedagojik", bir kurgu tasavvur eder. Bütün metnin, bir başka sesin ortaya çıkışını değil; meditasyondaki "düğümler"i, dönemeçleri, olayları belirten bu *at tamen, sed contra*'larla belirginleştirildiğini görmek için, Derrida'nın tavsiye ettiği gibi, *Meditasyonlar*'ın Latince metnine gitmek yeterlidir.

Demek ki Descartes'ın izlediği yolu şu şekilde okumak gerekiyor: Duyulara (beni daha önce aldatmış olduklarına göre) güvenmeme kararlılığı; bununla birlikte, duyusal bir kesinlik alanını kurtarma teşebbüsü (çevremdeki şeylerle birlikte mevcut durumum). Bu alana, gerçekten de, nasıl saldırmalı? Olduğu şey, yapmakta olduğu şey ve bulunduğu yer hakkında, deliler ve uyuyanlar dışında, kim yanılır ki?

Birinci varsayım yönünde ilerleyelim. Anında dururuz, çünkü: "Bunlar deli ve ben de onlar kadar çılgın olurdum..." Şimdi ikinci varsayım yönünde ilerleyelim. Bu kez, artık direniş yoktur; olabilirlik sık rastlanan bir gerçekliği ortaya çıkarır: "Burada, giyinik olduğumu, ateşin yakınında olduğumu geceleyin rüyamda kaç kez gördüm..." Ve düşün olabilirliğinin, delilik hipotezinin dokunamadığı bu duyusal şeyler alanından kuşku duydurabileceğini göstermek için Descartes burada rüya görme örneği olarak biraz önce kurtarmaya çalıştığı algısal unsurların ta kendisine geri döner.

İzlenen yolu, "pedagojik kurgu" terimleriyle değil, meditatif deneyim terimleriyle özetleyelim:

— duyulardan gelen şeyden sakınma kararlılığı;

— bununla birlikte, duyuların bir yanını (beni ilgilendiren yanı) kurtarma isteği;

— bu istek için ilk sınama: delilik. İstek direnir, çünkü sınama kendi kendini iptal eder;

— ikinci sınama: rüya. Bu kez, sınama başarılı olur ve istek dağılır; beni ilgilendiren şeyin kesinliğinin, artık kuşku duyma kararlılığını durdurmak ve "baştan çıkarmak" için nedeni yoktur.

3) Descartes, düşün çoğu zaman delilikten bile daha gerçeğe aykırı olmasında ısrar eder. Derrida bu noktayı belirtmekle tamamen haklıdır. Fakat, bu ısrar Descartes'da ne anlama gelir? Derrida, Descartes'a göre deliliğin düşün hafiflemiş, görece olarak daha az çılgınca bir biçimi olduğunu ve bu nedenle delilik üzerinde durmak gerekmediğine inandığını düşünür. Derrida düşün –daima Descartes'a göre– delilikten "daha evrensel" bir deneyim olduğunu yazacak kadar ileri gider: "Deli her zaman ve her şeyde yanılmaz."

Oysa Descartes bunu söylemez: Delinin zaman zaman deli olduğunu söylemez; tersine, zaman zaman, uyurken –ve madem ki "insanım", "uyuma huyum" vardır– meydana gelen düştür.

Descartes'a göre düşün delilik üzerinde bir ayrıcalığı varsa, medite edilen kuşku deneyiminde yer alabiliyorsa, bunun nedeni düşün, en azından delilik kadar, hatta daha çılgınca imgelemler yaratarak benim de başıma gelebilir olmasıdır. Delilik varsayımını reddettiği yerin hemen ardından Descartes'ı okuyalım: "Bununla birlikte, insan olduğumu ve bunun sonucu uyuma ve rüyalarımda... temsil etme alışkanlığım olduğunu burada kabul etmeliyim..." Düşün, (delilik gibi ve ondan daha fazla) duyumsal çılgınlıklar üretebilme ve alışılmış şekilde başıma gelebilme (deliliğin durumu hiç de böyle değildir) biçiminde ikili bir gücü vardır. Düşün aşırı imgelem zenginliği, mantık ve akıl yürütme açısından, düş deneyiminin duyusal alanın tümünden kuşku duymak için, en azından delilik kadar inandırıcı olmasına neden olur; fakat, benim de başıma gelebileceği olgusu bizzat meditasyon hareketine dahil olmasını, eksiksiz, fiili bir sınama haline gelmesini sağlar, oysa ki delilik doğrudan doğruya imkânsız bir deneyimdir.

Derrida düşün ancak birinci yüzünü (en büyük çılgınlığını) gördü, oysa ki burada Descartes için söz konusu olan sadece, kabul ettiği ve benimsediği deneyimin dışladığı deneyimden daha az

kanıtlayıcı olmadığını söylemektir. Derrida, düşün ikinci özelliğini (başıma gelebileceğini ve gerçekte çok sık başıma gelebileceğini) tamamen göz ardı eder. Veya dahası Derrida, o her zaman keskin olan metin duyusuyla bunu hisseder, çünkü bir an Descartes için düşün daha "doğal" olduğunu söyler; fakat, hem işin özüne temas ettiğinin hem de onu çarpıttığının farkına varmadan aceleyle geçer: Elbette Descartes düşten "doğal ve evrensel" bir şeymişçesine söz etmemektedir; insan olduğunu, ve bunun sonucu, uyuma ve düş görme alışkanlığı olduğunu söyler. Ve düşün sık rastlanan, birçok kez tekrarlanan bir şey olmasına birçok kez geri döner: "Burada olduğumu kaç kez geceleri rüyamda gördüm," "uykuda meydana gelen şey," "titizlikle düşünüldüğünde, uyurken sık sık yanıltıldığımı hatırlıyorum."

Oysa, uykunun alışılmış bir şey olması Descartes için önemliyse bu hiç de uykunun delilikten daha "evrensel" olduğunu göstermek için değildir, düş deneyimini hesaba katmak, onu meditasyonda taklit edebilmek, öyleymiş gibi yapmak içindir, sanki düş görüyor gibi yapabilmek içindir; meditasyon öznesi tarafından gerçekleştirilen fiili harekette düş deneyimi yer alabilsin diyedir. Burada da, Descartes'ı okumak yeterlidir: Düş görürüm, ateşin yakınında olduğumun, elimi uzattığımın düşünü görürüm; (bir anı olan) bu düşüncede dikkatimi toplarım; ve bu anının canlılığı, bu düşüncenin şu anki biçimi bana gösterir ki (meditasyonun tam bu anında) "uyanıklığı uykudan kesin olarak ayırabilmenin belirgin bir işaret noktası yoktur." Ve bu ayrımsızlık sadece mantıksal bir çıkarsama değildir, meditasyonun tam bu noktasına gerçek olarak dahil olur; meditasyon yapmakta olan öznenin kendisini doğrudan etkiler; onun meditasyon yapan ve konuşan özne olarak tam anlamıyla uyanık olduğuna dair kesinliği tamamen veya kısmen kaybettirir; onun gerçek olarak uyumakta olmasını mümkün kılar: "Tamamen şaşırmış durumdayım ve şaşkınlığım öyle ki neredeyse beni uyuduğuma ikna edebilecek güçte."

Bu cümle bir üslup meselesi değildir: ne "retorik"tir, ne de "pedagojik." Bir yandan, uykunun potansiyelliğinde açılan meditasyonun daha sonraki bütün hareketine imkân tanır. Aşağıdaki

cümleleri, o anda henüz meydana gelmiş "şaşkınlık" tarafından mümkün kılınmış talimatlar olarak okumak gerekir: "*Öyleyse* şimdi uyuduğumuzu varsayalım... ne dostlarımızın ne de tüm bedenimizin belki de gördüğümüz gibi olmadığını düşünelim." Diğer yandan, önceki paragrafın cümlesine neredeyse kelimesi kelimesine cevap verir: "Ama bunlar deli," diyordu birinci paragraf; "tamamen şaşırdığımı [...] öylesine açıkça görüyorum ki," der ikincisi. "Onları kendime örnek alırsam onlar kadar çılgın olurdum," der deliler paragrafı; "ve şaşkınlığım öyle ki neredeyse beni uyuduğuma ikna edebilecek güçte" der, cevap olarak, düş paragrafı.

Düşün, şimdi, konuştuğum sırada burada olacak kadar mümkün, hemen mümkün bir imkân olarak ortaya çıkmasından önce, iki cümlenin simetrisini anlamamak ve deliliğin imkânsız bir imkân rolü oynadığını kabul etmemek son derece güçtür.

4) Derrida'ya göre metnin önemli kelimesi, delilerin imgelemini olduğu kadar düş görenlerin fantezisini de nitelemek için rastlanılan "çılgın" kelimesidir. Ve düş görenler delilerden de daha çılgın olduklarından delilik düşün içinde doğal olarak erir.

Kelimenin Fransızcada aynı olduğu, fakat Latince metinde aynı olmadığı olgusu üzerinde fazla durmayacağım. Sadece şunu belirteceğim ki, delilerle ilgili paragrafta, Descartes bunu belirtmek için teknik, tıbbi ve hukuksal bir terim olan *dementes* kelimesini kullanır, bununla belli dini, medeni veya hukuksal edimleri yerine getirmeye statü olarak muktedir olmayan insanlar kategorisi belirtilmektedir; eylemek, mahkemeye başvurmak, konuşmak gerektiğinde *dementes* diskalifiye edilmiştir. Descartes'ın, meditasyonda bulunan ve konuşan öznenin deli olamayacağını ileri sürdüğü metnin bu yerinde bu kelimeyi kullanmış olması, hiç kuşkusuz bir tesadüf değildir. Çok muammalı bulduğum, "burada Descartes için delilik kavramını belirlemek değil, sadece ide'lerin hakikatini içeren hukuk soruları sormak için gündelik çılgınlık kavramından hukuksal ve yöntembilimsel amaçlarla yararlanmak söz konusudur," şeklindeki bir cümlede Derrida bana yardım elini uzatmasaydı belki bunu düşünmeyecektim. Evet, Derrida terimin hukuksal yan anlamını belirtmekte haklıdır, fakat düş söz konusu olduğunda artık

Latince hukuk teriminin kullanılmadığını belirtmemek hatasına düşer; ve hukuk sorunu aslında konuşan öznenin nitelenmesiyle ilgiliyken, ide'lerin hakikatini içeren bir hukuk sorununun söz konusu olduğunu söylemekte acele ederek özellikle hata etmektedir. Biraz önce *dormiens*'i yapabildiğim gibi, meditasyonumun gidişatında *demens*'i gereğince yapabilir miyim? Kendimi meditasyonumda diskalifiye etme riskine girmiyor muyum? Kendimi deli yerine koyduğum durumda çılgınlıklar üzerine gerektiği gibi meditasyonda bulunmak yerine, artık hiç meditasyonda bulunmamak veya sadece çılgınca bir meditasyonda bulunmak riskine girmiyor muyum? Cevap bizzat metnin içinde çok açık biçimde formüle edilmiştir: "Bunlar deli ve eğer kendime onları örnek alırsam onlar kadar deli olurdum." Kendimi deli yerine koyarsam, onlar kadar *demens,* onlar kadar diskalifiye olurum, onlar kadar her türlü edim veya söz meşruluğunun dışına düşerim. Tersine, uyur gibi yaparsam, uyumakta olduğumu varsayarsam, düşünmeye devam ederim ve bana kendini gösteren şeylerin "tablolar ve resimler gibi olduklarını" bile fark edebilirim.

Fakat, gerçekten de hukuksal olan *demens* kelimesinin önemine rağmen, bence metnin anahtar terimleri "burada", "şimdi", "bu kâğıt", "ateşin yanındayım", "elimi uzatıyorum" gibi ifadelerdir; kısacası, meditasyonda bulunan öznenin fiiliyat sistemine gönderme yapan bütün ifadelerdir. İlk bakışta insanı kuşku duymaya itmeyen bu ifadeleri belirtirler. Bunlar, düşte bulunabilecek ifadelerle tıpa tıp aynıdır. İlginç bir şekilde, –ve Derrida bunu belirtmeyi ihmal etmiştir– düşün, deliliğin fantezileri kadar büyük olan fantezilerinin gerçeğe uymazlıklarından söz eden Descartes, bu paragrafta, "bu yerde, giyinik, ateşin yanında" olduğunun düşünü görmekten başka örnek vermemektedir. Fakat bu oldukça paradoksal düşteki çılgınlık örneğinin nedeni, meditasyonda bulunan kişi için uyuyormuş gibi yapmanın söz konusu olduğu bir sonraki paragrafta kolaylıkla ortaya çıkar: kâğıt üzerine açtığı gözleri, uzattığı bu el, salladığı bu baş düş imgelerinden başka bir şey değilmiş gibi yapacaktır. Aynı sahne üç paragraf boyunca tekrar tekrar verilir: Oturuyorum, bir kâğıda bakıyorum, ateş yanda, elimi uzatıyorum.

Birinci kez, meditasyonda bulunanın doğrudan kesinliği olarak verilir; ikinci kez, sık sık meydana gelen bir düş olarak verilmiştir; üçüncü kez, düşüncesinin her uygulanışıyla, düş görmekte olan bir insan gibi yapan meditasyonda bulunanın doğrudan kesinliği olarak verilmiştir, öyle ki kararlılığının içinden, meditasyonunun ilerleyişi için, uyanık mı yoksa uyumakta mı olduğunu bilmenin önem taşımadığına kendini ikna eder.

Derrida'nın okuması kabul edilirse, bu sahnenin niçin tekrarlandığı anlaşılmayacaktır. Tersine, delilik örneğinin, düşle ilgili fantazmagorya örnekleri karşısında geri çekilmesi gerekirdi. Oysa meydana gelen şey, tam tersidir. Descartes, düşün büyük gücünü kabul ederek, meditasyonda bulunmakta ve konuşmakta olan öznenin fiili durumunu tam olarak tekrarlayan örnekten başka örnekler veremez; ve bunu, yapmacık düş deneyiminin "burada" ve "şimdi" noktalarına kesin olarak yerleşebileceği biçimde yapar. Buna karşılık, deliler kendilerini kral sanan, altından giysiler taşıdığına inanan veya sırça bir gövdeleri olduğunu veya testi olduklarını hayal edenler olarak nitelenmiştir. Düşten daha az çılgın veya daha çok çılgın olsun, fark etmez, Descartes'ın örnek olarak seçtiği delilik imgeleri, düşünkinden farklı olarak, konuşmakta olan öznenin bizzat belirttiği fiiliyat sistemiyle uyumlu değildir. Deli başka yerdedir, bir başka andadır, bir başka beden ve başka elbiselerle. O, bir başka sahnededir. Orada, ateşin yakınında, kâğıdına bakan kimse bu konuda yanılmamalıdır. Descartes, oyunda hile yapmıştır: Eğer meditasyonda bulunan kimse az sonra düş görüyormuş gibi yaptığında yapacağı gibi, deliymiş gibi yapmayı denemek durumunda olsaydı, ona deliliği içinde kendini, fiili olarak ateşin yakınında oturan, kâğıdına bakan ve kendini o an, ateşin yakınında, vs. oturan bir deli üzerine meditasyonda bulunmakta olan bir insan sanan, bir delinin çekici imgesini önermek gerekirdi.

Descartes'ın gücü bu noktada kolaylıkla ortaya çıkar. Düşün büyük özgürlüğünü ilan ederken, onu meditasyonda bulunan öznenin fiili durumuna hapseder; ve deliliğin belki de daha az çılgınca olduğunu ileri sürerek, ona meditasyonda bulunan özneden çok daha uzakta biçimlenme özgürlüğünü vermiştir; üstelik bunu öyle

bir biçimde yapmıştır ki, mış gibi yapmak, taklit etmek, kayıtsız kalmanın imkânsızlığı hemen patlak verir. Peki ama, bunlar deli... Descartes'ın, iş bittikten sonra, bir simetri görünüşünü yeniden oluşturmasını ve delilikle düşü, birbiri ardına, doğrudan kesinliklerin sağlamlığını ölçmek için iki sınama olarak sunmalarını sağlayan şey, düş ile delilik arasındaki bu asimetridir.

Fakat, örnek olarak aktarılan içeriklerdeki bu asimetrinin başka türlü önemli bir asimetriyi derinlemesine örttüğü görülür: Deli gibi olmayı, deliyi taklit etmeyi üstlenirse diskalifiye olacak ve artık meditasyonda bulunamayacak olan, fakat uyumayı taklit etmeye karar verdiğinde kalifikasyonundan hiçbir şey kaybetmeyen meditasyon öznesiyle ilgili asimetri.

5) Bizim bölümümüzle ilgili olarak Derrida'nın en karakteristik iki cümlesini yeniden alalım: "Kartezyen düzenin bu noktasında çılgınlık varsayımı hiçbir ayrıcalıklı işlem görmüyor ve hiçbir özel dışlamaya tabi değilmiş gibi görünmektedir," ve çılgınlık varsayımı "pedagojik düzende talihsiz, yararsız bir örnektir; çünkü filozof, konuştuğu anda deli olabileceğini kabul ettiğinde onu izleme cesaretini bulamayan filozof-olmayanın direnişiyle karşılaşır."

Bu cümlelerin her biri büyük bir hatayı içerir:

— Meditasyonun gidişatı, anında uygulamaya konmuş bir dizi karar olarak izlendiğinde birinci cümlenin doğruluktan uzaklığı ortaya çıkar: "önce ben saldıracağım", "asla güvenmemek temkinliliktir," "şimdi kabul edelim ki." Demek ki üç karar: Birincisi, "bütün eski inançlarımın dayandığı" ilkelerden kuşku duyulmasını içerir; ikincisi, duyularla öğrenilen şeyi içerir; üçüncüsü, düşü içerir. Oysa, üç karar varsa, dört tema vardır: inançların ilkeleri, duyu yoluyla edinilmiş bilgiler, delilik ve rüya. "Delilik" temasına hiçbir özel karar denk düşmez;

— Derrida'nın ikinci cümlesi zaten bu dışlamayı kabul eder gibidir, çünkü çılgınlık varsayımında "talihsiz ve yararsız bir örnek" görür. Fakat, filozofun deli olabileceğini kabul ederek, onu izlemeyi reddedenin filozof-olmayan olduğunu anında ekler. Oysa, bu bölümün hiçbir yerinde, "filozof", daha kesin olması için meditasyonda bulunan diyelim, deli olabileceğini kabul etmez, oysa ki düş gördüğünü kabul eder, hatta kabul ettiğini kendine dayatır.

Derrida'nın bu iki cümlesini hatırlatıyorsam, Derrida'nın Descartes'ın metnini çarpıtma tarzını (neredeyse kendi yorumunda kendisiyle çelişkiye düşecek şekilde) çok iyi özetlediklerinden değil; şu soruyu sormaya imkân tanıdıklarındandır: Derrida kadar dikkatli, metinlerin kesinliğine kafayı takmış bir filozof, Descartes'ın bu bölümünü bu kadar bulanık, bu kadar uzak, bütünlüğüne, bağlantılarına ve simetrilerine, orada söylenmiş olanlara bu kadar az uygun bir okumayı nasıl yapabilir?

Bana öyle geliyor ki bunun nedeni söz konusu iki cümlede bizzat Derrida tarafından belirtilmiş bulunmaktadır. Gerçekten de, her birinde "düzen" terimini kullanır: "Kartezyen düzenin bu anında" ve "pedagojik düzen." Bir anlığına *Meditasyonlar*'ın gidişatıyla ilgili olarak bir "pedagojik düzen"den söz etmedeki garipliği –"pedagojik" sözcüğüne dar ve güçlü bir anlam yüklemiyorsak eğer– bir yana bırakalım. Yalnızca "düzen" sözcüğünü tutalım. Gerçekten de *Meditasyonlar*'ın katı bir düzeni vardır ve metnin her cümlesi, ait olduğu yerden zarara uğramadan ayrılamaz. Fakat bu düzen nedir? Görünür süreklilikleri içinde bir aradaki öğeleri her yönde kat edilebilecek mimari bir düzen midir? Herhangi bir anonim ve uzak bakışın, uzaktan kuşatabileceği, ama kendisi bu bakışı kuşatamayacak mekânsal bir düzen mi?

Meditasyonlar'ın düzeninin bir başka türden olduğunu sanıyorum. Öncelikle, bir figürün unsurları değil, bir dizinin anları söz konusu olduğundan; ardından (veya aynı zamanda), bir egzersiz olduğundan ki, bu egzersiz üzerinden meditasyonda bulunan özne yavaş yavaş değişir ve inanç öznesi kesinlik öznesi niteliğini kazanır. *Meditasyonlar*'ı özneyi niteleyen dönüşümlerin zamansal olarak birbirini izlemesi olarak okumak gerekir; okura, kendisi tarafından ve kendisi için tekrarlanabilir olaylar olarak sunulan olaylar dizisidir. Olay olarak kuşku duyma, ardından, duyulara güvenmemenin meydana gelmiş olduğu, her şeyi sanki uyuyormuş gibi yaparak yapma kararının alınacağı bu dizide deliliğin düşünüldüğü bir an vardır, ancak kabul edilemeyecek ve kalifiye edici dönüşümler oyununa sokulamayacak (çünkü delilik diskalifiye edici olurdu) bir potansiyel olarak; bu an aynı nedenle, meditasyonda bulunan özneyi

deli olamayacak şekilde kalifiye etme biçimi –dolayısıyla özneyi dışlama yoluyla, potansiyel deliliğin dışlanmasıyla dönüştürme– biçimi olarak ortaya çıkar. Ve (benim deliliği taklit etmemi riske etmemi engelleyen) bu kalifiye edici dışlama bir kez edinildiğinde, o zaman, ve ancak o zaman, delilik imgeleri ve çılgınlıklarıyla birlikte ortaya çıkabilecektir; daha sonra ortaya bu durumun bir doğrulaması çıkacaktır: her halükârda, deliliğin bana sunduğu imgeler genellikle her gece uyurken karşılaştığım imgelerden daha az fantezi dolu olduğundan delilik sınamasından uzak durmakta o kadar haksız değilim. Fakat, bu temanın ortaya çıktığı anda, dışlama aşaması çoktan aşılmıştır ve delilik, tuhaflıklarıyla birlikte, özne için mümkün bir sınama olarak değil, sözü edilen bir nesne olarak sunulur. Sınamaların düzeninde an ile öznenin ilişkileri analizin ön safına yerleştirilmezse Descartes'ın metninin özü eksik kalacak gibidir.

Derrida, Descartes'ın metninin lafzına bile en uzak olduğu anda, okumasının en hatalı olduğu anda –ve bu da kesinlikçi kaygısının işaretidir– belirleyici kelime olan "düzen" kelimesini kullanmaktan geri kalamaz. Sanki burada söz konusu edilenin "düzen" olduğunun, onun için sorun –ve itiraz– teşkil edenin "düzen" olduğunun farkına belli belirsiz biçimde varıyormuş gibidir. Fakat, Descartes'ın metninin onu söylemeye zorladığı şeyin önemini hafifletmekten yine de geri kalmaz: Bir durumda, hiç gecikmeden ve sanki "pedagojik düzende" kelimesinin kendi metninde yarattığı yırtığı sınırlıyormuş gibi konuşur; diğer durumda, düzenin bu gönderme yaptığı anında meydana gelen şeyi kâr ve zararıyla tersine çevirir: İki sayfa ileride, deliliğin Descartes tarafından üzerinde durulmayan bir örnek olduğunu, çünkü "yararsız ve talihsiz" olduğunu söyleyerek bu yadsımaya geri döner. "Düzen" kelimesi Derrida'yı, içini boşaltmadan veya karıştırmadan kullanılamayacak kadar rahatsız ediyorsa; bu, söz konusu kelimeyi deliliğin bu anıyla ilgili olarak felsefe tarihçilerinin bir sistemin düzenlenmesinden, mimarisinden, yapısından söz ederken kullandıkları anlamda kullanmasındandır. Peki ama, denecektir bana, hata nerede? Kartezyen sistemin arkitektonik incelemeleri yapılmamış mıydı, tamamen ikna edici değil miydi? Kuşkusuz.

Gerçekten de *Meditasyon*'un bütün anlarını, sistemin unsurları olarak yeniden bulmak mümkündür; duyu algılarına ilişkin kuşku sınaması, düş ve uyku sınaması, bunlar kendini yavaş yavaş kesinlik öznesi olarak niteleyen öznenin fiilen geçtiği olumlu sınamalar olduğu ölçüde, sergilenmiş sistemin içinden bile okunabilir; duyusal kesinliğin temeli hakkında, Tanrı'nın sağladığı güvence hakkında, duyuların işleyişi hakkında sistemin söyleyecekleri meditasyon sınamasında ortaya çıkan şeyle çakışacaktır. Meditasyonda bulunan özne, bütün duyuların kendisini yanılttığına inanır veya düş görür gibi yaptığından duyuların, imgelerin, beynin işleyişine ve onlara duyulması gereken güvene ilişkin tümüyle temellenmiş bir kesinliğe muktedir hale gelir. Sistematik hakikat, sınama anını yeniden dikkate alır. Demek ki, bu sistematik hakikatten ve ona özgü düzenden yola çıkarak sınama anı deşifre edilebilir.

Buna karşılık, deliliği ilgilendiren konuda ve sadece delilik durumunda bu böyle değildir. Delilik, özneyi kalifiye eden bir sınama değildir, tersine dışlanan bir sınamadır. Öyle ki delilikten önce, sistemin içinde temellenmiş bir kesinlik hakkında bilinebilecek şey, gerçekleşmemiş bir sınamayı yeniden hesaba katmak zorunda değildir. Sistemin içinde, delilik mekanizmalarına yer vardır (üstelik düş mekanizmalarının tam yanında); fakat deliliğin dışlanma anı buradan yola çıkarak bulunamaz, çünkü, beynin, demansın mekanizmalarını akla uygun olarak tanıyabilmek için meditasyonda bulunan öznenin kendini delirme varsayımına açmaması gerekmiştir. Hakikati arayan öznede deliliğin dışlanma anı, sistemin arkitektonik düzenlenişi açısından ister istemez gizlenmiştir. Ve, *Meditasyonlar*'ın diğer tüm anları için de kuşkusuz meşru olan bu bakış açısında yer tutan Derrida deliliğin dışlandığını görmemeye, tüm zorunluluğuyla kendini mahkûm ediyordu.

Yine de, sözünü ettiği metne biraz daha dikkat etseydi, oldukça ilginç bir durumu kuşkusuz fark edecekti. Bu ilk *Meditasyon*'da Descartes, duyuların yanılgısından veya düşten söz ettiğinde, elbette asla açıklama sunmamaktadır, bunları potansiyellikleri ve en belirgin etkileri düzeyinde ele almaktadır. Gözlerin niçin yanıltabileceği, uyku sırasında akla niçin imgelerin geldiği ancak

temellenmiş hakikatlerin açılımında bilinebilir. Buna karşılık, delilik hakkında Descartes, kuşku sınamasının ilk adımından itibaren mekanizmalarından söz eder ("safranın kara dumanlarının son derece bulanıklaştırdığı ve zarar verdiği beyin"): Genel ilkeleri daha sonra bulunacak olan açıklama; fakat bu açıklama sanki sistem çoktan ortaya çıkmış ve temellenmeden bile önce konuşmaya koyuluyormuş gibi verilmiştir. Bence burada "kartezyen düzenin bu anı"nda, deliliğin, meditasyonda bulunmakta olan özne için imkânsızlığı içinde ortaya çıktığının kanıtını görmek gerekir; bilginin, başkalarının beyninde meydana gelebilecek bir süreç olarak kurulmuş öğesinde, bilinen ve bilginin önceden yerini tespit ettiği, tanımladığı ve hâkim olduğu mekanizmalara göre ortaya çıkar. Deli filozof tehlikesinin —bu reddetmeyi hem gizlemek hem de doğrulamak için— reddedildiği anda delilik mekanizması, delilik hastalığı ortaya çıkar. Bilginin öngörülmüş bir bölümü reddedilmiş sınamanın boş bıraktığı yeri işgal eder.

Böylece, bütün bilginin sınandığı anda bildiği şeyi haksız bir yere koyan Descartes, gizlediği şeyi ele verir ve sistemine önceden dahil eder; bu, onun felsefesi için hem varoluş koşuludur hem de katışıksız dışsallıktır: Deli olduğunu gerçekten varsaymanın reddedilmesi. Bu ikinci nedenle deliliğin dışlanması, sistemin içinden, fark edilemez. Ancak felsefi söylemin bir analizi içinde, mimari bir "kalıcılık" olarak değil; bir dizi olay olarak ortaya çıkabilir. Oysa, geleneğin ve geleneğin sürdürülmesinin peşinde olan bir iz felsefesi bir olay analizine nasıl duyarlı olabilir? Felsefenin içinde kalmayı kafasına bu kadar takan bir felsefe bu dışsal olayı, bu sınır olayı, filozof olma ve hakikate ulaşma kararlılığının deliliği dışladığı bu ilk bölmeyi nasıl kabul edebilir? Köken ve tekrar niteliği altında yer alan bir felsefe olayın tekilliğini nasıl düşünebilir? (Derrida'nın yazısında "ben" şahıs zamiri herhangi bir kimsenin tekrarlamasına imkân tanısa da) Fiilen meydana gelmiş olaya nasıl bir statü ve yer verebilir; gözlerini kâğıda dikmiş, ateşin yakınında oturan bir adamın, gözleri bir kâğıda dikili, ateşin yakınında oturmakta olduğunu düşünde görmekte olan uyuyan bir adam olduğunu düşünde görmesi riskini kabul ettiren, fakat ateşin yakınına

oturmuş, okuyan veya yazan biri olduğunu hayal etmekte olan bir deli olduğunu ciddi olarak hayal etme riskini reddettiren bu olaya hangi statü ve yeri verebilir?

Kartezyen felsefenin dış kenarlarında olay hâlâ öyle okunaklıdır ki Derrida, büyük bir derinlikle üstlendiği felsefi geleneğin bağrında, orada dolanıp durduğunu kabul etmekten kaçınamamıştır. Kuşkusuz bu yüzden bu olaya kurgusal ve söyleminin safdilliği içinde felsefeye tümüyle dışsal bir hayali muhatap figürünü yakıştırmak istemiştir. Metnin üzerine bindirdiği bu sesle Derrida, kartezyen söylemin felsefenin büyük içselliğine yabancı olan her olaya kapalı olmasını garanti eder. Ve, bu küstah olayın habercisi olarak, aptalca itirazlarıyla felsefi söylemin kapısını döven ve içeri giremeden kendini dışarı attıran safdil bir adam hayal eder.

Felsefe, kendisine dışsal olan şeyi, safdil muhatap türleri üzerinden böyle temsil etmiştir. Peki ama saflık nerede?

(Cilt II. s. 281-295)
Çev.: Işık Ergüden

III

Gövdem, bu kâğıt, bu ateş*

Deliliğin Tarihi'nin 56-59. sayfalarında düş ile deliliğin kartezyen kuşkunun gelişiminde hiç de aynı statü veya role sahip olmadıklarını söyledim: Düş bulunduğum bu yerden, gördüğüm bu kâğıttan, uzattığım bu elden kuşku duymamı sağlar; fakat delilik asla bir kuşku aracı veya aleti değildir; çünkü "*ben* ki düşünüyorum, deli olamam." Demek ki bu tavrın tersine, kuşkucu geleneğin bir kuşku duyma nedeni yaptığı delilik dışlanır.

Derrida'nın bu teze yaptığı itirazı[1] özetlersek, yapılacak en iyi şey, hiç kuşkusuz, Derrida'nın kendi Descartes okumasını

* "Mon corps, ce papier, a feu", Foucault (M.), *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, ek II içinde, s. 583-603. (M. Foucault, bu metnin ilk halini Japon dergisi *Paideia*'ya vermişti.)

1. Derrida (J.), *L'Ecriture et la Différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, s. 61-97.

en kesin bir biçimde verdiği bölümü alıntılamaktır: "Descartes, duyusal kökenli bütün bilgilerin kendisini yanıltabileceğini söylemiştir. Böyle bir cüretkârlıktan korkan ve 'hayır, bütün duyusal bilgiler değil, yoksa deli olursunuz, delileri örnek almak, bir deli söylemini önermek akılsızlık olur' diyen hayali filozof-olmayan kişinin itirazına cevap veriyormuş gibi yapar. Descartes, bu itirazı *tekrarlar*: Madem ki ben buradayım, yazı yazıyorum, siz beni işitiyorsunuz, ben deli değilim, siz de değilsiniz ve biz sağduyulu insanlar arasındayız. Demek ki delilik örneği duyulardan gelen ide'nin dayanıksızlığını ortaya çıkaran bir şey değildir. Öyle olsun. Descartes, bu doğal bakış açısına boyun eğer veya bu doğal konforda rahat etmiş gibi yapar, aslında bunun nedeni kendini ondan daha iyi, daha radikal olarak ve daha kesin olarak kurtarmak ve muhatabını endişelendirmektir. Olsun, der, ateşin yanına oturmuş olduğumdan, vs. kuşkulansaydım deli olurdum sanıyorsunuz, delileri örnek almakla çılgın olurdum sanıyorsunuz. O halde, size çok daha doğal gelecek, size rahatsız etmeyecek bir varsayım önereceğim; çünkü bu örnekte söz konusu olan delilikten de daha ortak, daha evrensel bir deneyim: uyku ve düş deneyimi. Böylece Descartes bilginin *bütün duyusal* temellerini çökertecek ve kesinliğin *entelektüel* temellerini ortaya çıkaracak bu varsayımı geliştirir. Bu varsayım, özellikle, delilikten çok daha ciddi –epistemolojik– çılgınlıklar ihtimalinden kaçamayacaktır.

"Demek ki rüyaya yapılan bu gönderme, tam tersine, Descartes'ın karşısında salta durduğu veya hatta dışladığı bir delilik ihtimaline göre geri çekilme değildir. Bu gönderme bizim buradaki yöntemsel düzenimizde delilik varsayımının aşırılaşmış bir biçimini oluşturur. Delilik, olumsal ve kısmi biçimde, duyusal algının ancak bazı bölümlerini etkiliyordu. Zaten burada, Descartes için söz konusu olan delilik kavramını belirlemek değil; sadece ide'lerin *hakikati*yle ilgili hukuk soruları sormak için hukuksal ve yöntembilimsel amaçlarla gündelik çılgınlık kavramından yararlanmaktır.[2] Burada

2. *Delilik, tema veya endeks*: Önemli olan şey, Descartes'ın, özünde, bu metinde deliliğin kendisinden asla söz etmemesidir. Delilik onun teması değildir. Deliliği, epistemolojik değerli bir hukuk sorunu için endeks olarak ele alır. Belki de, derin bir dışlamanın işareti buradadır. Fakat delilik hakkındaki bu sessizlik, eşzamanlı olarak, dışlamanın tersi

dikkat edilmesi gereken şey, *bu bakış açısına göre*, uyuyanın veya düş görenin deliden daha deli olduğudur. Veya, en azından, düş gören, burada Descartes'ı ilgilendiren bilgi (*connaissance*) sorunu açısından doğru algıdan deliye göre daha uzaktır. Duyusal kökenli ide'ler bütünü, çılgınlık halinde değil uyku durumunda kuşkulu hale gelir ve M. Guéroult'nun bir ifadesine göre "nesnel değer"den yoksundur. Demek ki çılgınlık varsayımı iyi bir örnek, açıklayıcı bir örnek değildir; iyi bir kuşku aracı değildir. Ve bunun en azından iki nedeni vardır:

"*a)* Duyusal algı alanının *bütününü* kapsamaz. Deli her zaman ve her şeyde yanılmaz; yeterince yanılmaz, asla deli değildir;

"*b)* Bu, pedagojik düzlemde yararsız ve şanssız bir örnektir, çünkü filozof, konuştuğu anda deli olabileceğini kabul ettiğinde onu izleme cesareti olmayan filozof-olmayanın direnişiyle karşılaşır."

*

Derrida'nın uslamlaması dikkate değer. Derinliğiyle ve dahası belki açık yürekliliğiyle. Açıkçası, tartışmanın kozu belli: Felsefi söylemden önce veya onun dışında bir şey olabilir mi? Bunun koşulu bir dışlamada, bir reddedişte, ustalıkla sıyrılınmış bir riskte ve –niçin olmasın?– bir korkuda mıdır? Derrida'nın tutkuyla reddettiği kuşku. Nietzsche, din adamları ve dinleri hakkında *pudenda origo* diyordu.

Derrida'nın analizleriyle Descartes'ın metinlerini karşılaştıralım.

A. DÜŞÜN DELİLİĞE GÖRE AYRICALIKLARI

Derrida: "Düş, delilikten de daha ortak, daha evrensel bir deneyimdir." "Deli, her zaman ve her şeyde yanılmaz." "Delilik, duyusal algının sadece bazı bölümlerini olumsal ve kısmi biçimde etkiler."

Oysa Descartes hiç de düşün "delilikten de daha ortak, daha evrensel" olduğunu söylemez. Delilerin ancak zaman zaman ve tikel

anlamına da gelir; çünkü bu metinde *delilik söz konusu değildir*, dışlamak için bile olsa söz konusu edilmez. Descartes, *Meditasyonlar*'da deliliğin kendisinden söz etmez.

noktalarda deli olduklarını da söylemez. "Kral oldukları konusunda sürekli güvence veren" insanları anımsatırken dinleyelim onu daha çok. Kendilerini kral sanan veya camdan bir gövdeleri olduğuna inanan bu insanların delilikleri düşten daha mı kesintili olurdu?

Yine de şu bir olgudur: Descartes, kuşkunun gelişiminde, düşe deliliğe göre bir ayrıcalık vermektedir. Delilik dışlanmış mı, sadece ihmal mi edilmiş yoksa daha geniş ve daha kökten bir deneyimde yeniden ele mi alınmış; bunu bilme sorununu şimdilik belirsiz bırakalım.

Descartes delilik örneğini verir vermez rüya durumunu hatırlatır: "Bununla birlikte, bir insan olduğumu, dolayısıyla uyuma ve rüyalarımda kendime bu kaçıkların uyanıkken gördükleriyle aynı şeyleri veya kimi zaman daha da az muhtemel şeyleri gösterme alışkanlığım olduğunu burada dikkate almalıyım."

Demek ki düşün ikili bir avantajı vardır. Bir yandan, delilikle eşit veya kimi zaman onu aşan çılgınlıklara yer verir. Diğer yandan, alışılmış biçimde meydana gelme özelliği vardır. Birinci avantaj mantıksal ve kanıtlayıcı türdendir: Deliliğin (bir yana bıraktığım örnek) beni kuşkuya düşürebileceği her şeyi düş de benim için kesinliksiz hale getirebilir; kesinliksizliğin gücü olarak düş bunları deliliğe bırakmaz; ve kuşku duyduğumda olumsuzlamam gereken şeyler konusunda ikna edilmem gerektiğinde düş, delilikte bulunan kanıtlayıcı güçten hiçbir şey kaybetmiş olmaz. Düşün diğer avantajı çok farklı bir türdendir: Sık görülür, sık sık meydana gelir; düşü çok yakından hatırlarım, bıraktığı çok canlı anıları düzenlemek güç değildir. Kısacası, kanıtlamak değil; meditasyon hareketinin kendisinde bir alıştırma yapmak ve bir anıyı, bir düşünceyi, bir durumu hatırlamak söz konusu olduğunda pratik avantaj.

Düşün çılgınlığı *örnek* olarak *kanıtlayıcı* olma niteliğini garanti eder: sık sık meydana gelmesi *egzersiz* olarak *erişilebilir* olma niteliğini güvence altına alır. Ve burada Descartes'ı ilgilendiren şey düşün, kesin biçimde ve adeta kendini delilik varsayımından suçluluk duymadan vazgeçilebileceğine inandırmak üzere işaret edilmiş olan kanıtlayıcı olma niteliğinden çok erişilebilir olma niteliğidir. Tersine, birçok kez, düşün sık sık meydana geldiği te-

ması tekrarlanır. Okuyalım: "Ben insanım, ve dolayısıyla uyuma alışkanlığım vardır," "kaç kez geceleri rüya gördüm," "uykuda meydana gelen şey", "bunu titizlikle düşünerek uyurken sık sık aldanmış olduğumu hatırlıyorum."

Oysa, Derrida'nın düşün bu iki yanını karıştırmış olmasından kaygılanıyorum. Her şey, sanki Derrida onları zorla birleştiren bir kelimeyle kapsıyormuş gibi olup bitiyor: "evrensel". "Evrensel", düş hem herkese hem de her konuda gelir. Düş: Her şeyin herkes için kuşkulanabilirliği. Fakat bu, kelimeleri zorlamaktır; bu, kartezyen metnin söylediği şeyin çok ötesine gitmektir: veya dahası, onun tekilliklerinin çok berisinde konuşmaktır; bu, düşün çılgınlığının ve sürekliliğinin çok belirgin niteliğini silmektir; bu iki niteliğin (kanıtlama ve egzersiz) kartezyen söylemdeki özgül rolüne silgi çekmektir; çılgınlık yerine alışkanlığa verilen daha büyük önemi dışarıda bırakmaktır.

Fakat, düşün tanıdık ve erişilebilir olması niçin bu kadar önemlidir?

B. DÜŞ DENEYİMİM

Derrida: "Rüyaya gönderme, bizim buradaki yöntemsel düzenimizde, delilik varsayımının aşırılaşmış bir biçimini oluşturur."

Düş paragrafını[3] okumadan önce, söylenmiş olan cümleyi aklımızda tutalım: "Ama, bunlar deli, onları kendime örnek alırsam onlar kadar çılgın olurum."

Ardından söylem şöyle gelişir: Bir insan olduğu, uyuduğu ve düş gördüğü olgusunu dikkate almayı düşünen meditasyon öznesindeki kararlılık; bugünün algısıyla (burada, giyinik, ateşin dibinde oturuyor olmak) tam anlamıyla, tek tek çakışan bir anının veya daha doğrusu birden çok anının, düşlerin görüntüsü; gene de, bu algıyla bu anı arasında bir farklılık, öznenin meditasyon hare-

3. Eğlence olsun diye, Derrida'ya uymak ve sadık kalmak için bu paragraf terimini kullanıyorum. Aslında Derrida hayali ve sevimli bir biçimde şöyle söyler: "Descartes satırbaşı yapar." Hiç de böyle olmadığı bilinmektedir.

keti içinde sadece saptamakla kalmadığı ama gerçekleştirdiği (bu kâğıda bakıyorum; başımı sallıyorum, uyanıklıkla uyku arasındaki farklılık canlı biçimde ortaya çıksın diye elimi uzatıyorum) bir farklılık olduğu duygusu; fakat ikinci bir düzlemde yeni anılar, (bu izlenimin canlılığı her zaman düşlerimin bir parçası oldu); bu anılarla birlikte, uyanık olduğuma dair canlı duygu silinir; onun yerine, uyku ile uyanıklığı ayırabilecek kesin bir işaret olmadığının açık görüsü geçer: meditasyonun öznesinde bir şaşkınlık yaratan saptama; öyle ki uyku ile uyanıklık arasında fark olmaması uyuyor olunduğuna dair bir yarı-kesinlik getirir.

Görülüyor ki, düş hakkında düşünme kararlılığının sonucu, sadece uyku ile uyanıklığı bir düşünce teması haline getirmek değildir. Bu tema, onu öneren ve değiştiren harekette, anılar, canlı izlenimler, iradi davranışlar, hissedilen farklılıklar, başka anılar, açık bir görü, şaşkınlık ve uyuma duygusuna çok yakın bir kayıtsızlık biçiminde meditasyon yapan öznede *geçerlilik kazanır*. Düş hakkında düşünmek, nedenlerini ve sonuçlarını bileceğim dışsal bir şeyi düşünmek asla değildir; tüm bir garip fantazmagoryayı veya buna yol açabilecek beyin hareketlerini akla getirmek asla değildir; düş düşüncesi, öyledir ki, benimsendiğinde, meditasyondaki özne için ve meditasyonun tam ortasında, uyku ile uyanıklığın algılanan sınırlarını bozma etkisi taşır. Düş, düşü düşünen *özneyi bulanıklaştırır*. Rüya üzerine düşünmek fark yaratmayan bir iş değildir; bu belki öncelikle seçilen bir temadır, ama bu temayı seçmenin kendini bir riske atmak olduğu ortaya çıkar hemen. Özne için değişme riski; uyanmış olduğundan asla emin olamama riski; Latince metin *stupor* riski der.

Düş örneğinin bir diğer ayrıcalığı burada ortaya çıkar: Bu noktada, meditasyon yapan özneyi değiştirmeye çalışması boşunadır, öznenin bu *stupor*'un tam ortasında meditasyon yapmaya, geçerli biçimde meditasyon yapmaya, ne kadar derin olursa olsun uyanıklık ile uyku arasındaki ayrımsızlığa rağmen belli şeyleri ve ilkeleri açıkça görmeye devam etmesini engellemez. Uyanık olduğumdan emin olamasam da, meditasyonumun görmemi sağladığı şeyden eminimdir: Tam da bir tür aşırı kararlılıkla başlayan –"uyuduğumuzu

varsayalım" veya Latince metnin daha güçlü bir şekilde söylediği gibi, *Age somniemus*– sonraki bölümün gösterdiği de tam budur. Düş düşüncesi beni kesinliksizliğe götürmüştü; bu kesinliksizlik, neden olduğu şaşkınlıkla uykunun yarı-kesinliğine götürür; bu yarı-kesinliği benim kararlarım, şimdi, sistematik bir aldatmaca haline getirir. Meditasyon öznesinin yapay olarak uyku haline sokulması: *Age somniemus* ve buradan yola çıkarak, meditasyon, yeniden gelişebilecektir.

Düşün, kuşkusuz "evrensel" değil; fakat mütevazı bir anlamda geleneksel niteliği tarafından verilen bütün olasılıklar şimdi görülebilir.

1) Bu, modeli binlerce anı tarafından önerilmiş, doğrudan ulaşılabilir, mümkün bir deneyimdir.

2) Bu mümkün deneyim sadece meditasyon için bir tema değildir: meditasyonun içinde gerçek olarak ve fiilen, aşağıdaki sıraya göre meydana gelir: düşü düşünmek, düşü hatırlamak, düş ile uyanıklığı birbirinden ayırmaya çalışmak, düş görüp görmediğini bilememek, gönüllü olarak sanki düş görüyormuş gibi yapmak.

3) Bu meditasyon egzersizi yoluyla düş düşüncesi öznenin içinde geçerlilik kazanır: Onu *stupor*'la çarparak değiştirir.

4) Fakat onu değiştirirken, onu uyanıklığın kesinliksiz bir öznesi haline getirirken meditasyon öznesi olarak devre dışı bırakmaz: "Uyuduğu varsayılan özne"ye dönüşse bile, düşünen özne kendi kuşkusunun yolunu emin biçimde izleyebilir.

Fakat geriye dönmek ve bu düş deneyimini, onu hemen önceleyen delilik örneğiyle karşılaştırmak gerekir.

C. "İYİ" VE "KÖTÜ" ÖRNEK

Derrida: " Burada akılda tutulması gereken şey, bu bakış açısına göre, uyuyanla düş görenin deliden daha deli olduğudur."

Derrida'ya göre delilik Descartes tarafından dışlanmamıştır; sadece ihmal edilmiştir. Daha iyi ve daha kökten bir örnek yararına ihmal edilmiştir. Düş örneği, delilik örneğinin hiç de uygun olmayan

biçimde belirttiği şeyi sürdürür, tamamlar, genelleştirir. Delilikten düşe geçmek, "kötü" bir kuşku aracından "iyi" bir kuşku aracına geçmektir.

Oysa, düş ile delilik arasındaki karşıtlığın çok başka türde olduğuna inanıyorum. Descartes'ın iki paragrafını adım adım karşılaştırmak ve karşıtlıklarının sistemini ayrıntılı olarak izlemek gerekir.

1) Meditasyon egzersizinin *doğası*. Bu doğa kullanılan *sözdağarında* açıkça ortaya çıkar. Delilik paragrafı: Karşılaştırma dağarı. "Bu ellerin ve bu gövdenin benim olduğunu" reddetmek istiyorsam, kendimi "bazı delilerle karşılaştırmam" (*comparare*) gerekir; fakat, "onları kendime örnek alırsam" fazlasıyla çılgın olurum (*si quod ab iis exemplum ad me transferrem*: Onlardan gelen herhangi bir örneği kendime uygularsam). Deli: kendimi kıyasladığım dışsal terim.

Düş paragrafı: Hafıza dağarı. "Rüyalarımda temsil etme alışkanlığım var"; "kaç kez başıma geldi"; "titizlikle düşünerek tekrar hatırlıyorum." Düşçü: olmuş olduğumu kendime hatırlattığım şey; hafızamın derinlerinde bir zamanlar olduğum, yeniden olacağım düşçü yükseliyor.

2) Meditasyon egzersizinin *temaları*. Meditasyonu yapan öznenin kendine önerdiği örneklerde ortaya çıkarlar.

Delilik için: yoksulken kendini kral sanmak; çıplakken altından giysiler içinde olduğunu sanmak, sırça bir gövdesi olduğunu veya bir testi olduğunu hayal etmek. Delilik, tümüyle başka olandır, biçimsizleştirir ve başka yere taşır; bir başka sahneye yol açar.

Düş için: oturuyor olmak (şu anda yaptığım gibi); ateşin sıcaklığını hissetmek (bugün benim hissettiğim gibi); el uzatmak (şu an yapmaya karar verdiğim gibi). Düş sahneyi başka yere taşımaz; benim bulunduğum sahneye işaret eden gösterme sıfatlarını iptal eder (bu el? belki bir başka el, görüntüdeki. Bu ateş? Belki bir başka ateş, düş). Düşsü imgelem tam olarak fiili algı üzerine oturur.

3) Egzersizin *merkezi sınaması*. Bu sınama farklılık arayışında oluşur; önerilen bu temaları kendi meditasyonumda hesaba katabilir miyim? Sırça bir gövdem olup olmadığını veya yatağımda

çırılçıplak olup olmadığımı ciddi olarak kendime sorabilir miyim? Eğer sorabiliyorsam, artık kendi gövdemden bile kuşkulanmalıyım. Buna karşılık, meditasyonum delilikten ve düşten çok daha seçik kalıyorsa bedenim kurtulmuştur.

Düş mü? Sınamayı deniyorum: Başımı salladığımı düşümde gördüğümü hatırlıyorum. Demek ki, burada, şimdi, başımı yeniden sallayacağım. Bir fark var mıdır? Evet: Belli bir açıklık, belli bir seçiklik. Fakat, sınamanın ikinci aşaması, bu açıklık ve seçiklik düşte olabilir mi? Evet, bunu net olarak hatırlıyorum. Demek ki farklılığın (açıklık ve seçiklik) ölçütü olarak düşündüğüm şey fark gözetmeden hem düşe ve hem de uyanıklığa aittir; demek ki farklılık yaratamaz.

Delilik hakkında? Sınama anında meydana gelir. Veya, daha doğrusu, yakından bakıldığında düşte gerçekleştiği gibi gerçekleşmediği açıkça görülür. Gerçekten de kendimi, kendisini bir kral sanan bir deli olarak görmeyi denemem asla söz konusu değildir; kendisini meditasyona dalmış bir filozof sanan bir kral (veya bir "tourangeau" kaptanı) olup olmadığımı kendime sormam da asla söz konusu olmaz. Delilikte fark sınanmak istemez: yalnızca saptanır. Çılgınlık temaları anımsanır anımsanmaz ayrım, bir çığlık gibi patlar: *sed amentes sunt isti*.

4) Egzersizin etkisi. Cümlelerde veya daha ziyade iki bölümün her birinde sona eren karar-cümlelerde ortaya çıkar.

Delilik paragrafı: "Ama bunlar deli" (üçüncü çoğul şahıs, onlar, ötekiler, *isti*); "kendime onları örnek alırsam ben de onlar kadar çılgın olurum": Sadece sınamayı denemek, tüm bu tatları taklit etmeyi istemek ve delilerle, deliler gibi, deli olmak bir delilik olurdu (şart kipine dikkat!). Beni deli olduğuma ikna edecek olan şey delileri taklit etmek değildir (tıpkı biraz önce düş düşüncesinin beni belki uyuduğuma ikna etmesi gibi); çılgınlık olan sadece onları taklit etme projesidir. Çılgınlık sınamadan geçme düşüncesinin kendisiyle ilişkilidir; işte bu yüzden eksiktir, sadece bir ayrım saptaması onun yerine geçmiştir.

Düş paragrafı: "*Bunlar* deli" cümlesine tam olarak "*Ben* şaşkınım" (*obstupescere*: farkın çığlığına ayrımsızlığın şaşkınlığı

cevap verir) cevap verir; ve "eğer... kadar çılgın olurdum" cümlesine "şaşkınlığım öyle ki, beni neredeyse uyuduğuma ikna edecek" cümlesi cevap verir. Fiili olarak denenen sınama öyle iyi "yapılmıştır" (haber kipinin şimdiki zamanına dikkat!) ki, işte ben kendi uyanıklığımın kesinliksizliği içindeyimdir. Ve meditasyonuma devam etme kararını bu kesinliksizlik içinde veririm.

Deliyi taklit etmek istemek delilik olurdu (ve ben reddediyorum); ama rüyayı düşünmek zaten uyuyor izleniminde olmaktır (ve meditasyonunu yapacağım şey budur).

İki paragraf arasındaki yankıya sağır kalmak son derece güçtür. Altlarında yatan karmaşık karşıtlık sisteminden etkilenmemek güçtür. Hem paralel hem de farklı iki egzersizi burada görmemek güçtür: *Demens* ve *dormiens* egzersizleri. Derrida'nın önemini derinlemesine belirttiği, fakat söylemin oyununda işlevini analiz etmemekle haksızlık ettiğini düşündüğüm bu "bununla birlikte"nin her iki yanında da karşı karşıya gelen kelimeleri ve cümleleri işitmemek güçtür. Düşçü yine de deliden daha deli olduğu için, sadece deliliğin kuşku duyma nedenleri arasında yetersiz ve pedagojik olarak acemice bir örnek olduğunu söylemek hakikaten güçtür.

Bütün söylemsel analiz şunu gösterir: Deli-olmayanın saptanması (ve sınamanın reddi) uyku sınaması (ve belki de uyunduğunun saptanması) ile süreklilik içinde değildir.

Fakat bu *demens* sınamasının reddi neden? Meydana gelmemiş olmasından dışlandığı sonucu çıkabilir mi? Her şey bir yana Descartes delilikten pek az ve çok hızlı söz etmektedir...

D. ÖZNENİN DİSKALİFİYE EDİLMESİ

Derrida: "Anlamlı olan şey, Descartes'ın, aslında, bu metinde deliliğin kendisinden asla söz etmemesidir... Bu metinde delilik yoktur, dışlanmak için bile olsa söz konusu edilmez."

Derrida, Descartes'ın metnini iyi anlamak için ilk ve Latince versiyonuna başvurmak gerektiğini bilgece bir şekilde birçok kez

belirtmektedir. Haklı olarak "Ama bunlar deli (*sed amentes sunt isti*), ve onları kendime örnek alsaydım ben de onlar kadar deli (*demens*) olurdum," şeklindeki ünlü cümlede Descartes tarafından kullanılan kelimeleri hatırlatır. Ne yazık ki, analizde, sadece bu kelimeleri hatırlatmakla kalır.

Bölümün kendisine dönelim: "Kendimi bazı çılgınlarla karşılaştırmıyorsam, bu ellerin ve bu gövdenin benim olduğunu nasıl inkâr edebilirim?..." (Burada kullanılan terim *insani*'dir.) Peki, kendilerini kral veya testi sanan bu *insani*ler kimlerdir? Bunlar *amentes*'tir; ve onları kendime örnek alırsam onlar kadar *demens* olurum. Niçin bu üç terim; veya, daha doğrusu, niçin önce *insanus* terimi, sonra da *amens-demens* terim çifti kullanılmış? Deliler, hayal güçlerinin tuhaflığıyla nitelenmek söz konusu olduğunda *insani* diye adlandırılırlar: Bu kelime, gündelik dile ait olduğu gibi tıbbi terminolojiye de aittir. *İnsanus* olmak, kendini olmadığı şey sanmak, kuruntulara inanmak, yanılsamaların kurbanı olmaktır; işte işaretleri bunlardır. Nedeni ise beyni buharlarla tıka basa dolu olmaktır. Fakat, Descartes, deliliği nitelemek değil; delileri kendime örnek almamam gerektiğini ileri sürmek istediğinde *demens* ve *amens* terimlerini kullanır: Tıbbi olmadan önce hukuksal olan ve bazı dini, medeni, hukuki edimlere muktedir olmayan insanlar kategorisini belirten terim; *dement*e'ler, konuşmak, vaat etmek, bir şeye katılmak, imzalamak, bir eyleme niyetlenmek, vs. söz konusu olduğunda haklarının tümüne sahip değillerdir. *İnsanus* niteleyici bir terimdir; *amens* ve *demens* diskalifiye eden terimlerdir. Birincide işaretler söz konusudur; diğerlerinde kapasite.

İki cümle: Gövdemden kuşku duymam için "kendimi bazı delilerle karşılaştırmam" gerekir ve "ama bunlar deli" sabırsız ve öfkeli bir totolojiyi kanıtlamaz. Söz konusu olan asla "deliler gibi olmak veya davranmak gerekir" demek değil, "onlar deli ve ben deli değilim" demektir. Derrida'nın yaptığı gibi "Madem ki ben buradayım... deli değilim, siz de değilsiniz ve biz sağduyulu insanlar arasındayız," diye özetlemek metni özellikle indirgemek olur. Metnin gelişimi çok başkadır: Kendi gövdesinden kuşku duymak rahatsız zihinler gibi, hastalar, *insani*'ler gibi olmaktır. Kendimi

onların örneğine göre düzenleyebilir ve kendi açımdan en azından delilik taslayabilir ve kendi gözümde deli olup olmadığım konusunda kesinliksiz kılabilir miyim? Bunu ne yapabilirim ne de yapmam gerekir. Çünkü bu *insani*'ler *amente*'dir; ve kendimi onlara göre ayarlarsam onlar kadar *demens* ve hukuksal olarak diskalifiye edilmiş olurum...

Derrida, kelimenin bu hukuksal yananlamını belli belirsiz bir şekilde hissetti. Israrlı ve tereddütlü biçimde bu konuya birçok kez geri dönüyor. Descartes, diyor, "deliliği bir hukuk ve epistemolojik değer sorunu için işaret olarak ele alır." Veya: "Burada Descartes için söz konusu olan delilik kavramını belirlemek değil, sadece ide'lerin hakikatiyle ilgili hukuk soruları sormak için hukuksal ve yöntembilimsel amaçlarla gündelik çılgınlık kavramından yararlanmaktır." Evet, bu noktada söz konusu olanın hukuk olduğunu belirten Derrida haklıdır. Evet, Descartes'ın "delilik kavramını belirlemek" istemediğini (ve asla bunu iddia etmediğini?) söylerken de haklıdır. Fakat Descartes'ın metninin deliliğin iki tür belirlenimi (birileri tıbbi ve diğerleri hukuksal) arasındaki ayrımdan yararlanmaya çalıştığını görmemekle yanılgıya düşmektedir. Burada konulan hukuk sorununun "ide'lerin hakikati"yle ilgili olduğunu aceleyle söylerken özellikle yanılgıya düşmektedir; oysa kelimeler açıkça ifade etmektedir ki soru öznenin kalifikasyonuyla ilgilidir.

Bu durumda sorun şöyle konabilir. Kendi gövdemden kuşkulanabilir miyim, kendi fiiliyatımdan kuşkulanabilir miyim? Deliler, *insani*'ler örneği beni buna davet etmektedir. Fakat kendimi onlarla kıyaslamak, onlar gibi davranmak, benim de onlar gibi, çılgın, meditasyon girişimimde yetersiz ve diskalifiye olacağımı içerimler: Kendime onları örnek alırsam onlar kadar *demens* olurdum. Fakat, buna karşılık, düş örneğini alırsam, düş görüyormuş gibi yaparsam, o zaman, tam bir *dormiens* olan ben, meditasyona, akıl yürütmeye, açık olarak görmeye devam edebilirim. *Demens* olarak devam edemem: Sadece bu varsayımla durmak, başka şey düşünmek, bir başka örneğin de gövdemden kuşku duymamı sağlayıp sağlamayacağını sormak zorundayım. *Dormiens* olarak meditasyonuma devam edebilirim; düşünme niteliğine

sahip kalırım; ve dolayısıyla, karar alırım: Meditasyonun yeni bir aşamasına götüren *Age somniemus.*

"Bu metinde delilik söz konusu değil" düşüncesini onaylamak için, gerçekten, çok uzaktan bir okuma gerekir.

Olsun, diyeceksiniz. Derrida'ya rağmen, metne ve bütün küçük farklılıklarına çok dikkat edilmesi gerektiğini kabul edelim. Yine de kuşkunun ilerleyişinden deliliğin adamakıllı dışlandığını kanıtladınız mı? Descartes imgelem konusunda deliliğe gönderme yapmayacak mı? Ressamların çılgınlığı ve yarattıkları tüm fantastik kuruntular konusunda söz konusu olan delilik değil midir?

E. RESSAMLARIN ÇILGINLIĞI

Derrida: "Descartes'ın yukarıda çılgınlık olarak dışlar gözüktüğü şey burada olabilirlik olarak kabul edilmiştir... Oysa, bu tasarımlarda, bu imgelerde, kartezyen anlamdaki bu ide'lerde her şey sahte veya kurgusal olabilir, tıpkı Descartes'ın özellikle söylediği gibi, imgelemi 'asla bir benzerini görmediğimiz kadar yeni bir şey keşfedecek kadar çılgın' olan bu ressamların temsilleri gibi."

Kuşkusuz, Descartes'ın eserinin geri kalanında delilik birçok kez söz konusu edilecektir. Ve, deliliğin meditasyonun öznesi için diskalifiye edici rolü, meditasyonun delilikle de ilgili olmasını hiç engellemeyecektir; çünkü delilik, bu çılgınlıkların içeriği nedeniyle oyun dışı bırakılmamıştır: Delilik, hem "deli gibi davranmak" hem de meditasyon yapmak isteyen özne için oyun dışı bırakılmıştır, yani öznenin deliliği dikkate alıp alamayacağını, taklit edip edemeyeceğini, deli numarası yapıp yapamayacağını ve kendisinin akıllı olup olmadığını bilemeyecek kadar riske girebilir olup olmadığını bilmek söz konusu olduğunda. Şunu söylediğimi sanıyorum: Delilik, kuşku duyan özne tarafından kuşku duyan özne olarak nitelenebilmek için dışlanmıştır. Fakat düşünme ve bilme nesnesi olarak dışlanmamıştır. Yukarıda incelenen paragrafta Descartes'ın sözünü ettiği deliliğin tıbbi terimlerle, "safranın kara dumanları tarafından karıştırılmış veya rahatsız edilmiş bir

beynin" sonucu olarak tanımlanmış olması hiç de karakteristik değil midir?

Fakat Derrida ısrar edebilir ve deliliğin ressamların imgelemine karışmış olarak hâlâ kuşku hareketinde bulunduğunu öne sürebilir. Ressamların imgelemini tanımlamak için kullanılan şu "çılgın" kelimesinin belirttiği gibi deliliğin mevcudiyeti açıktır: "Belki imgelemleri asla bir benzerini görmediğimiz yepyeni bir şey yaratacak kadar çılgındır... ama kuşkusuz, en azından, yarattıkları bu şeyin renkleri gerçeğe uygun olmalıdır." "İmgelemleri ...kadar çılgındır" ifadesindeki tekilliği Derrida mükemmel bir şekilde hissetmiştir. Öyle iyi hissetmiştir ki, hiç kuşkusuz, kanıtlamasının dayanak noktası olarak ifadesinde belirtmiştir. Ve bu birkaç kelimeyi iyi ayırmak, bir yana koymak zorunluluğuna tamamen katılıyorum.

Fakat, farklı bir nedenle: Tam da, Descartes'ın metninde *bulunmadıklarından.* Bu çevirmenin bir ilavesidir. Latince metinde sadece şu vardır: "*Si forte aliquid excogitent ad eo novum ut nihil...*", "belki yepyeni bir şey icat ederlerse." Derrida'nın, tezini ileri sürmek için *Meditasyonlar*'ın *sadece* Fransızca çevirisinde *bulunan* şeyi seçmiş, korumuş ve vurgulamış olması ilginçtir; "çılgın" kelimesinin Descartes tarafından "özellikle" kullanılmış olduğunda ısrar etmesi ve bunu ileri sürmesi de ilginçtir.

Dolayısıyla düş örneği Descartes için delilik durumunun sadece bir genelleştirilmesi veya radikalleştirilmesi gibi gözükmemektedir. Delilik düşten, zayıf, daha az iyi, yetersiz, az "açınlayıcı", "etkisiz" örnek sıfatıyla ayrılmaz; ve adeta hatırlatıldıktan sonra bir kenara bırakılmış olması hiç de değerinin azlığından değildir. Delilik örneği düş örneğine karşı durur; birbirlerine karşıdırlar ve kartezyen söylemde açıkça söylenmiş tüm bir farklılık sistemine göre karşıttırlar.

Oysa, Derrida'nın analizinin bu farklılıkların çoğunu ihmal ettiğinden endişeliyim. Kelimelerin kelimesi kelimesine farklılıkları (*comparare/reminiscere; exemplum transferre/* inandırmak; şart kipi/haber kipi). İmgelerin tematik farklılıkları (ateşin yanında olmak, elini uzatmak ve gözlerini açmak / kendini kral, altından giysiler içinde, sırça bir gövdesi var sanmak); paragrafların dizilişinde

ve karşıtlığındaki metinsel farklılıklar (birincisi *insanus* ve *demens* arasındaki ayrım ve *demens*'in *insanus* tarafından *hukuksal içerilmesi* üzerinde oynar; ikincisi "uyuduğunu hatırlamak/uyuduğuna ikna olmak" ayrımı ve böyle bir anıya yönelen bir zihin içinde birinden diğerine *gerçek geçiş* üzerine oynar.) Fakat özellikle meditasyonda meydana gelen şey düzeyindeki, meditasyonda birbiri ardına gelen *olaylar* düzeyindeki farklılıklar: meditasyonu yapan özne tarafından gerçekleştirilen *edimler* (karşılaştırma / anımsama); meditasyonu yapan öznede yaratılan *etkiler* (bir farklılığın ani ve doğrudan algılanması / bir farksızlığın şaşkınlık-donma-deneyimi); meditasyonu yapan öznenin kalifikasyonu (*demens* ise geçersizlik; *dormiens* ise geçerlilik).

Açıkça görülmektedir: bu sonuncu farklılıklar bütünü tüm diğerlerine hükmeder; metnin anlamsal örgütlenmesinden ziyade meditasyonun söylemsel pratiğinin beraberinde taşıdığı olaylar dizisine (edimler, etkiler, nitelemeler) gönderme yapar: söylemsel pratiğin kendisinde öznenin değişimleri söz konusudur. Ve, Derrida kadar dikkate değer şekilde titiz bir okur eğer bu kadar sözcüksel, tematik veya metinsel farklılığı atlamışsa; bunun, bu farklılıkların ilkesini, yani "söylemsel farklılıklar"ı oluşturan farklılıkları bilmemekten olduğunu sanıyorum.

*

"Meditasyonlar" başlığını da akılda tutmak gerekir. Hangisi olursa olsun bütün söylemler, söylemsel olaylar olarak her biri kendi yerlerinde ve kendi zamanlarında meydana gelmiş sözceler toplamından oluşur. Katıksız bir kanıtlama söz konusu ise bu önermeler, belirli biçimsel kurallara göre birbirine bağlı bir olaylar dizisi olarak okunabilir; söylem öznesine gelince, asla kanıtlamada içerilmemiştir: Kanıtlama karşısında sabit, değişmez ve etkisizleşmiş gibi kalır. Bunun tersine, bir "meditasyon", söylemsel olaylar olarak, sözceleyen öznede bir dizi değişim getiren yeni önermeler üretir: Meditasyonda söylenen dolayısıyla, özne karanlıktan aydınlığa, katışıklılıktan katışıksızlığa, tutkuların

zorlamasından serbest kalmaya, kesinsizlik ve düzensiz hareketlerden bilgeliğin sükûnetine, vs. geçer. Meditasyonda, özne kendi hareketi tarafından hiç durmadan değiştirilir; söylemi, içine öznenin dahil olduğu etkiler yaratır; özneyi risklere maruz bırakır, onu sınamalardan veya kışkırtmalardan geçirir, onda durumlar yaratır, ve ona başlangıç anında asla taşımadığı bir statü veya bir kalifikasyon verir. Kısacası, meditasyon meydana gelen söylemsel olayların etkisiyle hareketli ve değişebilir bir özneyi içerir. Kanıtlayıcı bir meditasyonun ne olduğu buradan yola çıkarak görülebilir: Hem biçimsel dedüksiyon kurallarıyla birbirlerine bağlı sözceler grubunu, hem de sözceleyen öznenin değişimler dizisini, birbirlerine sürekli olarak bağlanan değişimler dizisini oluşturan söylemsel bir olaylar toplamı; daha açıkçası, kanıtlayıcı bir meditasyonda, biçimsel olarak bağlı önermeler, kendileri geliştikleri ölçüde özneyi değiştirirler, onu inançlardan kurtarırlar veya tersine, onda sistematik şüpheler uyandırırlar, esinlere veya kararlara neden olurlar, onu bağlantılarından veya doğrudan kesinliklerinden kurtarırlar, yeni durumlar getirirler; fakat tersine, öznenin başlangıçtaki veya sonradan edinilmiş kararları, kararsızlıkları, yer değiştirmeleri, kalifikasyonları, sırası geldiğinde düzenli olarak birbirlerinden çıkarsanan yeni sözce bütünlerini mümkün kılar.

Meditasyonlar şu ikili okumayı gerektirir: *sistem* oluşturan sözceler bütünü, ki bu sistemin doğruluğunu sınamak isteyen herkes bu sözceler toplamını kat etmek zorundadır ve *egzersiz* oluşturan bir değişimler bütünü, ki bu her okuyucu eğer kendi hesabına bu hakikati sözceleyen özne olmak istiyorsa, bu değişimleri yerine getirmeli ve onlardan etkilenmelidir. Ve *Meditasyonlar*'ın, önermelerin sistematik zincirlenmesi gibi –katışıksız dedüksiyon anları– eksiksiz biçimde deşifre edilebilecek bazı bölümleri varsa, buna karşılık, iki söylem biçiminin kesiştiği ve özneyi değiştiren egzersizin önermelerin devamını düzenlediği veya ayrı kanıtlayıcı grupların yan yana gelmesini gerektirdiği "çapraz terim" türleri vardır. Delilik ve düş üzerine bölüm de bu türden gibidir.

Şimdi bu bölümü, bütünü içinde, kanıtlayıcı çizgi ile asetik çizginin kesişmesi olarak yeniden ele alalım.

1) Ondan hemen önce gelen bölüm pratik bir tasım olarak kendini gösterir:

Beni bir kez aldatmış olandan kendimi sakınmalıyım.
Oysa en doğru ve en güvenilir olarak algılayıp muhafaza ettiğim her şeyin kaynağı olan algılar beni yanılttılar, hem de bir kereden fazla.
Demek ki artık onlara güvenmemeliyim.

Görülüyor ki burada erimi tümüyle genel olan dedüktif bir bölüm söz konusudur: en *doğru* olarak alınan *her şey*, onu getiren duyularla birlikte şüphe altına girer. *A fortiori*, demek ki en azından bu kadar şüpheli olmayan hiçbir şey kalamaz. Daha da genelleştirmeye ihtiyaç var mıdır? Dolayısıyla Derrida'nın, (hiçbir etkisi) olmayan delilik örneği ile (etkili) düş örneğine bu genelleştirmeyi gerçekleştirmek ve kuşku tasımını daha ileriye götürmek üzere başvurulduğuna dair hipotezi savunulmaz. Peki, neden başvurulmuştur bu örneklere?

2) Bir itirazdan veya kısıtlamadan çok bir direniş için başvurulmuşlardır: "makul olarak şüphe edilemeyecek" duyumsanabilir şeyler vardır. Çevirmenin "makul" diye çevirdiği "*plane*" kelimesidir. O halde, tamamen kuşkuya zorlayıcı bir tasım kurmuş olduğumuz halde bu "imkânsızlık" nedir? Rasyonel olarak saldırılamaz bir akıl yürütme tutturmuşken "bütünüyle", "tamamen", "eksiksiz olarak" (makul olarak) kuşku duyulan şeye karşı koyan bu engel nedir? Bu, özne için, kendisini değiştiren egzersizde, bu kadar genel bir kuşkuyu gerçekten gerçekleştirme imkânsızlığıdır; bu, kendini evrensel olarak kuşku duyan özne olarak kurma imkânsızlığıdır. Bu kadar genel erimli bir tasımdan sonra hâlâ sorun yaratan şey, bir temkinli olma öğüdünü fiili kuşku olarak yeniden ele almak, "her şeyden kuşku duyması gerektiğini bilen" özneyi "kuşku duyma kararlılığını her şeye uygulayan" özneye dönüştürmektir. "*Plane*" kelimesini çevirmenin niçin "makul olarak" diye çevirdiği anlaşılmaktadır: Rasyonel olarak zorunlu bu şüpheyi gerçekleştirmek isterken, meditasyonların başından itiba-

ren tehlikeye attığım (en azından, üç biçimde: yeterince olgun bir zihne sahip olmak, kaygıdan ve tutkudan bağımsız olmak, dingin bir inzivadan emin olmak) bu "makul olarak" kalifikasyonunu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyayım. Her şeyden tamamen şüphe duymaya karar vermem için, kendimi makul olmaktan diskalifiye mi etmeliyim? Makul olma kalifikasyonunu korumak istiyorsam bu şüpheyi gerçekleştirmekten veya en azından genelliği içinde gerçekleştirmekten vaz mı geçmeliyim?

"Tamamen kuşku duyabilmek" kelimelerinin önemi, iki söylemsel biçimin –sistemin ve egzersizin– kesişmelerini belirtmeleriyle ilgilidir: Asetik söylemsellik düzeyinde hâlâ makul olarak kuşku duyulamaz. Demek ki, sonraki gelişmeyi belirleyecek olan odur ve bu söylemselliğe dahil olan şey, şüphe duyulabilir şeylerin uzamı değil; şüphe duyan öznenin statüsü, hem "her şeyden şüphe duyan" hem de makul olmasını sağlayan kalifiye edici geliştirmedir.

Peki ama kuşku egzersizinin engeli, direnme noktası hangisidir?

3) Gövdem ve ona ait doğrudan algım mı? Daha doğrusu, "canlı ve yakın" (sorunsuzca kuşku *duyabileceğim* bütün bu "uzak" ve "zayıf" şeylere karşıt) olarak tanımlanan bir alan: Burada ben bir ropdöşambr giymişim, ateşin yakınına oturmuşum; kısacası, meditasyonumun bu anını niteleyen tüm fiili sistem. Descartes'ın burada insanın kendi gövdesine dair genel olarak sahip olunabilecek kesinliği değil; meditasyonun bu *kesin* anında *fiili olarak* meditasyonda bulunan özne tarafından şüphenin gerçekleşmesine *gerçekten* direnen her şeyi söz konusu etmesi çok önemlidir. Görülmektedir ki bunlar hiç de kendiliklerinden (yapıları, evrensellikleri, kavranılırlıklarıyla) kuşkuya direnen şeyler değildir; söz konusu olan meditasyonda bulunan öznenin fiili durumunu niteleyen şeylerdir (meditasyonunun yeri, yapmakta olduğu edim, onu etkileyen duyumlar). Bütün bu fiili sistemden gerçekten kuşkulansaydı hâlâ makûl olur muydu? Az önce söylendiği gibi kuşku girişiminin anını (onun yaşında oldukça geç, fakat çok geç değil: kaçırılmaması gereken an gelmiştir), koşullarını (huzur içinde olmak, dikkat dağıtacak kaygı olmaması), yerini (dingin bir inziva) seçerek makul bir meditasyonun kendine sağladığı bütün bu garantilerinden vaz-

geçiyor olmaz mıydı? Bulunduğum yerden, şu kâğıda yönelttiğim dikkatten, şimdiki zamanımı belirleyen ateşin sıcaklığından kuşku duymam gerekiyorsa girişimimin makul olduğuna ikna olmuş olarak kalmayı nasıl sürdürebilirim? Bu fiili durumdan kuşku duyarak, aynı zamanda, tüm makul meditasyonları da imkânsız kılmıyor ve sonunda hakikati keşfetme kararlılığımın elinden tüm değerini almıyor muyum?

Her ikisi de öznenin fiili sisteminden kuşku duymaya zorlayan iki örneğe, yan yana, bu soruya cevap vermek için başvurulmuştur.

4) Birinci örnek: delilik. Gerçekten de, deliler, fiili durumlarını oluşturan şey üzerinde tamamen yanılsama içindedirler: Çıplakken giyinik olduklarını, yoksulken kral olduklarını sanırlar. Fakat bu örneği, hesaba katabilir miyim? Düşlerle bize gelen her şeyden şüphe duymak gerektiği önermesini fiili geçerliliğe delilik üzerinden mi dönüştürebileceğim? İmkânsız: *isti sunt dementes*, yani onlar makul özne olarak hukuksal açıdan diskalifiye edilmişlerdir ve kendimi onlar gibi, onlara göre kalifiye etmem ("örneklerini kendime aktarmam") beni de diskalifiye ederdi ve makul meditasyon öznesi olamazdım ("onlar kadar çılgın olurdum"...). Sistemlerden asetikliğe, önermeden kararlılığa geçmek için delilik örneğinden yararlanılırsa insan kendini kolaylıkla her şeyden şüphe duyması gereken özne olarak kurabilir, fakat artık meditasyonunu şüphe dolayımıyla potansiyel bir hakikate kadar makul olarak sürdüren özne olarak kalamam. Fiili durumun kuşku egzersizine direnişi çok güçlü bir örnekle kırılmıştır: bu örnek kendisiyle birlikte geçerli olarak meditasyonda bulunma imkânını da getirir; "kuşku duyan özne"-"düşünen özne" kalifikasyonları bu durumda aynı anda mümkün değildir.

Deliliğin tüm hakikat arayışlarında diskalifiye edici olarak konması, zorunlu kuşkuyu gerçekleştirmek için delilik örneğine başvurmanın "makul" olmaması, bir an için bile olsa deliymiş gibi yapılamaması, *demens* teriminin uygulanmasıyla aynı anda imkânsızlığın patlak vermesi: İşte Descartes'ın, deliliği şu ya da bu biçimde hakikatin taşıyıcısı ya da ortaya çıkarıcısı olarak görenlerden ayrıldığı belirleyici nokta buradadır.

5) İkinci sınama: Düş. Demek ki delilik yetersiz örnek olarak değil, aşırı ve imkânsız sınama olarak dışlanmıştır. Düşe, o zaman başvurulur: Bunun nedeni öznenin fiili durumunu delilikten daha az kuşkulu kılmaması (insan masada oturduğunu sanır, oysa yatakta çırılçıplaktır); fakat deliliğe kıyasla belli bir farklılık göstermesidir: Düş öznenin potansiyellerinin (ben insanım), sık sık fiiliyata dönüştürülen potansiyellerinin (uyuma ve düş görme alışkanlığım vardır), anılarının (düş gördüğümü çok iyi hatırlıyorum) ve en canlı izlenimle temsil edilebilen anılarının (o kadar ki fiili izlenimim ile düş anımı geçerli biçimde karşılaştırabilirim) parçasıdır. Düşün bu özelliklerinden yola çıkarak, düşünen öznenin kendi fiili durumundan kuşku duyma egzersizi yapması mümkündür. İlk an (sınamayı tanımlar): Kendi fiili durumum olarak fiili biçimde algıladığım şeyin düşünü gördüğümü hatırlıyorum. İkinci an (sınamayı bir an için geçersiz kılmışa benzer): Uyuyup uyumadığımı bilmek için meditasyonum sırasında yaptığım edim uyanıklığın açıklığına ve ayrımına sahip gibidir. Üçüncü an (sınamayı geçerli kılar): Sadece düşümdeki imgeleri değil, aynı zamanda onların fiili izlenimlerim kadar açık olduklarını da hatırlıyorum. Dördüncü an (sınamayı sonuçlar): hem, düş ile gerçekliği ayırt etmek için hiçbir kesin işaretin olmadığını *açıkça görürüm; hem de, şaşırmış olduğumdan* bu belirli anda uyumakta olup olmadığımı tam olarak bilemem. Başarılı sınamanın (kesinliksiz şaşkınlık ve açık görü) bu iki yanı, özneyi, kendi fiili durumundan fiilen kuşku duyan ve belirgin hakikat olmayan her şeyi bir yana iten *bir meditasyonu geçerli biçimde sürdüren* özne olarak kurar. İki kalifikasyon (duyularla gelen her şeyden kuşku duymak ve geçerli olarak meditasyonda bulunmak) gerçek olarak gerçekleşmiştir. Tasım, onların eşzamanlı olarak kullanılmasını gerektirmişti; meditasyonda bulunan öznenin fiili durumunun bilinci bu gerekliliğin gerçekleştirdiği şeye engel oluşturmuştu. Delileri örnek alma girişimi bu uyumsuzluğu doğrulamıştı; düşün canlılığını fiili kılma çabası, buna karşılık, bu uyumsuzluğun aşılamaz olmadığını gösterdi. Ve meditasyonda bulunan özne birbirine karşıt iki sınamanın terimleriyle kendini kuşku duyan özne olarak bulur: özneyi (diskalifiye edilmiş deli

karşısında) makul özne olarak kuran sınama ile (düş ile uyanıklığın ayrımsızlığında) kuşku duyan özne olarak kuran sınama.

Öznenin bu kalifikasyonu nihayet kazanmasıyla (*Age somniemus*), sistematik söylemsellik egzersizin söylemiyle yeniden kesişebilecek, üste çıkacak, yeni bir asetik an, meditasyonda bulunan özneyi "büyük yanıltıcı" tarafından evrensel hatayla tehdit edilmiş olarak kuruncaya kadar kavranabilir hakikatleri sınayacaktır. Fakat, meditasyonun bu anında bile "deli-değil" kalifikasyonu ("muhtemel düşçü" kalifikasyonu gibi) geçerli kalacaktır.

*

Bana öyle geliyor ki Derrida, delilik üzerine bu bölümün *Meditasyonlar*'ın gelişiminde tikel bir yeri olduğunu güçlü ve derin bir biçimde hissetti. Ve bu hissi metnine geçiriyor, üstelik tam da onu bastırmak istediği anda.

1) Deliliğin sorun edilmesini açıklamak için, ve *Meditasyonlar*'ın tam bu noktasında, Derrida, "ama bunlar deli!" şeklindeki güç ünlemin yerini değiştirecek, dışarıya doğru atacak ve metnin kendisinden kovacak bir ses değişimi keşfeder.

Gerçekten de Derrida sıkıntılı bir sorun karşısındadır. Eğer, onun varsaydığı gibi, ilk meditasyonun bütün bu hareketinin bir kuşku genellemesi uyguladığı doğru ise, bu hareket delilikte veya hatta düşte, bir an için bile olsa, niçin durmaktadır? Duyulardan gelen şeye güvenmemek gerektiği, *genel bir şekilde*, bir kez gösterildikten sonra, canlı ve yakın duyumların en silik ve en uzak duyumlardan daha az kuşku uyandırıcı olmadıklarını kanıtlamaya niçin özen göstermek gereksin? Gövdemin, bu kâğıdın, bu ateşin tikel noktasına doğru uzanan bu ani dönüş niçin, deliliğin ve düşün özel aldatmacalarına bu yön değiştirme niye?

Bu yön değiştirmeye Derrida kopuş statüsü verdi. Yabancı bir müdahale, kendini aşan ve artçı bir savaşı sonuna kadar götüren hareketten endişe duyan bir geç kalmışın vesvesesini veya tereddütünü hayal etti. Descartes duyulara güvenmemek gerektiğini söyler söylemez bir ses yükselir, her türlü felsefi inceliğe yabancı bir köy-

lünün sesi; kendi sade tarzıyla, düşünürün kararlılığına zarar vermeyi, en azından sınırlandırmayı dener: "Bazı algılarınızdan şüphe duymanızı kabul ediyorum; fakat... burada ateşin yakınında, bu dili kullanarak, ellerinizin arasında bu kâğıdı ve aynı türden başka şeyleri tutarak oturuyor olmanız"[4], bundan kuşku duymak için deli olmak gerekir, daha doğrusu, sadece deliler bu kadar kesin şeyler hakkında hataya düşebilirler. Oysa ben elbette deli değilim. Descartes o zaman sözü alır ve bu kaba saba köylüye, bu dikkafalıya şöyle der: Deli olmamanızı kabul ediyorum; fakat yine de her gece düş gördüğünüzü ve gündelik rüyalarınızın reddettiğiniz bu delilikten daha az deli olmadığını hatırlayın. Ve deli olmak istemediği için kendi gövdesinden şüphe duyamayan itirazcının safdil tereddütü, son derece "daha doğal", "daha ortak", 'daha evrensel" olan düş örneğiyle alt edilir.

Çekici bir varsayım Derrida'nınki. Sorununu en doğru şekilde çözüyor: Filozofun, doğruca "olanlığın (*étantité*) bütününü" sorgulamaya gittiğini, gidişatının biçimi ve felsefi alametinin burada olduğunu göstermek; delilik kadar özel bir "olanlık"ta bir an duruyorsa bu ancak saf biri kolundan çektiği ve ona sorduğu için olabilir; kendisi bu çıplak kral ve testi hikâyeleriyle asla vakit kaybetmezdi. Böylece, deliliğin reddi, "fakat bunlar deli" şeklindeki dobra ünlem Derrida tarafından da reddedilmiş ve felsefi söylemin *dışına* üç ayrı biçimde kapatılmış olur: Çünkü konuşan bir başka öznedir (*Meditasyonlar*'ın filozofu değil, kötü eğitilmiş sesini yükselten bu itirazcı); çünkü felsefi olmayan safdilliğin yeri olan bir yerden konuşmaktadır; son olarak da, söz alan ve daha "güçlü" ve daha "inandırıcı" düş örneğini zikreden filozof itirazı boşa çıkarır ve deliliği reddeden kimseye delilikten daha kötüsünü kabul ettirir.

Fakat Derrida'nın ustaca varsayımına ödediği bedel şimdi görülebilir. (Latince metin Fransızca çeviriyle karşılaştırıldığında ortaya çıkan) bazı *sözcüksel* elemanların yer almayışı; *metinsel* farklılıkların düşmesi (düş paragrafı ile delilik paragrafı arasındaki

4. Derrida'dan alıntı yapıyorum. Descartes'ın metninde, kuşku duyulması güç bu şeylerin "doğaları"yla değil; yakınlıkları ve canlılıklarıyla nitelendikleri bilinmektedir: düşünen özneyle ilişkileriyle.

bütün anlambilimsel ve dilbilgisel karşıtlık oyunları); sonunda ve özellikle temel *söylemsel* belirlenimin silinmesi (egzersizin ve kanıtlamanın ikili örgüsü). İlginç bir biçimde, Derrida Descartes'ın yazısının ardında bu diğer itiraz eden ve safdil sesi hayal ederek metnin bütün farklılıklarını iptal etti; veya daha doğrusu, bütün bu farklılıkları silerek, delilik sınaması ile düş sınamasını birbirine çok yaklaştırarak, birincisini diğerinin soluk ve eksik taslağı yaparak, birincinin yetersizliğini ikincinin evrenselliğinde ortadan kaldırarak Derrida, kartezyen dışlamayı sürdürüyordu. Descartes'a göre, meditasyonda bulunan özne kendini deli-olmayan olarak niteleyerek deliliği dışlamalıydı. Oysa bu dışlama da, sırası geldiğinde, Derrida için hiç kuşkusuz çok tehlikelidir: Bu dışlamanın felsefe yapan özneyi bir diskalifikasyonla vurma tehlikesi taşımasından dolayı değil, felsefi söylemi belirleyecek kalifikasyon dolayısıyla; felsefi söylemi aslında deli söylemden "başka" olarak belirler; onlar arasında bir dışsallık ilişkisi oluşturur; felsefi söylemi "öte tarafa", deli olmadığına dair duyulan saf bir kanının tarafına geçirir. Filozofun söylemi "sonlu ve belirli tüm bütünlüklerin ötesine gitme projesi" olmalıysa bu söylemi bölünme, dışsallık, belirlemeden kurtarmak gerekir. Demek ki, belirlemeci olduğundan bu kartezyen dışlamayı dışlamak gerekir. Ve bunu yapmak için, görüldüğü gibi, Derrida üç işlem yapmak zorundadır: Metnin bütün görünür düzenine karşı, deliliğe özgü kuşku gücünün *a fortiori* olarak düşte içerildiğini olumlamak; (her şeye rağmen deliliğin söz konusu olduğunu hesaba katmış olmak için) deliliği dışlayanın kendi hesabına ve bir itirazın diyagonaline göre bir başkası olduğunu hayal etmek; nihayet, safdil kabalığını ortaya sererek, bu dışlamanın elinden tüm felsefi statüsünü almak. Kartezyen dışlamayı içerme haline çevirmek; söylemine itiraz statüsü vererek dışlayanı dışlamak; dışlamayı felsefe-öncesi safdilliğe sürgün ederek dışlamayı dışlamak: Kartezyen metnin üstesinden gelmek ve delilik sorununu hiçe indirgemek için Derrida'ya bu kadar çok şey yapmak gerekiyordu. Sonuç belirtilebilir: Metnin farklılıklarının düşmesi ve bunu ikame eden bir sesin keşfi kartezyen dışlamayı ikinci bir düzeye götürür; felsefi söylemin deliliği dışlaması nihayet dışlanmış olur.

2) Fakat delilik belki böyle sınırlandırılmaya izin vermez. Varsayalım ki Descartes, metninde *insani*'lerin ve *demens*'lerin söz konusu olduğu yerde gerçekten de delilikten "söz etmedi", varsayalım ki, çok kaba bir soruna son vermek için kaba bir köylüye bir an için söz verdi, sinsi ve sessiz bir şekilde de olsa, deliliğin dışlanmasına giriştiği söylenemez mi?

Gerçekten de ve sürekli olarak delilik sorusundan kaçtığı söylenemez mi?

Bu itiraza Derrida önceden cevap veriyor: elbette, delilik tehlikesiyle Descartes adamakıllı yüzleşmiştir; testiler ve çıplak krallar olayı konusunda sizin önden ve neredeyse marjinal bir şekilde yüzleştiğinizi iddia ettiğiniz gibi değil; felsefi girişiminin tam merkezinde; söylemi tam da duyu yanılmaları veya beyin tıkanmaları üzerine bütün doğal değerlendirmelerden kurtulup, aşırı şüphede ve kötü cin varsayımında radikal boyutunu aldığı yerde. Delilik tam burada sorun edilmiş ve onunla yüzleşilmiştir; gerçekten de kötü cin ile, sırça bir gövdesi var olduğunu sananlardan daha kökten bir biçimde yanıldığımı varsayıyorum; 2 ile 3'ün belki 5 etmediğine ikna olmaya kadar gidiyorum; sonra, *cogito* ile yanılsam da yanılmasam da, deli olsam da olmasam da var olduğumu söylememi sağlayan bütün belirmeler karşısındaki bu uç noktaya, bu aşırılığa varıyorum. Kötü cin, felsefenin bizzat kendisini ve kendine özgü aşırılığı içinde, deliliği riske ettiği noktadır; ve *cogito* deliliğin (dışlandığı için değil, akıl karşısındaki kararlılığı anlamlı olmaktan çıktığı için) silindiği noktadır. Demek ki, Derrida'ya göre, metnin başında, köyün delileriyle akın eden köylünün küçük güldürüsüne pek önem vermemek gerekirdi: yaptıkları bütün şamataya rağmen delilik sorununu ortaya atmayı asla başaramazlardı. Buna karşılık, Akıldışının bütün tehditleri kötü cinin, aksi taktirde endişe verici ve karanlık biçimleri altında etkili olurlardı. Ayrıca, delilerin en kötü çılgınlıklarına düş tarafından sahip çıkılması, metnin başında, kolay bir zafer olurdu; buna karşılık, büyük kötü cin şaşkınlığından sonra, deliliğin ve aklın belirlenimlerinin radikal değilmiş gibi görünmesi için *cogito*'dan (ve "olanlığın bütününün" üzerindeki aşırılığının) daha azı yeterli olmazdı. Evrensel yanıltıcının ve "düşünüyorum"un

gösterişli tiyatrosu hâlâ çılgının ve uyuyanın doğal hikâyesini tekrarlar; fakat bu kez felsefi radikallik içinde.

Benzer bir yorumda bulunmak için, öncelikle, Derrida'nın deliliğin, sözü edildiği yerde (ve özgül, titizlikle farklılaştırılmış terimlerle) sorun olduğunu inkâr etmesi gerekti; şimdi, sözünün edilmediği yerde sorun olduğunu kanıtlamak gerekiyor. Bu kanıtlamayı Derrida iki dizi anlambilimsel türetmeyle uygular. Bunları alıntılamak yeterlidir:

Kötü cin: "Tam delilik", "tam şaşkınlık", "gövdenin düzensizliği" ve "katışıksız düşüncenin altüst edilmesi", "çılgınlık", "hâkim olamadığım şaşkınlık."

Cogito: "Çılgın cesaret", "deli proje", "deliliği özgürlüğü olarak gören proje", "aşırılığın kuralsızlığı ve ölçüsüzlüğü", "işitilmemiş ve tekil aşırılık", "Hiç'e ve Sonsuz'a doğru aşırılık", "genel olarak bütün katışıksız delilikler gibi sessiz olması gereken aşırı uç."

Kötü cin ile *cogito*'nun, Derrida'nın arzusu üzerine, delilikle gerçek karşılaşma sahnesi haline gelmesi için Descartes'ın metni etrafında tüm bu türetmelerin yapılması gerekir. Fakat dahası da gerekir: Descartes'ın metinlerinin kendisinden, kötü cin epizodunun, iradi, şaşırtılmaya asla izin vermeyen bir meditasyon öznesinin hâkim olduğu ve bir uçtan diğerine sürdürdüğü bir egzersiz olduğunu gösteren her şeyi silmek gerekir. Kötü cin varsayımının hata şüphesini, bazı delilerin örneklendirdiği bu duyu yanılsamalarının çok ötesine taşıdığı doğruysa, bu kurguyu oluşturan kimse (onu iradi olarak ve egzersiz yoluyla oluşturduğu için), delilerin durumu ve talihsizliği olan bu yanılsamaları "inanarak kabul etme" riskinden kurtulur. Onu yanıltırsınız, ama dayatamazsınız. Belki her şey yanılsamadır, fakat hiç saflık olmadan. Kötü cin hiç kuşkusuz tıkanmış bir beyinden daha iyi aldatır; deliliğin bütün yanıltıcı dekorlarını ortaya çıkarabilir; ama delilikten çok başka bir şeydir. Hatta deliliğin tersi olduğu bile söylenebilir: çünkü delilikte hayali bir örtünün çıplaklığımı ve sefaletimi örttüğüne *inanırım*, oysa ki kötü cin varsayımı benim bu gövdenin ve bu ellerin var olduğuna inanmamamı sağlar. Aldatmacanın uzamına gelince, kötü cin, doğrudur, aldatmacayı deliliğe kaptırmaz; fakat öznenin aldatmaca karşısındaki

konumuna gelince, kötü cin ve çılgınlık kesinlikle karşı karşıya gelirler. Kötü cin *deliliğin* güçlerini edinmişse, bu, meditasyon egzersizinin *deli olma* riskini dışlamasından sonradır.

Descartes'ın metnini yeniden okuyalım. "Gökyüzünün, havanın, toprağın, renklerin, biçimlerin, seslerin ve tüm diğer dışsal şeylerin yanılsamalardan ve düşlerden başka bir şey olmadığını düşünürdüm" (oysa ki deli, yanılsamalarının ve düşlerinin gerçekten gökyüzü, hava ve tüm dışsal şeyler olduklarına inanır). "Kendimi elsiz, gözsüz olan... fakat yanlış bir biçimde bütün bunlara sahip olduğuna inanan biri olarak düşünürdüm," (oysa ki deli gövdesinin sırça olduğuna yanlış olarak inanır, fakat kendisini yanlışlıkla inanan kimse olarak *düşünmez*.) "İnancıma hiçbir yanlışlık sokmamaya özen gösterirdim" (oysa ki deli bütün bu yanlışların girmesine izin verir.)

Açıkça görülmektedir: Kurnaz aldatıcı karşısında, meditasyonda bulunan özne, evrensel yanılgıdan şaşkına dönmüş deli gibi değil; her zaman uyanık, sürekli olarak makul ve kendi kurgusuna hâkim konumda kalan, daha az kurnaz olmayan bir rakip olarak davranır: "Zihnimi, bu büyük yanıltıcının bütün kurnazlıklarına karşı öyle iyi hazırlayacağım ki, ne kadar güçlü ve kurnaz olursa olsun, bana hiçbir şey dayatamayacak." Derrida'nın hoş bir şekilde değiştirdiği temalardan ne kadar uzağız: "Bana varsayım olarak *benimsetilmiş* ve artık sorumlu olmadığım için *hâkim olamayacağım* tam delilik, tam şaşkınlık." Öznenin, bizzat "şu zahmetli ve emek isteyen tasarı" diye adlandırdığı şeyden sorumlu olmaması nasıl hayal edilebilir?

*

Belki, Derrida kadar titiz ve metinlere dikkatli bir yazarın sadece bu kadar şeyi eksik bırakması değil; aynı zamanda bu kadar yer değiştirme, sırasını bozma, birinin yerine diğerini koymayı nasıl yaptığını da kendimize sormak gerekir? Fakat, belki de, Derrida yaptığı okumada oldukça eski bir geleneği canlandırdığı ölçüde bunu kendimize sormalıyız. Zaten bunun bilincindedir; ve bu sadakat, haklı olarak, onu rahatlatmış gibidir. Her halükârda, klasik

yorumcuların, dikkatsizlikle, delilik ve rüya üzerine bölümün önem ve özelliğini atladıklarını düşünmekten nefret eder.

En azından bir konuda tamamen hemfikirim: Klasik yorumcular, Derrida'dan önce ve onun gibi, Descartes'ın bu bölümünü dikkatsizlik sonucu silmiş değillerdir. Bu sistem sonucu olmuştur. Günümüzde en kararlı temsilcisi Derrida olan sistem: Söylemsel pratiklerin metinsel izlere indirgenmesi; bir okuma için sadece işaretleri kalsın diye metinde meydana gelen olayların düşmesi; öznenin söylemlerde içerimleme kipliklerini analiz etmemek için metinlerin ardındaki seslerin icadı; söylemsel pratikleri gerçekleştikleri dönüşüm alanında yerinden etmemek için kökensel olanın metinde söylenmiş ve söylenmemiş olarak tahsis edilmesi.

Bunun bir metafizik, metafiziğin *kendisi* ya da metafiziğin söylemsel pratiklerin bu metinselleştirilmesinde gizlenen kapanışı olduğunu söylemiyorum. Çok daha öteye gidiyorum: Bunun, çok görünür biçimde tezahür eden, tarihsel olarak çok belirli küçük bir pedagoji olduğunu söylüyorum. Metnin dışında hiçbir şey olmadığını; fakat metnin içinde, satır aralarında, boşluklarında ve söylemediklerinde kökenin yerinin hüküm sürdüğünü; dolayısıyla, "varlığın anlamını" buradan başka yerde aramaya gitmek gerekmediğini, bu anlamın kesin kelimelerde değil, karalama gibi kelimelerde, onların *şifre anahtarında* söylendiğini öğrenciye öğreten pedagoji. Tersine, metni sonsuza dek yeniden söylemeyi sağlayan bu sınırsız hükümranlığı ustaların sesine veren pedagoji.

Peder Bourdin, uyuyor ya da deli olunsa da, Descartes'a göre kesin şeylerden kuşku duymanın asla mümkün olmadığını varsayıyordu. Temellendirilmiş bir kesinliğe göre düş görme veya saçmalama olgusu asla anlamlı olamaz. Oysa, bu yoruma Descartes çok açık bir biçimde cevap verir: "Böyle bir şey söylediğimi hiç hatırlamıyorum; ne de uyurken düşlediğimi." Gerçekten de: doğru olmayan hiçbir şey açık ve seçik olarak kavranamaz (ve bu düzeyde, kavrayan düş mü görüyor, saçmalıyor mu bunu bilmek sorunu getirilmez.) Fakat, diye hemen ekler Descartes, "açıkça kavranmış olan ile sadece böyle gözüken ve böyle sanılan"ı kim ayırt edebilir? Düşünen ve meditasyonda bulunan, yürüten özne olarak,

açıkça bilip bilmediğini kim bilebilir? Kendi kesinliği konusunda yanılsamaya düşmemeye ve bunu kendine dayatmamaya kim muktedirdir? Özellikle deli olmayanlar değilse kim? "Bilge" olanlar. Ve Descartes, Peder Bourdin'i hedefleyerek şu karşılığı verir: "Fakat, açıkça kavranan ile sadece böyle gözüken ve böyle sanılan arasında ayrım yapmanın sadece bilgelere ait olduğu konusuna gelince, bu saf adamın bunları birbirine karıştırmasına şaşmıyorum."

(Cilt II, s. 245-268)
Çev.: Işık Ergüden

IV
Delilik ve toplum*

Batı'daki düşünce sistemlerinin incelenmesinde geleneksel yöntem bugüne kadar sadece pozitif fenomenlere dikkat edilmesinden ibaretti. Oysa bu son yıllarda etnolojide, Lévi-Strauss bütün toplumlar veya bütün kültürlerdeki negatif yapıyı gün ışığına çıkarmayı sağlayan bir yöntemi keşfetti. Örneğin, eğer ensest bir kültürde yasaksa, bunun belli türdeki değerlerin olumlanmasından kaynaklanmadığını kanıtladı. Sanki burada, bir kültürün kipliğini tanımlayan, deyim yerindeyse, kısmen algılanabilen gri veya açık mavi hanelerden oluşan bir satranç tahtası vardır: Düşünce sistemleri tarihinin incelenmesine uygulamak istediğim şey, bu hanele-

* "Kyôki to shakai", ("La folie et la société"; çev. R. Nakamura) *Misuzu*, Aralık 1970, s. 16-22. (29 Eylül 1970'de Kyôto'daki Fransız-Japon Enstitüsü'nde verilen konferans.)

rin örgüsüdür. Benim için söz konusu olan, bir düşünce sisteminde veya bir toplumda doğrulanan ve değer verilen şeyin ne olduğunu bilmek değil; reddedilen ve dışlanan şeyi incelemekti. Etnolojide önceden bilinen bir çalışma yöntemini kullanmakla yetindim.

Delilik, her zaman dışlanmıştı. Oysa, bu son elli yıl boyunca, ileri ülkeler diye adlandırılan ülkelerde, etnologlar ve karşılaştırmacı psikiyatrlar, ilk olarak, ülkelerinde karşılaştıkları deliliğin, örneğin obsesyonel nevroz, paranoya, şizofreni gibi zihin hastalıklarının "ilkel" denen toplumlarda da olup olmadığını belirlemeye çalıştılar. İkinci olarak, bu ilkel toplumların delilere kendi ülkelerinde saptadıkları statüden farklı bir statü atfedip atfetmediklerini öğrenmeye çalıştılar. Kendi toplumlarında deliler dışlanmışken, ilkel toplumlar delilere pozitif bir değer yüklemiyorlar mıydı? Örneğin, Sibirya veya Kuzey Amerika'daki Şamanlar akıl hastası değiller miydi? Üçüncü olarak, bazı toplumların bizzat hasta olup olmadıklarını kendilerine sordular. Örneğin, Ruth Benedict, bütün yerli Kwakiutl kabilesinin paranoyak bir karakter taşıdığı sonucunu çıkardı.

Bugün ben, bu araştırmacıların yönteminin tersi bir yöntem izleyerek konuşmak istiyorum. İlk olarak, ilkel toplumlarda delinin statüsünü incelemek istiyorum, ikinci olarak bizim sanayi toplumlarımızda delinin statüsünü belirlemek, üçüncü olarak on dokuzuncu yüzyılda meydana gelmiş değişimin nedeni üzerinde düşünmek, ve nihayet, sonuç olarak, delinin içinde bulunduğu konumun modern sanayi toplumunda temelde değişmediğini kanıtlamak istiyorum

Kabaca, insan faaliyetlerinin alanı şu dört kategoriye bölünebilir:

— çalışma veya ekonomik üretim;

— cinsellik, aile, yani toplumun yeniden üretimi;

— dil, söz;

— oyunlar ve bayramlar gibi oyunsal faaliyetler.

Oysa, bütün toplumlarda, diğerlerinden farklı davranışları olan, bu dört alanda ortak olarak tanımlanmış kurallara uymayan kişiler, kısacası, marjinal bireyler diye adlandırılanlar vardır. Sıradan topluluklarda çalışmayla ilişki cinsiyete ve yaşa göre değişir. Birçok

toplumda, siyasal ve dini yöneticiler, başkalarının çalışmalarını denetleme veya doğa-üstü güçle aracı hizmeti görme durumunda kaldıklarında, kendileri doğrudan çalışmazlar ve üretim devresine dahil değillerdir.

İkinci devre olan toplumsal yeniden üretimin dışında kalan kişiler de vardır. Bekârlar bunun bir örneğini oluşturur ve özellikle din adamları arasında çok sayıda bekâr görülür. Öte yandan, Kuzey Amerika yerlileri arasında homoseksüellerin ve travestilerin var olduğu da bilinmektedir: Toplumsal yeniden üretimde marjinal bir konum işgal ettiklerini söylemek gerekir.

Üçüncü olarak, söylemde de kuraldışı kişiler vardır. Kullandıkları sözlerin farklı anlamları vardır. Bir peygamber durumunda, simgesel anlam taşıyan sözler bir gün gizli hakikatlerini açığa vurabilir. Şairlerin kullandıkları sözler estetik düzlemdedir ve aynı şekilde, normlara uymaz.

Dördüncü olarak, bütün toplumlarda oyunlardan ve bayramlardan dışlanan kişiler vardır. Kimi zaman, tehlikeli kabul edildikleri için dışlanmışlardır, kimi zaman da bir bayramın ta kendisinin nesnesidirler. İbranilerdeki günah keçisi gibi: Birinin, başkalarının suçunu üstlenerek kurban edildiği olur; dışlanma seremonisi yapılırken halk bir bayram düzenler.

Bütün bu durumlarda dışlananlar bir alandan diğerine değişirler, fakat aynı kişinin bütün alanlardan dışlandığı da olur: Delidir bu. Bütün toplumlarda veya hemen hemen bütün toplumlarda deli her şeyden dışlanır ve duruma göre, kendisine dinsel, büyülü, oyunsal veya patolojik bir konum verildiğini görür.

Örneğin, ilkel bir Avustralya kabilesinde deli toplum için, doğaüstü bir güçle donanmış, korku verici bir varlık olarak kabul edilir. Diğer yandan, bazı deliler toplumun kurbanı olurlar. Her durumda, bunlar çalışmada, ailede, söylemde ve oyunlarda diğerlerinden farklı davranışları olan kişilerdir.

Şimdi anmak istediğim şey, bizim modern sanayi toplumlarımızda da aynı tarzda olmak üzere, delilerin sıradan toplumdan eşbiçimli bir dışlama sistemiyle dışlanmış olmaları ve kendilerine marjinal bir karakter verildiğini görmeleri olgusudur.

İlk olarak, çalışma konusunda, günümüzde bile, bir bireydeki deliliği belirlemek için kullanılan ilk ölçüt bu insanın çalışmaya uygun olmayan biri olduğunu göstermektir. Freud, haklı olarak, delinin (özellikle nevrozlulardan bahsediyordu) ne çalışabilen ne de sevebilen biri olduğunu söyledi. "Sevmek" fiiline tekrar döneceğim; fakat, Freud'un bu düşüncesinde derin bir tarihsel hakikat vardır. Avrupa'da, ortaçağda, delilerin varlığı kabul edilmiş bir şeydi. Kimi zaman, sinirleniyorlar, dengesizleşiyorlar veya tembel gözüküyorlardı; ama orda burda dolanmalarına izin verilmişti. Oysa, on yedinci yüzyıldan itibaren sanayi toplumu oluştu ve artık bu tür kişilerin varlığına izin verilmiyordu. Sanayi toplumunun taleplerine cevap olarak Fransa ve İngiltere'de hemen hemen aynı zamanda delileri kapatmak için büyük kurumlar kuruldu. Buralara sadece deliler konmuyordu; işsizler, sakatlar, yaşlılar, çalışamayacak durumda olan herkes konuyordu.

Tarihçilerin geleneksel bakış açılarına göre on sekizinci yüzyılın sonunda, yani 1793 yılında Fransa'da Pinel delileri zincirlerinden kurtardı ve yaklaşık olarak aynı dönemde, bir kuaker olan Tuke bir psikiyatri hastanesi kurdu. Delilere o zamana kadar suçlu gibi davranıldığı ve Pinel'le Tuke'un onları ilk kez hasta olarak niteledikleri kabul edilir. Fakat, bu bakış açısının yanlış olduğunu söylemek zorundayım. İlk olarak, Fransız Devrimi'nden önce delilerin suçlu olarak kabul edildikleri doğru değildir. İkinci olarak, delilerin önceki konumlarından kurtarıldıklarını düşünmek bir önyargıdır.

Bu ikinci düşünce muhtemelen birincisinden daha büyük bir önyargı oluşturur. Genel olarak, ilkel toplumda olduğu kadar modern toplumda da, ortaçağda olduğu kadar yirminci yüzyılda da, delilere evrensel bir konum diye adlandırılabilecek bir şey verilmişti. Tek fark, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar bir delinin kapatılmasını isteme hakkının aileye ait olmasıydı. Delileri öncelikle aile dışlıyordu. Oysa, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, ailenin bu önceliği adım adım kayboldu ve hekimlere bırakıldı. Bir deliyi kapatmak için tıbbi bir belge istendi ve bir kez kapatıldığında, deli, aile üyesi olarak bütün sorumluluklardan ve bütün haklardan yoksun görüldü, yurttaşlığı bile kaybediyordu, yasakla cezalandırılmıştı.

Delileri marjinal bir konumla donatmak için hukukun tıp üzerinde zafer kazandığı söylenebilir.

İkinci olarak, cinselliği ve aile sistemini ilgilendiren konuda, dikkat edilmesi gereken bir olgu vardır. On dokuzuncu yüzyıl başına kadar Avrupa belgeleri incelendiğinde, mastürbasyon, eşcinsellik, nemfomani gibi cinsel pratiklerin hiç de psikiyatriyle ilgiliymiş gibi ele alınmadıkları görülür. Bu cinsel anormallikler on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren delilikle özdeşleştirilmiş ve Avrupa burjuva ailesine uyum sağlama yeteneği olmayan bir varlığın gösterdiği hastalıklar olarak kabul edilmiştir. Beyle'in, ilerleyen felci tanımladığı ve bunun frengiden kaynaklandığını kanıtladığı dönemden itibaren deliliğin temel nedeninin cinsel anormallikte yattığı düşüncesi onaylandı. Freud, libido düzensizliğini deliliğin bir nedeni veya bir ifadesi olarak kabul ettiğinde bunun etkisi de aynı oldu.

Üçüncü olarak, delinin dil karşısındaki statüsü Avrupa'da ilginçti. Bir yanda, delilerin sözü değersizmiş gibi bir yana atılmıştı ve diğer yandan asla tamamen yok edilmemişti. Bu dile her zaman özel bir önem veriliyordu.

Bir örnek alırsak, ilk önce, ortaçağdan Rönesans'ın sonuna, aristokratların küçük toplumunda soytarılar vardı. Soytarının, bir anlamda, deliliğin sözünün kurumlaştırılması olduğu söylenebilir. Ahlak ve siyasetle ilişkide olmadan ve dahası, sorumsuzluk örtüsü altında, sıradan insanların dile getiremeyecekleri hakikati simgesel biçimde anlatıyordu.

İkinci bir örnek alırsak, on dokuzuncu yüzyıla kadar, edebiyat toplumun ahlakını desteklemek veya insanları eğlendirmek için güçlü bir şekilde kurumlaşmıştı. Oysa günümüzde edebiyatın dili tüm bunlardan tamamen kurtulmuştur ve tamamen anarşik bir hal almıştır. Yani, edebiyat ile delilik arasında ilginç bir yakınlık vardır. Edebi dil gündelik dilin kurallarının zorlaması altında değildir. Örneğin, anlatan nasıl düşündüğü ve hissettiği şeye her zaman sadık kalmak zorunda değilse, edebiyat da sürekli olarak hakikati söylemeyi dayatan katı kurala tabi değildir. Kısacası, siyasetin veya bilimin kelimelerinden farklı olarak edebiyatınkiler, gündelik dil karşısında marjinal bir konum işgal eder.

Avrupa edebiyatına gelince, edebi dil şu üç evre boyunca özellikle marjinalleşmiştir.

1) On altıncı yüzyılda, ortaçağda olduğundan çok daha marjinalleşti: Destanlar ve şövalye romanları toplum karşısında yıkıcı ve karşı çıkıcıydı. Erasmus'un *Deliliğe Övgü*'sü, Tasse'ın eseri veya Elizabeth dönemi tiyatrosu buna örnektir. Fransa'da, bir delilik edebiyatı bile ortaya çıkmıştır. Bouillon dükü masrafları üstlenerek bir delinin metnini bile bastırmıştı ve Fransızlar bu metni okumaktan memnun oluyorlardı.

2) İkinci dönem on sekizinci yüzyılın sonundan on dokuzuncu yüzyılın başına kadar gider. Delilik edebiyatı olarak, Hölderlin ile Blake'in şiirlerinin ve Raymond Roussel'in eserinin çıktığı görülür. Bu sonuncusu, seçkin psikiyatr Pierre Janet'den tedavi görmek üzere obsesyonel nevroz nedeniyle akıl hastanesine girmişti, ama sonunda intihar etti. Oysa, Robbe-Grillet gibi çağdaş bir yazar kendine çıkış noktası olarak Roussel'i aldı; bu, ilk kitabını ona adamış olmasından bile görülür.[1] Diğer yandan, Antonin Artaud şizofrendi: Gerçeküstücülüğün zayıflamasından sonra yeni perspektifler açarak şiir dünyasında bir geçit yaratmış olan odur. Ayrıca, edebiyatta yeni alanlar yaratmak için deliliği taklit etmek veya fiilen deli olmak gerektiğini onaylamak için Nietzsche'yi ve Baudelaire'i düşünmek yeter.

3) Günümüzde, edebiyatla delilik arasındaki ilişkiye insanlar daha fazla dikkat ediyorlar. Sonunda, delilik ve edebiyat gündelik dil karşısında marjinaldir ve genel edebi üretimin sırrını delilik modelinde ararlar.

Son olarak, bir sanayi toplumunda oyun karşısında delinin bulunduğu durum üzerine düşünelim. Geleneksel Avrupa tiyatrosunda –Japonya'nın durumunun da aynı olduğunu sanıyorum– deli, ortaçağdan on sekizinci yüzyıla kadar merkezi bir rol üstlenmiştir. Deli, seyircileri güldürüyordu. Çünkü o diğer aktörlerin görmedikleri şeyi görüyordu ve onların önünde düğümün çözülüşünü gösteriyordu. Yani o, hakikati ustalıkla ortaya çıkaran bir varlıktır. Shakespeare'in *Kral Lear*'ı iyi bir örnektir. Kral Lear kendi

1. Robbe-Grillet (A.), *Un régicide*, Paris, Ed. de Minuit, 1949.

fantazmının kurbanıdır, ama aynı zamanda hakikati anlatan biridir. Başka deyişle, tiyatroda deli, diğer aktör ve seyircilerin bilincinde olmadıkları hakikati bedeniyle ifade eden şahsiyettir, hakikatin ortaya çıktığı şahsiyettir.

Bununla birlikte, ortaçağda, çok fazla bayram vardı, ama bunlar arasında biri dini değildi: Delilik Bayramı diye adlandırılanı. Bu bayramda toplumsal ve geleneksel roller tamamen tersyüz edilmişti: Yoksul biri zengin rolü oynuyordu, zayıf güçlü rolü. Cinsiyetler tersine dönmüştü, cinsel yasaklar ortadan kalkmıştı. Bu bayram vesilesiyle fakir fukaranın piskoposa veya belediye başkanına diledikleri şeyi söyleme hakları vardı. Genellikle de bunlar hakaretti... Kısacası, bu bayramda, bütün toplumsal, dilbilimsel, ailevi kurumlar tersine dönüyor ve sorgulanıyordu. Kilisede, dinle ilgisi olmayan biri de ayin yapıyordu; ardından da bir eşek getiriyordu, eşeğin anırması ayin dualarının alayı olarak kabul ediliyordu. Hasılı, pazar ayinine, Noel veya Paskalya'ya kıyasla, sıradan bayramların alışılmış akışının dışında bir karşı-bayram söz konusuydu.

Günümüzde, bayramların siyasi-dinsel anlamı kaybolmuştur; onun yerine, toplumsal düzene karşı çıkış yöntemi olarak alkole ve uyuşturucuya başvurulur ve böylelikle, bir anlamda, yapay bir delilik yaratılır. Bu, özünde, deliliğin bir taklididir ve delilikle aynı durumu yaratarak toplumu tutuşturma girişimi olarak kabul edilebilir.

Kesinlikle yapısalcı değilim. Yapısalcılık bir analiz kipliğinden başka bir şey değildir. Örneğin Delinin içinde bulunduğu koşullar ortaçağdan günümüze nasıl değişti? Bu değişim için gerekli koşullar nelerdi? Yalnızca tüm bunları analiz etmek için yapısalcı yönteme başvuruyorum.

Ortaçağda ve Rönesans'ta, delilerin toplumun bağrında var olmalarına izin verilmişti. Köyün delisi olarak adlandırılan kimse evlenmiyordu, oyunlara katılmıyordu, başkaları tarafından besleniyor ve destekleniyordu. Şehirden şehre dolaşıyordu, kimi zaman orduya katılıyordu, seyyar satıcılık yapıyordu; ama, çok kudurmuş ve tehlikeli olduğunda ötekiler şehrin dışında küçük bir ev inşa ediyor ve onu geçici olarak oraya kapatıyorlardı. Arap toplumu deliler

karşısında her zaman hoşgörülüydü. On yedinci yüzyılda Avrupa toplumu deliler karşısında hoşgörüsüz oldu. Bunun nedeni, dediğim gibi, sanayi toplumunun oluşmaya başlamasıydı. 1650 öncesinden 1750'ye kadar Hamburg, Lyon, Paris gibi şehirlerde sadece delileri değil; yaşlıları, hastaları, işsizleri, aylakları, fahişeleri, toplumsal düzenin dışında olan herkesi kapatmak için büyük boyutlu binaların nasıl inşa edildiklerini de anlattım. Kapitalist sanayi toplumu başıboş grupların varlığına hoşgörü gösteremezdi. Paris'in nüfusu olan yarım milyon kişinin altı bini kapatılmıştı. Bu binalarda hiçbir tedavi etme niyeti yoktu, herkes zorunlu çalışmaya tabiydi. 1665'te Paris'te polis yeniden örgütlendi: Böylece, toplumsal oluşum için bir satranç tahtası oluşuyordu; polis kapatılan başıboşları sürekli gözetliyordu.

Tarihin cilvesi şudur ki, modern akıl hastanelerinde çalışma yoluyla tedavi sürekli uygulanmaktadır. Bu uygulamanın altındaki mantık ortadadır. Eğer çalışmaya yatkın olmamak deliliğin birinci ölçütüyse, deliliği iyileştirmek için hastanede çalışmanın öğretilmesi yeterlidir.

Oysa, delilerin durumu on sekizinci yüzyıl sonundan on dokuzuncu yüzyıl başına niçin değişti? Pinel'in 1793 yılında delileri salıverdiği söylenir, fakat onun özgür bıraktığı sadece sakatlar, yaşlılar, aylaklar, fahişelerdir; delileri kurumlarda bırakmıştır. Bu olay bu dönemde meydana gelmişse, bunun nedeni on dokuzuncu yüzyıl başından itibaren sanayi gelişme hızının artması ve kapitalizmin temel ilkesi olarak proleter işsizler sürüsünün yedek işgücü ordusu olarak kabul edilmesidir. Bu nedenle, çalışabilecek durumdayken çalışmayanlar kurumlardan çıktılar. Ama burada da ikinci bir ayıklama süreci işledi: Çalışmak istemeyenler değil; çalışma yeteneği olmayanlar, yani deliler, kurumlarda bırakıldılar ve hastalıkları karakterle ilgili veya psikolojik nedenler taşıyan hastalar olarak kabul edildiler.

Böylece, o zamana kadar bir kapatma kurumu olan şey bir akıl hastanesi, tedavi organizması haline geldi. Bunu, 1) Fiziksel nedenlerle çalışma yeteneği olmayanları kapatmak amacıyla; 2) Bedensel olmayan nedenlerle çalışamayanları kapatmak amacıyla; hastanele-

rin yerleşmesi izledi. Bundan böyle, zihinsel hastalıklar tıbbın nesnesi haline geldi ve psikiyatri denen toplumsal bir kategori doğdu.

Psikiyatriyi inkâr etmeye çalışmıyorum; ama delinin bu tıbbileştirilmesi tarihsel olarak çok geç meydana geldi ve bu sonucun, delinin konumu üzerinde derin bir etkisi olduğunu sanmıyorum. Dahası, eğer bu tıbbileştirme meydana gelmişse, bu, biraz önce söylediğim gibi, tamamen iktisadi ve toplumsal nedenlerledir: Deli, bu şekilde, akıl hastasıyla özdeşleşmiş ve akıl hastalığı denen bir şey keşfedilmiş ve geliştirilmiştir. Akıl hastaneleri, fiziksel hastalıklar için hastanelerle simetrik bir şey olarak kurulmuştur. Delinin, bizim kapitalist toplumlarımızın bir serüveni olduğu söylenebilir ve bana öyle geliyor ki, özünde, delinin statüsü ilkel toplumlarla ileri toplumlar arasında hiç değişmez. Bu durum, bizim toplumlarımızın ilkelliğini gösterir.

Hasılı, bugün toplumlarımızın hâlâ sahip oldukları sarsıcı karakteri göstermek istedim. Eğer günümüzde delinin konumuna bir şey az da olsa yeniden değer verdiyse, bu, psikanalizin ve psikotropların ortaya çıkmış olması olurdu. Ama bu atılım henüz başlamıştır. Toplumumuz delileri hâlâ dışlıyor. Bunun sadece kapitalist toplumların durumu olup olmadığını ve sosyalist toplumlarda durumun ne olduğunu bilmeye gelince, sosyolojik bilgim bu konuda bir yargı yürütmek için yeterli değildir.

(Cilt II, s. 128-135)
Çev.: Işık Ergüden

V
Su ve delilik*

Batı imgeleminde akıl uzun süre karaya ait kalmıştır. Ada veya kıta, bu kara, suyu yoğun bir inatçılıkla reddeder: Ona sadece kumunu bahşeder. Akıl-dışı ise, en eski zamanlardan beri ve oldukça yakın bir tarihe kadar sulara aitti. Daha doğrusu okyanusa: sonsuz, belirsiz uzam; hareketli, anında silinen, artlarında ince bir iz ve bir köpük bırakan figürler; fırtınalar ya da tekdüze hava, gidecek yeri olmayan yollar. De Lancre, on yedinci yüzyılın başında *Kötü Meleklerin Kararsızlığı*'nda,[1] Bask ülkesi denizcilerinin endişeli im-

* "L'eau et la folie", *Médecine et Hygiène*, 21. Yıl, no. 613, 23 Ekim 1963, s. 901-906.

1. Lancre (P. de), *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons: où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, Paris, Jean Berion ve Nicolas Buon, 1612 (N. Jacques-Chaquin'in açıklamalı baskısı, Paris, Aubier, coll. "Palimpseste", 1982.)

gelemini Okyanus'un kötü büyüsüyle açıklar: Bu sınırsız dünyanın tutsağı olarak, Tanrı'nın kapalı ve değirmi dünyasında kimsenin asla algılamadığı yüzler görüp, kelimeler işitirler. Delilik, kayalık aklın sıvı ve akıcı dışarısıdır. Bazı önemli temaları belki deliliğin eski hayali manzaralarımızdaki bu temel sıvısallığına borçluyuz: Sarhoşluk, deliliğin kısa ve geçici modeli; baş dönmeleri, hafif, dağınık, puslu, çok sıcak bir gövdede ve yakıcı bir ruhta yoğunlaşmakta olan delilikler; melankoli, karanlık ve sakin su, kasvetli göl, gözyaşları içindeki ayna; cinselliğin doruk noktasının ve boşalmanın öfkeli demans'ı.

Deliliğin suç ortağı olan suyun muğlak değerlerinin uzun süreden beri delilik için –deliliğe karşı– kullanılmış olması şaşırtıcı değildir. Deliliğin suyla tedavisi on yedinci yüzyılda Etmüller'in bir gözleminden itibaren tutarlı bir şekilde yerleşir: İki tekerlekli bir arabaya zincirlenerek taşınan bir manyak şiddetli bir sağnak tarafından iyileştirilir. Bunun nedeni, bu biçim altındaki suyun deliliğin zehirli okyanusuna karşı etkili özellikleri olmasıdır. Bu biçimdeki su, gökyüzünden düşer: yani, saftır; serin olduğundan huzursuz ruhları ve karmaşık duyarlıkları serinletebilir; tutarsızlık içinde dalgalanmaya bırakmak yerine içe işler; yıkar ve eşya ile varlıkları hakikatlerine geri döndürür, oysa ki deniz onları yabancı ufuklara doğru sürükler. Biri Tanrı'nın lütfudur, diğeri iğva. On sekizinci yüzyılın sonuna kadar su deliliğe karşı kullanıldı, çünkü şu tür hayali güçlere sahipti: soğuk, banyo biçiminde; ama özellikle duş biçiminde, manyayı (ruhları tutuşturan, katıları burarak yakan, beyni kurutan bu ateşsiz humma) iyileştiriyordu; soğuk ve durgun bir hastalık olan melankolide (tıkanmış mizaçları içeriden suda eritmek amacıyla) ılık banyolardan veya enfüzyon ve tenkiyeden yararlanılıyordu: Ağır vakalarda, hastaların durmadan yatırıldığı enfüzyon banyoları uygulanıyordu. Pomme, bir histeri hastasını, on ayda, üç bin saatten fazla ılık banyo yaptırarak iyileştirdi: Bu rejimde, eski bir parşömen gibi kurumuş sinir sistemi, kabuk kabuk döküldü, idrarla çıktı ve yerine tamamen yeni, tamamen parlak güzel lifler geldi.

Uygulamada, banyolar ve duşlar on dokuzuncu yüzyıl tımarhane hekimliği tarafından düzenli olarak kullanıldı. Ama, Pinel dönemin-

de değişmiş olan şey protokoldür: hem edimin ritüelleştirilmesi hem de edimi düzenleyen rejim. Su artık yatıştırıcı banyo, kireçlenmiş bir toprak üzerine nihayet düşen taze yağmur değildir: Sürprizdir; nefes kesen ve insanın elinden bütün direnme gücünü alan şeydir. Duş ansızın yaptırılır veya aniden sıcak suyun yerine soğuk su verilir; hastanın birdenbire suya batan bir düz satha yerleştirildiği de olur. Hasta, gömlekli, bağlıdır; başının üzerinde (elde edilmek istenen şiddete göre) değişen bir mesafede çapı beş santimetreye kadar çıkabilen bir musluk vardır. Çünkü soğuk, fizyolojik bir serinletmenin etkin faili değil; kuruntuları yerle bir eden, gururu kıran, cinnetleri gündelik gerçekliklere indirgeyen saldırganlıktır. Pinel şöyle yazar: "El işçiliğine yatkın bir hastayı bu tür bir işçiliğin genel kurallarına boyun eğdirmek için duş çoğu zaman yeterlidir; böylece gıda almama inadı kırılabilir ve taşkın ama hesaplı bir mizaca sahip hastaları yola getirebilir. Bu durumda, banyo fırsatından yararlanılır, işlenen suç veya önemli bir görevin ihmali hatırlatılır ve bir musluk yardımıyla başın üzerine aniden soğuk su akıtılır, bu da genellikle akıl hastasını şaşırtır; inat etmek isterse duş tekrarlanır."[2]

Bundan böyle suyun dört işlevi vardır: Acı vericidir (ve böylelikle hastayı kaçma eğiliminde olduğu güncel algı dünyasına geri götürür); hastayı yanılgıdan kurtarılmış, "ıslatılmış" gerçekliğiyle karşı karşıya bırakarak aşağılar; sessizliğe indirger, sözü keser, bu sözün anlamsız boş lafları deliliğin sadece işareti değil, bütün varlığıdır; nihayet, cezalandırır: hekim tarafından gözetmenlerin raporu üzerinden karar verilir; hekim önünde uygulanır ve hasta pişmanlık getirdiğinde kesilir. Kısacası, cehennem ateşinin benzeri olan tımarhanedeki yargı merciini temsil eder. Ama bu yargının bir eşi yoktur; itiraf ettirmekten başka niyeti yoktur: delirmiş kişinin söylediği şeyin yanılsama, yanlış inanç, gerçekliğe uymayan imgeler –katıksız ve basit çılgınlık– olduğunu fark etmesi için duş uygulanır. Deli, deli olduğunu kabul etmelidir: Yargı ve iradenin aklı (ve akıldışı olanı) kurmaya yeterli görüldüğü bir dönemde, onu dosdoğru sağlığa yöneltecek olan budur. Su, itiraf aracıdır: Pislik-

2. Pinel (P.), *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris, J. Brosson, 2. baskı, 1809, s. 204.

leri, boş düşünceleri, yalana çok yakın bütün o kuruntuları sürükleyen gür sel. Su, tımarhanenin ahlaki dünyasında, çıplak hakikate götürür; şiddetli temizleyicidir: Hem vaftiz hem de günah çıkarma; çünkü hastayı cennetten kovulma öncesi zamana götürerek onu, kendini olduğu gibi tanımak zorunda bırakır. Deliliği –o dönemde, itirafsız inanç olan delilik– itirafa zorlar. Bilinci kendi karşısında şeffaf kılarak, bir aptes alma ve bir trajedi olarak işler.

Abarttığım söylenecektir. Leuret ile işitsel sanrılarla birlikte bir işkence çılgınlığına yakalanmış hastalarından biri arasında, duş altında geçen şu diyaloğu okuyun. Bunu aktaran Leuret'nin kendisidir:

Leuret: Bir daha düşünmeyeceğinize söz veriyor musunuz?

Hasta güçlükle kendine gelir.

Leuret: Her gün çalışacağınıza söz veriyor musunuz?

Tereddüt eder, sonra kabul eder.

Leuret: Sözlerinize güvenmediğimden duş yapacaksınız, siz kendiniz çalışmak isteyinceye kadar her gün devam edeceğiz (duş).

Leuret: Bugün çalışacak mısınız?

A.: Beni zorladığınıza göre çalışmalıyım.

Leuret: Kendi iradenizle çalışacak mısınız çalışmayacak mısınız?

Tereddüt (duş).

A.: Evet, çalışacağım.

Leuret: Demek ki deliydiniz, değil mi?

A.: Hayır, deli değildim.

Leuret: Deli değil miydiniz?

A.: Sanmıyorum (duş).

Leuret: Deli miydiniz?

A.: Öyleyse işitmek ve görmek deli olmak demek.

Leuret: Evet.

A.: Bu durumda, bayım, bu delilik.

Çalışacağına söz verir.[3]

Bu işkence edici suda, hasta ile hekimin dil değişimine gir-

3. Leuret (F.), *Du traitement moral de la folie*, Paris, Baillière, 1840, s. 197,198.

dikleri unsuru görmek şaşırtıcı değil midir? Aralarındaki sağırlar diyaloğu boğulmuşların diyaloğudur veya daha doğrusu boğulanla boğan arasındaki diyalogdur. Akıldan akıldışı olana ve tersi yönde gelip giden kelimeleri taşıyan hava değil, buz gibi akan o suyun şiddetidir. Deli; ağzı "evet" biçiminde sonuna kadar açtırılan, çırpınan büyük balık.

Psikanaliz, Leuret ile hastası arasındaki diyaloğun sadece bir örnek olduğu bu durumun tamamen tersi yapıyı temsil eder: Yeniden sözlerin yayıldığı unsur haline gelmiş hava, sözü kesilmiş insan olarak bu kez hekim, itirafın karşıtı olan yavaş bilinçlenme. Belki, deliliğin bu "havaya geri dönüşü"nün ardında, deliliğin imgesel uzamında çok önemli bir değişim vardır: On dokuzuncu yüzyılın ortasında delilik suyla akrabalığını kaybetti ve dumanla yakınlaşmaya başladı. Hastalığın küçük ve yapay modeli olarak sarhoşluğun yerine geçen uyuşturucunun (özellikle afyonun) önemi; sanrı sendromunun ön plana geçişi (kısmi-algı yanlış inançtan daha fazla kaygılandırır); bulutlu, yarı saydam, tutarsız, ama inatçı, gerçek dünyayı bulandırmak için onun üstüne binen bir başka dünya olarak kabul edilen delilik; deliliğin, mantıktan ve yargıdan ziyade düzeni ve zamanı (şimdiki zaman duygusunun kaybı) düzensizleştirdiği düşüncesi. Küçük bir gölün siyah suyu için şeytani bir duman neyse düşçü aklımızın algıladığında şaşırdığı şizofreni de melankoli için o değil midir?

Günümüzde delilik artık suyla ilgili değildir. Su, kimi zaman başka itirafları gerektirir.

Çev.: Işık Ergüden
(Cilt I, s. 268-272)

VI
Delilik, eser yokluğu*

Belki bir gün deliliğin ne olmuş olabileceği artık bilinemeyecektir. Delilik figürü kendi üzerine kapanmış olacak, bırakmış olduğu izleri çözmeye imkân vermeyecektir. Bu izlerin kendisi, cahil bir bakış için, basit kara işaretlerden başka bir şey olabilir mi? En fazla bugün biz diğerlerinin tanımlamayı bilmediği, ama gelecekte bizim ve kültürümüzün okunabilir olması için kaçınılmaz şifre anahtarları olacak dış görünüşlerin parçası olurlar. Artaud, dilimizin toprağına ait olacaktır, yoksa kırılmasına değil; nevrozlar, toplumumuzu oluşturan biçimlere (sapmalara değil). Sınır, gariplik veya dayanılmazlık kipleri üzerine bugün hissettiğimiz her şey pozitifin

* "La folie, l'absence d'œuvre", *La Table ronde*, no. 1964: *Situation de la psychiatrie*, Mayıs 196, s. 11-12.

dinginliğine erişmiş olacaktır. Ve bugün bizim için bu Dışsallığı adlandıran şey bir gün bizi adlandırma riskini taşır.

Geriye sadece bu Dışsallığın bulmacası kalacaktır. Ortaçağın temelinden yirminci yüzyıla ve belki de ötesine kadar rol oynamış bu garip sınırlandırma neydi, diye kendi kendimize soracağız. Batı kültürü, kendini tanıyabileceği –dolaylı biçimde kendini tanıdığı– şeyi niçin sınırların tarafına attı? Niçin on dokuzuncu yüzyıldan beri, aynı zamanda da klasik çağdan beri açıkça deliliğin insanın çıplak hakikati olduğunu söyledi, ama yine de onu adeta hiçliğe indirgendiği yansız ve soluk bir mekâna yerleştirdi? Niçin Nerval'in veya Artaud'nun sözlerini derledi, niçin kendini o kişilerde değil; o sözlerde buldu?

Ateşler içindeki aklın canlı imgesi böylece bozulacaktır. Delilikte kendimizin diğer ucundan kendimize bakmanın ve çok uzaktan gelerek bize kim olduğumuzu çok yakından söyleyen sesi dinlemeye koyulmanın çok aşina oyunu; bu oyun, kuralları, taktikleri, buluşları, hileleri, müsamaha gösterilen yasadışılıklarıyla, anlamları küle dönüşmüş karmaşık bir ritüelden başka bir şey değildir ve daima öyle kalacaktır. Arkaik toplumlardaki büyük mübadele ve rekabet merasimleri gibi. Yunan aklının kâhinlerine yönelttiği belirsiz dikkat gibi bir şey. Veya, Hıristiyan on altıncı yüzyılından beri büyücülük pratikleri ve davalarının ikiz kurumu gibi. Tarihçi kültürlerini elleri arasında kapatmanın kodlanmış önlemlerinden, tıp tekniklerinden ve diğer yanda, dışlananların sözünün aniden, zorla gelerek dilimize dahil edilmesinden başka bir şey kalmayacaktır.

*

Bu değişimin teknik dayanağı ne olacaktır? Tıp için akıl hastalığına diğer organik hastalıklar gibi hâkim olma imkânı mı? Bütün psişik semptomların kesin farmakolojik denetimi mi? Veya toplum davranış bozukluklarının her biri için uygun düşen etkisizleştirme kipini öngörme imkânına sahip olsun diye bu bozuklukların yeterince kesin bir tanımı mı? Veya, belki hiçbiri akıl hastalığını gerçekten ortadan kaldırmayacak, ama tümü kültürümüzden deliliğin yüzünü silmek anlamını taşıyacak başka değişiklikler mi?

Biliyorum ki bu sonuncu varsayımda bulunurken genel kabul görmüş bir şeye karşı çıkıyorum: Tıptaki gelişmelerin, veba ve verem gibi akıl hastalığını da ortadan kaldırabileceğini; ama geriye bir şey kalacağını, bunun da insanın fantazmalarıyla, imkânsızıyla, bedensiz acısıyla, gece iskeletiyle ilişkisi olacağını; patoloji bir kez devre dışı bırakıldığında insanın deliliğe karanlık aidiyetinin, hastalık biçiminde silinmiş, ama mutsuzluk olarak ayak direyen bir kötülüğün yaşı belli olmayan anısı olacağını. Doğruyu söylemek gerekirse, bu düşünce, hiç kuşkusuz en geçici olanın, patolojik olanın kalıcılığından çok daha geçici olanın değişmeyeceğini varsayar: Bir kültürün, dışladığı şeyle ilişkisi ve daha özel olarak, bizim kültürümüzün, delilikte keşfettiği ve üstünü örttüğü, çok uzak ve ters, kendisinin bu hakikatiyle ilişkisi.

Pek yakında ölecek olan, bizim içimizde zaten ölmekte olan (ve ölümü tam da bizim güncel dilimizi taşıyan) şey *homo dialecticus*'tur: başlangıcın, geri dönüşün ve zamanın varlığı, kendi hakikatini kaybedip onu aydınlanmış olarak tekrar bulan hayvan, yeniden tanıdık hale gelen kendine yabancı. Bu insan, insan üzerine ve özellikle akıl hastası insan üzerine çok uzun zamandan beri sürdürülen bütün söylemlerin egemen öznesi ve nesne-serfi oldu. Ve bereket versin ki onların gevezelikleri altında ölüyor.

O kadar ki insanın kendine ilişkin bu figürü nasıl olup da kendinden uzaklaştırabildiği, kendisine bağımlı olan ve kendisinin de bağımlı olduğu şeyi sınırın öte tarafına nasıl geçirdiği artık bilinemeyecek. Daha çok kısa süre önce Batı insanının serbestliğini sağlayan bu hareketi artık hiçbir düşünce düşünemeyecek. Sonsuza dek kaybolacak olan şey delilikle ilişkidir (yoksa, akıl hastalığı üzerine falanca bilgi veya akıl hastası insan karşısındaki filanca tavır değil). Ne var ki, beş asır yaşında olan biz Batılılar'ın, yeryüzü üzerinde, başka temel özelliklerin yanı sıra şu garip özelliğe de sahip olan insanlar olduğumuz bilenecektir: Akıl hastalığıyla derin, içli, belki kendimiz için formüle edilmesi güç; ama başka kimsenin giremeyeceği ve içinde tehlikelerimizin en canlısını ve belki de en yakın hakikatimizi hissettiğimiz bir ilişki kurduk. Delilikle *mesafeli* olduğumuz değil, deliliğin koyduğu *mesafe içinde* olduğumuz söylenecektir. Bu nedenle Yunanlar *İbriw*'ten uzak değillerdi; çün-

kü onu mahkûm ediyorlardı, daha ziyade bu ölçüsüzlüğün uzaklığı içindeydiler, onu yaşadıkları o uzak yerin merkezindeydiler.

Artık biz olamayacakların bu bilmeceyi düşünmekten başka yapacakları bir şey yoktur (bugün Atina'nın Alkibiades'in akılsızlığına nasıl vurulabildiğini ve ondan kendini nasıl kurtarabildiğini kavramaya çalışmamız gibi biraz): İnsanlar, onları tir tir titreten, ama farkına vardıkları andan itibaren gözlerini alamadıkları tehlikede kendi hakikatlerini, temel sözlerini ve işaretlerini nasıl arayabilmişlerdir? Ve, insanın hakikatini ölüme sormak onlara daha da garip gelecektir; çünkü ölüm herkesin başına gelecek olan şeyi söyler. Buna karşılık, delilik, ender bir tehlikedir, doğurduğu korkular ve kendisine sorulan sorular karşısında pek ağırlığı olmayan bir rastlantıdır. Bir kültürde, bu kadar küçük bir olasılık nasıl olur da böylesi bir korkutma gücünü elinde tutabilir?

Bu soruya cevap vermek için, omuzlarının üzerinden bize bakacak olanların ellerinde kuşkusuz kullanabilecekleri fazla bir şey olmayacaktır. Sadece yanıp kömürleşmiş birkaç işaret: yüzlerce yıl bıktırıcı biçimde sürmüş deliliğin alçak sularının yükseldiğini ve dünyayı kapladığını görme endişesi; delinin dışlanma ve içerilme ritüelleri; on dokuzuncu yüzyıldan beri, delilikte insanın hakikatinin ne olduğunu söyleyebilecek bir şeyi yakalamak için dikkatli dinleme; deliliğin sözlerinin reddedilmesi ve kabul edilmesindeki aynı sabırsızlık, bu sözlerin içi boşluğu ya da kararlılığını tanımada duyulan kararsızlık.

Geri kalan her şey: Uzaklaştığımız delilikle karşılaştığımız bu benzersiz hareket, bu korkutan tanıma, bu sınırı belirleme ve aynı anda onu birleştirici bir anlamın örgüsüyle nötralize etme istenci, bütün bunlar sessizliğe indirgenmiş olacaktır, tıpkı bugün Yunan *manğa, İbriw, ālogğa* üçlüsünün veya herhangi bir ilkel toplumda Şamancı bir sapmanın bize bir şey söylememesi gibi.

Biz, hastalığın belli bir teknik denetiminin, delilik deneyimini kendi üzerine kapayan hareketi belirtmekten ziyade üstünü örttüğü bu noktada, zamanın bu kıvrımındayız. Fakat, yüzyıllar boyunca içerimlenmiş kalan şeyi göstermemizi sağlayan tam da bu kıvrımdır: Akıl hastalığı ve delilik; on yedinci yüzyıldan itibaren

birbirine kavuşan ve iç içe giren ve şimdi gözlerimizin önünde veya daha doğrusu dilimizde birbirinden ayrılan iki farklı bileşim.

*

Deliliğin günümüzde kaybolduğunu söylemek, deliliği hem psikiyatrik bilgi içinde hem de antropolojik tipteki bir düşünme içinde ele alan bu içerimlemenin çözüldüğünü söylemektir. Fakat bu, asırlar boyunca görünür yüzü delilik olan sınır aşmanın genel biçiminin de ortadan kalktığı anlamına gelmez. Ne de bu sınır aşmanın, deliliğin ne olduğunu kendimize sorduğumuz sırada, yeni bir deneyime yol açmakta olmadığı anlamına gelir.

Her şeyi yapmasına izin verilmiş tek bir kültür yoktur dünyada. Ve uzun zamandır bilinmektedir ki insan özgürlükle değil, sınırla ve aşılamayanın çizgisiyle başlar. Yasak edimlerin itaat ettikleri sistemleri biliyoruz; her kültür için ensest yasaklarının düzeni ayırt edilebildi. Fakat dil yasaklarının düzenlenişi henüz yeterince bilinmemektedir. Bunun nedeni, iki kısıtlama sisteminin, sanki biri diğerinin sözel versiyonuymuş gibi, üst üste oturmamasıdır: Söz düzeyinde ortaya çıkmaması gereken şeyin, davranışın düzeninde yasaklanmış olan şey olması gerekmez. Ensesti yasaklamış olan Zuniler, kız kardeşle erkek kardeşin ensest hikâyesini anlatırlar; Yunanlar Oedipus efsanesini. Tersine, 1808 Yasası, oğlancılığa karşı eski ceza yasalarını ortadan kaldırdı; fakat on dokuzuncu yüzyılın dili eşcinselliğe (en azından erkek eşcinselliği biçimi altındakine) karşı önceki dönemlerden çok daha hoşgörüsüzdü. Ve muhtemeldir ki, dengelemenin, simgesel ifadenin psikolojik kavramları böyle bir fenomeni hiçbir açıdan açıklayamaz.

Bu dil yasakları alanını bir gün kendi özerkliği içinde incelemek gerekecektir. Kuşkusuz, bunu nasıl analiz etmek gerektiğini doğru biçimde bilmek için henüz çok erkendir. Dilin bugün kabul ettiği bölmeler kullanılabilir mi? Ve, önce, yasağın ve imkânsızın sınırında, dilbilimsel kodla ilgili yasaları tanımak (çok açık olarak, dil *hataları* diye adlandırılan şey); sonra, kodun içinde ve var olan kelimeler ile ifadeler arasında bir telaffuz yasağına uğramış olanları (bütün bir dinsel, cinsel, büyülü *küfür kelimeleri* dizi-

si) kabul etmek; ardından, kodun müsaade ettiği, söz ediminde izin verilmiş, ama anlamı, söz konusu kültür için, verili bir anda hoşgörülemeyen ifadeleri kabul etmek: burada metaforik dolambaç mümkün değildir, çünkü *sansürün* nesnesi olan anlamın ta kendisidir. Nihayet, dışlanmış dördüncü bir dil biçimi vardır: kabul edilmiş koda görünüşte uygun bir sözü, anahtarı bu sözün içinde verili olan bir başka koda tabi kılmak; öyle ki, bu söz kendi içinde ikiye katlanır: Söz söylediği şeyi söyler, ama dilin söylediği şeyi ve bunu söyleyiş yasasını sessizce sözceleyen dilsiz bir artık ekler. Burada şifreli bir dil değil, yapısal olarak ezoterik bir dil söz konusudur. Yani, yasak bir anlamı, gizleyerek, iletmez; daha baştan temel bir söz kıvrımı içine yerleşir. Sözü içeriden ve belki de sonsuza dek oyan kıvrım. Öyleyse böyle bir dilde neyin söylendiğinin ve bu dilin ilettiği anlamların, pek önemi yoktur. Hiçbir kültürün doğrudan kabul edemeyeceği şey, sözün kendi merkezinde gerçekleştirdiği bu karanlık ve merkezi özgürleşmesi, daima karanlık bir odağa doğru denetlenemez kaçışıdır. Böyle bir söz, anlamı içinde değil; sözel maddesi içinde değil, *oyunu* içinde sınırları aşıcıdır.

Çok muhtemeldir ki, hangisi olursa olsun her kültür, yasak sözün bu dört biçimini uygular ve hoşgörür (belli ölçüde); ama aynı zamanda bastırır ve dışlar.

Batı tarihinde, delilik deneyimi bu ölçek boyunca yer değiştirmiştir. Doğrusu, uzun süre boyunca, eylem yasağı ile dil yasağı arasında belirsiz, bizim için belirtilmesi güç bir yer işgal etmiştir: Rönesans'ın sonuna kadar delilik dünyasını hareketin ve sözün kayıtlarına göre pratikte düzenlemiş olan *Furor-inanitas* çiftinin örnek teşkil eden önemi buradan kaynaklanır. Kapatma dönemi (on sekizinci yüzyılda düzenlenmiş genel hastaneler, Charenton, Saint-Lazare) deliliğin anlamsızlık alanına doğru göç etmesini belirler: Delilik, yasak edimlerle yalnızca ahlaki bir yakınlık taşır (esas olarak cinsel yasaklara bağlı kalır), fakat dil yasakları evrenine sokulmuştur; klasik kapatma, delilikle birlikte düşünce ve sözde libertinliği, dinsizlikte veya sapkınlıkta ayak diremeyi, kutsallığa küfrü, büyücülüğü, simyayı –kısacası, akıldışının *konuşulan* ve yasaklanan dünyasını niteleyen her şeyi; delilik, dışlanan dildir–, dilin koduna karşı anlamsız sözler telaffuz eden kimseyi ("kaçıklar",

"aptallar", "çılgınlar") veya kutsallaştırılmış sözler telaffuz eden kimseleri ("aşırılar", "kudurmuşlar") veya yasak anlamlar kullananları ("libertinler", "dik kafalılar") örter. Pinel'in reformu, deliliğin yasak söz olarak bu bastırılışının değiştirilmesinden çok gözle görülür tamamlanışıdır.

Bu değişim, gerçek anlamda, ancak Freud'la birlikte delilik deneyimi biraz önce sözünü ettiğimiz dil yasağının son biçimine doğru yer değiştirdiğinde meydana gelmiştir. O zaman, dil hatası, bağıra bağıra söylenen küfür veya hoşgörülmeyecek anlam (ve bu anlamda, psikanaliz Freud'un bizzat tanımladığı yasakların büyük kalkışıdır) olmayı bırakmış; söylediği şeyin altında başka şey söyleyen, bu başka şeyin tek kodu yine kendisi olan ve kendi kendisi üzerine kapanan bir söz olarak ortaya çıkmıştır: kendi dilini, sonuçta bu içerimlemeden başka bir şey söylemeyen bir sözün içinde tuttuğu için ezoterik bir dil de denebilir buna.

Demek ki, Freud'un eserini olduğundan başka türlü görmemek gerekir; bu eserin yaptığı, deliliğin, günlük dille ortak bir anlamlar ağı içinde bulunduğunu keşfetmek ve böylece delilikten psikolojik sözdağarının gündelik basitliği içinde konuşmaya izin vermek değildir. Avrupa'nın delilik deneyimini, onu bu tehlikeli, daima sınırları aşıcı (dolayısıyla hâlâ yasak, fakat özel bir kipte yasak) bölgeye yerleştirmek için yerinden eder; bu bölge kendi kendilerini içerimleyen, yani sözcelerinde bu sözcelemeyi yaptıkları dili sözceleyen dillerin bölgesidir. Freud, bir anlamın kayıp özdeşliğini keşfetmedi; *hiçbir biçimde* diğerleri gibi olmayan bir gösterenin zorba figürünün sınırlarını çizdi. Bu da Freud'un eserini, insan bilimleri ve onların cinsiyetsiz birliği adına yüzyılımızın yarısı boyunca bu eseri kaplayan tüm psikolojikleştirici yorumlardan korumaya yeterdi.

Ve bu olguyla, delilik, gizli bir anlamın kurnazlığı olarak değil; görkemli bir anlam *rezervi* olarak ortaya çıkmıştır. Bu "rezerv" kelimesini de gerektiği gibi anlamak gerekir: Söz konusu olan şey, bir yedeklikten ziyade, anlamı koruyan ve askıya alan, şu anlamın, bu anlamın ya da üçüncü bir anlamın (ve belki de sonsuz sayıda anlamın) gelip yerleştirilebilmesinin henüz tamamlanmamış imkânını sunan bir boşluğu düzenleyen bir figürdür. Delilik, dil ile sözün birbirini içerdiği, birinden diğerine birbirlerini oluşturdukları

ve hâlâ dilsiz ilişkilerinden başka bir şey söylemedikleri bu oyuğu belirten ve gösteren boş bir rezerv açar. Freud'dan bu yana Batı deliliği bir dil-olmayan'a dönüşmüştür, çünkü ikili bir dil haline gelmiştir (ancak bu sözün içinde var olan dil, ancak kendi dilini söyleyen söz), yani dar anlamda bir şey söylemeyen bir dil matrisi. Bir eser yokluğu olan konuşulmuşun kıvrımı.

Yüzyıllardan bu yana tamı tamına bir dil (dışlanmış dil, geveze boşluk, aklın düşünülmüş sessizliğinin sonsuza dek dışında koşan gündelik dil) olan bir deliliği *konuşturmamış* olduğu için bir gün Freud'a hakkını teslim etmek gerekecektir; tersine, akıldışı Logos'un suyunu çektirmiştir; onu kurutmuştur; kelimeleri kaynaklarına geri götürmüştür: hiçbir şeyin söylenmediği kendi kendini içerimlemenin bu boş bölgesine kadar.

*

Bugün meydana gelen şey, bizim için hâlâ belirsiz bir ışık altındadır; bununla birlikte, dilimizde, garip bir hareketin oluştuğu görülebilir. Edebiyat (hiç kuşkusuz Mallarmé'den bu yana) yavaş yavaş, sözün, sözcelediği şeyle birlikte ve aynı hareket içinde, onu söz olarak çözülebilir kılan dili ifade ettiği bir dil haline gelmek üzeredir. Mallarmé'den önce yazmak, kendi sözünü verili bir dil içinde oluşturmaktan ibaretti, öyle ki dil eseri, tüm diğer dillerle aynı doğadandı, Retorik, Özne ve İmgelerin (ve hiç kuşkusuz çok görkemliydi bunlar) izini taşıyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonunda (psikanalizin keşfedildiği dönemde veya az kala), edebiyat deşifre etme ilkesini kendine kaydeden bir söz haline gelmişti; veya, her halükârda, her şeye rağmen (ve olgusal olarak) ait olduğu dilin değer ve anlamlarını egemen biçimde değiştirme gücünü, her bir cümlesi, her bir kelimesi altında içeriyordu; dilin hükümranlığını fiili bir yazma edimi içinde askıya alıyordu.

Eleştiri denen bu ikincil dillerin zorunluluğu buradan kaynaklanır: Bunlar artık edebiyatın dışında ilaveler olarak faaliyet göstermezler (yargı, dolayım, yaratılışının psikolojik muammasına götüren bir eserle tüketici okuma edimi arasında oluşturulmasının yararlı olduğuna inanılan aracı); bundan böyle, edebiyatın merke-

zinde, kendi dilinde oluşturduğu boşluğun parçasıdırlar; zorunlu devinimdirler, ama sözün kendi diline götürüldüğü ve dilin söz üzerinde kurulduğu, zorunlu olarak tamamlanmamış devinimdir.

Delilik ile edebiyat arasındaki bu garip yakınlık da buradan kaynaklanır, ama bu yakınlığa nihayet açığa çıkarılmış bir akrabalık anlamı verilmemesi gerekir. Kendisiyle çakışması içinde susan bir dil olarak keşfedilen delilik ne bir eserin (veya deha veya şans yoluyla bir eser olabilecek şeyin) doğuşunun belirtisidir, ne de onu anlatır; bu eserin geldiği boş biçimi belirtir, yani asla orada bulunmadığı için asla bulunmayacak olduğu, var olmamaya devam ettiği yeri. Bu soluk bölgede, bu temel gizli bölge altında, eserin ve deliliğin ikiz bağdaşmazlığı açığa çıkar; her birinin var olma imkânının ve karşılıklı birbirlerini dışlamalarının kör noktasıdır bu.

Fakat, Raymond Roussel'den bu yana, Artaud'dan bu yana, bu aynı zamanda edebiyat dilinin de yaklaştığı noktadır. Fakat, sözcelemekle görevli olduğu bir şey gibi yaklaşmaz ona. Edebiyat dilinin söylediği şeyle ve de onları anlamlı kılan yapılarla tanımlanmadığını, bir varlığı olduğunu ve onu bu varlık üzerinden sorgulamak gerektiğini fark etmenin zamanıdır. Bu varlık, günümüzde nedir? Kendi kendini içerimlemeyle, ikizle ve onda açılan boşlukla işi olan bir şeydir. Bu anlamda, edebiyatın varlığı, Mallarmé'den bu yana oluştuğu ve günümüze kadar sürdüğü haliyle, Freud'dan bu yana delilik deneyiminin meydana geldiği bölgeyi ele geçirir.

Gelecekteki –ve belki de çok yakın olan– bilmem hangi kültürün gözünde bizler, asla gerçekten dile getirilmemiş bu iki cümleyi birbirlerine en çok yaklaştırmış olanlar olacağız, ünlü "yalan söylüyorum" cümlesi kadar çelişik ve imkânsız olan ve her ikisi de aynı boş kendi kendine gönderme yapmayı belirten bu iki cümle: "Yazıyorum" ve "deliriyorum." Böylece, "ben deliyim"i "ben bir hayvanım" veya "ben bir tanrıyım" veya "ben bir göstergeyim", hatta Freud'a kadar tüm bir on dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi "ben bir hakikatim"e yaklaştırmış olan binlerce başka kültürün yanında yer alırız. Ve eğer bu kültürün tarih zevki varsa, aslında deliren Nietzsche'nin kendisinin hakikat olduğunu (1887'de) ilan ettiğini (niçin bu kadar bilgeyim, niçin bu kadar çok biliyorum, niçin bu ka-

dar güzel kitaplar yazıyorum, niçin ben bir kaderim); ve, elli yıldan daha kısa süre sonra, Roussel'in, intiharının eşiğinde, *Kitaplarımdan Bazılarını Nasıl Yazdım*'da[1], deliliğinin ve yazma usullerinin sistematik olarak ikiz hikâyesini yazdığını hatırlayacaktır. Ve uzun süreden beri çığlık olarak korkulan şeyle uzun süreden beri şarkı olarak beklenen şey arasında böylesine garip bir yakınlık görebildiğimiz için hiç kuşkusuz şaşırılacaktır.

*

Ama belki tam da bu dönüşüm hiçbir şaşkınlığı hak etmeyecektir. Uyumsuzluğu bizim tarihimiz tarafından kurulmuş iki dilin (deliliğin ve edebiyatın dilinin) iletişimde bulunduğunu görerek şaşıran bugün biziz. On yedinci yüzyıldan beri delilik ve akıl hastalığı, dışlanan diller (kabaca, sağduyusuzun, anlamsızın) alanında aynı mekânı işgal etmişlerdir. Dışlanan dilin bir başka alanına girerek (kuşatılmış, kutsanmış, korkulmuş, kendisi üzerinde dikey olarak kurulmuş, edebiyat adı verilen yararsız ve ihlal edici bir Kıvrım içinde kendi kendisiyle ilişki kurduğu alanda), delilik, akıl hastalığıyla, seçilen ölçeğe göre eski veya yeni akrabalığını çözer.

Delilik, hiç kuşku yok ki, giderek daha iyi denetlenen teknik bir mekâna dahil olacaktır: hastanelerde farmakoloji sinir hastalarının koğuşlarını çoktan büyük, ılık akvaryumlara dönüştürdü. Fakat, bu dönüşümlerin üstünde ve onlara (en azından bizim güncel bakışımızda), yabancı gelen nedenlerle bir *çözülme* meydana gelmek üzeredir: Delilik ve akıl hastalığı aynı antropolojik birliğe aidiyetlerini bozuyorlar. Bu birliğin kendisi, geçici postulat olan insanla birlikte kayboluyor. Delilik, hastalığın lirik halesi, ışığını yitirmeye devam ediyor. Ve patolojik olanın ötesinde, henüz hiçbir şey söylememiş olarak kıvrıldığı dilin yanında, bizim düşüncemizden gelen bir deneyim doğuyor; görünür olan ama mutlak anlamda boş içkinliği için henüz bir ad yok.

(Cilt I, s. 412-420)
Çev.: Işık Ergüden

1. Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1963.

VII
G.I.P. manifestosu

Tutuklu Proleter Sol militanlarının ve dayanışma komitelerinin açlık grevi dolayısıyla J.-M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet imzalı ve Michel Foucault tarafından 8 Şubat 1971'de, Montparnasse'daki Saint-Bernard kilisesinde okunup basına dağıtılan teksir edilmiş manifesto.

M. Foucault matbaa belirtmeden bildiri bastığı için mahkemeye çıkmak zorunda kaldı.

Proleter Sol adlı Maocu hareketin 27 Mayıs 1970 tarihinde dağılmasından sonra çok sayıda militan feshedilmiş birliği yeniden inşa etme gerekçesiyle hapse atıldı; tek delil *La Cause du peuple* gazetesinin satılmasıydı. Eylül 1970'de, ardından Ocak 1971'de tekrardan hapse atılmış militanlar, toplantı vs. gibi bazı hakları getirecek

olan siyasal mahkûm olarak kabul edilme amacıyla bir açlık grevine girişti. Cezaevi sistemine de dikkat çekmek istiyorlardı. Mahkûmların davalarını siyasal olarak hazırlamakla görevli küçük hücrede yer alan Daniel Defert, dava vekili Jean Paul Sartre olan Lens halk mahkemesi sırasında madencilerin sağlığıyla ilgili kurulmuş olan komisyon benzeri bir soruşturma komisyonunu faaliyete geçirmeyi M. Foucault'ya önerdi. Bir hapishane tarihi *Deliliğin Tarihi*'nin mantıki ve önceden bildirilmiş devamı olduğundan M. Foucault bu projeyi coşkuyla kabul etti, ama hukuki bir terim olan soruşturma komisyonu fikrini haberleşme grubuna dönüştürdü; böylece hem kolektif düşünce deneyimi üzerinde hem de mahkûmların söz alması üzerinde duruyordu. Spesifik entelektüelleri, yargıçları, doktorları, sosyal danışmanları... harekete geçirmek de söz konusuydu; ve mahkûmların yanında bir haber üretimiyle iletişim engellerini ortadan kaldırmak söz konusuydu: Soruşturmacılar soruşturma yapılanlardır. Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu (G.I.P.) böylece doğdu. Çok çeşitli etkileri oldu. İlk etkilerinden biri hapishanelere o zamana kadar yasak olan gündelik basının ve radyonun girmesi ve proletarya ve *lumpen-proletarya* üzerine siyasal söylem mitolojisinin sorunsallaştırılması oldu. Bu dış destek otuz beş hapishaneyi sarsan bir isyan hareketini teşvik etti ve bu hapishanelerden bazıları 1971-1972 kışında yağmalandı. G.I.P. 1970 sonrası militanlığın değişmesine katkıda bulundu. G.I.P. modeline dayanarak doktorlarla hastalar arasındaki iletişim engellerini ortadan kaldıran G.I.S. (Sağlık Haberleşme Grubu), G.I.A. (Akıl Hastaneleri Üzerine Haberleşme Grubu), G.I.S.T.I. (Göçmen İşçiler Haberleşme ve Dayanışma Grubu) kuruldu.

M. Foucault, mahkûmlar militan eyleminin spekülatif bir amacı olduğunu düşünmesin diye "cezalar üzerine kitap"ını yazmayı iki yıl geciktirdi; ve kitabının temelleri bu militan eylem üzerinde yeniden şekillendi.

"Hiçbirimiz hapishaneye girmeyeceğimizden emin değiliz. Bu gün her zamankinden de az eminiz. Gündelik yaşamımız üzerinde polisin sıkı denetimi artıyor: sokakta ve yollarda; yabancıların ve gençlerin etrafında; düşünce suçu yeniden ortaya çıktı; uyuşturucu-karşıtı önlemler keyfiliği arttırdı. 'Gözaltı' koşullarında yaşıyoruz. Adalet aşıldı deniyor bize. Farkındayız. Peki ama ya aşan polisse? Bize deniyor ki hapishaneler aşırı kalabalık. Peki ama ya aşırı-hapsedilmiş olan halksa?

Hapishaneler üzerine pek az bilgi yayımlanıyor; bizim toplumsal sistemimizin gizli bölgelerinden biri hapishane, yaşamımızın kara hanelerinden biri. Bilme hakkımız var, bilmek istiyoruz. Bu nedenle, yargıçlarla, avutkatlarla, gazetecilerle, doktorlarla, psikologlarla birlikte Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu kurduk.

Hapishanenin ne olduğunu göstermeyi tasarlıyoruz: Hapishaneye kim girer, nasıl ve niçin girer, hapishanede neler olur, mahkûmların ve de gözetim personelinin yaşamı nasıldır, binalar, beslenme, sağlık nasıldır, iç tüzük, tıbbi kontrol, atölyeler nasıl işler; hapishaneden nasıl çıkılır ve bizim toplumlarımızda hapishaneden çıkmış biri olmak nasıl bir şeydir.

Bu bilgileri bulacağımız yer resmi raporlar değildir. Bu bilgileri hangi sıfatla olursa olsun hapishane deneyimi olanlardan veya hapishaneyle bir ilişkisi olanlardan istiyoruz. Onlardan bizimle ilişkiye geçmelerini ve bildikleri şeyleri bize iletmelerini rica ediyoruz. Kaleme aldığımız bir anket formunu isteyene verebiliriz. Yeterince çok sayıda bilgi biriktiğinde sonuçlar yayımlanacaktır.

Reform istemek bizim işimiz değildir. Biz sadece gerçeği göstermek istiyoruz. Ve bunu derhal göstermek istiyoruz, bugünden yarına; çünkü vaktimiz yok. Kamuoyunu uyarmak ve uyanık tutmak gerekiyor. Bütün haberleşme araçlarını kullanmayı deniyoruz: Gündelik, haftalık, aylık. Dolayısıyla olası bütün kürsülere çağrı yapıyoruz.

Son olarak, bizi neyin tehdit ettiğini bilmek iyidir; ama kendimizi nasıl savunacağımızı bilmek de iyidir. İlk görevlerimizden biri küçük bir *Kuralına Uygun Tutuklanma Elkitabı* ve yanında da elbette bir *Tutuklayanlara Öğütler* yayımlamak olacaktır.

Bilgi vermek, edinmek veya çalışmaya katılmak isteyen herkes G.I.P.'e yazabilir: 285, rue de Vaugirard, Paris-XV^{e}."

(Cilt II, s. 174-175)
Çev.: Işık Ergüden

VIII
Büyük kapatılma*

— Yapısalcı felsefe çalışmalarınızla G.I.P.'deki yükümlülüğünüz arasında bir ilişki var mı?

— Önce, ben yapısalcı değilim, yapısalcı olduğumu hiçbir zaman söylemedim, hatta yapısalcı olmadığım gerçeği üzerinde sık sık durdum ve bunu birçok kez hatırlattım. Hiçbir şey, yayımladığım şeyler içinde kesinlikle hiçbir şey, hiç, ne yöntemlerimde ne herhangi bir kavramımda, uzaktan da olsa yapısalcılığı hatırlatır. Benim yapısalcı olduğumu sanmak için insanın adının Piaget olması gerekir.

— Peki o halde yapısalcı olduğunuza dair genel kanı nereden kaynaklanıyor?

* "Die Grosse Einsperung" ("Le grand enfermement"); N. Meienberg'le söyleşi; Fransızcaya çeviren J. Chavy), *Tages Anzeiger Magazin*, no. 12, 25 Mart 1972, s. 15, 17, 20 ve 37.

— Bunun bir aptallık veya saflık ürünü olduğunu sanıyorum.

— *Size yapısalcı filozof etiketini yapıştıran Piaget mi oldu?*

— Pek sanmıyorum, o bunu beceremez, zavallı. O asla bir buluş yapmadı.

— *O halde şöyle diyeyim: G.I.P.'deki yükümlülüğünüzle basitçe felsefi çalışmanız arasındaki ilişki. Yoksa, tarihçi olarak mı nitelendirilmek istersiniz?*

— Siz tahmin edin! Ne biri dedim ne de diğeri. Yapısalcılık hakkında söylediğim şeyi, bir yapısalcı olmadığımı, hiçbir zaman olmadığımı ve sadece budalaların ve safların –adları Piaget olabilir– benim yapısalcı olduğumu iddia edebileceğini açıkça belirtirseniz sevinirim. Budalalar, saflar ve cahiller. Genellikle bu etiket kendi güncelliklerini kaybedenler tarafından kullanılıyor ve başkalarını böyle yargılıyorlar. Ama bu değerlendirmeler ilginç değil, ciddi şeylerden söz edelim.

— *Buyrun.*

— Teorik çalışmalarımla G.I.P.'deki çalışmam arasında hiçbir ilişki kurulmazsa sevinirim. Buna çok önem veriyorum. Fakat, muhtemelen bir ilişki var. *Deliliğin Tarihi*'nde incelediğim şeyin on yedinci yüzyılda "kapatılma" diye adlandırılan, Batı toplumunun bu tekil fenomeniyle bir ilişkisi var. Batı'da hiç yapılmamış en altüst edici tablolardan birinin Frans Hals'un *Naipler* tablosu olduğuna inanıyorum, üzerine Claudel'in çok güzel şeyler söylediği olağanüstü bir resim. Bir anlamda klasik dönemin dâhice bir buluşu olan çok orijinal bir pratiğe gönderme yapar. On altıncı yüzyıl sonu, on yedinci yüzyıl başı. Farklı türde uygarlıklar olduğunun söylenebileceğini sanıyorum. Sürgün eden medeniyetler; yani kabahatlere, suçlara veya tahammül edilemez insanlara, onları toplumdan kovarak, sürgün ederek tepki gösteren toplumlar. Sonra, katleden toplumlar vardır, işkence eden toplumlar vardır, bu bireylere işkenceyle veya ölüm cezasıyla karşılık veren toplumlar vardır. Ardından, kapatan toplumlar vardır. Bu türden çok toplum olduğunu sanmıyorum. Ortaçağda, pratik anlamda, hapishanelerin

olmadığını biliyorsunuz; o dönemde, hücreler her şeyden önce bir tür mahkeme bekleme odasıydı, birini teminat almak için, ardından öldürmek için veya başka tarzda cezalandırmak için veya serbest kalabilmek için fidye ödesin diye kapatıyorlardı. O dönemde hücre bir geçiş yeriydi: Ölüme veya ölümü parayla satın alarak özgürlüğe doğru geçiş. Hapishanenin kendi başına bir ceza olacağı düşüncesi ortaçağa tamamen yabancıydı ve bu türden uygulamalar o toplumlarda yoktu. Kapitalizm, başlangıçta yeni sorunlarla, özellikle el emeği, işsizlik sorunlarıyla karşı karşıya geldiğinde ve on yedinci yüzyıl toplumları Fransa'da, Almanya'da, hatta İngiltere'de büyük isyanlarla tanıştıklarında, sadece bu dönemde kapatmaya başvuruldu. Niçin?

Çünkü, eski isyanları bastırma yöntemi artık elverişli gözükmüyordu. O zamana kadar, normal olarak, insanları katleden ve aynı zamanda mülkleri ortadan kaldıran bir ordu gönderiliyordu, öyle ki bu tür işgaller mülk sahiplerini olduğu kadar küçük insanları da etkiliyordu. Mutlak bir katliamdı bu, ordu her şeyi yok ederek haftalar veya aylar boyu ülkede kalıyordu, yerle bir ediyordu, büyük toprak sahipleri vergi tahsil edemiyordu, bu, genel bir ekonomik felaketti. Farklı bir sonuç elde etmek için hapishane o zaman bulundu, şöyle ki hapishaneler nüfusun bir bölümünü tehlikeli bularak elemeye imkân tanıyordu; ancak bu eleme, isyancı bölgeler işgal edildiğinde olduğu gibi feci ekonomik sonuçlara yol açmıyordu. Bu bir anlamda, bir korunma.

— *Ortaçağda hücreler ve hapishaneler çoktan vardı.*

— Fakat oraya insanlar, yargılanıncaya kadar, fidye ödeyinceye kadar veya infaz edilinceye kadar kapatılıyorlardı. Hücrelerde, kaderlerini bekleyen çok az sayıda mahkûm vardı. Altı binden fazla kişinin sürekli olarak kapatıldığı on yedinci yüzyıl Paris'inde olduğu gibi kitlesel kapatmalar henüz yoktu. O dönemde üç yüz bin nüfusa sahip Paris için büyük bir rakam. Bu demografik ve ekonomik sonuçlara yol açıyordu, çünkü kapatılanlar kimlerdi? Yersiz yurtsuzlar, sabit işi ve evi olmayanlar. Dolayısıyla kapatılmadan kaçmak için, bir meslek icra etmek, düşük de olsa ücretli bir işi

kabul etmek gerekiyordu. Sonuç olarak, en düşük ücretler hapis tehdidiyle stabilize ediliyordu. Elbette, bunun siyasi ve toplumsal sonuçları önemliydi, çünkü böylece ajitatör olarak adlandırılan herkes elenebiliyordu. Dolayısıyla, olağanüstü zarif bir çözüm, tabii eğer bu alanda zariflikten söz edilebilirse, doğmakta olan kapitalizm döneminde mucize bir ilaç.

— *İnsanlar bir mahkemeden geçmiyorlar, doğrudan hapsediliyorlardı.*

— Doğrudan. O dönemde geliştirilen ve yarı hukuki bir işlev yerine getiren kurum olan polis sayesinde. Gücü neredeyse mutlaktı; Paris'te, polis müdürünün dilencileri ve yersiz yurtsuzları sorgusuz sualsiz kapatma gücü vardı.

— Deliliğin Tarihi *kitabınızda betimlediğiniz bu arka plandan yola çıkarak, daha sonra, karşınızda hapishanelerin güncel işlevini mi buldunuz?*

— Başka bir araştırma konusuyla daha rahat ederdim. '68 Mayıs'ından sonra, baskı ve hukuki kovuşturma sorunu giderek daha keskinleştiğinde, bunun bende bir tür şoka neden olmuş ve bir hatırayı canlandırmış olması muhtemeldir. Çünkü zaten '68 Mayıs'ından da önce, daha on yedinci yüzyılda var olan oldukça genel bu tür kapatmaya geri dönüldüğü izlenimi vardı: Çok geniş takdir yetkileriyle bir polis kurumu. O dönemde, hiç ayrım yapmadan yaşlılar, sakatlar, çalışamayan veya çalışmak istemeyen kimseler, eşcinseller, akıl hastaları, müsrif babalar, hayırsız evlatlar kapatılıyordu; hepsi birden aynı yere kapatılıyordu. Sonra, on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında, Fransız Devrimi döneminde ayrımlar yapıldı: akıl hastaları tımarhaneye, gençler ıslahevlerine, suçlular hapishaneye; bunlara bir de tüm bir ayrımcı önlemler bütünü, ikametgâh yasakları, vb. eklenir. Ve günümüzde, henüz çok iyi anlayamadığım nedenlerle genel, ayrımsız bir tür kapatmaya geri dönülüyor. Nazi toplama kampları bu yeni kapatılmanın kanlı, şiddetli, insanlıkdışı biçimini gösterdiler: Yahudiler, eşcinseller, komünistler, serseriler, Çingeneler, siyasi ajitatörler, işçiler, hepsi aynı kampta. Ve günümüzde, aynı şeyin daha giz-

li, daha örtülü bir biçimde, görünüşte bilimsel bir tarzda oluştuğu görülmekte. Sovyetler Birliği'nin ünlü psikiyatri tımarhaneleri bu tarzda işlemeye başlıyor. Fransa'da sosyal danışman, eğitimci, doktor görünümünde olan; fakat sonuçta polis olan insanlar tarafından yönetilen, çok insancıl, çok tıbbi, çok bilimsel gibi görünen tüm o kurumlar, koruyucu merkezler, tehlikedeki gençler için yurtlar: görünürde çok farklı bu geniş meslek yelpazesi içinde bunları birbirine bağlayan ortak bir işlev saptanır, zindancının işlevi. Tüm bu mesleklerin ortak işlevi ne hakikaten suçlu ne de hakikaten patolojik olan marjinal varoluşların gözetlenmesi, sürgü altında tutulmasıdır.

— İlk bakışta, on dokuzuncu yüzyıl başı ayrımcılığının yelpazesi bir insanileşmeye yol açmıştır: Akıl hastaları ve "güç çocuklar" diye adlandırılanlar gerçek anlamdaki suça eğilimlilerden ayrıldılar. Fakat, diğer yandan, hapishane şeması gözetim altındaki ıslahevlerine, tımarhane ve kışlalara kadar uzandı...

— Kapatma tekniğinin genel bir uygulamayla tanıştığını söyleyelim. Tımarhanelerde, kışlalarda, liselerde de görüldü... Örneğin, şu anda, Collège de France'da yasal-tıbbi işler üzerine bir seminer yapıyoruz. 1835'te, belirgin olarak akıl hastası olan katilleri savunan avukatlar görülür. Yargıçlara şöyle derler: "Önemli olan bu adamın kapatılmasıdır. Müvekkilimin şahsi durumunda, buranın bir hapishane veya bir tımarhane olmasının önemi yoktur. Eğer tercihen onu bir tımarhaneye kapatmanızı sizden rica ediyorsam, bu, ailesinin şerefine leke gelmesin diyedir." 1835'teki bir avukatın gözünde hapishane ile bir tımarhaneye kapatılma arasında fark olmadığı açıkça görülmektedir.

— Eğer sizi iyi anladıysam, başka tür bir kapatılma da serserileri çalışmaya zorlamak ve onları fabrikalara koymaktı. Diğerleri, emperyalizmin bu başlangıç dönemlerinde yeni iş alanları açmak amacıyla kışlalara gönderilmişlerdi. Manchester kapitalizminde üretici güçlerin gelişmesi ile farklı kapatılma teknikleri arasında bir ilişki saptadınız mı?

— Bu benim için Batı'daki cezai takiplerin getirdiği muammalardan biridir. Büyük kapatılma genel olarak kapitalist toplumda

uygulandı. Bu çok arkaik ve kendini haklı çıkaramayan bir şeydir, sonuçları görünür biçimde çok masraflıdır. Günümüzde Fransa'da 30 bin mahkûm olduğunu herkes kabul etmektedir, bunun yaklaşık üç dört bini kelimenin gerçek anlamıyla suçludur. Geri kalanı küçük hırsızlar veya piyasaya karşılıksız çek sürenler, küçük işler yapanlardır; onlar için, kapatılmanın pahalı, arkaik ve ağır yöntemlerine gerçekte ihtiyaç yok. Görüyorsunuz, demek ki hapishaneye ilişkin dev bir örgütlenme var ve bunun, sonuçta iktisadi bir ihtiyaca cevap verip vermediği sorulabilir, çünkü dar anlamda cezai düzlemde bunun varlığı haklı çıkarılmış değildir. Hapishanelerin bu kalıcı otuz bin kişisinin yanında yılda yüz bin kişinin de gelip geçici olarak eklendiği ve bu yüz binin de düzenli olarak geldiği kabul edilirse Fransa'da, *kabaca*, üç yüz bin kişinin hapishaneden geçtiği ve oraya geri dönecekleri kabul edilebilir. Bu, Fransız nüfusunun yüzde birini bile temsil etmez. Dolayısıyla, elli milyonluk bir nüfustan üç yüz bin kişinin çıkarılmasının ekonomik açıdan ne getirebileceğini görmek zor. Örneğin trafik kurbanlarının sayısıyla karşılaştırıldığında mahkûmlar bir ağırlık oluşturmaz. Ve buna rağmen, toplum buna çok önem veriyor. Hapishaneler ve hapishane gardiyanlarından oluşan bu pahalı aygıt var ve bu eleştirilmek istendiğinde, saçmalığı gösterilmek istendiğinde, iktidardaki insanlar nasıl bir sertlikle tepki gösteriyorlar! Tüm toplum da tepki gösteriyor, basında kampanyalar patlak veriyor.

— Belki bu, kapatılanların suçluluğu karşısında kendi "masumiyetlerini" açıkça ortaya çıkarmak amacıyla günah keçilerine ihtiyaç duyan "masumlar"ın derin bir psikolojik ihtiyacıdır.

— Bilmiyorum. Mutlaka bir nedeni vardır. Şimdilik, benim üniversitedeki çalışmam kapsamında, ortaçağdaki ceza sistemiyle ilgileniyorum. Ve bugün –belki daha erken görmediğim için biraz safım– işin püf noktasını buldum: Söz konusu olan malların müsaderesidir. Ortaçağ ceza sistemi mal dolaşımına neredeyse bankadan daha çok katkıda bulunmuştur. Krallık iktidarının yerleşmesinin belirleyici etkenlerinden biri bu oldu. Çünkü krallık iktidarı, hukuksal bir iktidar da olduğu ölçüde, müsadere edilen malların ya tü-

münü ya da önemli bir bölümünü koruyordu. Ve krallık iktidarının yayılması, yani mutlak monarşinin yerleşmesi, ulusal zenginliklerin krallık iktidarı tarafından tek elde toplanması veya en azından büyük bölümünün denetlenmesi, tüm bu süreç ceza sistemi *aracılığıyla* gerçekleşti. Bunu anlayabilirim. Fakat günümüzde artık bu söz konusu değildir. Günümüzdeki ceza sistemi tarafından malların müsadere edilen kısmı kesinlikle önemsizdir. Bunun nedenlerini araştırıyorum, fakat henüz açıkça göremiyorum. Ortaçağ ceza sisteminin rolü neredeyse ilkel toplumlarda ensestin yasaklanması kadar önemliydi. Ensestin yasaklanmasının amacı da malların, özellikle çeyiz ve gelinlerin çeyiz dışı mallarının dolaşımını sağlamaktı.

— Niçin sizi modern ceza infazlarının alanına yöneltmeyecek tarihsel bir çılışmayla meşgul olmayı tercih edeceğinizi söylüyorsunuz?

— Bulun bakalım!

— Bu benim için bir gizem. Organik olarak şimdiki zamanın praksisine sürükleyen bilimsel bir çalışma, uzmanlar ve züppeler için denemeler yapmaktan her şeye rağmen daha yararlıdır.

— Eğer G.I.P.'yle ilgileniyorsam bu, tam da fiili bir çalışmayı bir üniversite gevezeliğine ve kitapların çiziktirilmesine tercih ettiğimdendir. Bugün, *Deliliğin Tarihi*'nin günümüz dönemine kadar uzanacak bir devamını yazmak, benim için ilginç değildir. Buna karşılık, mahkûmlardan yana somut politik bir eylem bana anlamlı gelmektedir. Mahkûmların mücadelesine ve sonuçta onları hapishaneye koyan sisteme karşı bir yardım.

— Şu anda söylediklerinizi daha eski açıklamalarınızla karşılaştırmak bana ilginç geliyor. 1966'daki bir röportajda şöyle diyordunuz: "Sartre kuşağını kuşkusuz cesur ve cömert, hayata, siyasete, varoluşa tutkuyla bağlı olarak hissediyorduk... Fakat, biz başka bir şey, başka bir tutku keşfettik: Kavram ve 'sistem' diye adlandırdığım şeye olan tutku." O dönemde bu, apolitik, angaje olmayan bir yapısalcılığa inanmak olarak anlaşılıyordu.*

— O zamandan bu yana birçok şey kökten değişti. Bunun nedeni benim kuşağımın muhtemelen Sartre'ın kuşağına yaklaşmış

* "Madeleine Chapsal ile söyleşi", *La Quinzaine littéraire*, no. 5, 16 Mayıs 1996, s. 14.

olmasıdır. Daha bir hafta olmadı, Sartre ve ben mahkûmların bize göndermiş oldukları bir bildiriyi Adalet Bakanlığı önünde halka okumak için gösteri yaptık. Elbette ben değiştim, fakat Sartre da değişti kuşkusuz; çünkü o zamana kadar benim yazmış olduklarımın tarihin bir reddi, bir değillemesi olduğuna inanmıştı. Bugün buna inanıyor gibi gözükmüyor. Ben değiştiğim için mi? Bilmiyorum.

— *Sizi Adalet Bakanlığı'ndan kovdular. Adalet Bakanı Pleven ile mi konuşmak istiyordunuz?*

— O adamla konuşmuyoruz. Mahkûmları aldattı, söz verdi ve tutmadı, yalan söyledi. Pleven'le konuşmak kesinlikle yararsız. Adalet Bakanlığı'ndaki gösterinin sembolik bir değeri vardı. İki veya üç gazeteci, radyocu, vs. vardı. Fakat, doğal olarak, açıklamamız radyoda yayımlanmadı. Sistemin tipik özelliği bu.

— *Haber sistemi açıklamalarınızı hasıraltı ediyorsa bugünkü ceza sistemine karşı etkili olarak nasıl savaşabilirsiniz?*

— Güç bir çalışma bu. "Dilediğiniz cezaevi üzerine bir makale yazın," diye bana bin kez söylendi. Ve ben, "lanet olsun, bu beni ilgilendirmiyor," diye bin kez cevap verdim. Buna karşılık, eğer gazetelere mahkûmlar tarafından kaleme alınmış, "şunu şunu istiyoruz" diyen bir metin önerilse bunu yayımlamıyorlar. *La Cause du peuple* bile mahkûmların bir metnini sansürledi. Onların düşüncelerine uymuyordu, onlar çatılara çıkıp isyan etmeyi tercih ediyorlardı. Mahkûmlar konuştuğunda bu fazlasıyla sorun yaratıyor. Sartre ile birlikte okuduğum metin *La Cause du peuple* tarafından yayımlanmadı. Çünkü, mahkûmlar konuştuğunda biz de tartışmanın merkezinde oluruz. Demek atılması gereken ilk adım mahkûmlara söz vermektir.

— *Bugün, Kızıl Yardım üyeleri G.I.P.'nin bildirilerini pazarlarda dağıtıyorlar. Bunu yaparken, Kızıl Yardım'ın ırkçılık-karşıtı kampanyasına oldukça anlayışla yaklaşan ılımlı insanların hapishaneler üzerine kampanyaya ilgi göstermediklerini fark ettiler. "Bu itler için dört yıldızlı oteller mi inşa edelim?" türünden tepkiler işitildi.*

— Bizzat proletaryanın suça eğimliliğin kurbanı olduğu tamamen açıktır. Elbette, biriktirdikleri son kuruşu bir Solex satın almak için çalan genç bir suça eğilimli için, tipin teki için yaşlılar hiçbir özel şefkat duymaz. Fakat bu genç adamın Solex satın alacak kadar yeterli paraya sahip olmamasının sorumlusu kimdir ve ikinci olarak, illa bir Solex satın alma arzusundan kim sorumludur? On dokuzuncu yüzyıl proletaryayı bastırmanın kendi spesifik biçimini uygulamıştı. Çeşitli siyasi haklar verilmişti, toplantı özgürlüğü, sendikal haklar; fakat tersine, burjuvazi proletaryadan iyi bir siyasi davranış ve açık isyandan vazgeçme vaadi elde etmişti. Halk kitleleri cılız haklarını ancak egemen sınıfın oyun kurallarına boyun eğerek uygulayabilirler. Öyle ki proletarya burjuva ideolojisinin bir bölümünü içselleştirmiştir; şiddet kullanımı, isyan, suça eğilim, alt-proletaryayla, toplumun marjinalleriyle ilgili bölüm. Bugün bir ilk kavuşma yaşanıyor, proletaryanın bir bölümü ile marjinal nüfusun entegre olmamış bölümü arasında bir uzlaşma.

— *Tersine, komünist partinin tepkileri dikkate alındığında, proletaryanın siyasi bilince sahip bölümünün alt-proletaryaya, marjinaller topluluğuna karşı açıkça mesafe aldığı görülüyor.*

— Bu bir anlamda doğru. İdeoloji işçi sınıfı üzerinde giderek daha fazla baskı yapıyor. Şu düzen, erdem, yasaların kabulü, uygun olanla uygun olmayan ideolojisi. Doğru, bu ideoloji giderek daha içselleştiriliyor. Fakat, bununla birlikte, şaşırtıcı olan plebyen nüfusun aşırı marjinal tabakalarının siyasi bilinç edinmeleridir. Örneğin, Paris'in bazı semtlerinde banliyölerdeki şu genç çeteleri, onlar için suça eğimlilik durumları ve marjinal varoluşları siyasi bir anlam kazanmaktadır.

— *Suça eğilimlilerin açıkça suça eğimlilik alanında durmaları siyasi bir bilinç kanısına varmayı sağlar mı?*

— Bu bilinç vardır. Örneğin Renault'da, günümüzde, adli sicili olan binden fazla genç işçi vardır. Yakın bir tarihe kadar bunu saklıyorlardı, utanıyorlardı, geçmişleri hakkında kimse bir şey bilmiyordu. Günümüzde bundan söz etmeye başlıyorlar. Ve bir iş bulmadaki güçlükleri veya bir iş bulduklarında karşılaştıkları güç-

lükleri adli sicilleriyle açıklıyorlar veya önceden mahkûm olanların her zaman işten ilk atılanlar olduklarını veya en pis işlerin onlara dayatıldığını açıklıyorlar. Bu, yeni plebyenlerin ortaya çıkışına bağlı olan tamamen yeni bir durum. Dahası, mahpusluk koşullarından söz etmek için Nancy'de halka açık bir mitingte söz almış olan eski mahkûmları ele alın. Nancy'de, Toul'da, Lille'de, Poitiers'de halka açık mitingler oldu ve mahkûmlar orada sık sık söz aldılar. "Falanca hapishanede iki yıl, filancada beş yıl kaldım," demek için kürsüye çıkıyorlardı.

— Örneğin geçen çarşamba Mutualité Meydanı'nda yapılan mitingi ele alalım. Katılanlar gürültücü sempatizanlardan oluşuyorlardı, çok kapalı bir genç goşistler ortamı.

— Bu miting hem ilginç hem de hayal kırıklığı yaratıcıydı. Çünkü, Paris'te ilk kez, adlarını vererek on veya on iki eski mahkûm, mahkûmlukları hakkında düşündükleri şeyleri kamuya söylemek için söz aldılar. Bu noktada, bu özellikle ilginçti. Ayrıca, hayal kırıcıydı; çünkü, şu anda, dört yıllık bir tür gelenek var: Mutualité'ye veya söylendiği üzere Mutu'ye gidilir, daima aynı goşist katılımcılar vardır, ki, ayrıca, o gece her zamankinden daha kötü davrandılar. Doğal olarak, biraz etkilenmişlerdi. Üçte biri sürekli gevezelik ediyor, gidip geliyordu, Mutu'de normal düzensizlik. Önlerinde meydana gelen şey tamamen önemsizdi, önemli olan Mutu'de olmaktı. Toplantı G.I.P. tarafından örgütlenmemişti. Kasımda biz bir şeyler örgütledik, katılanlar biraz farklıydı. Gençler ve kültür evlerindeki, köylerdeki, dar çevrelerdeki, pazarlardaki yerel tartışmalar bize daha ilginç geliyor. Bu daha verimlidir. Goşist ritüel kısırdır. Bir köydeki saat on bir ayini ne kadar inancın yoğunluğunun barometresiyse bu tür kitle toplantıları da o kadar devrimci hareketliliğin barometresidir.

— 1966'daki bir söyleşide de şunu söylediniz: "... on yedinci yüzyılın bakış açısına geri dönülüyor, şu farkla: insanı Tanrı'nın yerine koymak değil; fakat anonim bir düşünce, öznesiz bilgi, kimliksiz teori." Bu teoriden yola çıkarak, özne ortadan kalkmışken, siyaset alanında hâlâ etkin olunabilir mi? Bana öyle geliyor ki bunun

*mantıksal sonucu bir uyuşukluk ve güçsüzlük duygusudur, bilgiyle (*connaissance*) yetinmek, eylemi inkâr etmektir, kısacası: yapısalcı tefekkür.*

— Tersine, bu sadece kişiselleştirmeden vazgeçme anlamına gelir, fakat bu hareketsizlik demek değildir. G.I.P.'de bunun anlamı şudur: Hiçbir örgütlenme, hiçbir şef yoktur, hakikatte sadece adının üç harfiyle var olan anonim bir hareket kalsın diye her şey yapılır. Herkes konuşabilir. Konuşan kim olursa olsun, bir sıfatı veya bir adı olduğu için değil, söyleyecek bir şeyi olduğu için konuşuyor. G.I.P.'nin tek sloganı, "söz mahkûmlara!"dır.

— 1966'da şöyle dediniz: "Günümüzdeki felsefenin amacı [...], düşünceden önceki o düşünceyi, bütün sistemlerden önceki sistemi gün ışığına çıkarmaktır."

— Dönüp dolaşıp eskiden söylediğim şeylere gelmeyin! Onları dile getirdiğimde çoktan unutulmuşlardır. Unutmak için düşünüyorum. Geçmişte söylediğim her şey kesinlikle önemsizdir. Bir şey, kafada güçlü şekilde tüketildiğinde yazılır; düşünce cılızlaşır, o zaman yazılır. Yazdığım şey beni ilgilendirmez. Beni ilgilendiren şey yazabileceğim ve yapabileceğim şeydir.

— Bununla birlikte okurlarınızın sizin geçmiş düşüncelerinizhakkında düşünmelerini, onların devamını düşünmelerini engelleyemezsiniz. Düşüncelerinizi, gelişmelerinin hangi noktasında, gelişmeye devam eden Foucault için ilginçliğini yitirmiş ve önemsiz kabul etmek gerekir?

— Umurumda değil. Beni kaygılandıran şey –sorunuz da beni bu yüzden biraz rahatsız etti– bana "bunu önceden söylediniz", "bu söylediğiniz şey şu diğer düşüncenin doğal gelişimi" denebilmesidir. *Deliliğin Tarihi* ile G.I.P.'deki çalışmam arasında hiçbir ilişki olmadığını bana söylerseniz bu beni rahatsız eder. Bugün yaptığım şeyle çelişkide olabilecek, yazmış veya söylemiş olabileceğim mümkün ve hayali bütün cümleleri de sıralayabilirsiniz, o zaman size sadece şu cevabı veririm: Birinci olarak, beni ilgilendirmiyor ve ikinci olarak, hoşuma gidiyor. Demek istediğim şu ki, önce söylediklerimle aynı şeyi söylemediğim için kendimi ne saldırıya

uğramış, ne eleştirilmiş, ne de rahatsız hissediyorum. Ve bu benim hoşuma gidiyor, çünkü kendi söylemimle narsistik bir ilişkim olmadığını kanıtlıyor.

— *Sizi çelişkilere hapsetmek değil söz konusu olan, beni ilgilendiren, aslında, sizin bugün bir filozofun çalışmaları hakkında ne düşündüğünüz.*

— Bir filozofun çalışmaları hakkındaki fikrim mi? Fikrim filozofların çalışmadığıdır! Filozofu niteleyen şey gerçeklikten uzaklaşmasıdır. Ona yaklaşamaz.

— *Felsefeyi ve belki de filozofları yıkmak çok zaman alır!*

— Felsefe çoktan yıkıldı. İnsanların entitenin bütünselliğinden, "yazı"dan, "gösterenin maddiliği"nden ve benzeri diğer şeylerden söz ettikleri küçük, belirsiz bir üniversite bilim dalından başka bir şey değil.

— *Üniversite dışında var olan ve Sartre'ın dediği gibi "bütünselleştiren" ciddi bir çift felsefe hâlâ vardır.*

— Evet. (*Uzun sessizlik.*) Sartre bütünselleştirdiği her yerde gerçeklikten uzaklaşıyor. Ve belirli bir sorunu yakaladığı, belirli bir stratejisi olduğu, mücadele ettiği her seferinde gerçekliğe yaklaşıyor.

— *Sartre ve diğer militanlarla birlikte yürüttüğünüz G.I.P.'nin kavgası toplumun merkezini, üretim ve temellük ilişkilerini değil; çevresini hedefliyor. Fransa'da aynı sınıf iktidarda kalırsa mahkûmların durumu değişebilir mi?*

— Hayır. İktidardayken mahkûmiyet koşullarını değiştirmek niçin istensin? Toul hapishanesinde meydana gelen isyan sırasında yabancı ülkelerden gelen destek mesajları aldık. En ciddi teşvik İsveç'teki Uppsala hapishanesinden geldi. Bu demektir ki, hapishanelerdeki isyanların sorgulattığı şey, televizyonun olması veya olmaması, futbol oynamaya izin verilmesi gibi ayrıntılar değil; tersine, kapitalist toplumda marjinal plebyenin statüsüdür. Düşkünlerin statüsüdür. Günümüzde, G.I.P. ve marjinal nüfusun diğer sorunları için davaya katılmak isteyen çok sayıda genç var. Fakat onlarda ek-

sik olan şey analizdir. Çünkü K.P. veya genel olarak Fransız Marksist geleneği, marjinallerle ilgilenmeye, sorunlarını anlamaya ve taleplerini temsil etmeye hiç yardım etmedi. Goşistler de bu çalışmayı yapmaktan büyük tiksinti duyuyorlar. Başlamakta olan bu siyasi mücadeleye bir anlam bulmak amacıyla analizlere ihtiyacımız var.

— *Model bir hapishane tanıyor musunuz?*

—Hayır. Fakat Fransa'dakinden daha iyi hapishaneler *var*. İsveç'te, on beş yıl önce, Uppsala'dan Stockholm'a giden yol üzerinde çok konforlu bir Fransız okul binasına denk düşen bir yapı gördüm. Sorun model hapishane veya hapishanelerin ortadan kalkması değil. Günümüzde, bizim sistemimizde, marjinalleşme hapishane tarafından gerçekleştiriliyor. Bu marjinalleşme, hapishaneyi ortadan kaldırmakla otomatik olarak yok olmayacaktır. Bu durumda toplum, bir başka araç oluşturuverirdi. Sorun şudur: Günümüz toplumunun nüfusun bir bölümünü dışarıya itiş sürecini açıklayan bir sistem eleştirisi sunmak. İşte sorun.

(Cilt II, s. 296-306)
Çev.: Işık Ergüden

IX
Sonuç yerine*

Toplumumuzda tehlikeli makineler vardır: İnsanları elekten geçirirler, akıl hastalarını ayıklarlar, toplarlar ve kapatırlar: Onları normal hale getirecekleri kabul edilir. Soru: Üzerlerine düşeni yapmakta mıdırlar?

Bu soruya cevabın, "herkes delidir; deliler sizin ve benim kadar akıllıdır ve zaten psikiyatri asla kimseyi iyileştirmemiştir," diye haykırıldığından beri "hayır!" olduğu iyi bilinmektedir. Fakat bu çığlıkların etkisi yoktur. Başka yerden ve uzaktan geldiklerinden makineyi bozacak nitelikte değillerdir.

Bunun yerine tekere çomak sokun. Şu deneyi yapın: Makineye "normal" insanlar yerleştirin. Aldatmaca yok, başka türlü gö-

* "En guise de conclusion", *Le Nouvel Observateur*, no. 435, 13-19 Mart 1973, s. 92 (Dr. D.L. Rosenhan, "Kendime Deli Süsü Verdim", *a.g.e.*, s. 72-92 üzerine)

zükme yok, taklit yok. Her gün nasıl davranıyorlarsa, dışarıdaymış gibi davransınlar. Makine ne yapacaktır? Akıllıca onları tespit edip dışarı mı atacaktır? Hayır. Övünerek, onları bizzat iyileştirdiğini ve şu an normallerse bunun kendi sayesinde olduğunu mu ileri sürecektir? Yine hayır. Haftalarca düşündükten sonra söyleyebileceği tek şey, "yatışma aşamasında olmalılar"dır.

Ayıklama makinesi, ayıkladığı kimse karşısında kördür: Dönüştürme makinesi dönüşümün sınırını bilmez. Kısacası, iki-kutuplu (normal-anormal) olan psikiyatri makinesi iki kutup arasında ayrım yapmaz.

Deney basittir, fakat denemek gerekir. Bu deney Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılmıştır. İşte, küçük bir bilimsel mizah Nobel ödülü.

Bilimsel mizahı uygulamanın iki yolu vardır. Bilginin bir köşesinde fazla kimseyi rahatsız etmeyen küçük bir gariplik, hafif gölgeli bir alan aramak ve "bana açıklayabilir misiniz?" sorusunu inatçı bir şekilde herkese sormak, ta ki, "görmeyi reddediyorlar; çünkü sıfırdan başlamak zorunda kalacaklar" deme hakkı doğuncaya kadar. Böylece Freud düşü aramaya gitti... Saflık mizahı. Ya da mekânı havaya uçuracak müthiş bir şey anlatarak; ama şiddet uygulamadan, tersine alışıldık davranışlarla, dinamitlenen evde kaygı duymadan oturuyormuş ve orada her gün konuşulan dili kullanıyormuş havası taşıyarak. İhanet mizahı.

Anlatılan deneyde tek aldanmayanlar, hastalar arasına sızan akıllıları tanıyabilecek olanlar sadece hastaların kendileriydi. Bu şunu kanıtlar ki, tedavi personelinin "hata"sı, yanılgılı bir algının sonuçlarına bağlı değildir. Ve delilerin (sadece onların) bizlerden farklılıklarının bilincinde olduklarını kabul ederek belki de en eski inançlarımızı tersine çevirmemiz gerekir. Sadece onlar bu farklılığa hâkim olacaktır; onlar üzerinde denetim kurma ve kendi iktidarımızı onlara dayatma acelemiz buradan kaynaklanır.

Diğer bir örnek. Sözde-hastalardan biri hayatını anlatır. Önce annesini, sonra babasını tercih etmiştir. Karısıyla tartıştığı ve çocuklarına bir tokat attığı olur. Psikiyatr yazar: "Duygusal ambivalens." Oysa bu sadece bir ölçek hatası değil, gülünç bir algısal

abartma değildir. Bir duygu değişikliğini veya bir öfke hareketini şizofreni semptomu yapmak, aynı zamanda bir delilik işareti yapmaktır. Bu, tecrit etmeyi, kapatmayı, hakları askıya almayı ve yaşamı kesintiye uğratmayı sağlayan bir iktidar ilişkisi kurmaktır. Aynı zamanda, silinmeyecek bir damga vurmaktır: "Sen bir deliydin, dolayısıyla, ömrünün sonuna kadar, deli olmuş biri olarak kalacaksın." Akıl hastalığı düzeninde semptom doğrulanmaz, *damgalar*. Zaten, burada anlatılan deneyde doktorlar bunu söylemektedirler; aslında normal olan denekleri kökensel duygulanımlara gönderme yaparak teşhis ettiklerinde "yatışmakta olan şizofrenler" olarak belirlerler.

Görülüyor ki bunlar algı hatası değil, tüm deney boyunca kendini ele veren iktidar ilişkileridir. İktidar ilişkisi, hastalara bakılmaması olgusu; iktidar ilişkisi, doktorun "yazıyor", hastanınsa sadece bir "yazı davranışı" içinde olması olgusu.

Ve zaten, sözde-hastalar deneyin farkında olmasalardı, istekleri dışında hastaneye yerleştirilselerdi meydana gelecek şeyi hayal etmek yeter. Ve eğer, "normal olarak" davranmak –sonuç olarak, normallik, kabullenme, sakinlik, işbirliği *taklidi yapmak*– yerine, istemeden kapatıldığımız gün sizin ve benim davranacağımız gibi davransalardı olacak şeyi hayal etmek yeter. Bir ayın sonunda çıkacaklarına inanıyor musunuz? Eğer, orada, yazmak bir "yazı davranışı" haline geliyorsa kızmak veya birinin kafasını kırmak ne haline gelirdi?

Bu deneyin bilimsel kaderi ne olacak bilmiyorum. Sadece bunu genelleştirmeyi ve mümkün olduğu her yerde yeniden yapmayı teşvik etmek gerektiğini düşünüyorum.

Bir iktidarın, bilgi, adalet, estetik, nesnellik, kolektif çıkar biçimleri altında saklı olduğu her yere hem tuzak hem de ifşa edici olacak ve iktidarın çıplak olarak kaydedileceği ve kendi oyununa geleceği bir kara kutu yerleştirmek gerekir.

Amerikan deneyinin bir başka çeşidini hayal ediyorum: Bir psikiyatrlar grubunun içine benzer sosyal gruptan –iktisatçı, avukat, mühendis– olan ve hastane psikiyatrisinin temel sözdağarı ve tekniklerini üç haftada öğrenmiş insanları gizlice yerleştirmek. Onları

kim tanır? Isırıp, bağırtacak tuzaklar düşünülebilir: Bu, bir gün, elinde bir teyple psikiyatristine gelip kapıyı özenle kapadıktan sonra, "şimdi siz konuşacak, siz cevap vereceksiniz, ben kaydedeceğim" diyen hastanın hikâyesidir. Öyle ki, psikiyatrist polis çağırmak için pencereye koşmuştur. Hayal edilebilecek binlerce tuzak vardır.

Düzenli olarak müvekkillerinin kim olduğunu karıştıran bir gurup kararlı avukat hayal ediyorum: kendini beğenmişliklerini, adaletsizlikleri, politik uşaklıkları, meslek hatalarını titizlikle anlattıkları savcıyı savunurlar ve mutsuz çocukluğu, ailesinin anlayışsızlığı ve zihinsel gelişiminin geriliği nedeniyle mahkemeden hafifletici koşulları göz önünde bulundurmasını isterler.

Bu türden bütün projeler elbette gizli kalmalı ve bir merkezi kurumsal meydan okumalar bürosu tarafından örgütlenmelidir; çünkü çok özenli olmayı ve çok fazla aracı gerektirirler. Görevi: Bizi gözetleyen ve denetleyen hoşgörüsüz iktidarı, binlerce biçimde sıkıştırmaya yarayan tuzaklar hazırlamak.

(Cilt II, s. 416-419)
Çev.: Işık Ergüden

X
Hapishaneler ve hapishane isyanları*

— Kamuoyunun dikkatini demir parmaklıkların ve beton duvarların ardında olup bitenlere çekmiş olan, ilk olarak Aix, Clairvaux, Baumettes, Poissy, Lyon ve Toul'daki birçok Fransız hapishanesinde çıkan mahkûm isyanlarıdır. 1971'den bu yana Fransız basınında büyük başlıklar oluşturan bu isyanlar farklı biçimler aldı: Ayaklanmalar, umutsuzluk ve kolektif direniş eylemleri, somut taleplerle protesto hareketleri. Size göre bu devrimin anlamı nereden gelmektedir? Gerçekten yeni bir fenomen mi söz konusu?

— Önce şunu hatırlamak gerekir: on dokuzuncu yüzyılın bütün siyasi devrimlerinde –1830, 1848 ve 1870– geleneksel olarak ya

* "Gefängnisse und Gefängnisrevolten" ("Prisons et révoltes dans les prisons"; B. Morawe ile söyleşi; çev.: J. Chavy), *Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit*, 29. yıl, no. 2, Haziran 1973, s. 133-137.

hapishanelerde isyanlar olurdu ve mahkûmlar dışarıda sürmekte olan devrimci hareketle dayanışma içine girerlerdi ya da devrimciler zorla kapıları açmak ve mahkûmları serbest bırakmak için hapishanelere yürürlerdi. On dokuzuncu yüzyılda bu değişmez bir şeydi. Tersine yirminci yüzyılda bir dizi toplumsal süreç nedeniyle, örneğin siyasi ve sendikal olarak örgütlenmiş proletarya ile *lumpen-proletarya* arasındaki kopukluk nedeniyle siyasi hareketler hapishanelerdeki hareketlerle birleşememişti. Gazeteler, yetmiş bir yıl boyunca hapishanelerde sükûnetin hüküm sürdüğü izlenimi vererek isyanlardan hemen hemen hiç söz etmemiş olsalar da bu asla gerçekliğe tekabül etmiyordu. Bu dönemde de hapishanelerde isyanlar oldu; cezaevi sistemi içinde protesto hareketleri oldu ve 1967'de Santé hapishanesinde olduğu gibi her seferinde de şiddet ve kanla bastırıldı. Ancak duyulmadı. Bu durumda ortaya bir soru çıkıyor: Hapishanelerin dışındaki siyasi hareketle hapishanelerin içindeki bir hareketin siyasallaşması arasındaki bu ilişki nasıl yeniden ortaya çıktı? Birçok etken işin içine girdi: Öncelikle, Cezayir savaşı sırasında çok sayıda Cezayirli tutuklunun varlığı. Binlerceydi bunlar ve siyasi statülerini kabul ettirmek için mücadele ettiler; pasif direniş, itaati ret yoluyla, hapishanelerin yönetimini gerilemeye zorlamanın mümkün olduğunu gösterdiler. Bu bile çok önemli bir şeydi. Daha sonra, 1968 Mayısı'ndan sonra siyasi mahkûmlar oldu, esas olarak Maocular. Bir de üçüncü önemli etken vardı; Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nun kurulmasından sonra mahkûmlar dışarıda onların kaderleriyle ilgilenen bir hareketin var olduğunu öğrendiler, hem de sadece bir Hıristiyan veya laik hayırsever hareketi değil; hapishaneye siyasi olarak karşı çıkış hareketi. Olayların bu art arda gelişi –Maocular ve onlardan önce Cezayirliler sayesinde hapishanelerdeki siyasallaşma ve hapishane sorununun dışarıda siyasallaşması– belli bir durumu billurlaştırdı. G.I.P. [Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu] tarafından sürdürülen kampanyanın ardından hükümet, tarihte ilk kez mahkûmlara gündelik gazeteleri okuma hakkını verdi, Temmuz 1971'e kadar gazetelerin hapishanelere girmesine izin verilmiyordu. Dolayısıyla, Temmuz 1971'de mahkûmların gazete okuması sağlandı. Eylül

1971'de mahkûmlar Attica'daki isyanı öğrendiler; siyasi nitelikte olduğunu anladıkları ve dışarıdan da desteklenen kendi sorunlarının bütün dünyada var olduğunun farkına vardılar. Sarsıntı güçlüydü ve sorunun siyasi boyutunun ve anlamının bilincine o dönemde çok belirgin bir şekilde varıldı. Oysa, takip eden on beş gün içerisinde, en sıkı Fransız hapishanelerinden biri olan Clairvaux'daki iki mahkûm iki kişiyi; bir gardiyanla bir hemşireyi rehin alarak kaçma teşebbüsünde bulundular. Bu teşebbüs sırasında rehineleri öldürdüler. Aslında bugün bilmekteyiz ki bu rehin almalar idare tarafından düzenlenmemiş olsa da idare bunu kolaylaştırmıştır ve diyebiliriz ki neyin söz konusu olduğunu bilmese bile bir şeylerin gizlice hazırlanmakta olduğundan haberdar olan idare tarafından her halükârda müsamaha gösterilmiştir. Bu büyüyen ajitasyon hareketini, ki artık siyasi hale gelmişti, bastırmak amacıyla idare iki genç delikanlının bu işi yapmasına izin vermiştir. Bu da sonuçta drama varmıştır. Hemen sonra, cezaevi yetkilileri, hükümet ve birçok gazete, "mahkûmların kim olduğunu görüyorsunuz!" demek için bir kampanyaya başlamışlardır. Tam bu anda Fransız hapishanelerinde çok önemli bir değişim meydana geldi: Mahkûmlar bireysel veya kısmen-bireysel –iki, üç veya daha fazla kişinin kaçışı– mücadele araçlarının iyi araçlar olmadığının bilincine vardılar ve mahkûmların hareketinin siyasi bir boyut kazanacaksa ilk olarak, bütün bir hapishaneyi kapsayan gerçekten kolektif bir hareket olması gerektiğini ve ikinci olarak, sorunla ilgilenmeye başlayan, ki mahkûmlar bunu biliyordu, kamuoyuna çağrı yapması gerektiğini anladılar. Bu, tamamen farklı bir isyan biçimine yöneltti. Aralık 1971'de, yani Clairvaux'dan iki ay sonra, Attica'dan iki buçuk ay sonra, gazetelere izin verilmesinden dört ay sonra, G.I.P.'nin kurulmasından bir yıl sonra Toul'da bir isyan patladı, on dokuzuncu yüzyıldan beri görülmemiş bir isyandı bu: Tüm bir cezaevi isyan etti, mahkûmlar çatılara çıktılar, bildiriler dağıttılar, pankartlar açtılar, megafonlarla çağrılar yaptılar ve ne istediklerini açıkladılar.

—Mahkûmlar hangi talepleri dile getirdiler? Ve isyanlarının bir siyasi bilinç ifadesi olduğu gerçekten söylenebilir mi? Bu soruyu soruyorum, çünkü siz özellikle "siyasi hareket"ten söz ettiniz.

— Öncelikle bir eylemin siyasi biçimiyle siyasi olmayan biçimini ayırt etmek gerekir. Diyebilirim ki, iki kişinin rehin aldıktan sonra kaçışı, bunlar siyasi mahkûmlar veya siyasi bilince sahip birileri bile olsa siyasi olmayan bir eylem biçimidir. Buna karşılık, örneğin birileri şu talepleri ileri sürdüğünde siyasi bir biçim söz konusudur: Daha iyi beslenme, ısınma, önemsiz şeyler için saçma cezalara mahkûm edilmeme; yani acil çıkarları alanındaki talepler ve bunları kolektif bir şekilde ortaya atarak, kamuoyuna dayanarak, üstlerine, hapishane yöneticilerine değil, iktidarın kendisine, hükümete, iktidardaki partiye seslenerek. Bu andan itibaren, eylemlerinin siyasi bir biçimi vardır. Belki ki bunun henüz bir siyasi içerik olmadığını söyleyeceksiniz. Ama, günümüzdeki siyasi hareketleri niteleyen şey özellikle –yemek yeme, beslenme biçimi, bir işçi ile patronu arasındaki ilişkiler, sevme tarzı, cinselliğin bastırılma tarzı, aile içi zorunluluklar, çocuk düşürmenin yasaklanması gibi– en gündelik şeylerin siyasi olduğunu keşfetmek değil mi? Her halükârda gündelik olanı siyasi bir eylemin konusu yapmak, günümüzün siyasetini oluşturan budur. Sonuç olarak, bir eylemin siyasi olup olmama niteliği sadece bu eylemin hedefiyle belirlenmez; biçimiyle, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa siyaset geleneğinin siyasi eyleme layık görmediği için dışladığı nesneler, sorunlar, endişeler ve ıstırapların siyasallaşma tarzıyla belirlenir. On dokuzuncu yüzyılda cinsellikten söz etmeye cesaret edilmiyordu. On dokuzuncu yüzyıldan beri mahkûmların beslenmesi sorunundan ciddi siyasi sorun olarak hiç söz edilmiyordu.

— *Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nun anketlerinde Fransa'daki hapis koşulları ve cezaların infaz sistemiyle somut olarak ilgilendiniz. Ne tür olgularla karşılaştınız? Bu anketlerde Grubun hedefi neydi?*

— Bu olguların çoğu, açıkçası, zaten biliniyordu: kesinlikle içler acısı maddi koşullar; cezaevinde en utanmaz sömürü ve kölelik düzeyindeki çalışma; tıbbi bakım yokluğu; gardiyanların dayak ve şiddeti; tek yargıcı hapishane müdürü olan ve mahkûmları ilave cezalara çarptıran keyfi bir mahkemenin varlığı. Bu olgular, yine

de, biliniyordu ve sağdan soldan toplanan birkaç bilgiyle onları bir araya getirebildik, cezaevi idaresine dahil olan bazı "hainler" bize yardım etti. Ama bizim için önemli olan bu bilgilerin kamuoyuna bizzat mahkûmlar tarafından iletilebilmesiydi. Dolayısıyla hapishane yetkilileriyle görüşmedik, onlara soru sormadık, ne hapishane doktorlarına ne de hapishanelerde çalışan sosyal görevlilere soru sorduk. Hapishanelerde illegal olarak anket formları dolaştırdık ve bizim elimize de aynı şekilde geri geldiler, öyle ki broşürlerimizde bizzat mahkûmlar söz aldılar ve olayları açığa çıkardılar. Bu önemliydi; çünkü bu olaylar ancak sınırlı çevrelerde biliniyordu, kamuoyu mahkûmların sesini duydu ve mahkûmlar konuşanın kendileri olduğunu bildiler. Ve olağanüstü bir şey meydana geldi veya en azından bazıları böyle kabul etti: Adalet bakanı bu olguların tekini bile yalanlayamadı. Demek ki mahkûmlar kesin olarak ve tamamen hakikati söylediler.

— Grup broşürlerinde duyurulan olgular –sağlıksız mekânlar, sadist uygulamalar, tıbbi reçetelere aldırmama, yasadışı cezalar, ardından mahkûmlara yatıştırıcı verilmesi, vs.– 1945'ten itibaren ceza hukuku reformunda "özgürlükten yoksun bırakma cezasının temel hedefi mahkûmun doğru yola getirilmesi ve topluma yeniden kazandırılmasıdır" diye bir formülleştirmede bulunan Fransız yasama gücünün maksadıyla çarpıcı bir şekilde karşıtlık içerisinde. İfade edilen bu formülle hemfikir misiniz? Sizce bugüne kadar niçin gerçekleşmedi?

— Fransız yargıçlarının günümüzde büyük bir saygıyla dile getirdikleri bu cümle yüz elli yıl önce aynı terimlerle formüle edilmişti. Hapishaneler kurulduğunda reform araçları olsun isteniyordu. Bu, başarısızlığa uğradı. Kapatmanın, ortamdan koparmanın, yalnızlığın, düşünmenin, zorunlu çalışmanın, sürekli gözetimin, ahlaki ve dinsel teşviklerin mahkûmları ıslah olmaya sevk edeceği hayal edildi. Yüz elli yıllık başarısızlıktan sonra hâlâ cezaevi sistemine güven duyulmasını talep edemezsiniz. Bu cümle öyle çok tekrarlandı ki hiçbir inanırlığı kalmadı.

— Cevabınız bu mu?

— Evet, tam olarak bu.

— O halde, sorunu belirginleştirmeme izin verin: hapishane koşullarını hafifletmek için mevcut cezaevi sisteminde reform yapmak arzulanır bir şey midir? Yoksa ceza hukuku, cezaların uygulanması, vs. üzerine bütün geleneksel düşüncelerden kopmak mı gerekiyor?

— Cezaevi sistemi, yani insanları, özel gözetleme koşullarında, kapalı binalarda, ıslah edilinceye kadar –en azından bu varsayılmaktadır– kapalı tutmaktan oluşan sistem tamamen yenilgiye uğramıştır. Bu sistem daha geniş ve daha karmaşık bir sistemin parçasıdır ve buna cezalandırma sistemi diyebiliriz: Çocuklar cezalandırılır, öğrenciler cezalandırılır, işçiler cezalandırılır, askerler cezalandırılır. Hasılı, herkes bütün yaşamı boyunca ve artık on dokuzuncu yüzyıldakinden farklı şeyler için cezalandırılır. Cezalandırıcı bir sistemde yaşıyoruz. Tartışılması gereken budur. Hapishane, bizzat ceza sisteminin bir parçasından başka bir şey değildir. Ceza sisteminde ve ceza yasasında reform yapmadan cezaevi sisteminde reform yapmak bir şeye yaramaz. Ama kapitalist toplumun istikrarının bireyler üzerinde uygulanan tüm bu baskı ağına dayandığı doğruysa yasamanın az çok bu biçimde olması gerekiyor.

— O halde tüm sistemi mi değiştirmek gerekiyor?

— Hak ettiğimiz ceza sisteminde yaşıyoruz. Marksist olduğu söylenen, biraz basit ve tüm bunları üstyapıya bağlamaktan ibaret bir analiz var. Üstyapı düzeyinde her zaman düzenlemeler ve değişiklikler hayal edilebilir. Ama, aslında, ceza sisteminin üstyapıya dahil olduğunu sanmıyorum. Gerçekte bu bireylerin yaşamına derinlemesine nüfuz eden ve üretim aygıtıyla ilişkilerini ilgilendiren bir iktidar sistemidir. Bu ölçüde, bir üstyapı hiç söz konusu değildir. Bireyler üretim aygıtı için kullanılabilir bir işgücü olsunlar diye bir zorlama, baskılama ve cezalandırma sistemi, bir ceza sistemi ve bir cezaevi sistemi gereklidir. Bunlar dışavurumlardan başka bir şey değildir.

— Bu tarihsel olarak kanıtlanabilir mi?

— On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren aynı modele göre işlemiş, aynı kurallara uyan bir dizi kurum vardı ve bunun ilk, neredeyse çılgınca tanımı Bentham'ın ünlü *Panopticon*'unda bulunur: Bireylerin ya bir üretim aygıtına, bir makineye, bir mesleğe, bir atölyeye, bir fabrikaya, ya bir eğitim aygıtına ya da bir cezalandırıcı, hizaya getirici veya sıhhi bir aygıta bağlı tutuldukları gözetim kurumları. Bireyler tüm yaşamlarını çevreleyen belli yaşamsal kurallara boyun eğmeye zorlanarak bu aygıta bağlanmışlardır: Bu, cezalandırma amaçları olan belli insanların, kadroların (ustabaşı, hastabakıcı, gardiyan) gözetimi altında olur; bu cezalandırma araçları fabrikalarda para cezası, okul ve tımarhanelerde bedensel ve ahlaki ıslah, hapishanelerde şiddete dayalı ve esasen bedensel cezalardır. Disiplinleriyle hastaneler, tımarhaneler, öksüzler yurdu, okullar, eğitim evleri, fabrikalar, atölyeler ve nihayet hapishaneler; bütün bunlar on dokuzuncu yüzyılın başında yerleştirilmiş ve hiç kuşkusuz sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun işleyiş koşullarından biri olmuş olan iktidarın bir tür büyük toplumsal biçiminin parçasıdır. İnsanın vücudunu, varlığını ve zamanını işgücüne dönüştürmesi ve onu kapitalizmin işletmek istediği üretim aygıtının hizmetine sokması için bütün bir zorlama aygıtı gerekli oldu; ve bana öyle geliyor ki, insanı kreş ve okuldan alıp kışladan geçirerek, hapishane veya akıl hastanesiyle tehdit ederek –"ya fabrikaya gidersin, ya da hapishaneye veya tımarhaneye düşersin!"– sonunda düşkünler evine götüren bütün bu zorlamalar aynı iktidar sisteminden kaynaklanıyor. Diğer alanların çoğunluğunda bu kurumlar esnekleşmiş ama işlevleri aynı kalmıştır. Günümüzde insanlar artık sefalet tarafından değil, tüketim tarafından kuşatılmıştır. On dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi, bir başka bir biçimde de olsa, insanlar kendilerini gün boyu çalışmaya, fazla mesai yapmaya, işe bağlı kalmaya zorlayan (bir ev, mobilya... satın almışlarsa) bir borç sistemi içine sürekli kapatılmışlardır. Televizyon imajlarını tüketim nesneleri olarak sunar ve on dokuzuncu yüzyılda insanların yapmalarından onca korkulmuş olan şeyi yapmalarını engeller, yani siyasi toplantıların yapıldığı, işçi sınıfının kısmi, yerel, bölgesel

gruplaşmalarının siyasi bir hareket yaratma tehlikesi, belki de bütün bu sistemi devirme imkânı taşıdığı bistrolara gitmek.

— Diğer kurumların esnekleştiğini söylediniz. Ya hapishaneler?

— Hapishaneler anakroniktir, ama yine de sisteme derinden bağlıdırlar. En azından Fransa'da, İsveç veya Hollanda'dan farklı olarak, esnekleşmemişlerdir, ama bu ülkelerde işlevleri artık eski kolejler veya akıl hastaneleri tarafından sağlanan işlevlerle değil; Fransa'da "sektör psikiyatrisi", açık psikiyatri, tıbbi kontrol denen ve halkın yaygın bir şekilde maruz kaldığı psikolojik ve psikiyatrik gözlemlerle, görece esnek kurumlarla mutlak bir bağlaşıklık içindedir. Her zaman aynı işlev söz konusudur. Pedagojinin, psikiyatrinin, toplumun genel disiplininin bulmuş olduğu bu aldatıcı biçimleri ceza sisteminin henüz bulmamış olması dışında, hapishane sistemle bağlaşıktır.

— Bitirirken son bir soru: Hapishanesiz bir toplum hayal edebilir miyiz?

— Cevabı basit: Gerçekten de, hapishanesiz toplumlar oldu; hem de daha yakın bir süre önce. Cezalandırma olarak hapishane on dokuzuncu yüzyıl başının bir keşfidir. On dokuzuncu yüzyılın ilk ceza yasası uzmanlarının metinlerine bakarsanız hapishaneler üzerine bölümlerine her zaman şöyle diyerek başladıklarını görürsünüz: "Hapishane, geçen yüzyılda bilinmeyen yeni bir cezadır." Ve ilk uluslararası cezaevleri kongrelerinden birinde, hafızam beni yanıltmıyorsa, 1847'de Brüksel'de toplanan kongrede başkan şöyle diyordu: "Ben çok yaşlıyım, fakat insanların hapishaneyle cezalandırılmadıkları, ama Avrupa'nın çeşitli işkencehanelerle, suçluların boyunlarına halka geçirilip insanlara seyrettirildiği yerlerle, giyotinlerle dolu olduğu, bir kulağını, iki parmağını veya bir gözünü kaybetmiş sakat insanların ortalıkta görüldüğü dönemleri hâlâ hatırlıyorum. Mahkûmlar böyleydi."* Cezalandırmanın hem görünür hem de renkli olduğu bu manzarayı hatırlatıyor ve ekli-

* Brüksel Yargıtay Başkanı Van Meenen'in başkanlığında toplanan Uluslararası II. Cezaevleri Kongresi'nde (20-23 Eylül 1847, Brüksel) Van Meenen'in açılış söylevi, *Débats du Congrès pénitentiaire de Bruxelles*, Brüksel, Deltombe, 1847, s. 20.

yordu: "Şimdi bütün bunlar hapishanenin tekdüze duvarları ardına kapatıldı." O dönemin insanları kesinlikle yeni bir cezanın doğmuş olduğunun tamamen farkındaydılar. Siz benden hapishanenin olmadığı ütopik bir toplum tarifi istiyorsunuz. Sorun, kuralların uygulanmasının grupların kendileri tarafından denetlendiği bir toplum hayal edip edemeyeceğimizi bilmektir. Bu bütün bir siyasi iktidar sorunudur; hiyerarşi, otorite, devlet ve devlet aygıtları sorunudur. Ancak bu devasa sorun çözüldüğünde sonuçta şu denebilir: Evet, bu şekilde cezalandırmak uygundur veya cezalandırmak gereksizdir ya da bu kuraldışı davranışa toplum şu cevabı vermelidir.

(Cilt II, s. 425-432)
Çev.: Işık Ergüden

XI
Dünya büyük bir tımarhanedir*

On dokuzuncu yüzyıl önemli bir aşamanın başlangıcına işaret eder: Monarşi dünyadan kaybolur. İmdi monarşi, iktidarın onu miras yoluyla devralan biri tarafından uygulandığı siyasi bir sistemdi. Mutlakiyetçiliğin sonuyla birlikte iktidar, ekonomik, toplumsal, demografik süreçlerin bilgisini içeren belli bir yönetimsel bilginin müdahalesiyle uygulanmaya başlanır. Böylece iktidarla bilgi arasında bağ oluşmaya başlar. Siyasi, ekonomik ve insani bilimler gerçek bir Rönesans'tan geçerler, çünkü yöneticiler bir bilgi olmadan yönetemeyeceklerini bilmektedirler. Bilginin niteliği yönetmeyi niteler.

* "O mundo é um grande hospicio" ("Le monde est un grand asile"); R.G. Leite tarafından derlenmiş söyleşi; Fransızcaya çeviren P.W. Prado Jr.), *Revista Manchete*, 16 Haziran 1973, s. 146-147.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın ilk yarısında siyasi bilgi, ekonomik gelişmeyle –atılımına neden olarak– bir arada olmak zorundaydı. Yıllar geçtikçe, ekonomik gelişmenin bireylerin yaşamı üzerinde olumsuz etkiler ürettiği de görüldü. Öyle ki, şimdi iktidarın bilgeliği bu gelişmenin meydana getirdiği etkilerin sürekli olarak düzeltilmesinde yatmaktadır.

Günümüzde dünya hastane modeline göre evrilme yolundadır ve yönetim bir tedavi işlevi edinmektedir. Yöneticilerin işlevi, hakiki bir toplumsal ortopediye uygun olarak, bireyleri gelişme sürecine uyarlamaktır. Örneğin Fransa'da, "toplu belediye konutları"nda olanlara bakın. Orada oturan insanlar mali imkânlarına denk düşmeyen bir yaşam düzeyi tutturmak zorundadır. Günümüzde Fransa'da bu insanların aile bütçesini sosyal yardım görevlileri yapmaktadır.

Tıbbi tedavi bir baskı biçimidir. Günümüzde psikiyatr "normalliği" ve "deliliği" kategorik olarak belirleyen kimsedir. Anti-psikiyatrinin önemi hekimin hükmünün kesinliğinden, bir bireyin akli durumuna karar verme iktidarından kuşku duymasındadır. Bir diğer önemli soru normalleştirme iktidarını kimin uygulayacağını bilmektir. Psikolog mu? Doktor mu? Psikanalist mi? Psikiyatr mı? Bir akıl hastasının "tedavi"sini buyurma hakkı kimde olacaktır? Normal olarak, anormal kişi derken, yaşadığı ortamdan kopmuş insan anlaşılmaktadır. Genel olarak, doktorlar bu bireyi ortamından alırlar ve onu hastanelerde, sağlık evlerinde, kliniklerde tecrit ederler. Fakat onu bu ortama nasıl uyumlu kılacaklardır? Psikiyatrların eksiklerinden biri budur. Tedavi kişinin bizzat yaşadığı ortamda yapılmalıdır, yoksa bulunduğu yerden uzaktaki muayenehanelerde ve divanlarda değil. Bu durumda, bu kez ikinci bir varsayımla karşı karşıya geliriz, çünkü birey ile toplumsal ortam arasındaki ilişkileri ele almaktayız: Hasta olan toplumsal grup olmasın. Sosyo-pati Fransa'da şimdiden derinlemesine incelenmeye başladı.

Psikolog da, bir insanın tutması gereken yola karar vererek, bir tür iktidar uygular. Bir çocuğun neyi öğrenip neyi öğrenmemesi gerektiğine karar verdiğinde veya bir yumurcağın eğiliminin, örneğin, mühendis veya avukat olmak olduğunu ileri sürdüğünde bir kişinin geleceğine pratik olarak karar verir. Grup terapisi de bir tehlikedir, çünkü bir grup insanı psikolog tarafından uygulanan otoriter bir iktidarın ellerine bırakır.

Dünya, yöneticileri psikologlar ve halkı da hastalar olan büyük bir tımarhanedir. Geçen her günle birlikte kriminologlar, psikiyatrlar ve insanın zihinsel davranışını inceleyen herkesin oynadığı rol büyümektedir. Bu nedenle siyasi iktidar yeni bir işlev edinmek üzeredir, bu işlev de tedavi ediciliktir.

Beni ilgilendiren şey güncellik, çevremizde olup bitenler, bizim ne olduğumuz, dünyada olanlar olduğu ölçüde kendimi gazeteci olarak görüyorum. Felsefenin, Nietzsche'ye kadar, varlık nedeni ebediyetti. İlk filozof-gazeteci Nietzsche oldu. O, bugünü felsefenin alanına dahil etti. Ondan önce filozofun bildiği zaman ve ebediyetti. Fakat Nietzsche'de kafasını güncelliğe takmıştı. Geleceği yapanın biz olduğumuzu sanıyorum. Gelecek, meydana gelen şeye tepki verme tarzımızdır, bir hareketi, bir şüpheyi hakikate dönüştürme tarzımızdır. Kendi geleceğimizin efendisi olmak istiyorsak, esas olarak, bugün sorusunu ortaya atmamız gerekir. Bu nedenle, bana göre, felsefe radikal bir gazetecilik türüdür.

(Cilt II, s. 433-434)
Çev.: Işık Ergüden

XII
Cezaevine kapatılma hakkında*

— Klasik ceza yasası uzmanları hapishanenin kökenini düşündüklerinde ceza sistemini, ortaçağ cezaları (ölüm cezası, işkenceler, eziyetler) karşısında insanlığın bir ilerlemesi olarak sunuyorlar. Bu ahlaki bir bakış açısıdır. Siz, suçluların hapsedilmesi olgusunu tarihsel ve siyasi bir analiz çerçevesinde inceliyorsunuz, ki bu çok daha ilginç. Bir yandan, hapishanenin bir proleterleştirme unsuru olduğunu ve diğer yandan da proleterlerle sizin proleterleşmemiş pleb diye adlandırdıklarınız arasında bir barikat oluşturduğunu söylediniz.

— Tümüyle yazmadığım, sadece söyleşiler sırasında söylenmiş şeylere göndermede bulunuyorsunuz. Onları bu şekilde öne süre-

* "À propos de l'enfermement pénitentiaire" (A. Krywin ve F. Ringelheim'le söyleşi), *Pro Justitia. Revue politique de droit*, c. I, no. 3-4: *La Prison*, Ekim 1973, s. 5-14.

ceğimden emin değilim. Yaptığım okumalara göre, öyle sanıyorum ki on sekizinci yüzyıl sonunda yasadışılıklar arasında bir tür çatışma meydana geldi. Şunu demek istiyorum: Her rejimde farklı toplumsal grupların, farklı sınıfların, farklı kastların kendi yasadışılıkları vardır. Eski Rejim'de bu yasadışılıklar birbirlerine göre görece bir ayarlanma durumuna varmışlardı. Her halükârda, toplumsal işleyiş bu yasadışılıklar dolayısıyla sağlanıyordu. Yasadışılık, bizzat iktidarın uygulanışının parçasıydı. Kraliyetin keyfi otoritesi, bir anlamda, tüm yönetme pratiklerindeki keyfi otoritede yansıyordu. Burjuvazinin de bir yasadışılığı vardı. Yani burjuvazi, kendi ekonomik çıkarı olan şeyi uygulayabilmek için, örneğin, gümrük sistemi, lonca kuralları, ticari faaliyet kuralları, ekonomik etiğin (ahlaki veya dinsel) kurallarından oluşan kuralları sürekli altüst etmek zorundaydı. Dahası, halka özgü denebilecek bir yasadışılık vardı, bu da vergiden kurtulmaya çalışan köylülerin, lonca veya *jurande** kurallarını ellerinden geldiğince sarsmaya çalışan işçilerin yasadışılığıydı. Tüm bu yasadışılıklar, elbette, birbirlerini etkiliyorlardı, birbirleriyle çatışma halindeydiler. Örneğin: Burjuvazi için, halk tabakalarında vergiye karşı sürekli bir mücadelenin olması çok önemliydi; çünkü burjuvazi de vergiden kurtulmaya çalışıyordu. Halk çevrelerinden gelen kaçakçı, belli bir burjuva yasadışılığı tarafından hoşgörü gören bir şahıstı. Burjuvazi, bir anlamda, halkın yasadışılığına ihtiyaç duyuyordu. Dolayısıyla bir tür *modus vivendi* yerleşiyordu. Ve sanıyorum ki, meydana gelen şey, burjuvazi siyasi iktidarı aldığında ve iktidar uygulamasının yapılarını ekonomik çıkarlarına uyguladığında müsamaha gösterdiği ve bir anlamda Eski Rejim'de bir tür var olma imkânı, alanı bulmuş olan halkın yasadışılığı onun için müsamaha gösterilemez bir hal aldı; ve mutlak anlamda susturmak gerekti. Ve sanıyorum ki on sekizinci yüzyıl sonunda, on dokuzuncu yüzyıl başında bütün Avrupa'da düzenlenen ceza sistemi ve özellikle genel gözetim sistemi şu yeni olgunun müeyyidesidir: belirli biçimler altında Eski Rejim'de müsamaha gösterilmiş olan eski halk yasadışılığının tam anlamıyla imkânsız

* Eski loncalarda loncayı temsil etmek, çıkarlarını korumak ve iç kuralların uygulanmasına göz kulak olmak için seçilmiş bir veya birkaç kişiye verilmiş görev. (y.n.)

hale gelmesi: Bütün halk tabakalarını genelleşmiş gözetim altına fiili olarak almak gerekmiştir.

— Demek ki burjuvazinin müsamaha göstermeye son verdiği yasadışılık biçimi kendinin de uyguladığı yasadışılıktı. Fakat yine de burjuvazinin uygulamadığı ve halk ortamlarına özgü yasa ihlalleri de vardı; örneğin hırsızlıkları, vurgunları, eşkıyalıkları, vb. düşünüyorum.

— Eski Rejim koşullarında servet esas olarak toprağa ve paraya dayanıyordu. Öyle ki burjuvazi, toprak sahibi olarak kendi mülkünü bir yandan kraliyet vergisine, gerektiğinde de feodal hukuka karşı, diğer yandan ürünler düzeyinde köylülerin çalıp çırpmalarına karşı korumak zorundaydı. Taşınır mallarını da hırsızlara karşı, anayollardaki haydutlara karşı savunmak zorundaydı. Fakat, burjuva serveti sanayi türü bir ekonomiye büyük ölçüde yatırıldığında, yani atölyelere, aletlere, makinelere, alet-makinelere, hammaddelere, stoklara yatırıldığında ve bütün bunlar işçi sınıfının eline teslim edildiğinde burjuvazi servetini tam anlamıyla halk tabakasının eline teslim etti. Halkın, bir yandan, geleneksel olarak eski bir yasadışıcılığı vardı ve diğer yandan, Fransız Devrimi esnasında, tamamen yeni bir siyasi yasadışılık biçiminin, var olan sisteme karşı siyasi mücadele biçiminin şimdi onun için, bir alışkanlık değilse de en azından bir imkân olduğunu göstermişti. O dönemde burjuva servetinin yeni biçimlerinin karşılaştığı tehlike burjuvaziyi bütün bu yasadışılık biçimlerine karşı daha müsamahasız kıldı; kuşkusuz bunların peşini eskiden de bırakmıyordu, fakat görece yumuşak davranıyordu. Hırsız avı, birçok insanın Eski Rejim koşullarında hâlâ yaşadıkları bütün bu küçük yağmacılıkların avı bu dönemden itibaren sistematik bir hal aldı.

— Demek ki suçluların, canilerin bizim bildiğimiz anlamıyla kapatılmasının doğuşunu bu dönemde konumlandırıyorsunuz?

— Size söyleyeceğim her şey, şu anda sınamakta olduğum çalışma hipotezleridir. Bana öyle geliyor ki, temel olan şey hiç de hatanın veya suçun ne olduğuna ilişkin bilinçteki değişim değildir, önemli olan bu değildir. Elbette, suç teorisi, suça eğilimli insan teo-

risi değişti. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, suça eğilimlinin tüm toplumun düşmanı olduğu fikrinin ortaya çıktığı görüldü. Fakat, ceza usulünün gerçek pratiğindeki derin değişimi açıklamaya bu yetmez. Bana daha temel gelen şey, plebyen, halk, işçi, köylü topluluğunun gözetim altına alınmasıdır. Genel gözetim altına alma, siyasi iktidarın yeni biçimleriyle devam etmektedir. Asıl sorun polistir. On sekizinci yüzyılın sonunda, on dokuzuncu yüzyılın başında keşfedilmiş olan şeyin panoptizm olduğunu söyleyebilirim.

Bentham'ın düşü olan ve bir kişinin herkesi gözleyebildiği *Panopticon*, özünde, burjuvazinin düşü veya düşlerinden biridir (çünkü burjuvazi çok düş kurmuştur). Bu düşü gerçekleştirdi. Belki Bentham'ın önerdiği mimari yapı biçiminde gerçekleştirmedi, fakat Bentham'ın *Panopticon* konusunda söylediğini hatırlamak gerekir: Bu, elbette, mimari bir biçimdir, fakat özellikle bir yönetim biçimidir; zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir. Bentham *Panopticon*'da iktidarın uygulanma biçimlerinin bir tanımını görüyordu. 1787 tarihli Bentham'ın metnini Fransa'daki 1810 tarihli Treilhard'ın ceza yasasının sunumuyla karşılaştırın: Treilhard siyasi iktidarı kurumlarda gerçekleştirilen bir tür *Panopticon* biçimi olarak sunar. Şöyle der: İmparator'un gözü devletin en ücra köşelerine kadar yönelecektir. Çünkü İmparator'un gözü başsavcıları denetleyecek, onlar da imparatorluk savcılarını denetleyeceklerdir, imparatorluk savcıları da herkesi denetleyecektir. Böylece, devlette hiçbir karanlık alan kalmayacaktır. Herkes gözetim altında olacaktır. Bentham'ın mimari düşü Napoléon devletinde hukuksal ve kurumsal bir gerçeklik haline geldi, bu da on dokuzuncu yüzyıldaki bütün devletlere model olarak hizmet etti. Asıl değişimin, panoptizmin keşfi olduğunu söyleyebilirim. Panoptik bir toplumda yaşıyoruz. Mutlak anlamda genelleşmiş gözetim yapıları var; ceza sistemi, adli sistem bu yapıların bir parçasıdır ve hapishane de parçalardan biridir, psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, sosyoloji sonuçlarıdır. Hapishanenin doğuşunu toplumun bu genel panoptizmi içine yerleştirmek gerekir.

— Günümüzde proletarya ile proleterleşmemiş pleb arasındaki ideolojik engelden söz ettiğinizde, tam olarak ne anlıyorsunuz?

Çünkü hapishane nüfusu ne de olsa yüzde 60 veya 70 işçilerden, çıraklardan, yani proleterlerden oluşmaktadır. Bu proleterleşmemiş pleb kavramına nasıl bir anlam veriyorsunuz?

— Size söylemiş olduğum şey, *Les Temps Modernes*'de çıkan Victor ile söyleşide söylemiş olduğum şeyi biraz düzeltmek içindir, orada özellikle başkaldıran plebden söz etmiştim. Aslında, önemli olanın başkaldıran pleb sorunu olduğunu pek sanmıyorum; bu, burjuva servetinin, ekonomik gelişmenin kendisinin getirdiği zorunluluklarla, üretmekle görevli olanların ellerinde olacak şekilde yatırılmış olmasıdır. Her çalışan olası bir yağmacıdır. Ve her artıdeğer üretimi aynı zamanda muhtemel bir mal kaçırma vesilesi veya her halükârda imkânıdır. Bu durumda, ceza sisteminde ve özellikle hapishaneler sisteminde bana çarpıcı gelen şey (ve hapishane spesifik rolü içinde belki de burada ortaya çıkmaktadır) ceza sisteminden geçen her bireyin ömrünün sonuna kadar damgalı kalması; toplumun içinde, geldiği yere, yani proletaryaya geri gönderilmeyecek bir konumda bırakılmasıdır. Fakat, bu bireyler proletaryanın kenarlarında, rolü çok ilginç olan bir tür marjinal topluluk meydana getirir. Birinci olarak, gerçekten de, örnek oluşturmalıdır: Fabrikaya gitmezsen işte başına bu gelir. Demek ki bu negatif örnek rolünü oynayabilmesi için proletarya nezdinde bile dışlanmış olması gerekir. İkinci olarak, bunun proletarya üzerinde muhtemel bir baskı gücü olması gerekir. Ve gerçekten de polis, muhbir, sarılar, grev kırıcılar, vs. bu insanlar arasından seçilir. Nihayet üçüncü olarak, gerçekten de, oldukları yerde yeniden işçi haline getirmenin imkânsız olduğu ve onları proletaryanın dolaşımı içine dahil etmenin işçi sınıfına hakaret olacağı söylenen bu insanlar sömürgelere sürülmüştür. Böylece İngilizler Avustralya'yı, Fransızlar da Cezayir'i doldurdular. Avrupa'da marjinalleşmiş bu topluluk Küçük Beyazlar haline geldi, sömürgeci büyük kapitalizm karşısında proleter ve aynı zamanda yerliler karşısında, zaten ırkçı bir ideolojiyle donanmış polis kadrosu, muhbir, aynasız ve asker haline geldiler.

— *Bu durumların çoğunda bir hapis cezasına çarptırılmış işçilerin, hapisten çıktıklarında, bir daha çalışmaya hiç arzu*

duymamalarını saptamak ilginçtir. Cezaevi yönetimi, hapishanelerdeki çalışmanın eğitici değerine her zaman inandırmaya çalışır, oysa ki, mahkûmları çalışmadan sonsuza kadar soğutmak için her şey yapılıyor gibi gözükmektedir.

— Belçika'da nasıl bilmiyorum, fakat Fransa'da mahkûmlara öğretilen mesleklerin işçi ortamında kullanılamaz meslekler olduklarını görürsünüz. Onlara zanaat yaptırılır, terlikler, fileler, bu tür ıvır zıvır yaptırılır. Fransa'da sadece Melun'da bir matbaa, bir metalurji atölyesi vardır ve yararlı şeyler öğretilir. Daha gönüllü olarak muhasebeciler, işçilerden çok hastabakıcılar yaratılır...

Sanıyorum aslında onlar işçi sınıfına yeniden dahil etmeye çalışılmıyor. Onlar, marjinal konumlarında çok değerliler. Ve bir iş bulmak istediklerinde zaten polise bağımlı kalıyorlar.

— Günümüzde bana çok önemli gelen bir düşünce var: Bizzat sizin ve Deleuze gibi başkalarının örneğin çeşitli kapatma biçimleri arasında oluşturduğu ilişki, okul, kışla, fabrika, hapishane arasındaki benzeşim...

Ve, gerçekten de, bu kurumlar arasında benzeşimler var. Fakat tesadüfi veya dışsal benzerlikler mi söz konusudur yoksa tersine doğalarından kaynaklanan bir benzeşim mi? Buralar kuşkusuz insanların bir süre için kapatıldıkları yerlerdir, fakat nedenler ve ereksellikler elbette farklıdır...

— Burada, "doğa" kelimesinden pek hoşlanmadığımı söylemeliyim. Şeyleri en dışsal şekilde görmek gerekir. Örneğin on dokuzuncu yüzyıldaki herhangi bir kurumun tüzüğü size sunulup bunun ne olduğu sorulabilir. Bu, 1840'daki bir hapishanenin tüzüğü müdür yoksa aynı dönemdeki bir lisenin, bir fabrikanın, bir öksüzler yurdunun veya bir tımarhaneninki midir? Bunu bulmak zordur. Yani, işleyişin aynı olduğu söylenebilir (mimari de kısmen aynıdır). Neyin özdeşliği? Bence, aslında, tıpatıp aynı olan şey bu kurumlara özgü iktidar yapısıdır. Ve gerçekten de, benzeşim olduğu söylenemez, özdeşlik vardır. Aynı tür iktidardır bu, uygulanan aynı iktidardır. Ve aynı stratejiye tabi olan bu iktidarın sonuçta aynı hedefi takip etmediği açıktır. Öğrenciler yaratmak, bir suça

eğilimli "yaratmak", yani hapisten çıkan insan tipi olan asimilasyonu imkânsız bu kişiliği oluşturmak söz konusu olduğunda iktidar aynı ekonomik ereksellikiere hizmet etmez. Bu kurumlar arasında benzeşimden söz ettiğinizde tamamen katılmıyorum. Ben, iktidar sisteminin morfolojik özdeşliği derim. Psikiyatri hastanesindeki hastaların, lisedeki öğrencilerin, tutukevindeki mahkûmların günümüzde isyanı aynı hareket içinde getirdiklerini görmek ilginçtir. Bir anlamda aynı isyanı getirmektedirler; çünkü aynı iktidar biçimine karşı, aynı iktidara karşı diyebiliriz, isyan ederler. Ve burada, sorun siyasi olarak çok ilginç ve aynı zamanda çok güç bir hal alır. Çok farklı ekonomik ve toplumsal temellerden yola çıkarak tek ve aynı tür bir iktidara karşı bir mücadele nasıl sürdürülür? Esas sorun budur.

—Demek ki, geniş anlamda çeşitli kapatma kurumlarında doğan isyanları ideolojik olarak birleştirmek denendiğinde saldırılan bizzat iktidardır. Ne var ki insanlar, kamuoyu diyelim, örneğin okuldaki kapatmayla cezai kapatma arasında karşılaştırma yapmaya ve kabul etmeye hazır değiller. Benzerlik kurma, demagojik değilse de, en azından zorlama, abartılı geliyor...

— Olayları tarihsel olarak ele alırsak sanırım daha açık bir şekilde ortaya çıkacaklardır. 1840'a doğru burjuvazi proletaryayı fiilen kapatmaya çalıştı, özellikle hapishane modeline uygun olarak. Fransa'da, İsviçre'de, İngiltere'de hakiki hapishaneler olan "fabrika-manastırlar" vardı. Fransa'da 40 bin genç kız bu "atölyeler"de çalışıyordu, izin verilmeden dışarı çıkamıyorlardı, sessizliğe, gözetime, cezalara tabiydiler. Burjuvazinin bunu aradığı hissediliyor: Proletaryayı tugayda toplamak, kışlada bir araya getirmek, kapatmak imkânları...

Fakat bunun ekonomik olarak yaşamayacağı ve siyasi olarak çok tehlikeli olduğu çok kısa sürede ortaya çıktı. Ekonomik olarak yaşayabilir değildi, çünkü bu katı evler zorunlu hareketliliğe kesinlikle tekabül etmiyordu ve çoğu hızla yok oldu; çünkü gerçekte bir krize, bir üretim değişikliğine, vs. uyum sağlayamadılar.

İkinci olarak, siyasi tehlike çok yakındı, oralara kapatılmış bu insanların bu yoğunlaşması bir fokurdanmaydı.

Fakat, kapatılma işlevini burjuvazi terk etmedi. Başka araçlarla aynı etkileri elde etmeyi başardı. İşçinin borçlandırılması, örneğin ücretini ay sonunda alırken kirasını bir ay önceden ödemek zorunda kalması, taksitli satış, tasarruf sandıkları sistemi, emekli sandıkları ve yardım sandıkları, işçi siteleri; tüm bunlar işçi sınıfını daha esnek, daha zekice, daha incelikli denetlemenin ve kapatmanın farklı biçimleriydi.

— On dokuzuncu yüzyılda hapishane bir anlamda bazı işletmeler için sistematik el emeği sağlama yeri olarak hizmet görmedi mi? Yani, bazı sanayi kollarına karşılıksız el emeği sağlamak amacıyla her türden marjinal kasıtlı olarak hapse atılmaya çalışıldı.

— Bu bizi oldukça uzağa götürür. Mahkûmların çalıştırılma çabasının daha ziyade on yedinci yüzyıl sonu ve on sekizinci yüzyıl başına uzandığını sanıyorum.

Bu, merkantilist dönemdi, kim daha fazla üretecek, kim daha fazla satacak, sonuç olarak kim daha fazla para yığacak dönemiydi. Ve, her halükârda, o dönemde kapatma cezai bir kapatma değildi. Bu, ceza yasasının doğrudan etkisi altında olmayan, yasa ihlalcisi olmayan, sadece serseri, gezgin, huzursuz, vs. olanların sosyo-ekonomik kapatılmasıydı. On dokuzuncu yüzyıl başında, hapishane gerçekten bir ceza infaz yeri haline geldiğinde, durum biraz önce belirttiğim yönde değişti, yani mahkûmlara işe yaramaz, iktisadi dolaşımda, dışarıda kullanılamaz işler verildi ve işçi sınıfının dışında tutuldular.

— Fransa'daki hapishane isyanları konusunda. Bilinmektedir ki hapishanenin işlevi bireyleri tecrit etmek ve verimsizleştirmektir. Bir isyanın mümkün olabilmesi için kolektif bir eylemin olması gerekir. Niçin, örneğin Belçika'da değil de Fransa'da siyasi bir bilinç edinme gerçekleşebildi? Mahkûmların maddi durumu kuşkusuz Fransa'da Belçika'dan daha kötüydü, fakat bu bir derece sorunu. Dolayısıyla, kötü uygulamalar olguyu açıklamaya yetmez.

— Ben elbette size Belçika'yı anlatamam. Fransa'da belli olguları dikkate almak gerekir. İlk olarak, hapishane isyanı, hapishanelerde kolektif veya yarı-kolektif hareketler yine de eski bir gelenektir.

Bu, on dokuzuncu yüzyıla uzanan ve ayrıca genellikle siyasi hareketlere de –örneğin Temmuz 1830 hapishane isyanları– bağlı olan bir gelenektir. Fakat yirminci yüzyılda hapishane isyanlarının daha ziyade kapalı kapta ve dışarıyla iletişim olmadan cereyan etmediği doğrudur. Öyle ki, bu isyanlar siyasi değillerdi. Bunlar, beslenmede, çalışma koşullarında, yönetim sorunlarında iyileştirme elde etmek için açlık grevi hareketleriydi... Oysa, Fransa'da, Belçika'dan da fazla, son otuz-otuz beş yıl boyunca, çok sayıda siyasi insanın hapse girmesine yol açan önemli miktarda siyasi çalkantı yaşandı. Bazı durumlarda, adli mahkûmlarla yan yanaydılar. Diğer durumlarda, adli mahkûmların siyasilere karşı bir tür düşmanlığı, hoşnutsuzluğu oldu.

Örneğin, hapishanelerde O.A.S.'den[1] insanlara davranılış biçimlerine oldukça kötü gözle bakıyorlardı. Başka örnek durumlar da vardı. Örneğin, Cezayir Savaşı sırasında Santé Cezaevi'ne kapatılan Araplar adli mahkûmlardan ayrıydılar, ayrı bir bölmeleri vardı. Ve bu ayrı bölmede bir dizi grev ve şiddet hareketiyle, Santé'nin içinde hakiki bir siyasi varlık sürdürmelerini sağlamış olan kayda değer sayıda avantaj elde ettiler. Hatta silah bile elde etmiş olabilirler ve bunu yönetim de biliyordu, fakat "siyasi eylem" durumunda öldürülmemeleri tercih ediliyordu.

Sonuçta, dördüncü bir tür ilişki vardır; bu, solcularla ilişkiler olmuştur. Elbette solcular toplam olarak çok kalabalık değillerdi, fakat eylemlerinin etkisi kuşkusuz büyüktü. '68 sarsıntısı hapishanelerde hissedildi. (Üstelik ilginç biçimde hissedildi: Bazı hapishanelerde mahkûmlar '68'den çok korktular. Onlara, solcular kazanırsa hapishanelere çullanacakları ve onları boğazlayacakları söylenmişti ve buna inanmaya yeterince hazırdılar. Burada, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren burjuvazi tarafından suça eğilimli ile devrimci militan arasında oluşturulan eski çelişkiyle veya daha doğrusu çelişkiyle karşılaşıyoruz.) Bir miktar adi mahkûm Mayıs '68'le genç işçi, öğrenci, vs. olarak tanıştı. Ardından, solcuların geldiklerini gördüler, özellikle Maocular'ın, bunların örneğin O.A.S. mahkûmlarından çok farklı bir tavırları vardı. O.A.S. karşı-örneği,

1. O.A.S.: Gizli Ordu Örgütü. Fransız Cezayiri'ne yönelik yasadışı terörist hareket.

Araplar örneği, Maocularla siyasi ilişkiler; tüm bunlar bir mayaydı. Başka bir şey de etkili oldu: Ocak 1971'den itibaren mahkûmlar Fransa'da cezaevi sistemine karşı, genel olarak ceza sistemine karşı bir mücadele hareketinin var olduğunu ve bu harekette mahkûmlar ve kaderleri karşısında basit bir merhamet duygusunun söz konusu olmadığını öğrendiler. Hapishane sistemine siyasi bir karşı çıkış söz konusuydu. Öyle ki, 1971 sonbaharında ve 1971-1972 kışında çok önemli ikili bir olay meydana geldi. Birinci olarak, büyük kolektif hareketlerin, örneğin Arapların yapabilecekleri şeyi model alarak büyük kolektif hareketlerin yeniden ortaya çıkması ve ardından, ki bu kesinlikle yeni bir şeydir, kamuoyuna çağrı. Ve böylece, ilk büyük isyana sahne olan Toul'da, mahkûmlar, başlangıçtan itibaren çatılara çıktılar; kamuoyuna, orada olan gazetecilere seslendiler ve şöyle dediler: İşte istediğimiz şeyler. Çünkü biliyorlardı ki, bunu söyleyerek, bıyık altından gülen gazeteciler veya düşman bir kamuoyuyla karşılaşmayacaklardı.

— Ve talepler kesinlikle maddi düzeyde kalıyordu. Ceza kurumunun kendisini sorgulamıyorlar mıydı?

— Dikkat etmek gerekir. Bize her zaman bu reformizmdir dendi. Fakat, aslında, reformizm istenen şeyi elde etme tarzıyla veya elde etmeye çalışma tarzıyla tanımlanır. Güç yoluyla, mücadele yoluyla, kolektif mücadele yoluyla, siyasi çatışma yoluyla dayatıldığı andan itibaren bu bir reform değil bir zaferdir.

— Modern kriminolojinin son derece anlaşılmaz ve tehlikeli gözüken bir evrimi var. Giderek daha az suça eğilimliden, daha çok da toplumsal engellilerden, daha az cezalandırmadan daha çok iyileştirmeden söz ediliyor. Ve böylece suça eğilimli ile akıl hastası arasında bir tür özdeşlik yaratılıyor. Ve sektörleşme teorileriyle birlikte, sektör psikiyatrisi, cezaevi psikiyatrisiyle birlikte, suça eğilimliler "sapık" denen son derece daha geniş bir kategoriye dahil edilmeye ve biraz önce sözünü ettiğimiz bu genelleşmiş gözetim ve sınırlandırma sistemi büyük ölçüde güçlendirilmeye çalışılıyor.

— Evet, yaygınlaşan şey her zaman bu aynı genelleşmiş gözetim olgusudur. Üstelik şimdi, gözetim sektörlerinin ve gözetim

mercilerinin belirlen(me)mesi demek olan çok ilginç bir olguyla birlikte. Çünkü, eskiden tıbbi bir gözetim, okulda bir gözetim, cezai bir gözetim vardı; bunlar kesinlikle birbirinden farklı üç gözetimdi. Oysa şimdi görüyorsunuz ki, oldukça güçlü tıbbi bir katsayısı olan; fakat aslında okulda hocanın, elbette, hapishane gardiyanının, bir noktaya kadar atölye şefinin, psikiyatrın, insanseverin, yardım derneklerinde çalışan kadının, vs. işlevlerini patoloji bahanesiyle üstlenen bir tür gözetim var.

Bu çok ilginç bir olgu, toplumsal hizmetli denen bu insan kategorisini üreten tüm toplumsal denetimlerin tarihidir; bunlar genellikle, kişisel olarak çok iyi insanlardır ve çalışmalardan yaptıkları şeyi anlarlar ve çok büyük bir bölünme içindedirler; bu insanların çoğu Fransa'da son derece önemli siyasi bir çalışma yapmaktadırlar.

— Fakat sistemi sağlamlaştırmaya katkıda bulunurlar?

— Söylemesi çok güç. "Sistemi tartıştığınız ölçüde bile, içinde kalarak sistemi güçlendiriyorsunuz," diyerek onların makasa alınabileceğini sanmıyorum. Gözetim altındaki kurumlarda psikolog, toplumsal yardımcı, vs. denen, iyi siyasi çalışma yapan ve aynı zamanda, aslında, bir şey yaptıklarında, toplumsal çalışmanın tüm bu sektörünü sürdürdüklerini çok iyi bilen hapishane eğitimcisi insanlara aralıksız rastlıyoruz; fakat bu kadar basit değil. Siyasi iktidarın önemli biçimlerinden biri "gizlilik" olduğu ölçüde, meydana gelen şeyin açığa çıkarılması, içeriden gelen "ifşa" siyasi olarak önemli bir şeydir. Zaten bu, başka sektörlerde de görüldü. Bizim verdiğimiz bilgilerin çoğu bizzat mahkûmlardan geliyordu (yayımladığımız soruşturmalar başlangıçta tümüyle mahkûmlar tarafından yapılmıştı); fakat gazetelere verdiğimiz birçok anında yapılmış haberi bu insanlardan, "toplumsal çalışmacılar"dan aldık. Biliyorsunuz, bundan başka hiçbir şeyin önemi yoktur. Cezaevi yönetiminin endişesi, önemli bir yanıyla buradan kaynaklandı. Çatırtılar sadece "gözetlenenler"den değil "gözetleyenler"den de geliyorsa gözetleyenleri nasıl gözetlemeli? Bentham bunun çok önemli bir siyasi sorun olduğunu söylüyordu. Ve, eğer hapishane doktorları bu kadar korkak olmasalardı (bu cümleden hiçbir şey

çıkarmıyorum), sadece açıkladıkları şeyle, gördükleri şeyi söyleyerek sistemi ciddi bir şekilde sarsabilirlerdi. Korkaklıklarının çok büyük olduğunu sanıyorum. Bunun bir yığın nedeni vardır. En önemlisi, doktorun kişiliğinin şimdi topluma derinlemesine entegre olmuş olmasıdır, bu kişilik toplumda sadece tüccar ve bilgin ikili rolünü değil; uzman, neredeyse yargıç görevini de görür. Kendilerini her halükârda hapishane yargıcı olarak kabul ediyorlar. Onlardan birini hatırlıyorum, geçen gün, bize şiddetli suçlamalar getiriyordu; Santé Cezaevi'nin psikiyatrıydı. Bize şunları söylüyordu: "Mahkûmun yaşadığı yabancılaşmayı siz dikkate almıyorsunuz." Ve devam ediyordu: "Hapishanelerde olanları öğrenmek için siz bize başvurmuyorsunuz bile." Bu "yetkili sözcüleri" olabilecek en büyük ciddiyetle reddederek mücadeleyi sürdürmek gerekir, fakat sistemin bütün faillerini dışlayarak değil.

(Cilt II, s. 435-445)
Çev.: Işık Ergüden

XIII

İktidar mekanizmasında hapishaneler ve tımarhaneler*

— Kitaplarınız delilik, semptom, kriz, disiplin gibi kavramların tarihsel olarak doğuşunu analiz ediyor.[1] Fakat Eski Yunan sizin "bilginin arkeolojisi" olarak adlandırdığınız şeyi kurmak için önemli görünse bile analizlerinize, antikçağdan hiç söz etmeden, her zaman ortaçağın sonundan başlıyorsunuz. Konudan kasten mi uzak duruyorsunuz?

— Birkaç yıl önce "Heidegger tarzı" diyebileceğim bir alışkanlık vardı: Düşüncenin veya bir bilgi dalının tarihini ya-

* "Carceri e manicomi nel congegno del potere", M. D'Eramo ile söyleşi, Fransızcaya çeviren A. Ghizzardi ("Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir"); *Avanti*, 78.Yıl, no. 53, 3 Mart 1974, s. 26-27.

1. Cezalandırma dispositifleri üzerine gündemdeki eser ima edilmektedir.

pan her filozof en azından arkaik Yunan'dan yola çıkmalıydı ve özellikle öteye gitmemeliydi. Platon, her şeyin kristalleşmeye başladığı dekadans olabilirdi ancak. Platon'la bir kere yerleşmiş ve burada, Fransa'da Derrida tarafından yeniden başlatılmış bu metafizik kristalleşme biçimindeki tarih türü bana üzücü geliyor. Üzücü, çünkü Yunan'dan sonra bir yığın eğlendirici ve ilginç şey meydana gelmiştir, öyle ki polemik hedeflerimden biri yakın bir geçmişin arkeolojisini yapmaktır. Toplumsal yapılarımızı, ekonomimizi, düşünme tarzımızı, en azından ilk Yunan sitelerinde olmuş olabileceklere benzer bir güçle bağlayan birtakım fenomenler meydana geleli bir ya da iki yüzyıl olmadı. Yunan'dan söz etmekten kaçındığım doğrudur, çünkü düşünce tarihçilerinin bizi uzun süre içine kapadıkları Helenik arkaizm tuzağına düşmek istemiyorum. Pratik olarak şimdi yapabileceğimiz bir tarihimiz var, bir etnolojimiz var, bir arkeolojimiz var.

— Kitaplarınızda, ilginç olan elbette delilik, klinik tedavi tıbbı, fakat aynı zamanda ve özellikle bu fenomenlerin altındaki felsefe. Felsefenizi doğrudan ifade etmekten kaçındığınız izlenimi veriyorsunuz adeta. Felsefenizle okur arasındaki ilişkinin doğrudan olmamasını, tam da delilik, bilimsel düşünceler gibi tikel bir nesneden geçmesini istiyor gibisiniz. Felsefeyi mahkûmlar, deliler gibi başka nesnelerin altında yerleştirmeye niçin ihtiyaç duyuyorsunuz?

— Nesnesi olmayan felsefi söylem yoktur. Bakınız: filozoflar nesne olarak ya deneyimi, kendi deneyimlerini, bilincin doğrudan verilerini, yaşanmışı alırlar –bunlar sarih nesnelerdir– ya da düşünce nesnesi olarak varlık, uzam, zaman gibi bir şeyi, yani üretilmiş, her halükârda okuldaki, ünivesitedeki felsefi gelenek tarafından titizlikle korunmuş düşünme nesnelerini seçerler. Varlık, zaman, deneyim öyle kullanılmış, gündelik, tanıdık, yani şeffaf hal almış nesnelerdir ki, sonunda artık onları nesne olarak kabul edemez hale geliriz. Eğer bana "felsefe genel olarak konuşur" denirse, bir filozof özel bir şeyden değil, genel olarak deneyimden söz ettiğini ileri sürdüğünde de aslında çok özel bir şeyden, yani tarihsel olarak tanımlanmış kendi deneyiminden, fakat dönüştürdüğü ve genel bir deneyim değeri yüklediği kendi deneyiminden söz ettiği cevabını veririm.

Varlığı tartışmak, on beşinci yüzyıldan beri felsefi öğretinin bakış açısı olan kapalı bir tarihsel geleneğin içinden konuşmak anlamına gelir. Bu nesneler beni sıkıyor. Binlerce harikulade, gözkamaştırıcı, eğlendirici, az bilinen nesne hakkında felsefe yapılabilir: Deliler, polis, yoksullar. Bunlar üzerine niçin felsefe yapılmasın?

— *Fransa'da politik sorun niçin beden üzerinde yoğunlaşır gözükmektedir?*[2]

— Orijinal olmaya özenmiyorum. *Deliliğin Tarihi*'ni yazdığımda öyle cahildim ki, anti-psikiyatrinin İngiltere'de zaten var olduğunu bilmiyordum ve böylece kendimi iş işten geçtikten sonra bir akımın içinde buldum. Şimdi, bir süreden beri, ceza sistemiyle ve daha genel bir biçimde Batı'daki disiplinci sistemlerle ilgileniyorum. Sonunda, biraz basit bir Marksizm'de söylendiği gibi, siyasi iktidarın sadece ideoloji üzerinde işlemediğini fark ettim. Siyasi iktidar, ideoloji üzerinde, kişilerin bilinci üzerinde etkide bulunmadan önce çok daha fiziksel olarak bedenleri üzerinde işler. Kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekânsal dağılımlarının, yerleşme kipliklerinin dayatılma tarzı; insanların bu fiziksel, uzamsal dağılımı, bence, siyasi bir beden teknolojisine aittir. Mutluydum, çünkü bu konu bana hem ilginç hem de az bilinir geliyordu. Fakat, ardından, başkalarının da kendi tarzlarında az çok aynı düşünceye sahip olduklarını fark ettim. Yine bu yalnız bir Fransız teması değildir. Kaliforniya'da aynı yönde gidilmektedir: Grup terapisinin ve bilinç-bilindışı söyleminin yerine başka grup terapileri geçirildi; bunların temeli bedendir ve hedefi bilinçdışı üzerindeki baskıdan çok bizzat beden üzerinde etkide bulunan iktidar biçimleri, bağlardır.

— *Kitaplarınız önceden belirlenmiş bir alandaki uzmanlara hitap etmiyor: içinde hiçbir hekim ya da filozofun kendini rahat hissetmeyeceği hem tarihsel, hem de felsefi, bilimsel, tıbbi, edebi bir bilgiyi gerektiriyorlar. Bir anlamda kitaplarınız bütün bu alanların sınırında bir okur kitlesi yaratıyor, ayrı bir kitle, "Foucault tarzında". Bu yüzden, kime hitap ediyorsunuz?*

2. Roland Barthes ve Tony Duvert'in yazıları ima edilmektedir.

— Yazan herkes gibi ben de bir dil hastasıyım. Benim kişisel hastalığım dilden iletişim kurmak için yararlanmayı bilmememdir. Dahası, yazdıklarımla sanat eserleri üretmek için gerekli ne yeteneğim ne de deham var. Bu durumda, –makineler diyeceğim, fakat bu çok Deleuze'vari olur– aletler, avadanlık, silahlar üretiyorum. Kitaplarımın, başkalarının kendi alanlarında istediklerini yapmalarına yarayacak bir alet bulmak için karıştırabilecekleri bir tür *tool-box* olmasını istiyorum. *Deliliğin Tarihi*'ni biraz el yordamıyla, kişisel deneyimlere dayalı bir tür lirizm içinde yazdım. Bu kitaba bağlıyım elbette; çünkü onu yazdım, fakat aynı zamanda İngiliz anti-psikiyatrisi psikiyatrlarına, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Szasz gibi, Fransa'daki sosyologlar gibi birbirinden farklı insanlara *tool-box* olarak hizmet etti: Onu karıştırdılar, kendilerine yarayan bir bölüm, bir analiz biçimi, herhangi bir şey buldular. *Kelimeler ve Şeyler*, aslında, çok okunan fakat az anlaşılan bir kitaptır. Bilim tarihçilerine ve bilim adamlarına hitap ediyordu, iki bin kişi için bir kitaptı. Çok daha fazla insan tarafından okundu, ne kötü. Fakat, Nobel ödüllü biyolojist Jacob gibi bazı bilim adamları yararlandılar. Jacob *Canlının Mantığı*'nı yazdı[3]; biyoloji tarihi üzerine, biyolojik söylemin işleyişi üzerine, biyolojik pratik üzerine bölümler vardı ve bana kitabımdan yararlandığını söyledi. Disipline edici sistemler üzerine yazmak istediğim küçük cildin bir eğitimcinin, bir gardiyanın, bir yargıcın, bir vicdani retçinin işine yaramasını isterim. Bir kitleye yazmıyorum, kullanıcılar için yazıyorum, okurlar için değil.

— Kitaplarınızın siyasi bir karakteri var, ama asla siyaset üzerine değiller; siyasetle ilişkileriniz nedir?

— Bana sık sık şu söylendi: "Bakın, garip; önceleri siyasetle asla ilgilenmiyordunuz, şimdi ilgileniyorsunuz."

— Doğru değil mi?

— Evet, doğru.

— Deliliğin Tarihi *siyasi mi?*

3. Paris, Gallimard, 1970.

— Evet, fakat şimdi. Yani, *Deliliğin Tarihi* Fransa'da 1961-1962'de yayımlandığında, orada sözü edilen siyasi ilgilere sahip tek bir dergi veya tek bir grup yoktu. Anlıyor musunuz? Hiçbir Marksist dergide, hiçbir sol gazetede, hiçbir şey yoktu. Bunlardan tek söz edenler Barthes ve Blanchot'ydu, her ikisi de elbette çok önemlidir, fakat siyasetten ziyade edebiyatta. Klinik tıbbın oluşumu üzerine bir metin yazdığımda, bana göre siyasi bir kitap, kimse ondan söz etmedi, gerçekten kimse. Buna karşılık, *Kelimeler ve Şeyler*'de Marx'ın iktisadi kavramlarını Ricardo'dan aldığını söylediğimde, o zaman... Neler oldu? Siyasi cephe yolunu değiştirdi ve şimdi, psikiyatri, kapatma, bir nüfusun tıbbileştirilmesi gibi konular siyasi sorun haline geldi. Son on yıl boyunca olanlardan sonra, siyasi gruplar bu alanları eylemleriyle bütünleştirmek zorunda kaldılar ve böylece onlar ve ben birbirimize kavuştuk, ben değiştiğim için değil –bununla hiç övünmüyorum, değişmek isterdim– fakat, bu durumda, gururla söyleyebilirim ki bana doğru gelen veya daha ziyade, zaten önceden kısmen siyasi olan, fakat öyle olduğu bilinmeyen bu alanları istila eden siyaset oldu.

— *Siz en "radikal" Fransız yazarlarından birisiniz. Bununla birlikte, siz de, solcu yazarların büyük bölümü gibi, halkın anlamadığı bir dille konuşuyorsunuz.* Deliliğin Tarihi *sekiz saat çalışmış bir işçide rastlanamayacak bir yoğunlaşma, bir kod bilgisi, bir yatkınlık gerektiriyor. Halkı destekleyen yazarlar halktan en uzak olanlar değil mi?*

— Yazarın siyasi eylemi açısından mesele herkes tarafından anlaşılmak değil, sözünü ettiği kişiler tarafından anlaşılmaktır. Demek istiyorum ki, *Deliliğin Tarihi* psikiyatrlar, psikologlar, hastabakıcılar, akıl hastaları tarafından okunabilir ve eğer onlar için bu kitabın bir anlamı varsa ve onları ilgilendiriyorsa, o zaman, öze ulaşılmış demektir. Eğer işçiler onu anlamıyorsa bu önemli değildir. Kitap Fransa'daki işçilerin durumundan söz ediyorsa önemli olurdu.

— *Solcu yazarlar öfkelerini küçük burjuvaziden alıyorlar, hedefleri aristokratlarınkiyle benzer. Küçümseme aynı ve hedef ortak*

olduğundan bu yazarlar popüler bir güvenceyle vicdanlarını rahatlatan aristokratlar gibiler. Buna karşılık, siz ender olarak küçük burjuvaziye saldırıyorsunuz. Bunu isteyerek mi yapıyorsunuz?

— Evet. Haklısınız. Entelektüellerin bu tavrını ben Baudelaire'ci geleneğe bağlıyorum: Bu, her entelektüelin içindeki züppeliktir. Tamamen iğrenç bir şeydir. Daha önemli ve daha ciddi düşmanlara saldırmaktansa küçük burjuvazinin varlık biçimlerine ve düşüncelerine saldırmak daha kolaydır.

(Cilt II, s. 521-525)
Çev.: Işık Ergüden

XIV
Attica Hapishanesi hakkında*

— Kısa süre önce Attica Hapishanesi'ni ziyaret ettik ve biliyorum ki, dışlama –hastaların, delilerin dışlanması, bütün biçimleriyle dışlama– üzerine çalışmalarınızın ötesinde, bir-bir buçuk yıldan beri Fransa'daki hapishanelerin reformuyla da ilgileniyorsunuz. Bu ziyaretlerle ilgili tepkilerinizi bilmek isterim. Sanıyorum, ilk kez bir hapishaneyi ziyaret ediyorsunuz.

— Kesinlikle, çünkü Fransa'da hapishaneleri ziyaret etme hakkı yok. Bir hapishaneye ancak mahkûm, gardiyan veya avukatsanız gi-

* "Michel Foucault on Attica" ("À propos de la prison d'Attica"; J.K. Simon'la söyleşi; Fransızcaya çeviren F. Durand-Bogaert), *Telos*, no. 19, İlkbahar 1974, s. 154-161. (Söyleşi, Nisan 1972'de Attica Hapishanesi'ne yapılan bir ziyaretin ardından banta kaydedilen bir konuşmadan yola çıkarak çevrilmiş ve düzenlenmiştir.)

rebilirsiniz. Polis beni on iki saatten fazla hiç tutmadı: Dolayısıyla, Fransız mahkûmlarla gerçekten tanışma imkânım hiç olmadı. İlk kez sizin sayenizde bir hapishaneye girme imkânım oldu; ve açıktır ki, bir Fransız için Attica'yı ziyaret ürkütücü bir deneyimdir. Fransız hapishanelerine hiç girmemiş olsam da, orada kalmış insanlardan çok şey dinledim ve buraların, iğrenç pislikteki hücrelerde mahkûmların genellikle üst üste yığıldıkları köhne ve çökmüş yerler olduğunu biliyorum.

Attica, hiç kuşku yok ki, bu tür hapishanelerden hiç değil. Attica'da beni, belki her şeyden önce etkileyen şey, giriş, gözetleme kulelerine ortaçağ kulelerinin çıkma mazgallarının görünümünün verildiği Disneyland üslubundaki bu bir tür yapay sur. Ve geri kalan her şeyi ezen daha ziyade grotesk bu görünümün ardında Attica'nın dev bir makine olduğu keşfediliyor. En şaşkınlık verici olan bu makine yanı: izleyenlere elbette en etkili ve aynı zamanda gözetlenmesi en kolay, en doğrudan olması için hesaplanmış, çok kesin yörüngeler dayatan şu tertemiz ve iyi ısıtılmış bitip tükenmez koridorlar. Evet... ve tüm bunlar dev atölyelere varıyor, her şeyin tertemiz olduğu ve mükemmelliğe yakın gözüktüğü metalurji atölyesi gibi. Önceki gün rastladığım eski bir Attica mahkûmu bana, size gösterilmeye çok elverişli bu ünlü atölyelerin çok tehlikeli olduklarını, çok sayıda mahkûmun orada yaralandığını söyledi. Fakat, ilk bakışta edinilen izlenim, basit bir fabrikadan daha fazlasının ziyaret edildiği: bir makinenin, bir makinenin içinin ziyaret edildiğidir.

Bu durumda, doğal olarak, insan kendine şu soruyu soruyor: Makine ne üretmektedir? Bu devasa tesisat neye yarar ve ondan çıkan nedir? Büyük hapsetme makinelerine (günümüze kadar çok az değişiklikle) model olarak hizmet etmiş Aubun ve Philadelphia hapishanelerinin tasarlandığı dönemde, hapishanenin fiili olarak bir şey ürettiğine inanılıyordu: Erdemli insanlar. Fakat bugün bilinmektedir ki –ve cezaevi idaresi bunun tamamen bilincindedir– hapishane bu türden hiçbir şey üretmemektedir. Hiçbir şey üretmemektedir. Sadece olağanüstü bir aldatmaca, tamamen özel bir değirmi eleme mekanizması söz konusudur: Toplum, hapishanenin kırdığı, ezdiği, fiziksel olarak elediği insanları hapishaneye yolla-

yarak elemektedir; bu insanlar bir kez kırıldığında hapishane onları serbest bırakarak, topluma geri göndererek eler; toplumda ise, hapishanedeki yaşamları, orada maruz kaldıkları muamele, içinden çıktıkları durum; her şey, toplumun onları hapse, vs. yeniden göndererek yeniden elemesi için kaçınılmaz olarak çaba gösterir. Attica bir eleme makinesidir, bir tür dev mide, tüketen, imha eden, öğüten ve sonra dışarı kusan –ve zaten elenmiş olan şeyi elemek amacıyla tüketen– bir böbrektir. Hatırlarsınız, Attica'yı ziyaret ettiğimizde, binanın dört kanadından ve dört koridordan söz edildi, dört büyük koridor, A, B, C ve D. Ben, yine aynı eski mahkûmdan, bize sözünü etmedikleri beşinci bir koridorun varlığını öğrendim: E koridoru. Bu koridorun ne olduğunu biliyor musunuz?

— *Hayır.*

— Bu, dolambaçsız olarak, makinenin makinesidir veya daha ziyade elemenin elemesidir, ikinci dereceden eleme: Psikiyatri kanadı. Makineye dahil etmeyi başaramadıkları ve makinenin kendi normlarına göre özümsemeyi beceremedikleri buraya gönderilir; kendi mekanik süreçlerinin mahvedemedikleri, bir başka mekanizmayı gerekli kılanlar.

— *Dışlama sürecini bir tür soyut kavram olarak incelediniz ve biliyorum ki hastanelerin içi, bazı kurumlarınki gibi, size tanıdıktır. Attica gibi bir yeri ziyaret etmiş olmak –orada fiziksel olarak bulunmanızı kastediyorum– dışlama süreci karşısındaki tavrınızda duygusal bir değişime neden oluyor mu? Yoksa ziyaret dışlama üzerine düşüncelerinizi mi güçlendirdi sadece?*

— Hayır, daha ziyade onları sarstı; ne olursa olsun, önceden düşündüklerimden oldukça farklı bir sorun ortaya çıktı; değişimin tümüyle ziyaret tarafından belirlenmemiş olması mümkündür, fakat kuşkusuz onu hızlandırdı. Bugüne kadar, toplumun dışlamasını biraz soyut, bir tür genel işlev olarak düşünüyordum ve bu işlevi, deyim yerindeyse, toplumu oluşturan öğelerden biri olarak düşünmek hoşuma gidiyordu: her toplum ancak üyelerinden birkaçının dışlanması koşuluyla işlev görebildiği için. Geleneksel sosyoloji, yani Durkheimcı tipteki sosyoloji sorunu şöyle koyar: Toplum,

bireyler arasında bir bağlantıyı nasıl yaratabilir? Bireyler arasında kurulan ilişki biçimi, sembolik veya duygusal iletişim biçimi nedir? Toplumun bir bütünlük oluşturmasını sağlayan örgütlenme sistemi nedir? Bana gelince, ben, bir anlamda, bunun tersi sorunla ilgilendim, buna ters cevapla da diyebilirsiniz: Hangi dışlama sistemi dolayısıyla, kimi eleyerek, hangi bölünmeyi yaratarak, hangi yadsıma ve inkâr oyunu dolayısıyla toplum işlemeye başlayabilir?

Oysa şimdi sorunu karşıt terimlerle ortaya atıyorum: Hapishane, katışıksız negatif dışlama işlevlerine indirgenemeyecek kadar karmaşık bir örgütlenmedir; bedeli, önemi, onu yönetmedeki titizlik, onu aklama çabaları; tüm bunlar pozitif işlevlere sahip olduğunu belirtir gibidir. Bu durumda sorun kapitalist toplumun kendi ceza sistemine hangi rolü oynattığını, hangi hedefin araştırıldığını, tüm bu cezalandırma ve dışlama usullerinin hangi etkileri yarattığını keşfetmek haline gelir. Ekonomik süreçte nasıl bir yer işgal etmektedirler, iktidarın uygulanmasında ve korunmasında hangi önemli role sahiptirler; sınıf çatışmasında hangi rolü oynarlar.

— Attica koridorlarını arşınlarken siyasi bağlama hangi noktaya kadar duyarlı kalabildiğinizi özellikle kendime soruyordum. Ben, kendi açımdan, salt insani yan yüzünden, var olan gizli ıstırap ve baskı izlenimi yüzünden öylesine dehşete kapılmıştım ki, belki de bir paradoks ama siyasi bağlamı tümüyle unuttuğum anlar oldu.

— Attica'dan yayılan insani ve hatta aslında fiziksel dehşet sorunu hakkında size cevap vermek benim için çok zor. Sanıyorum, sizinle aynı duygu içindeydim; ne var ki, belki sizden daha az duyarlıyım veya hatta biraz katı. Bir Fransız bu uzun koridorlarda dolaştığında –ki tekrar ediyorum, temizlikleriyle insanı çarpıyorlar– biraz soğuk bir özel okula ve dini okula girdiği izlenimini edinir; ne de olsa, on dokuzuncu yüzyıl lise ve kolejleri hiç de daha sevimli değillerdi. Fakat, aslında, tekrar düşündüğümde, Attica'da bana en korkunç gelen şey, merkez ile çevre arasındaki bu garip ilişkidir. Parmaklıkların ikili oyununu düşünüyorum: Hapishaneyi dışarıdan ayıranlar ve hapishanenin içinde her bir kişisel hücreyi komşusundan ayıranlar. Birinciler için, parmaklıkların demirleri,

hapishane teorisyenlerinin hangi argümanla bunu doğruladıklarını çok iyi biliyorum: Toplumu korumak gerekir. (Toplumu bekleyen en büyük tehlikelerin araba hırsızları tarafından değil; savaşlar, açlıklar, sömürü, bunlara izin veren ve neden olan her şey tarafından temsil edildiği elbette söylenebilir, fakat geçelim...) Bu birinci parmaklıklar dizisi bir kez aşıldığında, mahkûmların cemaatçi yaşama, yasaya saygıya, adalet pratiğine yeniden uyumlu hale getirildikleri bir yerin bulunduğu hayal edilebilir. Bunun yerine neyle karşılaşılıyor? Mahkûmların günde on ila on iki saat geçirdikleri yer, kendilerini evlerinde gibi hissettikleri yer; bir buçuk metreye iki metrelik, bir yanı demir parmaklıklarla tamamen kapalı korkunç bir hayvan kafesidir. Yalnız oldukları, uyudukları ve okudukları, giyindikleri ve ihtiyaçlarını giderdikleri yer, vahşi hayvan için bir kafestir. Hapishanenin tüm ikiyüzlülüğü buradadır. Ziyarete rehberlik eden hapishane yöneticisinin içten içe güldüğünden kuşku duyuluyor. Kendisine ve bize neredeyse şunu dediği işitiliyor: "Bu hırsızları ve bu katilleri bize emanet ettiniz, çünkü onları vahşi hayvanlar olarak kabul ediyorsunuz; sizi koruyan bu parmaklıkların öte tarafından, onları uysal koyunlar yapmamızı istediniz; fakat bizim, gardiyanların, yasanın ve düzenin temsilcilerinin, sizin ahlakınızın ve önyargılarınızın aleti olan bizlerin, sizin ricanızla, onları vahşi hayvanlar olarak kabul etmememiz için hiç neden yoktur. Biz de sizin gibiyiz. Biz siziz. Ve dolayısıyla, bizi onlarla birlikte kapattığınız bu kafeste, onlarla bizim aramızda, büyük hapishanenin onlarla sizin aranızda oluşturduğu dışlama ve iktidar ilişkisini yeniden kuruyoruz. Onları bize vahşi hayvan olarak gösteren sizsiniz; biz de mesajı onlara aktarıyoruz. Ve demir parmaklıklarının ardında bunu iyice öğrendiklerinde onları size geri göndereceğiz."

Mahkûmlar bu terbiye sisteminden sadece kolektif eylem, siyasi örgütlenme, isyan yoluyla kurtulabilirler. Amerikan hapishaneleri, Avrupa hapishanelerinden daha kolaylıkla, bir siyasi eylem yerine benzemektedirler. Amerikan hapishaneleri, gerçekten de, ikili bir rol oynarlar: Artık yüzyıllardan beri var olduğu haliyle cezalandırma yeri rolü ile Avrupa'da savaş sırasında ve Afrika'da Avrupa'nın sömürgeciliği sırasında (Cezayir'de, örneğin Fransızların orada

bulundukları dönem sırasında) var olduğu haliyle toplama kampı rolü. Fransa'daki elli milyon nüfus için otuz bin mahkûma karşılık Amerika Birleşik Devletleri'nde iki yüz yirmi milyon nüfusta bir milyondan fazla mahkûmun var olduğunu unutmamak gerekir.[1] Oran hiç de aynı değildir. Ayrıca, Amerika Birleşik Devletleri'nde otuz veya kırk mahkûmdan biri zenci olmalıdır; Amerikan hapishanesinin hangi kitlesel eleme işlevini yerine getirdiği burada görülmektedir. Ceza sistemi, küçük de olsa (aşırı alkol kullanımı, aşırı hız, afyon tüketimi) yasaklama sistemlerinin toplamı bu radikal bir araya toplama pratiğine alet ve bahane olarak hizmet ederler. Cezai adalet için siyasi mücadelenin Amerika Birleşik Devletleri'nde Fransa'dan daha ileriye gitmiş olması pek şaşırtıcı değildir.

— *Kendime sorduğum sorular arasında, Amerikan toplumu bağlamında hapishaneyi, genel olarak toplumun bir sembolü, bir mikrokozmos olarak kabul edip edemeyeceğimi bilmek var, veya... Siz biraz önce hapishanenin eskinin okullarına benzediğini söylediniz...*

— Avrupa'da, Avrupa'da...

— *Evet, Avrupa'da, fakat şimdi tüm bu* no man's land'*ları, şehirlerin kenarındaki, banliyölerdeki bu boş alanları görmüş olarak Amerika'yı da yeterince tanıyorsunuz; yeterince kesin terimlerle havaalanlarındaki* drugstore'*lardan, hiçbir yere benzemeyen bu yerlerden söz ettiniz. Elbette, toplumumuzun her yerinde hapishanelerdeki gibi demir parmaklıklar bulunur. Örneğin, bir şehir merkezi, bir getto ile bir hapishanenin içi arasındaki ayrım o kadar büyük mü ki hapishane Amerikan toplumunun normal bir unsuru olarak tasarlanamasın? Veya tersine, hapishane bu toplumun sadece bir uzantısı değil mi, bir anlamda onun sınırını belirten şey değil mi?*

1. 1978'de yayımlanan *Statistical Abstract of the United States*, Haziran 1972'de federal ve devlet hapishanelerinde 141 bin mahkûm bulunduğunu, bunların 58. 900'ünün zenci olduğunu belirtir. Aslında, mahkûmların ırklara göre kategorizasyonu, Washington'daki *Bureau of Justice Statistics*'e göre, 1978'den itibaren resmi olarak dikkate alınmıştır. M. Foucault'nun öne sürdüğü veriler Black Panthers basınının okunmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Aynı dönemde zenci nüfus Amerikan nüfusunun yüzde 11.27'sini temsil ediyordu.

— Sorunuzu güçlü buluyorum, çünkü Attica'nın Amerika'ya benzediği, en azından biraz kaybolmuş ve benim gibi çok becerikli olmayan bir Avrupalının gözünde ortaya çıktığı haliyle Amerika'ya benzediği doğrudur: yani devasa, teknolojik, biraz korkutucu, birçok Avrupalının New York hakkında sahip olduğu bakış açısını derinden etkileyen bu Piranesi'vari* yan ile. Gördüğümüz şeyin Amerikan toplumuna benzediği doğrudur, fakat "ah, evet, Amerikan hapishaneleri Amerikan toplumunun imgesidir, tıpkı Avrupa hapishanelerinin Avrupa toplumunun imgesi olmaları gibi" demekle yetinilebileceğini sanmıyorum; çünkü, sonuna kadar götürüldüğünde bu cümle hepimizin aslında hapishanede olduğumuz; sokakta, fabrikada, bir koğuşta aynı zamanda hapiste olduğumuz anlamına gelir. Sürekli bir gözetleme ve cezalandırma sistemine dahil olduğumuzu söylemek doğrudur. Fakat hapishane sadece cezalandırıcı değildir; aynı zamanda eleme sürecinin araçlarından biridir. Hapishane oradan çıkan, orada ölen insanların fiziksel elenmesidir: kimi zaman doğrudan ve hemen hemen her zaman da dolaylı olarak; bir iş bulamadıkları, geçinmeleri için hiçbir şeyleri olmadığı, bir aile oluşturamadıkları ölçüde. Ve bir hapishaneden diğerine, bir suçtan diğerine geçe geçe sonunda gerçekten fiziksel olarak elenirler.

— O halde, hapishanelerde reform yapmaya nereden başlanır? Çünkü, Vietnam Savaşı için olduğu gibi, hapishanelerde reform yapmaya çalışanlar, sadece en görünür arazı ortadan kaldırmalarıyla kötülüğün kaynağını eledikleri izlenimi içinde belki de kendilerini aldatmaktadırlar. Bizzat hapishanelerin içinden başlayacak bir reform umut etmek yanılsama değil mi? Hapishaneler, oradan yola çıkan hiçbir şeyin başarılı olamayacağı kadar toplumsal yapının bir unsuru değil mi?

— Fransa'da oluşturduğumuz grup öncelikle ve esas olarak hapishane reformuyla ilgili değil. Hatta projemizin oldukça kökten biçimde farklı olduğunu sanıyorum. Fransa'da –Amerika'da ordu yüzünden durumun biraz farklı olduğunu biliyorum– ceza ve kapatma

* G. B. Piranesi on sekizinci yüzyıl İtalyan mimar ve gravürcü. Ünlü baskı eserleri arasında Hapishaneler de vardır. (y.h.n.)

sistemi, tercihen ve kararlı bir şekilde, işçi sınıfına gerçekten dahil olmamış ve belli ölçülerde büyük sendikalar tarafından denetlenmeyen nüfusun bir bölümüne yöneliktir. Hapishaneler sorununun proletarya mücadelesi çerçevesine girmediği –bazı siyasi örgütlerin temsilcileri tarafından– bize sık sık söylendi. Bunun birçok nedeni vardır. Birincisi, işçi sınıfının polis ve adaletle sürekli işi olan bölümünün, büyük ölçüde, fabrika dışındaki insanlardan meydana gelmesidir. İşsizlikleri gönüllü olsun ya da olmasın, burjuva toplumuna muhalefet biçimleri, gösteriler, siyasi olarak örgütlenmiş mücadeleler veya grevler gibi iktisadi ve mesleki baskılar dolayısıyla ifade edilmez. İkinci neden, burjuvazinin genellikle nüfusun bu bölümünü emekçilere karşı kullanmasıdır: Fırsat bulduğunda bu bölümü geçici işgücü haline getirir veya hatta polise alır. Üçüncü neden, proletaryanın, ahlak ve yasallık, hırsızlık ve suç konusunda tamamen burjuva ideolojisine batmış olmasıdır.

Demek ki, şu anda, farklı kategoriden insanların kapitalist sistemin yerleştirdiği ve onlar arasında sürdürdüğü karşıtlık ve çatışmaları aşmaya çalıştıkları; fabrikaların içinde vuku bulan mücadelelerin (konut, yaşam kalitesi sorununu içeren) fabrikaların dışında yer alan mücadelelere geçmiştekinden daha fazla bağlı olduğu; genel ideolojik mücadelenin siyasi mücadelenin ayrılmaz bir parçası olduğunun görüldüğü bir durumda bulunuyoruz. Tüm bu nedenlerle, kökeninde polis baskısının tahakkümü altında olan işçi sınıfının bu bölümünün tecridi yavaş yavaş silinmektedir. Siyasi mücadelelerin bağrına dahil olması grubumuzun ilk hedefidir.

— Bu açıdan, Genet konusunda anlattığınız hikâyeyi ve bazı mahkûm kategorileri arasında var olan farklılığı düşünüyorum... Bu tür şeyler, günümüzde, Fransız veya Amerikan olsun, proletarya tarafından daha iyi mi bilinmektedir?

— Genet'nin bir gün bana hapishaneler konusunda anlattığı şeye gönderme yaptığınız ortada. Savaş sırasında Genet Santé'de hapisti; bir gün, hakkındaki mahkûmiyetin bildirilmesi için Adalet Sarayı'na sevk edilmesi gerekti; oysa, o dönemdeki uygulama mahkûmların Adalet Sarayı'na sevki için ikişer ikişer kelepçelen-

mesini gerektiriyordu; Genet'yi bir başka mahkûma bağlarlarken öbür mahkûm sorar: "Beni bağladığınız bu herif kim?", gardiyan cevap verir: "Bir hırsız." Bunun üzerine diğer mahkûm karşı koyar ve şöyle der: "Reddediyorum. Ben siyasi bir tutukluyum, komünistim ve bir hırsızla bağlanmayı reddediyorum." Genet, o günden itibaren, Fransa'da örgütlenen her türden siyasi hareket ve eylem karşısında sadece güvensizlik değil, belli bir küçümseme de duyduğunu bana itiraf etti...

— O dönemden beri, siyasi olaylara dahil olanların, mahkûmların farklı kategorileri arasında farklılık olmadığının bilincine hangi noktaya kadar vardıklarını merak ediyorum. Mücadelelerinin kökeni olan toplumsal sorunların kurbanı bu diğer mahkûmların kelimenin tam anlamıyla siyasi mahkûmlar olmamakla birlikte onlardan daha derin anlamda siyasi olarak mahkûm oldukları ihtimalini düşündüler mi diye merak ediyorum?

— On dokuzuncu yüzyıl boyunca tarihsel bir dönüşüm diye adlandırılabilecek şeyin meydana geldiğini sanıyorum. Avrupa'da ve özel olarak Fransa'da işçi hareketlerinin ve başlarının, en şiddetli ve en vahşi biçimdeki polisiye baskıdan kurtulmak amacıyla, kendilerinin suçlular topluluğunun bütününden farklılığını belirtmek zorunda kaldığı neredeyse kesin bir şeydir. Bu hareketleri cani, kiralık katil, hırsız, alkolik örgütleri olarak sunmak için çaba gösteriliyordu. Demek ki onlar için bu suçlamalara karşı kendilerini korumak ve bunun sonucu olacak cezalardan kaçmak gerekliydi: Aslında yönetici sınıftan kaynaklanan tüm bir ahlak sisteminin sorumluluğunu, kendilerininmiş gibi üstlenmeyi ve sonunda, erdem-kötülük arasındaki burjuva ayrımını, başkasının mülkiyetine saygıyı kabul etmeyi hissetme zorunlulukları da buradan kaynaklanır. Kendileri için bir tür ahlaki püritenlik inşa etmek zorunda kaldılar; ki bu, kendilerinin ayakta kalmasının zorunlu bir koşulu olmanın yanı sıra mücadelelerinde yararlı bir aracı da temsil ediyorlardı. Yine de, emekçilerin temsilcilerinin dolandırıcı muamelesi görmemesi için on dokuzuncu yüzyılda gerekli olmuş bütün çabaları, bütün mücadeleleri unutmamak gerekir.

Fransa'da kısa süreden beri, bazı Maocuların tutuklanmasından bu yana, değişim meydana geldi. Maocular yeniden hapse atıldıklarında, bunu söylemek gerekir, biraz geleneksel gruplar gibi davranmaya başladılar, yani şöyle açıklamalar yaptılar: "Adli suçlularla benzer görülmek istemiyoruz, kamuoyunda bizim imajımızın onlarınkiyle karışmasını istemiyoruz ve bizlere, siyasi mahkûm haklarına sahip olan siyasi mahkûmlar olarak davranılmasını talep ediyoruz." Sanıyorum bu, oldukça çabuk fark edilen siyasi bir hataydı; bu konuda tartışmalar başlatıldı ve biz grubumuzu bu anda kurduk; Maocular hızla anladılar ki, sonunda, hapishane tarafından adli mahkûmların elenmesi, bizzat kendilerinin de kurbanı oldukları eleme sisteminin parçasıydı. Eğer ayrım yapılırsa, siyasi hukuk ile kamusal hukuk arasındaki farklılık kabul edilirse, bu, esas olarak, ötekinin mülkiyetine saygı, geleneksel değerlere saygı konusunda burjuva ahlak ve yasasının kabul edildiği anlamına gelir. En genel tanımı içinde kültürel devrim, en azından bizimki gibi bir toplumda, kamusal hukuk suçluları ile siyasi hukuk suçluları arasında ayrım yapılmamasını gerektirir. Hukuk, siyasettir: Aslında, siyasi nedenlerle ve siyasi iktidarı temelinde, hukuk diye adlandırdığı şeyi tanımlayan burjuvazidir.

— *Maocular sadece yaptıkları siyasi hatayı –demek istediğim, kamuya kendilerini ayrı olarak sınıflandırdıkları, hapishanede bir seçkin olmaya devam ettikleri izlenimini vererek– kabul etmekle kalmadılar, genel anlamda siyaseti içeren bir şeyler de öğrendiler.*

— Doğru. Sanıyorum bu vesileyle olayları kavrayışları fazlasıyla gelişti, aslında ceza sisteminin bütününün de ahlak sisteminin bütünü kadar burjuvazi tarafından oluşturulmuş bir iktidar ilişkisinin ürünü olduğunu ve bu iktidarın korunmasının ve uygulanmasının aletlerini oluşturduklarını keşfettiler.

— *Sizi dinlerken aklıma* Cezayir Muharebesi *filminin bir sahnesi tekrar geliyor. Bu sadece diğer örnekler arasında bir örnektir, fakat devrimciler açısından, kendilerini uyuşturucuya vermeyi reddetmeye, fahişeliği tiksintiyle karşılamaya yönelten bir tür asetiklik gözlenir. Kahramanların çok saf varlıklar olarak sunulduğu*

ve içlerinden birinin bir fahişenin peşinden gitmeyi reddettiği bu filmi düşünüyorum. Bu, günümüzde de Cezayir'de yaygın gözüken bir tavır. Saf kalmak isteyen (ve bir burjuva eğitiminin ürünü olarak gözüken) bazı devrimcilerin gösterdiği bu asetiklik hangi ölçüler içerisinde hakiki bir devrimcinin bir halk hareketinin bağrında kendini kabul ettirmesini engelleyen bir özellik olabilir?

— Birinci sorunuza cevap olarak, devrimcinin sertliğinin kesin olarak burjuva kökenlerinin veya en azından burjuvazi ile ideolojik ve kültürel bir yakınlığın işareti olduğu söylenebilir. Yine de bunu tarihsel bir sürece bağlamanın uygun olacağını sanıyorum. Bana öyle geliyor ki, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar ve hatta Fransız Devrimi sırasında, halk ayaklanmaları sadece köylülerin, küçük zanaatkârların ve ilk işçilerin itkisi altında değil; aynı zamanda örneğin anayollardaki haydutlardan, kaçakçılardan... kısacası, yürürlükteki hukuksal sistemin, devlet yasasının tüm dışladıklarından oluşan, toplumla gerektiği gibi bütünleşememiş, hareketli elemanlar kategorisinin de itkisi altında meydana geliyordu. On dokuzuncu yüzyılda, proletaryanın kendini çok belirgin talepleri olan iktidar olarak tanıtmasını ve her şeye rağmen, elemeden ve şiddet yoluyla zorlamadan kurtulmasını sağlayan siyasi mücadeleler boyunca, bu proletarya için, bu hareketli diğer nüfusla/toplulukla farklılığını belirtme zorunluluğu gün ışığına çıktı. İşçi sendikacılığı oluştuğunda, kendini kabul ettirmek için, tüm başkaldırı gruplarından ve hukuksal düzeni reddeden herkesten ayrılmak zorunda kaldı: Biz katil değiliz, ne halka ne üretime saldırıyoruz; eğer biz üretimi durdurursak bu, bütünsel bir yıkım atılımı içinde değil, çok özel talepler nedeniyledir. On sekizinci yüzyıl sonunda halk tabakalarında kesinlikle geçerli olmayan aile ahlakı, on dokuzuncu yüzyıl başında proletaryanın, bir anlamda, kendi saygınlığını kabul ettirmek için kullandığı araçlardan biri oldu. Halk erdemi, hukuk düzenine saygı duyan iyi işçi, iyi baba, iyi koca: On sekizinci yüzyıldan itibaren burjuvazinin, proletaryayı her türlü ajitasyon veya şiddete dayalı ayaklanma biçiminden, iktidarı ve kurallarını her türlü gasp etme teşebbüsünden vazgeçirmek amacıyla ortaya çıkardığı ve proletaryaya dayattığı imge böyleydi. Bu imgeyi, aslında, proletarya kendi-

nin kıldı ve genellikle mücadelelerine hizmet edecek biçimde kullandı. Belli ölçülerde, bu ahlak, 1848'den Zola ve Jaurès'e kadar on dokuzuncu yüzyılın bütün ikinci yarısı boyunca proletarya ile küçük burjuvazinin evlilik sözleşmesi değerindeydi.

İkinci sorunuza gelince –Püritanizmin devrimci şef için bir handikap olup olmadığını bilmek– evet, diye cevap vereceğim, genel olarak, handikaplardan biridir. Günümüzde, bizim toplumlarımızda, –bu, en azından, bizim grubumuzun görüşüdür– özellikle, toplumla gerektiği gibi bütünleşememiş, sürekli olarak dışlanan ve sırası geldiğinde burjuva ahlak düzenini reddeden tüm bu tabakalardan oluşan hakiki devrimci güçler bulunur. Eğer bize ait olan ahlaki önyargılardan kurtulmazsak onlarla siyasi mücadelede nasıl bütünleşebiliriz? Böyle olmakla birlikte, "ben, çalışmaktansa işsiz olmayı tercih ediyorum," diyen kaşarlanmış işsiz dikkate alınırsa, kadınlar, fahişeler, eşcinseller, uyuşturucu müptelaları dikkate alınırsa; burada, bence, siyasi mücadelede ihmal etme hakkımızın olmadığı, topluma karşı çıkan bir güç vardır.

— Düşünce mantığınız izlenirse, mahkûmların rehabilitasyonu için çalışanların devrimin belki de en şiddetli düşmanları oldukları neredeyse söylenebilir. Bu durumda –ilk soruma gelmeme izin verirseniz– Attica ziyaretimize rehberlik etmiş olan ve bize iyi niyet dolu, hayal gücünden tümüyle yoksun olsa da tamamen "düzgün" denebilecek bir insan izlenimi vermiş olan bu tip, bu adam en tehlikeli düşman olabilir mi?

— Söylediğinizin tamamen doğru olduğunu düşünüyorum. Derinleştirmek istemiyorum, çünkü sorunu gayet iyi ortaya koydunuz. Bunu demişken, Attica'da bize rehberlik etmiş olan bu kültürel programlar sorumlusunun, dolaysız şekilde tehlikeli olduğunun da söylenebileceğini sanıyorum. Ziyaretimizden hemen sonra rastladığım eski bir Attica mahkûmu bana, "o, en sapkın gardiyanlardan biridir," dedi.

Fakat, görünüşte çok iyi, çok liberal, olaylara oldukça doğru bir yaklaşım gösteren psikologlara da rastladık. Bununla birlikte, eğer onlar için başkasının malını mülkünü çalmak, bir banka soy-

gunu yapmak, fahişelik yapmak, öldürmek, bir erkek olarak bir başka erkekle yatmak; tüm bu edimler eğer çözümü için bireye yardım etmeleri gereken psikolojik sorunlarsa, bu, özünde, sistemin suç ortakları olduklarının işareti değil mi? Sonuçta, bir suç işlemenin, bir cinayet işlemenin toplumun işleyişini temel bir biçimde sorguladığını gizlemeye çalışmıyorlar mı? Öyle temel bir biçimde ki, burada toplumsal bir sorunun var olduğunu, bunun ahlaki bir sorun olduğu ve bireylerin haklarını ilgilendirdiği izleniminde olduğumuzu unuturuz...

Sorunun hangi biçimde sunulabileceğini de çok iyi gördünüz. Öyle ki, söylediğiniz her şeye tümüyle katılıyorum ve toplumla yeniden bütünleşmeyi içeren her şey, soruna psikolojik veya bireysel bir çözüm oluşturan her şey bu bireylerin toplum tarafından elenmesinin ve bu bireylerin topluma karşı çıkmalarının son derece siyasi doğasını maskelemiyor mu, diye merak ediyorum. Tüm bu karanlık mücadelenin siyasi olduğuna inanıyorum. Suç, "aşağıdan gelen bir hükümet darbesidir." Deyim, *Sefiller*'dendir.

(Cilt II, s. 525-536)
Çev.: Işık Ergüden

XV
Hakikat ve hukuksal biçimler*

I

Bu konferanslarda size söylemek istediğim şeyler çalışma hipotezleri, gelecekteki bir çalışmanın hipotezleri sıfatıyla sunduğum belki yanlış, gerçekdışı, hatalı şeylerdir. Hoşgörünüzü, ama ondan da fazla, haşin olmanızı bekliyorum. Gerçekten de, her konferansın sonunda bana soru sormanızı ve mümkün olduğu kadar ve düşüncelerinizin esnekliği izin verdiği ölçüde bu sorulara yavaş yavaş uyum sağlayabilmem ve böylece, bu beş konferansın sonunda birlikte bir çalışma veya muhtemelen bazı ilerlemeler

* "A verdae e as formas juridicas", ("La vérité et les formes juridiques", Fransızcaya çeviren J.W.Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no. 16, Haziran 1974, s. 5-133 (M.T. Amaral, R.O. Cruz, C. Katz, L.C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M.J. Pinto, A.R. de Sant'Anna). Rio de Janeiro Yüksek Katolik Üniversitesi'nde konferans, 21-25 Mayıs 1973.)

gerçekleştirebilmiş olmamız için eleştiri ve itirazlarda bulunmanızı istiyorum.

Bugün, "hakikat ve hukuksal biçimler" başlığı altında size biraz muammalı gelebilecek soruna girişebilmek için metodolojik bir düşünme tarzı sunacağım. Önceden araştırılmış, önceden dökümü çıkarılmış, var olan üç ya da dört dizi araştırmanın, ortak noktalarını orijinal diyemesem de en azından yenilikçi olan bir tür araştırmada birleştirmek ve karşı karşıya getirmek için size sunmayı deneyeceğim.

Birinci olarak, tamamen tarihsel bir araştırma: Toplumsal pratiklerden yola çıkarak bilgi (*savoir*)* alanları nasıl oluşabilmiştir? Soru şudur: Biraz ironik bir şekilde akademik Marksizm diye adlandırabileceğimiz ve iktisadi varoluş biçimlerinin insanların bilincinde nasıl yansıdığını ve nasıl ifade bulduğunu araştıran bir eğilim vardır. Bana öyle geliyor ki, Fransa'daki ve Avrupa'daki üniversite Marksizminde geleneksel olan bu analiz biçiminin çok ciddi bir kusuru vardır: Bu da, aslında, insan öznesinin, bilgi öznesinin ve bizzat bilgi biçimlerinin bir anlamda önceden ve kesin olarak verilmiş olduklarını ve iktisadi, toplumsal ve siyasi varoluş biçimlerinin bu kesin olarak verilmiş özneye konmaktan veya yerleşmekten başka bir şey yapmadıklarını varsaymaktır.

Benim hedefim, toplumsal pratiklerin sadece yeni nesneler, yeni kavramlar, yeni teknikler ortaya çıkarmakla kalmayıp nasıl tamamen yeni özne ve bilgi öznesi biçimleri de doğuran bilgi (*savoir*) alanları meydana getirebildiklerini sizlere göstermektir. Bilgi öznesinin kendi tarihi vardır, öznenin nesneyle ilişkisinin veya daha açıkçası hakikatin kendisinin bir tarihi vardır.

Örneğin on dokuzuncu yüzyılda belli bir insan, bireysellik, normal veya anormal, kural içi veya kural dışı birey bilgisinin (*savoir*), hakikatte toplumsal denetleme ve gözetleme pratiklerinden doğmuş bir bilginin (*savoir*) nasıl oluşabildiğini göstermeyi özellikle isti-

* Burada ve bundan sonra Fransızcadaki "savoir" ve "connaissance" kelimelerinin her ikisini de Türkçeye "bilgi" olarak çeviriyor ve gereken yerlerde ayrımı göstermek için parantez içinde kelimenin Fransızca orijinalini veriyoruz. Fransızcada "connaissance" tikel bilgi biçimlerini adlandırmakta kullanılırken "savoir" genel anlamda bilgi, yani tikel bilgilerden oluşan bütün için kullanılıyor. (y.h.n.)

yorum. Ve belli bir biçimde, bu bilginin (*savoir*) bir bilgi öznesine dayatılmadığını, ona önerilmediğini, ona yerleştirilmediğini; fakat mutlak anlamda yeni bir bilgi öznesi yarattığını göstermek istiyorum. Toplumsal pratiklerle ilişki içindeki bilgi (*savoir*) alanlarının tarihi, kesin olarak verili bir bilgi öznesinin önceliğini dışlayarak, size sunduğum ilk araştırma eksenidir.

İkinci araştırma ekseni söylem analizi olarak adlandırılabilecek metodolojik bir eksendir. Burada da, bence, eski olmayan; fakat Avrupa üniversitelerinde şimdiden kabul görmüş bir gelenekte, söylemi, tümcebilimsel yapı kurallarıyla birbirlerine bağlı dilbilimsel olgular toplamı olarak ele alma eğilimi vardır.

Birkaç yıl önce, dille yapılan şeyin –şiir, edebiyat, felsefe, genel olarak söylem– belli yasalara veya iç düzenliliklere –dilin yasa ve düzenlilikleri– itaat ettiğini söylemek ve göstermek özgün ve önemliydi. Dilsel olguların dilbilimsel karakteri belirli bir dönemde önem taşıyan bir keşif olmuştu.

Bu söylem olgularını sadece dilbilimsel yanları bakımından değil, bir biçimde –burada Anglo-Amerikalıların gerçekleştirdiği araştırmalardan esinleniyorum– oyun, *games*, stratejik etki-tepki, soru-cevap, tahakküm ve sıyrılma oyunu olduğu kadar, mücadele olarak da değerlendirme anı gelmiştir. Söylem, belli bir düzeyde, dilbilimsel olguların ve bir başka düzeyde polemik ve stratejik olguların bu düzenli toplamıdır. Söylemin stratejik ve polemik oyun olarak bu analizi, bence, ikinci bir araştırma eksenidir.

Nihayet, size önerdiğim ve ilk iki eksenle çakışması kendimi konumlandırdığım birleşme noktasını tanımlayacak olan üçüncü araştırma ekseni, özne teorisinin yeniden oluşturulmasından ibarettir. Son yıllar boyunca bu teori belli sayıda teori tarafından veya daha ciddi olarak belli sayıda pratik tarafından –bu pratikler arasında psikanaliz elbette ilk sırada yer alır– derinlemesine değiştirilmiş ve yenilenmiştir. Psikanaliz, kuşkusuz, Descartes'tan bu yana Batı düşüncesinde oluşmuş olan, özneye atfedilen biraz da kutsal önceliği en temel biçimde yeniden değerlendirmiş olan pratik ve teori olmuştur.

İki veya üç yüzyıl önce Batı felsefesi, açık veya zımni şekilde, özneyi temel olarak, tüm bilginin merkez çekirdeği olarak, özgürlüğün kendini gösterdiği ve kendine çıkış noktası olarak aldığı, hakikatin ortaya çıktığı şey olarak ileri sürüyordu. Oysa, bana öyle geliyor ki psikanaliz, öznenin bu mutlak konumunu ısrarlı bir şekilde sorgulamıştır. Fakat, buna karşılık, eğer psikanaliz bunu, bilgi teorisi diye adlandırılabilecek alanda veya epistemolojinin alanında veya bilim tarihi alanında veya dahası fikir tarihi alanında yapmışsa, bana öyle geliyor ki, özne teorisi hâlâ çok felsefi, çok Descartesçı ve Kantçı kaldı; çünkü, ben kendimi konumlandırdığım genellikler düzeyinde Descartesçı fikirlerle Kantçı fikirler arasında ayrım yapmıyorum.

Günümüzde tarih yapılırken –fikir tarihi, bilgi tarihi veya sadece tarih– bu bilgi öznesiyle yetinilir, bilgiyi mümkün kılan ve hakikatin ortaya çıktığı köken noktası olarak bu temsil öznesiyle yetinilir. Kesin anlamda verili olmayan, hakikatin tarihe varmak için yola çıktığı şey olmayan, bizzat tarihin içinde oluşan ve her an tarih tarafından oluşturulan ve yeniden oluşturulan bir öznenin oluşumunun, tarih boyunca, nasıl meydana geldiğini görmeye çalışmak ilginç olacaktır. İnsan öznesinin tarih tarafından bu radikal eleştirisine doğru yönelmek gerekir.

Marksizmin üniversiteli veya akademik belli bir geleneği bu geleneksel felsefi özne kavramıyla henüz hesaplaşmadı. Oysa, bence, yapılması gereken şudur: Toplumsal pratiklerin parçası olan bir stratejiler toplamı olarak ele alınan bir söylem dolayımıyla bir bilgi öznesinin tarihsel olarak kurulmasını göstermek.

Ortaya atmak istediğim sorunların teorik temeli budur.

Tarihsel analizi yeni öznellik biçimlerinin ortaya çıkışını konumlandırmayı sağlayan toplumsal pratikler arasında hukuksal pratiklerin veya daha kesin olarak yargı pratiklerinin en önemli pratikler olduğu kanısını edindim.

Önermek istediğim hipotez, hakikatin iki tarihinin olduğudur. Birincisi hakikatin bir tür iç tarihidir, kendi düzenleme ilkelerinden yola çıkarak kendi kusurlarını düzelten bir hakikatin tarihi: Bu, bilim tarihi içinde veya bu tarihten yola çıkarak oluşan hakikatin tarihidir.

Diğer yandan, toplumda veya en azından bizim toplumlarımızda, hakikatin oluştuğu, belli oyun kurallarının tanımlandığı –belli öznellik biçimlerini, belli nesne alanlarını, belli bilgi (*savoir*) türlerini doğuran oyun kuralları– birçok başka nokta olduğu kanısındayım ve sonuç olarak buradan yola çıkarak hakikatin dış, dışsal bir tarihi yapılabilir.

Yargı pratikleri, insanlar arasında haksızlıklara ve sorumluluklara hakemlik etme tarzı, Batı'nın tarihinde insanların işledikleri suçlara göre yargılanabilme tarzının tasarlanma ve tanımlanma kipi, belirli bireylere eylemlerinden bazılarının telafi edilmesinin ve diğer bazılarının cezalandırılmasının dayatılış tarzı; tüm bu kurallar veya –denebilir ki– tüm bu düzenli fakat tarih tarafından sürekli değişikliğe uğratılan pratikler, incelenmeyi hak eden toplumumuzun öznellik türlerini, bilme biçimlerini ve sonuç olarak insan ile hakikat arasındaki ilişkileri tanımladığı biçimlerden biri gibi gelmektedir bana.

İşte, geliştirme iddiasında olduğum temanın genel vizyonu: Hukuksal biçimler ve sonuç olarak belli hakikat biçimlerinin kökeni olarak bu hukuksal biçimlerin ceza hukuku alanındaki evrimleri. Ceza pratiğinden yola çıkarak bazı hakikat biçimlerinin nasıl tanımlanabileceğini göstermeye çalışacağım. Çünkü, soruşturma diye adlandırılan şey –on beşinci ve on sekizinci yüzyıl filozofları tarafından ve de coğrafyacı, botanikçi, zoolog, iktisatçı olsun, bilim adamları tarafından uygulandığı ve hâlâ uygulanmakta olduğu haliyle soruşturma– bizim toplumlarımızda hakikatin oldukça karakteristik bir biçimidir.

Oysa, soruşturmanın kökenini nerede buluyoruz? Size sözünü edeceğim siyasi ve idari bir pratikte karşımıza çıkar, fakat yargı pratiğinde de bulunur. Soruşturma, yargı düzeninin içinde hakikati araştırmanın biçimi olarak ortaçağın ortasında ortaya çıktı. Batı, daha sonra bilimsel düzende ve felsefi düşünme düzeninde kullanılabilmiş olan karmaşık soruşturma tekniklerini kimin, neyi, hangi koşullarda ve ne zaman yaptığını bilmek için geliştirdi.

Aynı şekilde, on dokuzuncu yüzyılda, hukuksal, adli, cezai sorunlardan yola çıkarak, soruşturma değil, *inceleme* diye

adlandıracağım analiz biçimleri icat edildi. Bu tür analiz biçimlerinden sosyoloji, psikoloji, psikopatoloji, kriminoloji, psikanaliz doğdu. Bu analiz biçimlerinin kökeni araştırıldığında, kapitalist toplumun oluşum döneminde, on dokuzuncu yüzyıl sonunda, belli siyasi ve toplumsal denetimlerin oluşumuyla doğrudan ilişki içinde doğduklarının nasıl görüleceğini size göstermeye çalışacağım.

Böylece, ileriki konferanslarda ele alınacak şeyin formülasyonunu genel hatlarıyla çizmiş olduk. Bundan sonraki konferansta, Yunan düşüncesinde, ne tamamen bir mit ne tamamen bir trajedi olan şeyin içinde soruşturmanın doğuşundan söz edeceğim: Oedipus hikâyesi. Oedipus hikâyesinden köken noktası olarak, insan arzusu veya arzu biçimlerinin formüle edildiği nokta olarak değil; tersine, bilgi (*savoir*) tarihinin oldukça ilginç bir bölümü ve soruşturmanın çıkış noktası olarak söz edeceğim. Bir sonraki konferansta, ortaçağda *sınama* rejimi ile soruşturma sistemi arasında yerleşmiş olan karşıtlık, çatışma ilişkisini ele alacağım. Son olarak, son iki konferansta, kapitalist toplumun oluşumu ve istikrar kazanmasıyla ilişkide olan ve benim inceleme veya inceleme bilimleri diye adlandırdığım şeyin doğuşundan söz edeceğim.

Şimdilik, biraz önce sözünü ettiğim yöntembilimsel düşünceleri farklı biçimde yeniden ele almak istiyorum. Tek bir isimden, Nietzsche'ninkinden söz etmek mümkün ve belki de daha dürüstçe olur; çünkü burada söylediğim şey ancak Nietzsche'nin eseriyle ilişkilendirilirse anlamlı olur; Nietzsche'nin eseri, önerdiğim araştırmalar için başvurulabilecek modeller arasında bana en iyisi, en etkilisi ve en günceli gelmektedir. Nietzsche'de, bir bilgi öznesinin önvarlığını asla kabul etmeden bizzat öznenin oluşumunun tarihsel analizini, belli bir bilgi (*savoir*) türünün doğuşunun tarihsel analizini yapan bir söylem tipi bulunur. Benim şimdi önerdiğim şey, Nietzsche'nin eserlerinde söz konusu analizler için bize model olarak hizmet edebilecek taslak çizgileri izlemektir.

Çıkış noktası olarak Nietzsche'nin 1873 tarihli olan ve ancak ölümünden sonra yayımlanan bir metnini alacağım. Metinde şöyle der: "Sayısız güneş sistemlerinin ateşiyle yıkanmış evrenin bir köşesindeki bir kıvrımda bir gün bir gezegen ortaya çıktı, gezegenin

üzerinde zeki hayvanlar bilgiyi keşfettiler. Bu, 'evren tarihi'nin en gurur verici ve en yalancı dakikası oldu."[1]

Son derece zengin ve güç bu metinde birçok şeyi bir kenara bırakıyorum, ünlü "en yalancı dakikası oldu," cümlesi de –özellikle bu cümle– dahil olmak üzere. Öncelikle ve kendi rızasıyla, bilginin bir gökcismi üzerinde ve belirli bir anda icat edildiğini söyleyen Nietzsche'nin saygısızlığını, patavatsızlığını dikkate alacağım. Nietzsche'nin bu metninde saygısızlıktan söz ediyorum, çünkü unutmamalıdır ki 1873'te Kantçılığın tam ortasında değilsek de, en azından yeni-Kantçılığın tam ortasındaydık. Ve, zamanın ve uzamın bilginin formları değil; tersine, bilginin gelip üzerine oturduğu ilkel bloklar olduğu düşüncesi dönem için kesinlikle kabul edilemezdir.

İlk olarak "icat" terimi üzerinde durarak bu konu üzerinde durmak istiyorum. Nietzsche, zamanın belirli bir noktasında ve evrenin belirli bir yerinde zeki hayvanların bilgiyi icat ettiğini ileri sürer. Kullandığı kelime "icat" –Almanca terim *Erfindung*'tur– metinlerinde hep polemik bir anlam ve niyetle sık sık ele alınır. İcattan söz ettiğinde, Nietzsche'nin kafasında her zaman "icat"a karşıt bir kelime vardır: "Köken" kelimesi. "İcat" dediğinde, bu, "köken" dememek içindir; *Erfindung* dediğinde, bu, *Ursprung* dememek içindir.

Bu konuda belli kanıtlar var. İki veya üçünü sunacağım. Örneğin, sanıyorum Schopenhauer'den din analizini eleştirerek söz ettiği *Şen Bilim*'deki bir metinde Nietzsche, Schopenhauer'in dinin kökenini *–Ursprung–*, güya bütün insanlarda var olan ve önceleme yoluyla tüm dinin çekirdeğini, dinin hem doğru hem de özsel modelini içeren bir metafizik duyguda arama hatası işlediğini söyler. Nietzsche şunu ileri sürer: İşte, tümüyle yanlış bir din tarihi analizi, çünkü dinin kökeninin metafizik bir duyguda yattığını kabul etmek, açıkça, dinin, en azından zımni olarak, önceden verili olduğu, bu metafizik duyguda yer aldığı anlamına gelir. Oysa, der Nietzsche, tarih bu değildir, böyle tarih yapılmaz, olaylar bu şekilde cereyan etmemiştir. Çünkü dinin kökeni yoktur, *Ursprung*'u

1. Nietzsche (F.), *Vérité et Mensonge au sens extra-moral* (1873; çev.: M. Haar ve M. de Launay), *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1975, t. I, cilt II: Ecrits *posthumes (1870-1873)*, s. 277.

yoktur, icat edilmiştir, dinin bir *Erfindung*'u vardı. Belirli bir anda, dini ortaya çıkaran bir şey meydana geldi. Din imal edildi; önceden yoktu. Schopenhauer tarafından betimlenen *Ursprung*'un büyük sürekliliği ile Nietzsche'nin *Erfindung*'unu niteleyen kopma arasında temel bir karşıtlık vardır.

Yine *Şen Bilim*'de, şiirden söz eden Nietzsche, şiirin *Ursprung*'unu, kökenini arayanlar olduğunu, aslında ise şiirin *Ursprung*'u olmadığını, sadece şiirin icadının olduğunu ileri sürer.[2] Bir gün birinin aklına konuşmak için, kendi kelimelerini dayatmak için, kendi kelimeleri aracılığıyla başkaları üzerinde belli bir iktidar ilişkisi kurmak için dilin belli ritmik veya müzikal özelliklerini kullanmak gibi oldukça ilginç bir fikir geldi. Şiir de icat edilmiş veya imal edilmiş oldu.

Yine *Ahlâkın Soykütüğü*'nün ilk söylevinin sonundaki ünlü bölüm vardır, Nietzsche orada ideal olanın üretildiği bu tür büyük fabrikaya, büyük işletmeye göndermede bulunur.[3] İdealin kökeni yoktur. O da bir dizi mekanizma, küçük mekanizmalar tarafından icat edilmiş, üretilmiş, imal edilmiştir.

İcat, *Erfindung*, Nietzsche'ye göre, bir yandan bir kopmadır, diğer yandan aşağı, değersiz, itiraf edilemeyecek küçük bir başlangıca sahip bir şeydir. Bu, *Erfindung*'un en önemli noktasıdır. Şiir, karanlık iktidar ilişkileri sonucunda icat edilmiştir. Din de katışıksız ve karanlık iktidar ilişkileri sonucunda icat edilmiştir. Dolayısıyla filozoflar tarafından tasarlandığı haliyle kökenin gösterişine karşı tüm bu başlangıçların bayağılığı. Tarihçi değersizliklerden endişe duymamalıdır, çünkü değersizliklerden değersizliklere, küçük şeylerden küçük şeylere, nihayet büyük şeyler meydana gelmiştir. Kökenin gösterişine karşı, iyi bir tarihsel yöntem olarak, bu imalatların, bu icatların titiz ve itiraf edilemeyen küçüklüğünü çıkarmak gerekir.

2. Nietzsche (F.), *Le Gai Savoir* (1883; 1887 tarihli 2. baskıdan P. Klossowski çevirisi), kitap V, § 353: *Dinlerin Kökeni Üzerine*, a.g.e., c. V., 1967, s. 238-239.

3. Nietzsche (F.), *La Généalogie de la morale* (1887; çev.: I. Hildenbrand ve J. Gratien), Birinci Deneme, § 14: "Yeryüzü *ideallerinin imal edildiği* esrara bir an için bakmak isteyen biri var mı?... İdeallerin imal edildiği bu karanlık tezgâh, bana öyle geliyor ki yalan kokuyordur." (a.g.e., c. VII, 1971, s. 243-244).

Demek ki bilgi icat edilmiştir. Bilginin icat edildiğini söylemek kökeni olmadığını söylemektir. Daha kesin olarak, ne kadar paradoksal olsa da, bilginin kesinlikle insan doğasına kazınmış olmadığını söylemektir. Bilgi, insanın en eski içgüdüsü değildir veya tersine, insan davranışında, insan iştahında, insan içgüdüsünde bilginin tohumu gibi bir şey yoktur. Aslında, der Nietzsche, bilginin içgüdülerle bir ilişkisi vardır, fakat onlarda var olamadığı gibi içgüdüler arasında bir içgüdü de değildir. Bilgi, sadece içgüdüler arasındaki oyunun, karşı karşıya gelmenin, birleşmenin, mücadele ve uzlaşmanın sonucudur. İçgüdüler karşılaştığı, mücadele ettiği ve nihayet, mücadelelerinin sonunda, bir uzlaşmaya vardığı için ortaya bir şey çıkar. Bu bir şey bilgidir.

Sonuç olarak, Nietzsche'ye göre, bilgi içgüdülerle aynı doğaya sahip değildir, bizzat içgüdülerin incelmesi gibi bir şey değildir. Bilginin temeli, tabanı ve çıkış noktası içgüdülerdir, fakat bunlar çatışma içindeki içgüdülerdir ve bilgi sadece bunların yüzeydeki bir sonucudur. Bilgi bir şimşek gibidir, yayılan fakat tamamen farklı doğadaki gerçeklikler veya mekanizmalar tarafından yaratılmış bir ışık gibidir. Bilgi, içgüdülerin etkisidir; bir rastlantı veya uzun bir sözleşmenin sonu gibidir. Dahası, der Nietzsche, "iki kılıç arasındaki kıvılcım" gibidir, fakat aynı demirden yapılmış değildir.

İnsan doğasında önceden tasarlanmamış yüzey etkisi olarak bilgi, oyununu içgüdülerin önünde, üzerinde, ortasında sürdürür; onları sıkıştırır, içgüdüler arasındaki belli bir gerilim veya yatışma durumunu ifade eder. Fakat bilgi analitik biçimde, doğal bir türev alma biçimine göre türetilemez. Zorunlu biçimde, içgüdülerden türetilemez. Bilgi, aslında, insan doğasının parçası değildir. Mücadeledir, savaştır, savaşın sonucudur, ve bilgiyi doğuracak olan şey sonuçta risk ve rastlantıdır. Bilgi içgüdüsel değildir, içgüdü karşıtıdır; tıpkı doğal değil, doğal-karşıtı olması gibi.

Bilginin bir icat olduğu ve kökeninin olmadığı fikrine verilebilecek ilk anlam budur. Fakat bu önermeye verilebilecek ikinci anlam, bilginin, insan doğasına bağlı olmamasının, insan doğasından türememesinin yanı sıra bilinecek dünyayla, bir soy hakkıyla, akraba bile olmamasıdır. Nietzsche'ye göre, bilgi ile bilinecek şeyler

arasında hiçbir benzerlik, önceden görülebilecek hiçbir yakınlık yoktur. Daha Kantçı terimlerle konuşulursa, deneyim koşulları ile deneyim nesnesinin koşullarının bütünüyle heterojen olduğunu söylemek gerekir.

İşte, Batı felsefesi geleneği olan şeyle büyük kopma; oysa ki deneyim koşulları ile deneyim nesnesinin koşullarının özdeş olduğunu açıkça ilk söyleyen Kant'ın kendisi olmuştu. Tersine, Nietzsche, bilgi ile bilinecek dünya arasında bilgi ile insan doğası arasında olduğu kadar farklılık olduğunu düşünür. Dolayısıyla, bir insan doğası, bir dünya ve ikisi arasında, bilgi denen bir şey vardır; bunlar arasında hiçbir yakınlık, benzerlik hatta doğal bağ yoktur.

Bilginin bilinecek dünya ile yakınlık ilişkisi yoktur, der Nietzsche sık sık. *Şen Bilim*'den bir metni, 109. aforizmayı aktaracağım: "Dünyanın bütününün karakteri, zorunluluk yokluğundan dolayı değil; düzen, eklemlenme, biçim, güzellik, bilgelik yokluğundan dolayı, ezelden beri, kaosun karakteridir."[4] Dünya asla insanı taklit etmeye çalışmaz, hiçbir yasa tanımaz. Doğada yasalar olduğunu söylemekten sakınalım. Bilginin mücadele etmek zorunda olduğu dünya, düzensiz, bağlantısız, biçimsiz, güzelliksiz, bilgelikten yoksun, uyumsuz bir dünyadır. Bilgi böyle bir dünyayla ilgilidir. Bilgide, herhangi bir hakla, bu dünyayı bilmeye kendisini yetkili kılacak hiçbir şey yoktur. Doğanın bilinmesi doğal değildir. Böylece, içgüdüyle bilgi arasında bir süreklilik değil, bir mücadele, tahakküm, kölelik, ikame ilişkisi bulunur; aynı şekilde, bilgi ile bilginin bilmesi gereken şeyler arasında hiçbir doğal süreklilik ilişkisi olamaz. Bir şiddet, tahakküm, iktidar ve güç, ihlal ilişkisinden başka bir şey olamaz. Bilgi, bilinecek şeylerin ihlali olabilir ancak; yoksa bir algı, bir tanıma, şunun özdeşleştirilmesi veya bununla özdeşleşme değildir.

Bana öyle geliyor ki, Nietzsche'nin bu analizinde, Batı felsefe geleneğiyle ders alınması gereken ikili ve çok önemli bir kopma vardır. Birincisi bilgi ile eşya arasındaki kopmadır. Batı felsefesinde, bilinecek şeylerle bilginin kendisinin süreklilik ilişkisini sağlayan şey, gerçekte, nedir? Bilgiye dünyadaki şeyleri gerçekten

4. Nietzsche (F), *Le Gai Savoir*, III. Kitap, § 109, s. 126.

bilme gücünü sağlayan ve bilginin sürekli hata, yanılsama, keyfilik olmamasını sağlayan nedir? Batı felsefesinde bunu sağlayan Tanrı değilse nedir? Elbette Tanrı; Descartes'tan beri ve hatta o kadar geri gitmezsek Kant'ta bile bilgi ile bilinecek şeyler arasında bir uyum olmasını sağlayan bu ilkedir. Bilginin, aslında, dünyadaki şeyler üzerinde temellenen bir bilgi olduğunu kanıtlamak için Descartes Tanrı'nın varlığını olumlamak zorunda kaldı.

Bilgi ile bilinecek şeyler arasında hiçbir ilişki yoksa, bilgi ile bilinen şeyler arasındaki ilişki keyfi ise, iktidar ve şiddet ilişkisi ise, bilgi sisteminin merkezinde Tanrı'nın varlığı artık zorunlu değildir. Dünyada düzenin, ilişkinin, biçimin, güzelliğin yokluğunu dile getirdiği *Şen Bilim*'deki aynı bölümde Nietzsche açıkça sorar: "Tanrı'nın tüm bu gölgeleri bizi karartmaya ne zaman son vereceklerdir? Doğayı tanrısallıktan ne zaman tümüyle kurtaracağız?"[5]

Bilgi teorisinin teolojiden kopuşu Nietzsche'ninki gibi bir analizle kesin biçimde başlar.

İkinci olarak, bilgi ile içgüdüler –insan hayvanı oluşturan, dokuyan her şey– arasında sadece kopma, tahakküm ve kölelik ilişkileri, iktidar ilişkileri olduğu doğruysa, o zaman artık Tanrı'nın değil; birliği ve egemenliği içindeki öznenin yok olduğunu söyleyeceğim.

Descartes'tan bu yana, daha da geri gitmezsek, eğer felsefi gelenekte ilerlersek, insan öznesinin birliğinin arzudan bilgiye, içgüdüden bilgiye (*savoir*), bedenden hakikate giden süreklilik tarafından sağlandığı görülür. Tüm bunlar öznenin varlığını güvence altına alıyordu. Bir yanda, içgüdü mekanizmalarının, arzu oyunlarının, beden mekanizmaları ile istenç arasında çatışmaların ve diğer yanda, –doğanın tamamen farklı bir doğa düzeyinde– bilginin var olduğu doğruysa, bu durumda, insani öznenin birliğine artık ihtiyaç yoktur. Özneler olduğunu veya öznenin var olmadığını kabul edebiliriz. İşte, alıntı yaptığım ve bilginin icadına ayrılmış olan Nietzsche metni, Batı felsefesinin en eski ve en yerleşmiş geleneğiyle bu noktada kopuş içinde gibi gelmektedir bana.

Oysa, Nietzsche bilginin içgüdülerin sonucu olduğunu; fakat kendisinin bir içgüdü olmadığını, ne de doğrudan içgüdülerden

5. A.g.e.

türediğini söylediğinde tam olarak ne demek istemektedir ve içgüdülerin, bilgi ile hiçbir doğal ilişki içinde olmadan, basit oyunları aracılığıyla, kendileriyle hiçbir ilişkisi olmayan bir bilgiyi üretebildiği, imal edebildiği, keşfedebildiği bu ilginç mekanizmayı nasıl tasarlar? İşte, ele almak istediğim ikinci sorun dizisi bu.

Bilginin bu imali, bu icadıyla ilgili olarak Nietzsche'nin yaptığı en titiz analizlerden biri olarak kabul edilebilecek bir metin *Şen Bilim*'de vardır: 333. aforizma. "Bilmek ne anlama gelir?" adlı bu uzun metinde Nietzsche, Spinoza'nın bir metnini ele alır; bu metinde Spinoza anlamak anlamına gelen *intelligere* ile *ridere*, *lugere* ve *detestari*'yi karşı karşıya getirmektedir.[6] Spinoza diyordu ki, eğer şeyleri anlamak istiyorsak, eğer onları kendi doğaları, kendi özleri ve dolayısıyla kendi hakikatleri içinde gerçekten anlamak istiyorsak, onlara gülmekten, onlara acımaktan veya onlardan tiksinmekten sakınmalıyız. Ancak bu tutkular yatıştığında onları anlayabiliriz. Nietzsche sadece bunun doğru olmadığını söylemekle kalmaz, tamamen tersinin meydana geldiğini de söyler. *İntelligere*, anlamak, bir tür oyundan veya dahası bir tür oyunun, *ridere* –gülmek–; *lugere* –acımak–; ve *detestari* –tiksinmek– arasındaki bir tür bileşim veya ikamenin sonucundan başka bir şey değildir.

Nietzsche, tüm bunların ardında, gülmek, şikâyet ve kinden ibaret bu üç içgüdünün, bu üç mekanizmanın veya bu üç tutkunun oyunu ve mücadelesi olduğu için anlarız, der.[7] Bu açıdan, birkaç şeyi ele almak gerekir.

Öncelikle, bu üç tutkunun veya bu üç itkinin –gülmek, acımak, tiksinmek– ortak yanlarının, nesneye yaklaşmanın, onunla özdeşleşmenin bir biçimi olmaları değil; tersine, nesneyle aramıza mesafe koymak, ondan farklılaşmak veya kendimizi ondan kopuk bir biçimde konumlandırmak, gülme yoluyla ondan sakınmak, şikâyet yoluyla onu değersizleştirmek, ondan uzaklaşmak ve gerektiğinde kin yoluyla onu yok etmenin bir biçimi olmaları olduğunu saptamaktır. Sonuç olarak, bilginin kökünde yer alan ve onu üreten tüm bu itkilerin ortak yanı nesneyle aramıza mesafe koymak, ondan

6. *A.g.e.*, § 333, s. 210.
7. Klossowski çevirisinde alaya alma (*Verlachen*), acıma (*Beklagen*) ve tiksinme (*Verwünschen*) istençlerini önerir, 1982 baskısı, c.V, s. 222 (Fransızcaya çevirenin notu).

uzaklaşma ve aynı zamanda onu uzaklaştırma, nihayet, yok etme istencidir. Bilginin ardında, nesneyi kendine yaklaştırmaya, onunla özdeşleşmeye yönelik ve hiç kuşkusuz karanlık bir istenç değil; tersine ondan uzaklaşma ve onu yok etme karanlık istenci vardır. Bilginin radikal kötülüğü.

Böylece, ikinci önemli düşünceye geldik: Bu itkilerin –gülmek, acımak, iğrenmek– hepsinin kötü ilişkiler düzenine ait oldukları düşüncesi. Nietzsche bilginin arkasına, bilginin köküne, bilinecek nesneyi bize sevdirecek bir tür etki, bir tür itki veya tutku koymaz, daha ziyade, tehditkâr ve kendini beğenmiş şeyler karşısında bizi kin, küçümseme veya korku tavrına yerleştiren itkiler koyar.

Eğer bu üç itki –gülmek, acımak, nefret etmek– bilgiyi meydana getiriyorsa, bu, Nietzsche'ye göre, Spinoza'da olduğu gibi yatıştıkları veya uzlaştıkları veya bir birliğe eriştikleri için değildir. Bu, tersine, kendi aralarında savaştıkları, karşı karşıya geldikleri içindir. Bu itkiler mücadele ettikleri, Nietzsche'nin deyişiyle, birbirlerine zarar vermeyi denedikleri, savaş halinde oldukları için, bu savaş halinin anlık bir durağanlaşmasında bir duruma, sonunda bilginin "iki kılıç arasındaki kıvılcım" olarak ortaya çıkacağı kopmaya varırlar.

Demek ki, bilgide nesneye bir upuygunluk, bir kendine katma ilişkisi değil, daha ziyade, bir mesafe ve tahakküm ilişkisi vardır; bilgide, mutluluk ve aşk gibi bir şey değil, kin ve düşmanlık vardır; birleşme değil, geçici iktidar sistemi vardır. Batı felsefesinde geleneksel olarak sunulan büyük temalar Nietzsche'nin belirtilen metninde tümüyle sorgulanmıştır.

Batı felsefesi, –bu kez Descartes'a göndermede bulunmak zorunlu değildir, Platon'a kadar gidilebilir– bilgiyi her zaman logosmerkezcilikle, benzerlikle, upuygunlukla, ahiret mutluluğuyla birlikle nitelemiştir. Bütün bu büyük temalar şimdi sorgulanmaktadır. Nietzsche'nin niçin Spinoza'ya gönderme yaptığı buradan yola çıkarak anlaşılmaktadır; çünkü Spinoza, bütün Batılı filozoflar arasında upuygunluk, ahiret mutluluğu ve birlik olarak bilgi düşüncesini en uzağa götürmüş olan filozoftur. Nietzsche, bilginin kökünde, kin, mücadele, iktidar ilişkisi gibi bir şeyi merkeze koyar.

Nietzsche'ye göre filozofun niçin bilginin doğası hakkında en kolay yanılan kimse olduğu anlaşılmaktadır; çünkü filozof bilgiyi her zaman upuygunluk, aşk, birlik, barışçıllık olarak düşünür. Oysa, bilginin ne olduğu öğrenilmek istenirse, filozofa özgü yaşam, varoluş, asetizm biçimine yaklaşmamamız gerekir. Bilgi gerçekten bilinmek isteniyorsa, ne olduğunu bilmek, kökü, oluşumu içinde kavramak isteniyorsa filozoflara değil; siyasetçilere yaklaşmak, mücadele ve iktidar ilişkilerinin neler olduklarını anlamak gerekir. Bilginin ne olduğu sadece bu mücadele ve iktidar ilişkilerinde, şeylerin kendi aralarında, insanların kendi aralarında birbirlerinden nefret etme, birbirleriyle mücadele etme, birbirleri üzerinde tahakküm kurmaya çalışma, birbirleri üzerine iktidar uygulamak isteme biçimleriyle anlaşılabilir.

Bu türden bir analizin bizi, bilginin, bilgi olgularının ve bilgi öznesinin siyasi tarihiyle etkili bir tarzda nasıl tanıştırdığı böylece anlaşılır.

Fakat, önce, mümkün bir itiraza cevap vermek isterim: "Bütün bunlar çok güzel, fakat Nietzsche'de yok; Nietzsche'nin bunları söylediğine sizi inandıran, sizin kendi sayıklamalarınız, her yerde iktidar ilişkileri bulma, bu siyaset boyutunu bilgi tarihine veya hakikat tarihine kadar dahil etme takıntınız."

İki cevap vereceğim. Önce, Nietzsche'nin bu metnini kendi ilgilerim ölçüsünde ele aldım; bunun, bilginin Nietzscheci kavrayışı olduğunu –çünkü bu konuda birbirleriyle oldukça çelişik sayısız metin vardır– göstermek için değil; fakat sadece, benim "hakikat siyaseti" diye adlandırdığım şeyin tarihsel bir analizi için bir modeli kullanımımıza sunacak belli unsurların Nietzsche'de var olduğunu göstermek için. Bu Nietzsche'de gerçekten de var olan bir modeldir ve hatta bunun, Nietzsche'nin eserinde, bilgi anlayışının görünüşte çelişik bazı unsurlarını kavramak için en önemli modellerden birini oluşturduğu kanısındayım.

Gerçekten de, bilginin keşfinden Nietzsche'nin anladığı şeyin bu olduğu kabul edilirse, eğer bütün bu ilişkiler, bir anlamda, onların sonucundan başka bir şey olmayan bilginin ardındalarsa, Nietzsche'nin bazı metinleri o zaman anlaşılabilir.

Önce, Nietzsche'nin kendinde bilginin olmadığını ileri sürdüğü bütün metinler. Bir kez daha akla Kant'ı getirmek, iki filozofu birbirine yaklaştırmak ve bütün farklılıklarını göstermek gerekir. Kantçı eleştirinin tartışma konusu ettiği şey, kendinde olanın bilgisinin, kendinde bir hakikatin veya bir gerçekliğin bilgisinin olabilirliğidir. *Ahlâkın Soykütüğü*'nde Nietzsche şöyle der: "Bundan böyle, filozof beyler, 'saf akıl', 'mutlak tinsellik', 'kendinde bilgi' gibi çelişik kavramdan kendimizi iyi koruyalım."[8] Dahası, *Güç İstenci*'nde Nietzsche, tıpkı kendinde bilginin olmaması gibi kendinde varlık olmadığını da ileri sürer.[9] Ve bunu söylediğinde, Kant'ın kendinde bilgiden anladığı şeyden tamamen farklı bir şeyi belirtir. Nietzsche bilginin bir doğası, bilginin bir özü, bilginin evrensel koşulları olmadığı; fakat bilginin, her seferinde bilgiyle aynı düzene ait olmayan koşulların tarihsel ve anlık sonucu olduğunu söylemek istiyor. Bilgi, gerçekte, etkinlik olarak değerlendirilebilecek bir olaydır. Bilgi ne bir yetenek ne de evrensel bir yapıdır. Evrensel olarak kabul edilebilen belli unsurları kullandığında bile bilgi sadece sonuç, olay, etki niteliği taşıyacaktır.

Nietzsche'nin bilginin perspektif bir karakteri olduğunu ileri sürdüğü metinler dizisi böylece anlaşılabilir. Nietzsche bilginin her zaman bir perspektif olduğunu söylediğinde, Kantçılıkla empirizmin bir karışımı olacak şekilde bilginin insanda belli koşullar tarafından, insan doğasından, insan bedeninden veya bilginin kendisinin yapısından türeyen sınırlar tarafından sınırlandırıldığını söylemek istememektedir. Nietzsche, bilginin perspektif karakterinden söz ettiğinde, bilginin sadece kendi aralarında farklı ve özlerinde çoğul belli edimler biçimi altında var olduğunu belirtmek istemektedir; insan varlığının belli şeyleri şiddetle ele geçirdiği, belli durumlara tepki gösterdiği, onlara güç ilişkileri dayattığı edimler. Yani bilgi her zaman insanın kendini içinde bulduğu belli bir stratejik ilişkidir. Bilgi etkisini tanımlayacak olan bu stratejik ilişkidir ve doğası içinde ister istemez tarafgir, dolaylı, perspektif karaktere

8. Nietzsche (F.), *La Généalogie de la morale*, Üçüncü Deneme, "Asetik idealler ne anlama gelir?", § 12, s. 309.

9. *La Volonté de puissance* (1885-1888; çev.: G. Bianquis), c. I, kitap I: *Yaşama Atfedilen Yüksek Değerlerin Eleştirisi*, § 175, s. 92.

sahip olmayan bir bilgi hayal etmek tamamen çelişkili olacaktır. Bilginin perspektif karakteri insan doğasından değil, her zaman bilginin polemik ve stratejik karakterinden türer. Mücadele olduğu için ve bilgi bu mücadelenin bir etkisi olduğu için bilginin perspektif karakterinden söz edilebilir.

Nietzsche'de, bilginin hem en genelleştirici hem de en tikel şey olduğu yolundaki sürekli tekrarlanan fikri, bu nedenle buluruz. Bilgi şematize eder, farklılıkları göz ardı eder, şeyleri birbirine indirger ve bunu da hakikatte hiçbir temeli olmadan yapar. Bu nedenle bilgi her zaman bir bilmemedir. Diğer yandan bu bireyleri, şeyleri, durumları her zaman, kabaca, kurnazca ve saldırganca hedefleyen bir şeydir. İnsan ile bildiği şey arasında özel bir mücadele, bir kafa kafaya gelme, bir çatışma gibi bir şey oluştuğu, hazırlandığı ölçüde bilgi vardır. Bilgide her zaman çatışma niteliği taşıyan ve bilgiyi her zaman tekil yapan bir şey vardır. Bu, görünürde karşıtlık içerisinde olan Nietzsche metinlerinde tanımlandığı şekliyle bilginin çelişkili özelliğidir: Genelleştirici ve her zaman tekil.

İşte, Nietzsche metinleri üzerinden genel bir bilgi teorisi değil, fakat bu konferansların konusunu –toplumdaki güç ilişkileri ve siyasi ilişkilerden yola çıkarak belli bilgi (*savoir*) alanlarının oluşumu sorunu– ele almayı sağlayan bir model böyle oluşturulabilir.

Şimdi, çıkış noktamı yeniden ele alıyorum. Üniversite ortamının Marksizme ilişkin sahip olduğu belli bir anlayış içinde veya Üniversite'ye dayatılan belli bir Marksizm anlayışı içinde yapılan analizlerin temelinde her zaman güç ilişkilerinin, ekonomik koşulların, toplumsal ilişkilerin bireylere önceden verildiği; fakat bununla birlikte dayatıldıkları şeyin, bir tür yanılgı olarak düşünülen ideolojilerle ilgili durumlar hariç, kendiyle özdeş bir özne olduğu fikri vardır.

Böylece, bu çok önemli ve aynı zamanda güçlük çıkaran ideoloji kavramına varıyoruz. Geleneksel Marksist analizlerde ideoloji bir tür negatif unsurdur; öznenin hakikatle ilişkisi veya sadece bilgi ilişkisinin, toplumsal ilişkiler tarafından veya bilgi öznesine dışarıdan dayatılan siyasi biçimler tarafından bulandırıldığı, karanlıklaştırıldığı, örtüldüğü olgusu bu öğe dolayısıyla ifade edi-

lir. İdeoloji, bu siyasi veya ekonomik varlık koşullarının, aslında hakikate açık olması gereken bir bilgi öznesi üzerindeki işareti, damgasıdır.

Bu konferanslarda gösterme iddiasında olduğum şey, siyasi, ekonomik yaşam koşullarının bilgi öznesi için aslında nasıl bir peçe veya engel olmadığı; fakat bilgi öznelerinin ve dolayısıyla hakikat ilişkilerinin bu ilişkiler üzerinden oluştuğudur. Belirli türdeki bilgi özneleri, belirli hakikat düzenleri, belirli bilgi alanları ancak öznenin, bilgi alanlarının ve hakikatle ilişkilerin oluştuğu yer olan siyasi koşullardan yola çıkarak var olabilirler. Bir hakikat tarihini ancak bu büyük bilgi öznesi –hem kökensel hem de mutlak bir özne– temalarından kendimizi kurtararak, gerektiğinde Nietzscheci modelden yararlanarak yapabiliriz.

Toplumumuzda hâlâ dolaşımda olan, hâlâ kendini dayatan ve sadece siyaset alanında, gündelik davranış alanında değil; bilim düzeninde de geçerli olan hakikat modellerine kaynaklık eden hukuksal pratiklerden yola çıkarak bu tarihin kimi ana hatlarını sunacağım. Bilgi oluşumları, kendilerini dışarıdan bilgi öznesine dayatmayan, tersine bilgi öznesini kuran siyasi yapılarla ilgili hakikat modelleri bilimde bile bulunur.

II

Bugün size, bir yıldan beri önemli ölçüde demode olmuş bir konu olan Oedipus hikâyesinden söz edeceğim. Freud'dan bu yana Oedipus hikâyesi arzumuzu ve bilinçdışımızı anlatan en eski fabl olarak kabul edilmiştir. Oysa, geçen yıl, Deleuze ve Guattari'nin kitabı *Anti-Oedipus*'un[10] yayımlanmasından bu yana Oedipus'a yapılan göndermeler tamamen farklı bir rol oynar.

Deleuze ve Guattari, baba-anne-oğul'dan oluşan Oedipus üçgeninin ne zamandışı bir hakikati ne de arzumuzun derinlemesine tarihsel bir hakikatini ortaya çıkardığını göstermeyi denediler. Bu ünlü Oedipus üçgeninin, tedavi içinde onu kullanan psikanalist-

10. Deleuze (G.) ve Guattari (F.), *Capitalisme et Schizophrénie*, c. I: *L'Anti-Œdipe*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.

ler için, arzuyu denetim altında tutmanın; arzunun bizi çevreleyen dünyayı kuşatmamasını, bu dünyaya yayılmamasını, aile içinde kalmasını ve ana, baba ile oğul arasında neredeyse burjuva bir küçük dram olarak seyretmesini sağlamanın bir yolunu oluşturduğunu göstermeye çalıştılar.

Demek ki, Oedipus doğanın bir hakikati değildir, fakat Freud'dan bu yana psikanalistlerin arzuyu denetim altında tutmak ve onu toplumumuz tarafından belirli bir anda tanımlanmış bir aile yapısına sokmak için kullandıkları bir sınırlandırma ve zorlama aracıdır. Başka deyişle, Deleuze ve Guattari'ye göre Oedipus bilinçdışımızın gizli içeriği değil; fakat psikanalizin, tedavi sırasında, arzumuza ve bilinçdışımıza dayatmaya çalıştığı bir zorlama biçimidir. Oedipus bir iktidar aygıtıdır, tıbbi ve psikanalitik iktidarın arzu ve bilinçdışı üzerinde bir uygulanma tarzıdır.

Bu tür bir sorunun bana çok çekici geldiğini ve benim de, Oedipus hikâyesi diye ileri sürülen şeyin ardında, arzumuzun ve bilinçdışımızın her zaman yeniden başlayan sonsuz tarihiyle değil, bir iktidarın, siyasi iktidarın tarihiyle ilgili bir şeyi araştırmaya can attığımı itiraf edeyim.

Söylemeye çalıştığım her şeyin, Deleuze'ün daha derinlemesine *Anti-Oedipus*'ta gösterdiği her şeyin, gazetelerde söylenenin tersine, geleneksel olarak "yapı" diye adlandırılan şeyle ilgili olmadığını hatırlatmak için bir parantez açayım. Ne Deleuze, ne Lyotard, ne Guattari, ne ben asla yapı analizleri yapmıyoruz, kesinlikle "yapısalcı" değiliz. Benim yaptığım şeyin ve başkalarının benden daha iyi yaptığı şeyin ne olduğu bana sorulacak olursa, bir yapı araştırması yapmadığımızı söyleyebilirim. Bir kelime oyunu yapacağım ve hanedan araştırmaları yaptığımızı söyleyeceğim. Yunanca dÍnamw dunasteğa kelimeleriyle oynayarak, kültürümüzün tarihinde bugüne kadar en gizli, en karanlıkta, en derinden kuşatılmış olarak kalan şeyi ortaya çıkarmaya çalıştığımızı söyleyeceğim: İktidar ilişkileri. İlginç biçimde, toplumumuzun ekonomik yapıları siyasi iktidar yapılarından daha iyi tanınmakta, daha iyi listelenmekte, daha iyi ortaya çıkarılmaktadır. Bu konferanslar dizisinde, ekonomik yapılarla, ekonomik üretim ilişkileriyle

değil, yaşamımızın bütün örgüsünü kuşatan siyasi ilişkilerle ilişkiye sokulursa açıklanabilecek bir dizi fenomene yer vererek, siyasi ilişkilerin hangi biçimde yerleştiğini ve kültürümüze derinlemesine dahil edildiklerini göstermek istiyorum.

Sofokles'te okuduğumuz haliyle Oedipus tragedyasının –bu trajedinin bağlı olduğu mitsel temel sorununu bir yana bırakıyorum– henüz toplumumuzun kurtulmadığı, iktidar ile bilgi (*savoir*) arasındaki, siyasi iktidar ile bilgi arasındaki belirli bir ilişkiyi nasıl temsil ettiğini ve bir anlamda bu ilişkiyi nasıl tesis ettiğini gösterdiğini iddia ediyorum. Bizim medeniyetimizde, bana öyle geliyor ki, gerçekten bir Oedipus kompleksi vardır. Fakat ne bizim bilinçdışımız ve arzumuzla, ne de arzu ile bilinçdışı arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Eğer Oedipus kompleksi varsa bu bireysel düzlemde değil, kolektif düzlemde görülür; arzu ve bilinçdışı konusunda değil, iktidar ve bilgi (*savoir*) konusunda. Analiz etmek istediğim bu tür bir "kompleks"tir.

Oedipus tragedyası[11], esas olarak, Yunan hukuk prosedürlerine ilişkin sahip olduğumuz ilk tanıklıktır. Herkesin bildiği gibi, bir hakikati bilmeyen insanların –bir hükümran, bir halk– sözünü edeceğimiz bir dizi teknikle hükümranın hükümranlığını bile tartışma konusu eden bir hakikati keşfetmeyi başardıkları bir hikâye söz konusudur. Oedipus tragedyası, demek ki, bir hakikat araştırmasının hikâyesidir; dönemin Yunan hukuk prosedürlerine tamı tamına uyan bir hakikat araştırması yöntemidir. Bu nedenle, önümüze çıkan ilk sorun, arkaik Yunan'da hakikati hukuksal biçimde araştırmanın ne olduğunu bilme sorunudur.

Yunan hukuk usulünde hakikat arayışına ilişkin sahip olduğumuz ilk tanıklık *İlyada*'ya uzanır. Patroklos'un ölümü vesilesiyle düzenlenen oyunlar sırasında Antilokhos ile Menelaos'u karşı karşıya getiren anlaşmazlığın hikâyesi söz konusudur.[12] Bu oyunlar arasında, her zaman olduğu gibi, mümkün olduğu kadar yakından etrafında dönülmesi gereken bir sınırdan geçerek gidişli ve dönüşlü olarak

11. Sophocle, *Œdipe Roi*, (Fransızcaya çeviren P. Masqueray), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des universités de France", 1940.
12. Homère, *Iliade*, c. IV, şarkı XXIII, 262-652 (Fransızcaya çeviren P. Mazon), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des universités de France", 1938, s. 108-123.

yapılan bir araba yarışı vardır: Oyunları düzenleyenler bu sınır noktasına varışın düzgün olmasından sorumlu olan ve Homeros'un, adını vermeden tanık, Ûstvr, görmek için orada olan kişi olduğunu söylediği birisini yerleştirmişlerdi. Yarış yapılır ve dönemeçte başta olanlar Antilokhos ve Menelaos'tur. Bir kuralsızlık meydana gelir ve Antilokhos birinci geldiğinde Menelaos itiraz eder ve ödülü verecek yargıca veya jüriye Antilokhos'un kurala uymadığını söyler. İtiraz, itilaf, hakikati nasıl meydana çıkarmalı? İlginç bir şekilde, Homeros'un bu metninde görmüş olana, sınırın yanında olan ve olup bitene tanık olmuş olması gereken ünlü tanığa başvurulmaz. Tanık olarak çağrılmaz, ona hiçbir soru sorulmaz. Sadece rakipler Menelaos ile Antilokhos arasında tartışma vardır. Tartışma şöyle gelişir: Menelaos'un, "bir kural çiğnediniz" suçlamasından ve Antilokhos'un "kural çiğnemedim" savunmasından sonra Menelaos meydan okur: "Sağ elinizi atınızın alnına koyun, sol elinizle kamçıyı tutun ve kural çiğnemediğinize dair Zeus önünde yemin edin." O anda Antilokhos, bir sınama olan bu meydan okuma karşısında sınamayı reddeder, yemin etmeyi reddeder ve böylece kural çiğnediğini kabul eder.[13]

İşte, hakikati ortaya koymanın, hukuksal hakikati meydana çıkarmanın özel bir biçimi. Tanık yoluna gidilmez, fakat bir tür sınama oyunundan, bir rakibin diğerine meydan okumasından geçilir. Biri meydan okur, diğeri riski kabul etmeli veya reddetmelidir. Eğer, tesadüfen riski kabul etmiş olsaydı, gerçekten yemin etmiş olsaydı, olacak şeyin sorumluluğu, hakikatin nihai keşfi doğrudan tanrılardan beklenirdi. Ve eğer yalan yere yemin edilmişse, bu yemini yapanı cezalandırarak yıldırımıyla hakikati ortaya çıkaracak olan Zeus olurdu.

İşte, eski ve çok arkaik hakikat sınaması pratiği budur; hakikat, bir tartışma, bir tanık, bir soruşturma veya zorbaca bir soruşturmayla değil; bir sınama oyunu yoluyla hukuksal olarak ortaya çıkarılır. Sınama, arkaik Yunan toplumunun özelliğidir. Ortaçağın ilk başında da bununla yeniden karşılaşacağız.

13. A.g.e., 581-585, s. 121.

Açıktır ki, Oedipus ve tüm Thebai sitesi hakikati araştırırken kullandıkları model bu değildir. Yüzyıllar geçmiştir. Yine de, Sofokles'in tragedyasında sınama yoluyla hakikati ortaya çıkarmanın bir veya iki kalıntısına rastladığımızı gözlemlemek ilginçtir. Öncelikle, Kreon ile Oedipus arasındaki sahnede. Oedipus, "bütün bunları, sadece benim iktidarımı almak için, benim yerime geçmek için uydurdun," diyerek, kayınbiraderini Delfi kehanetinin cevabını saptırmakla eleştirdiğinde. Ve Kreon da, tanıklar aracılığıyla hakikati ortaya çıkarmaya çalışmadan, "öyleyse, yemin edelim. Ben, sana karşı hiçbir komplo yapmadığıma yemin edeceğim," dediğinde. Bu, İokaste'nin huzurunda söylenir, o da oyunu, oyunun kurala uymasının sorumlusu gibi kabul eder. Kreon, savaşçılar arasındaki eski itilaf formülüne göre Oedipus'a cevap verir.[14]

İkinci olarak, şunu söyleyebiliriz ki, piyesin bütününde bu meydan okuma ve sınama sistemini bulmaktayız. Oedipus, Thebai'deki vebanın leke ve cinayet yüzünden tanrıların lanetine bağlı olduğunu öğrendiğinde bu suçu işlemiş olan kişiyi sürgün etmeye karar verir; doğal olarak, suçu işleyenin kendisi olduğunu bilmemektedir. Böylece kendi yemini tarafından içerimlenmiş olur, tıpkı arkaik savaşçılar arasındaki rekabet sırasında rakiplerin birbirlerini vaat ve lanet yeminlerine dahil etmeleri gibi. Eski geleneğin bu kalıntıları piyes boyunca birkaç kez yeniden ortaya çıkar. Fakat, hakikatte, bütün Oedipus trajedisi tamamen farklı bir mekanizmaya dayanmaktadır. Benim göstermek istediğim şey, hakikatin ortaya çıkarılmasının bu mekanizmasıdır.

Bana öyle geliyor ki, bu hakikat mekanizması başlangıçta, yarılar yasası diye adlandırabileceğimiz bir yasaya, bir tür saf biçime göre işler. *Oedipus*'ta hakikatin keşfi, düzeltilen ve birbirinin içine geçen yarılardan doğar. Oedipus, Delfi tanrısı, kral Apollon'a danışmaya gönderilir. Apollon'un cevabı, ayrıntılı incelediğimizde, iki kısımda verilir. Apollon, "ülke lekelenmiştir," diye söze başlar. Bu ilk cevapta, bir anlamda, bir yarı eksiktir: Bir leke vardır, fakat lekeleyen kimdir veya kim lekelenmiştir? Sonuç olarak, ikinci bir

14. Sofokles, a.g.e., 642-648, s. 164.

soru sormak gerekir ve Oedipus, lekenin kimden kaynaklandığını sorarak, Kreon'u ikinci bir cevap vermeye zorlar. İkinci yarı ortaya çıkar: Lekeye neden olan bir cinayettir. Fakat kim bir cinayetten bahsederse iki şeyden söz eder; kimin katlettiğini ve kimin katledildiğini söyler. Apollon'a sorulur: "Kim katledildi?" Cevap: Laios, eski kral. Sorulur: "Kim katletti?" O anda, kral Apollon cevap vermeyi reddeder ve Oedipus'un dediği gibi, hakikat tanrılardan zorla alınamaz. Dolayısıyla bir yarı eksik kalır. Lekeye tekabül eden cinayetin yarısıdır. Cinayete, birinci yarı tekabül eder: katledilen. Fakat ikinci yarı eksiktir: katilin adı.

Katilin adını öğrenmek için bir şeye, birine başvurmak gerekecektir, çünkü tanrıların istenci zorlanamaz. Bu öteki, Apollon'un ikizi, insan ikizi, ölümlü gölgesi kâhin Tiresias'tır; o da Apollon gibi kutsal biridir, yeıow magtiw, kutsal kâhindir. Apollon'a çok yakındır, ona da kral denir, ínaw; fakat o ölümlüdür, oysa ki Apollon ölümsüzdür; ve Tiresias özellikle kördür, gecenin içindedir, oysa ki Apollon güneş tanrısıdır. O, ilahi hakikatin gölgedeki yarısıdır, ışık-tanrının karanlık içinde Dünya'nın yüzeyine yansıttığı ikizdir. Sorgulanacak olan bu yarıdır. Ve Tiresias Oedipus'a, "Laios'u sen öldürdün," diye cevap verir.

Sonuç olarak, diyebiliriz ki, *Oedipus*'un ikinci sahnesinden itibaren her şey söylenmiş ve temsil edilmiştir. Hakikate sahibiz, çünkü bir yandan Apollon'un cevaplarının oluşturduğu bütün tarafından diğer yandan da Tiresias'ın cevabı tarafından Oedipus işaret edilmiştir. Yarılar oyunu tamamdır: Leke, cinayet; kim öldürüldü, kim öldürdü. Her şey elimizde. Fakat çok özel kehanet, öngörü, yönerge biçimi altında. Kâhin Tiresias Oedipus'a tam olarak "sen öldürdün," demiyor. "Öldüreni sürgün etmeye söz verdin, dileğini gerçekleştirmeni ve kendini kovmanı emrediyorum sana," diyor. Aynı şekilde, Apollon da, tam olarak, "leke var, site bu yüzden vebaya uğradı," dememişti. Apollon, "vebanın sona ermesini istiyorsanız, lekeyi temizlemeniz gerekir," demişti. Bütün bunlar gelecek zaman, yönerge, tahmin biçimi altında söylenmiştir; şimdiki zamanın fiiliyatına gönderme yapan hiçbir şey yok, hiçbir şey parmakla gösterilmiyor.

Bütün hakikat ortadadır, fakat hem vahyin hem de kehanetin özelliği olan yönergeci ve kehanetçi biçim altında. Bir anlamda tam, eksiksiz olan, her şeyin söylendiği bu hakikatte yine de, şimdiki zaman, fiili durum, birinin işaret edilmesi boyutu olan bir şey eksiktir. Gerçekten meydana gelmiş olan şeyin tanıklığı eksiktir. İlginç bir şekilde, tüm bu eski hikâye kâhin ve tanrı tarafından gelecek zaman biçimi altında formüle edilmiştir. Şimdi, şimdiki zamana ve geçmişin tanıklığına ihtiyacımız vardır: Gerçekten olmuş olan şeyin şimdiki zamanki tanıklığı.

Bu yönergenin ve bu öngörünün, bu geçmiş ve şimdiki, ikinci yarısı piyesin geri kalanı tarafından verilir. Bu ikinci yarı da garip bir yarılar oyunuyla verilmiştir. Önce, Laios'u kimin öldürdüğünü ortaya çıkarmak gerekir. Bu piyesin akışı içinde iki tanıklığın bir araya getirilmesi yoluyla elde edilir. Birincisi İokaste tarafından kendiliğinden ve dalgınlıkla verilir. Şöyle der İokaste: "Görüyorsun, Oedipus, kâhinin söylediğinin tersine, Laios'u öldüren sen değilsin. Bunun en iyi kanıtı Laios'un, üç yol ağzında birden fazla kişi tarafından öldürülmüş olmasıdır." Bu tanıklığa Oedipus'un endişeyle, neredeyse kesinlikle cevap verir: "Üç yol ağzında bir adamı öldürmek, bu tam da benim yaptığım şey; Thebai'ye gelirken üç yol ağzında birini öldürdüğümü hatırlıyorum." Böylece, birbirini tamamlayan bu iki yarının oyunuyla, İokaste'nin belleği ve Oedipus'un belleği, hemen hemen tam bu hakikati, Laios'un öldürülmesi üzerine hakikati elde ederiz. Hemen hemen tam; çünkü hâlâ küçük bir bölüm eksiktir: Bir kişi tarafından mı, birden çok kişi tarafından mı öldürüldüğünü bilme sorunu; ki bu piyeste çözümlenmez.

Fakat bu Oedipus hikâyesinin sadece yarısıdır, çünkü Oedipus sadece kral Laios'u öldüren kimse değildir, aynı zamanda öz babasını öldürmüş olan ve onu öldürdükten sonra kendi annesiyle evlenmiş olan kimsedir. Hikâyenin bu ikinci yarısı, İokaste ve Oedipus'un tanıklıkları bir araya getirildikten sonra da hâlâ eksiktir. Eksik olan şey, tam da onlara bir tür umut veren şeydir; çünkü tanrı, Laios'un herhangi bir kişi tarafından değil, kendi oğlu tarafından öldürüleceğini öngörmüştür. Sonuç olarak, Oedipus'un Laios'un

oğlu olduğu kanıtlanmadığı sürece gerçekleşmeyecektir. Bu ikinci yarı, piyesin son bölümünde, iki farklı tanıklığın bir araya gelmesiyle öngörünün bütününün yerine gelmesi için gereklidir. Biri, Oedipus'a Polybos'un öldüğünü haber vermek için Korinthos'tan gelen kölenin tanıklığıdır. Babasının ölümüne ağlamayan Oedipus, "Ah! Fakat, öngörünün söylediğinin tersine, en azından onu ben öldürmedim," diyerek sevinir. Ve köle cevap verir: "Polybos senin baban değildi."

Böylece karşımızda yeni bir öğe vardır: Oedipus, Polybos'un oğlu değildir. Son köle bu sırada müdahale eder; o, dramdan sonra kaçmış olandır, Kitheron'un derinliklerine sığınmış olandır, hakikati kendi kulübesinde saklamış olandır, koyun çobanıdır, olup biten üzerine sorgulanmak için çağrılmıştır ve şöyle der: "Gerçekten de, geçmişte bu haberciye İokaste'nin sarayından gelen ve onun oğlu olduğunu duyduğum bir çocuğu verdim."

Nihai kesinliğin hâlâ eksik olduğunu görüyoruz, çünkü çocuğu köleye kendisinin verdiğine tanıklık etmek için İokaste orada değildir. Fakat, bu küçük güçlük hariç, şimdi döngü tamamlanmıştır. Oedipus'un Laios'un ve İokaste'nin oğlu olduğunu, Polybos'a verildiğini ve Polybos'un oğlu olduğunu zannederek ve kehanetten kaçmak için –vatanı olduğunu bilmediği– Thebai'ye dönerken, üç yol ağzında gerçek babası, kral Laios'u öldürdüğünü biliyoruz. Daire kapanır. Birbirine eklenen bir dizi yarının iç içe geçmesiyle kapanır. Hem sürgün, hem de kehanetten kaçan –kehanet dolayısıyla sürgün– çocuğun tüm bu uzun ve karmaşık hikâyesi sanki ikiye bölünmüştür ve daha sonra, her parça yeniden ikiye bölünmüştür ve tüm bu parçalar farklı ellerde bölüştürülmüştür. Bütün bu yarıların ve yarıların yarılarının birbirine eklenmesi, uyum sağlaması, iç içe girmesi ve hikâyenin bütünlüklü profilini yeniden oluşturması için tanrı ile kâhininin, İokaste ile Oedipus'un, Korinthos kölesi ile Kitheron kölesinin bu birliği gerekmiştir.

Sofokles'in *Oedipus*'unda gerçekten çarpıcı olan bu biçim sadece bir retorik biçimi değildir. Bu, aynı zamanda dinsel ve siyasi bir biçimdir. Yunan sembolü olan sÊmbolon tekniğinden oluşur. Bir sırra veya bir güce sahip olan birinin seramikten her-

hangi bir nesneyi ikiye bölmesini, parçalardan birini saklamasını ve diğerini mesajı taşıması veya hakikiliğine tanıklık etmesi gereken kimseye vermeyi sağlayan bir iktidar aleti, bir iktidar uygulaması. Mesajın hakikiliği, yani uygulanan iktidarın sürekliliği bu iki yarının birleştirilmesiyle anlaşılır. İktidar, bir bütünün, tek bir nesnenin –birbirinden ayrılmış– bu küçük parçaları arasındaki oyunla ortaya çıkar, döngüsünü tamamlar, birliğini sürdürür; bu parçaların genel birlikteliği iktidarın görünür biçimidir. Oedipus hikâyesi bu parçanın bölünmesidir; ve bu parçaya bütünlükle, bir araya getirilmiş olarak sahip olmak iktidara sahip olmayı ve iktidar tarafından verilen emirleri hakiki kılar. İktidarın mesajları, gönderdiği ve geri dönmesi gereken haberciler, bunların her birinin parçanın bir bölümüne sahip olması ve diğer bölümlere uyabileceği olgusu dolayısıyla iktidarla bağlarını hakikileştireceklerdir. Bu Yunanların sÊmbolon, sembol diye adlandırdıkları şeyin hukuksal, siyasi ve dinsel tekniğidir.

Oedipus hikâyesi, Sofokles'in tragedyasında temsil edildiği haliyle, bu sembole uyar: İktidarın uygulamasının retorik değil, dinsel, siyasi, kısmen büyülü biçimi.

Şimdi, yarıların parçalara ayrılıp sonuçta birbirlerine uyma oyununu oynadıkları bu mekanizmanın biçimini değil; bu birbirine uymalarla meydana gelen etkiyi gözlemlersek bir dizi şey görülecektir. Öncelikle, yarılar birbirlerine uydukları ölçüde bir tür yer değiştirme. İlk birbirine uyan yarılar oyunu kral Apollon ile kâhin Tiresias'ın oyunudur: kehanet veya tanrıların düzlemi. Ardından, ikinci birbirine uyan yarılar dizisi Oedipus ve İokaste tarafından oluşturulur. İkisinin tanıklıkları piyesin ortasında bulunur. Bu, kralların, hükümranların düzeyidir. Sonuç olarak, işe karışan son tanıklık çifti, hikâyeyi tamamlayacak olan son yarım ne tanrılar ne de krallar tarafından, hizmetçiler ve köleler tarafından oluşturulur. Polybos'un en mütevazı kölesi ile esas olarak Kitheron ormanındaki çobanların en gizlisi son hakikati dile getirecekler ve son tanıklığı getireceklerdir.

Böylece ilginç bir sonuç ortaya çıkar. Piyesin başlangıcında kehanet terimleriyle söylenmiş olan şey iki çoban tarafından

tanıklıklar biçiminde yeniden söylenecektir. Ve piyesin tanrılardan kölelere geçmesiyle aynı biçimde, hakikatin belirtilmesinin veya hakikatin dile geldiği biçimin mekanizmaları da değişir. Tanrı ve kâhin konuştuklarında hakikat öngörü ve kehanet biçiminde, Güneş Tanrı'nın ezeli ve her şeye kadir bakışı biçiminde, kör olsa da geçmişi, şimdiki zamanı ve gelecek zamanı gören kâhinin bakışı biçiminde formüle edilir. Piyesin başlangıcında Oedipus'un ve koronun inanmak istemedikleri hakikati gözler önüne seren bu büyülü-dinsel bakıştır. Daha alt düzeyde de bakışla karşılaşırız. Çünkü, eğer iki köle tanıklık edebiliyorsa, gördükleri içindir. Biri İokaste'nin ormana götürsün ve orada bıraksın diye kendisine bir çocuk teslim ettiğini görmüştür. Diğeri çocuğu ormanda görmüştür, arkadaşı kölenin bu çocuğu kendisine teslim ettiğini görmüştür ve çocuğu Polybos'un sarayına götürdüğünü hatırlamaktadır. Burada da bakış söz konusudur. Tanrının ve kâhininin ezeli, aydınlatıcı, göz kamaştırıcı, şimşek hızındaki bakışı değil; kendi insan gözleriyle görmüş olan ve gördüklerini hatırlayan kişilerin bakışı. Bu, tanığın bakışıdır. Antilokhos ile Menelaos arasındaki çatışma ve anlaşmazlıktan söz ettiğinde Homeros'un gönderme yapmadığı şey budur.

Dolayısıyla, diyebiliriz ki, bütün *Oedipus* piyesi hakikatin dile getirilmesini bir kehanet ve öngörü söyleminden, kâhinlik değil tanıklık niteliği taşıyan retrospektif bir başka söyleme doğru yer değiştirme biçimidir. Bu yine parıltıyı veya kehanetçi ve ilahi olan parıltının hakikatinin ışığını çobanların bir anlamda empirik ve günlük yaşama özgü bakışına doğru kaydırmanın bir biçimidir. Çobanlarla tanrılar arasında bir tekabüliyet vardır. Aynı şeyi söylerler, aynı şeyi görürler, fakat aynı dille veya aynı gözlerle değil. Bütün trajedide, bir başka söylemin başka kelimeleriyle, başka bir bakışla iki farklı biçimde ortaya çıkan ve formüle edilen aynı hakikati görürüz. Fakat bu bakışlar birbirlerine tekabül ederler. Çobanlar tam anlamıyla tanrılara cevap verirler, hatta çobanların tanrıları sembolize ettikleri bile söylenebilir. Çobanların söyledikleri şey, aslında, fakat başka bir biçimde tanrıların önceden söylemiş oldukları şeydir.

Burada, Oedipus'un trajedisinin en temel özelliklerinden biriyle karşı karşıyayız: Çobanlarla tanrılar arasındaki, insanların hafızaları

ile ilahi kehanetler arasındaki iletişim. Bu tekabüliyet trajediyi tanımlar ve insanların hafızası ile söyleminin tanrıların büyük kehanetlerinin empirik bir marjı gibi oldukları sembolik bir dünya yaratır.

Oedipus'ta hakikatin yol alışının bu mekanizmasını anlamamız için üzerinde durmamız gereken noktalardan biri budur. Bir yanda tanrılar vardır, diğer yanda çobanlar. Fakat, ikisinin arasında, kralların düzlemi bulunur veya daha doğrusu, Oedipus'un düzlemi. Onun bilgi düzlemi nedir, bakışı ne anlama gelir?

Bu konuda, bazı şeyleri düzeltmek gerekir. Piyesin analizi yapıldığında, genellikle, Oedipus'un hiçbir şey bilmeyen kimse olduğu, kör olduğu, gözlerinin örtülü ve hafızasının tıkalı olduğu söylenir; çünkü Oedipus üç yol ağzında kralı öldürürken yaptıklarını unutmuş gözükür, bunları asla ifade etmez. Oedipus, Freud'a göre, unutuşun insanıdır, bilmemenin insanıdır, bilinçdışının insanıdır. Oedipus adıyla yapılmış olan bütün kelime oyunları bilinir. Fakat bu oyunların çok sayıda olduklarını ve Yunanların Oğdiponw kelimesinde hem "görmüş olmak" hem de "bilmek" anlamına gelen O´wa kelimesinin olduğunu belirttiklerini unutmayalım. Bu snmbolon mekanizmasında, iletişim halindeki yarılar, çobanlarla tanrılar arasındaki cevaplar oyunu mekanizmasında Oedipus'un bilmeyen kişi değil; tersine, çok bilen kişi olduğunu göstermek istiyorum. Bilmesini ve gücünü mahkûm edilebilir bir şekilde birleştiren kimse olduğunu ve *Oedipus*'un, hikâyesinin tarihten kesin olarak kovması gereken kişi olduğunu göstereceğim.

Sofokles'in tragedyasının adı bile ilginçtir: *Oedipus, Kral Oedipus*'tur, oğdiponw tÊrannow. TÊrannow kelimesini tercüme etmek zordur. Tercüme, kelimenin tam gösterilenini vermez. Oedipus iktidar insanıdır, belli bir iktidar uygulayan kimsedir. Ve Sofokles'in piyesinin adının *Ensest Yapan Oedipus* veya *Baba Katili Oedipus* değil *Kral Oedipus* olması önemlidir. Oedipus'un krallığı ne anlama gelir?

Bütün piyes boyunca iktidar tematiğinin önemini görebiliriz. Tüm piyes boyunca söz konusu edilen şey esas olarak Oedipus'un iktidarıdır ve Oedipus'un kendini tehdit altında hissetmesine yol açan şey budur.

Tüm trajedi boyunca Oedipus masum olduğunu, belki bir şey yaptığını; fakat bunun isteği dışında meydana geldiğini, o adamı öldürdüğünde onun Laios olduğunu bilmediğini asla söylemeyecektir. Masumiyet ve bilinçdışı düzlemindeki bu savunma *Kral Oedipus*'taki Sofokles'in kişisi tarafından asla yapılmaz.

Oedipus Kolonos'ta adlı oyunda[15] kör ve sefil bir Oedipus'un, bütün piyes boyunca, "elimden bir şey gelmezdi, tanrılar bilmediğim bir tuzağa düşürdüler beni," diyerek yakardığı görülecektir. *Kral Oedipus*'ta, kendini asla masumiyeti temelinde savunmaz. Onun sorunu sadece iktidardır. İktidarı koruyabilecek midir? Piyesin başından sonuna kadar tartışma konusu edilen bu iktidardır.

Birinci sahnede, Thebai sakinleri vebaya karşı Oedipus'a hükümranlık durumu nedeniyle başvururlar. "İktidar sende, vebadan bizi korumalısın." Oedipus şöyle cevap verir: "Vebadan sizi kurtarmakta benim de çıkarım vardır, çünkü size zarar veren bu veba benim hükümranlığıma ve krallığıma da zarar vermektedir." Oedipus, sorunun çözümünü kendi krallığının sürmesiyle ilgili olarak bulmak ister. Ve etrafındaki cevapların kendisini tehdit ettiğini hissetmeye başladığında, kehanet Oedipus'a işaret ettiğinde ve kâhin daha açık bir şekilde suçlunun o olduğunu söylediğinde, Oedipus, masumiyet terimleriyle cevap vermeden, Tiresias'a şöyle der: "Sen benim iktidarımı istiyorsun; beni iktidarımdan yoksun bırakmak için bana karşı bir komplo tezgâhladın."[16]

Babayı veya kralı öldürmüş olabileceği düşüncesinden korkmaz. Onu korkutan şey, kendi iktidarını kaybetmektir.

Kreon'la büyük tartışma sırasında, ona şöyle der: "Delfi'den bir kehanet getirdin, fakat bu kehaneti sen uydurdun; çünkü, Laios'un oğlu, sen bana verilmiş bir iktidarı istiyorsun."[17] Burada da, Oedipus Kreon tarafından iktidar düzeyinde tehdit edildiğini hisseder, yoksa masumiyeti veya suçluluğu düzeyinde değil. Piyesin başındaki tüm bu çatışmalarda söz konusu edilen şey, iktidardır.

15. Sophocle, *Œdipe à Colone* (çev.: P. Masqueray), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des universités de France", 1924, 273-277, s. 165 ve 547-548, s. 176-177.
16. Sophocle, *Œdipe roi, a.g.e.*, 399-400, s. 155.
17. A.g.e., 532-542, s. 160.

Ve piyesin sonunda, hakikat keşfedildiğinde, Korinthoslu köle Oedipus'a, "endişe etme, sen Polybos'un oğlu değilsin,"[18] dediğinde, Oedipus, Polybos'un oğlu olmadığına göre bir başkasının ve belki de Laios'un oğlu olabileceğini düşünmeyecektir. Şöyle der: "Beni utandırmak için bunu söylüyorsun, bir kölenin oğlu olduğuma halkı inandırmak için bunu söylüyorsun; fakat ben bir kölenin oğlu olsam da, bu, iktidarı uygulamama engel değildir; ben de diğerleri gibi bir kralım."[19] Burada da tartışma konusu edilen şey iktidardır. Adaletin başı olarak, hükümran olarak Oedipus, bu esnada, sonuncu tanığa başvurur: Kitheronlu köle. Oedipus, hükümran olarak onu işkenceyle tehdit ederek hakikati ağzından alacaktır. Ve, hakikat ağzından alındığında, Oedipus'un kim olduğu ve ne yaptığı –baba katli, anneyle ensest– bilindiğinde Thebai halkı ne der? "Sana kralımız diyorduk." Bunun anlamı, Thebai halkının Oedipus'u kralı olarak kabul ederken, geçmiş zaman hikâyesinin kullanımıyla –"diyorduk"– onu şimdi krallıktan azledilmiş ilan etmesidir.

Söz konusu olan şey, Oedipus'un iktidardan düşmesidir. Bunun delili şudur ki, Oedipus iktidarını Kreon'a kaybettiğinde, piyesin son konuşmaları da iktidar etrafında döner. Sarayın içine götürülmeden önce Oedipus'a yöneltilen son söz yeni kral Kreon tarafından edilir: "Artık efendi olmaya çalışma."[20] Kullanılan kelime krateın'dir; bu demektir ki Oedipus artık bir daha emretmeyecektir. Ve Kreon ekler: ékrãghsaw, "zirveye ulaştıktan sonra" anlamına gelen bir kelime, fakat bu da bir kelime oyunudur, α harfinin yoksun bırakıcı bir anlamı vardır: "artık iktidara sahip olmayarak"; ékrãghsaw aynı zamanda şu anlama da gelir: "Sen ki zirveye kadar çıktın ve artık iktidara sahip değilsin."

Ardından, halk araya girer ve Oedipus'u son kez selamlayarak şöyle der: "Sen ki *kratistow*'tun," yani: "Sen ki iktidarın zirvesindeydin." Oysa, Thebai halkının Oedipus'a yönelttiği ilk selam, "« kratÊnvn Oidipouw" idi, yani: "Her şeye kadir Oedipus!" Halkın bu iki selamı arasında bütün tragedya cereyan etmiştir. İktidarın

18. A.g.e., 1016-1018, s. 178.
19. A.g.e., 1202, s. 185.
20. A.g.e., 1522-1523, s. 196.

ve siyasi iktidara sahip olmanın tragedyası. Fakat, Oedipus'un bu iktidarı nedir? Özellikleri nelerdir? Özellikleri dönemin Yunan düşüncesinde, Yunan tarih ve felsefesinde mevcuttur. Oedipus, *basileÊw ênaj*, yani birinci adam diye adlandırılır, o *krãteia*'a sahip olandır, iktidarı elinde tutandır, tÊrxnnow diye adlandırılır. "Tiran" kelimesi burada dar anlamıyla anlaşılmamalıdır; Polybos'un, Laios'un ve diğerlerinin tÊrxnnow diye adlandırılmış olmaları doğru olsa da.

Bu iktidarın bazı özellikleri Oedipus tragedyasında ortaya çıkar. Oedipus iktidara sahiptir. Fakat bu iktidarı bir dizi hikâye, macera dolayısıyla elde etmiştir; bunlardan dolayı, başlangıçta en sefil insandı –kovulmuş, kayıp çocuk, gezgin yolcu– ve ardından en güçlü insandır. Değişken bir kaderi olmuştur. Sefaleti ve şanı tanımıştır. Polybos'un oğlu olduğuna inanıldığı dönemde en yüksek noktadaydı ve siteden siteye dolaşan bir gezgin haline geldiğinde en aşağı noktadaydı. Daha sonra, yeniden zirveye ulaştı. "Benimle birlikte büyüyen yıllar beni kimi zaman düşürdü kimi zaman yükseltti."

Kaderin bu dönüşümü iki tür kişiliğin karakteristik özelliğidir. Yurttaşlığını ve vatanını kaybetmiş olan ve bazı sınamalardan sonra yeniden şana kavuşan epik kahramanın efsanevi kişiliği ve altıncı yüzyıl sonu ile beşinci yüzyıl başı Yunan tiranının tarihsel kişiliği. Tiran, birçok macera yaşadıktan ve iktidarın zirvesine ulaştıktan sonra bu iktidarı kaybetme tehdidiyle sürekli karşı karşıya kalan kimsedir. Kaderin düzensizliği bu dönemin Yunan metinlerinde betimlendiği haliyle tiran kişiliğinin özelliğidir.

Oedipus, sefaleti tanıdıktan sonra şanı tanımış olan kimsedir; kahraman olduktan sonra kral olmuş kimsedir. Fakat, kral oluyorsa, Şarkıcı Kâhin'i, bilmecelerini çözemeyen herkesi yiyip yutan Dişi Köpeği öldürerek Thebai sitesini kurtardığı içindir. Site'yi kurtarmış, ayağa kalkmasını sağlamış, kendi deyişiyle, soluksuz kaldığı anda nefes almasını sağlamıştı. Site'nin bu iyileşmesini belirtmek için Oedipus ˆryvsan "doğrultmak", énÒryvsan pÒliw "siteyi doğrultmak" deyimini kullanır. Solon'un metninde bulduğumuz da bu deyimdir. Tam anlamıyla bir tiran olmayan, fakat bir yasa-ko-

yucu olan Solon altıncı yüzyıl sonunda Atina sitesini doğrultmakla övünüyordu. Yedinci ve altıncı yüzyıllarda Yunan'da görülen bütün tiranların özelliği budur. Sadece yukarıyı ve aşağıyı tanımakla kalmamışlar, Korinthos'de Kypselos'un yaptığı gibi adil bir iktisadi paylaşım yoluyla veya Atina'da Solon'un yaptığı gibi adil yasalar aracılığıyla siteleri düzenleme rolü de oynamışlardır. İşte, Sofokles dönemi metinlerinin veya önceki metinlerin gösterdiği gibi Yunan tiranının iki temel özelliği budur.

Yine *Oedipus*'ta tiranlığın sadece olumlu değil, olumsuz bir dizi özellikleri de bulunur. Tiresias ve Kreon'la, hatta halkla tartışmalarında Oedipus'a birçok itirazda bulunulur. Örneğin Kreon şöyle der: "Hata içindesin; doğmadığın bu siteyle özdeşleştiriyorsun kendini, bu sitenin sen olduğunu ve sitenin sana ait olduğunu hayal ediyorsun; ben de bu siteye aidim, sadece senin değil o."[21] Oysa, Herodotos'un, örneğin, eski Yunan tiranları, özellikle Korinthos'deki Kypselos üzerine anlattığı hikâyeleri ele alırsak, siteye sahip olmaya karar vermiş birinin söz konusu olduğunu görürüz.[22] Kypselos, siteyi kendisine Zeus'un verdiğini ve kendisinin de yurttaşlara iade ettiğini söylüyordu. Sofokles'in tragedyasında aynı şey görülür.

Aynı şekildc, Oedipus yasalara önem vermeyen ve onların yerine kendi iradesini ve emirlerini koyan kimsedir. Bunu açıkça söyler. Kreon, onu sürgüne gönderme kararının adil olmadığını söyleyerek itiraz ettiğinde Oedipus şu cevabı verir: "Adil olup olmadığı beni ilgilendirmiyor, her şeye rağmen itaat etmek gerekir."[23] Onun iradesi sitenin yasası olacaktır. Oedipus'un düşüşü başladığında Halk Korosu, bu nedenle Oedipus'u *dğkh*'yi[24], adaleti küçümsemekle suçlar. Demek ki, Oedipus'ta beşinci yüzyıl Yunan düşüncesinin

21. A.g.e., 629-630, s. 163.

22. Hérodote, *Histoires* (çev.: Ph. Legrand), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des universités de France", 1946, kitap V: *Terpsichore*, § 92, s. 126-127. Kypselos, İ.Ö. 657'den 627'ye Korinthos'de hüküm sürmüştür.

23. Sophocle, a.g.e., 627-628, s.163.

24. Portekizce metinde burada tÊxh kelimesi vardır. Bu, adalet değil, daha ziyade servet, şans anlamına gelir. Ayrıca bu kelime Koro'nun şarkısında yoktur. Buna karşılık Koro Dğkh, "Adalet" diye adlandırır; bkz. *Kral Oedipus*, 885 (Fransızcaya çeviren Mazon), Paris, Les Belles Lettres, s. 104. (Fransızcaya çevirenin notu)

iyi tanımladığı, işaret ettiği, sınıflandırdığı, nitelediği bir şahsiyeti görmek gerekir: Tiranı.

Bu tiran kişiliği sadece iktidarla karakterize edilmez, aynı zamanda belli bir bilgi türüyle de karakterize edilir. Yunan tiranı sadece iktidarı eline almış kimse değildi. Diğerlerinin bilgisine göre daha etkin bir bilgiye sahip olma olgusunu elinde bulundurduğu veya bu olguyu kullandığı için iktidarı eline almış kimseydi. Oedipus'un durumu tam da budur. Oedipus, Sfenks'in ünlü sırrını bilgisiyle, düşüncesiyle çözmeyi başarmış olan kimsedir. Ve tıpkı Solon'un Atina'ya adil yasaları fiilen verebilmiş olması gibi, tıpkı Solon'un –sofÒ– bilge olduğu için siteyi doğrultabilmiş olması gibi Oedipus da, sofÒ, bilge olduğu için Sfenks'in sırrını çözebilmiştir.

Oedipus'un bu bilgisi nedir? Nasıl karakterize edilir? Oedipus'un bilgisinin karakteri tüm piyes boyunca ortaya çıkar. Oedipus, başkalarını yendiğini, Sfenks'in sırrını çözdüğünü, gn≈mh diye adlandırdığı şey yardımıyla, bilgisi veya *t°xnh*'si yardımıyla siteyi kurtardığını her an söyler. Başka seferler, bilme kipini belirtmek için, kendisinin bulmuş olan kimse –hÎrhka– olduğunu söyler. Bu, Oedipus'un, önceden yapmış olduğu ve şimdi yapmaya çalıştığı şeyi belirtmek için en sık olarak kullandığı kelimedir. Eğer Oedipus Sfenks'in sırrını çözmüşse, "bulduğu" içindir. Thebai'yi yeniden kurtarmak istiyorsa yeniden bulması –hÊrğskein– gerekir. hÊrğskein ne anlama gelir? Bu, "bulmak" etkinliği başlangıçta piyeste tek başına yapılan bir şey olarak nitelenir. Oedipus, hiç durmaksızın bunun üzerinde ısrar eder. "Sfenks'in sırrını çözdüğümde kimseye başvurmadım," der halka ve kâhine. Halka şöyle der: "Sfenks'in sırrını çözmede hiçbir şekilde bana yardım edemezdiniz; Kutsal Şarkıcı'ya karşı hiçbir şey yapamazdınız." Ve Tiresias'a şöyle der: "Sen nasıl bir kâhinsin ki Thebai'yi Sfenks'ten kurtarmayı başaramadın? Sen korku içindeyken ben tek başıma Thebai'yi kurtardım; kimseden bir şey öğrenmedim, hiçbir haberciden yararlanmadım, tek başıma geldim." Bulmak, aynı zamanda tek başına yapılan bir şeydir. Bulmak, kişinin gözü açıldığında yapılan bir şeydir. Ve Oedipus, durmadan şunu söyleyen kimsedir: "Soruşturdum ve kimse bana bilgi

verecek durumda olmadığından gözlerimi ve kulaklarımı açtım, gördüm." Hem "bilmek" hem de "görmek" anlamına gelen oıda fiili Oedipus tarafından sıklıkla kullanılır. Oğdğpouw bu görme ve bilme faaliyetine muktedir olan kimsedir. O, görmenin insanıdır, bakmanın insanıdır ve ilelebet öyle kalacaktır.

Eğer Oedipus bir tuzağa düşüyorsa, bunun nedeni, özellikle, bulma istencinde, görmüş olan insanların tanıklığını, hafızasını, araştırmasını, her şeye tanık olmuş ve hakikati bilen kölenin Kitheron'un dibinde saklandığı yerden bulunup çıkarıldığı ana kadar itmiş olmasıdır. Oedipus'un bilgisi bu deney bilgisi türünden bir bilgidir. Bu, aynı zamanda, söylenen şeyden destek almadan, kimseyi dinlemeden kendi gözleriyle görmek isteyen yapayalnız insanın, tanımanın bu tek başına edinilmiş bilgisidir. Site'yi kendi başına yönetebilen ve yönetmeye muktedir tiranın otokratik bilgisi. Yöneten, emreden metaforu Oedipus tarafından yaptığı şeyi belirtmek için sık sık kullanılmıştır. Oedipus kaptandır, teknenin pruvasında görmek için gözlerini açan kimsedir. Ve tam da, gelmekte olan şeye gözlerini açtığı için kazayı, beklenmedik şeyi, kaderi, tÊxh'yi bulur. Oedipus, şeylere açık, otokratik bakışlı bir insan olduğu için tuzağa düşer.

Ben, aslında, Sofokles'in piyesinde Oedipus'un benim bilgi-ve-iktidar, iktidar-ve-bilgi diye adlandırdığım şeyin bir türünü temsil ettiğini göstermek istiyorum. Hem –işitmek istemediği– tanrıların kehanetinden hem de halkın söylediği ve istediği şeyden sapmış, sadece kendi keşfederek yönetme açlığında, tiranca ve tek başına bir iktidar uyguladığı için son çözümlemede, görmüş olan kimselerin tanıklığını bulur.

Böylece, yarılar oyununun nasıl işlediği ve Oedipus'un, piyesin sonunda nasıl gereksiz bir kişilik olduğu görülür. Bu tiranca bilme, ne tanrıları ne insanları dinlemeden kendi gözleriyle görmek isteyenin bu bilgisi, tanrıların söylemiş olduğu ve halkın bildiği şeyin birbirine uymasını sağladığı için Oedipus böyle bir kişiliktir. Oedipus, istemeden, tanrıların kehaneti ile insanların belleği arasında birlik oluşturmayı başarır. Oedipus'un bilgisi, iktidarın aşırılığı, bilginin aşırılığı, öyle bir hal almışlardır ki Oedipus gereksizleşmiştir:

Çember onun üzerine kapanmıştır veya dahası, tabletin iki bölümü birbirine uyar hale gelmiştir ve Oedipus, yalnız iktidarında, yararlı olmuştur. Birbirine uyar hale gelen iki bölümde Oedipus'un imgesi canavarlaşmıştır. Oedipus, tiranca iktidarıyla çok fazla şey yapabiliyor, yalnız bilgisinde çok şey biliyordu. Bu aşırılıkta, hâlâ annesinin eşiydi ve oğullarının kardeşi. Oedipus, fazlalığın adamıdır, her şeyde aşırı olan insandır: iktidarında, bilgisinde, ailesinde, cinselliğinde. Oedipus, çifte insan, çobanların bildikleri ve tanrıların söyledikleri şeyin sembolik şeffaflığına göre fazlaydı.

Oedipus'un tragedyası, demek ki, birkaç yıl sonra, Platoncu felsefe olacak olan şeye oldukça yakındır. Platon'a göre, doğruyu söylemek gerekirse, kölelerin bilgisi, görülmüş olan şeyin empirik belleği daha derin, temel bir belleği yararına, sadece akılla anlaşılır ve bu dünyanın ötesindeki noktada görülmüş olan şeyin belleği yararına değersizleşecektir. Fakat önemli olan Sofokles'in tragedyasında olduğu kadar Platon'un *Devlet*'inde de temel olarak değer kaybedecek olan şeydir: Hem ayrıcalıklı hem de özel olan siyasi bir bilgi biçimi, teması veya daha doğrusu, kişiliği. Sofokles'in tragedyasının veya Platon'un felsefesinin, tarihsel bir boyuta yerleştiklerinde hedefledikleri şey, sofow Oedipus'un, bilge Oedipus'un, bilen tiranın, t°xnh insanının, gn≈mh insanının ardında hedeflenmiş olan şey, Sofokles döneminin Atina toplumunda fiilen var olan ünlü sofisttir, siyasi iktidar ve bilgi profesyoneli. Fakat, onun ardında, Platon ve Sofokles tarafından temel olarak hedeflenen şey başka bir kişilik kategorisidir, ki sofist onun küçük temsilcisi, tarihsel devamı ve sonudur: Tiran kişiliği. Tiran bu yedinci ve altıncı yüzyıllarda, iktidar ve bilgi insanıydı, uyguladığı iktidar kadar sahip olduğu iktidarla da tahakküm kuran kimseydi. Sonuç olarak, Platon'un metninde veya Sofokles'in metninde mevcut olmasa da, tüm bunların ardında hedeflenmiş olan şey, bir efsane bağlamında ele alınmış olsa da fiilen var olmuş olan büyük tarihsel kişiliktir: Ünlü Asur kralı.

Doğu Akdeniz Avrupa toplumlarında, ikinci bin yılın sonunda ve birincinin başında, siyasi iktidar her zaman belli bir tür bilginin sahibiydi. İktidara sahip olma olgusuyla kral ve etrafındakiler diğer

toplumsal gruplara aktarılmaması gereken ve aktarılamayan bir bilgiye sahipti. Bilgi ve iktidar tam olarak birbirine denk, bağlantılı, üst üsteydi. İktidar olmadan bilgi olamazdı. Ve özel bir tür bilgiye sahip olmadan siyasi iktidar olamazdı.

Dumézil'in, üç işlev üzerine incelemelerinde birinci işlevin, siyasi iktidarın işlevinin, büyülü ve dinsel bir iktidarın işlevi olduğunu gösterirken tanımladığı işte bu iktidar-bilgi biçimidir.[25] Tanrıların bilgisi, tanrılar üzerinde veya bizim üzerimizde uygulanabilecek eylem bilgisi, tüm bu büyülü-dinsel bilgi siyasi işlevde mevcuttur.

Yunan toplumunun kökeninde, beşinci yüzyıl Yunan çağının kökeninde, bizim uygarlığımızın kökeninde meydana gelmiş olan şey, aynı zamanda bir bilgi de olan siyasi bir iktidarın bu büyük birliğinin parçalanmasıdır. Doğu uygarlıklarının izini taşıyan Yunan tiranlarının kendi yararlarına düzeltmeye çalıştıkları ve altıncı ve beşinci yüzyıl sofistlerinin yapabildikleri ölçüde paralı dersler biçiminde, hâlâ kullandıkları şey büyük Asur imparatorluklarında var olan büyülü-dinsel bir iktidarın bu birliğinin parçalanmasıdır. Arkaik Yunan'ın beş veya altı yüzyıl süren bu uzun çözülmesine tanık oluruz. Ve klasik Yunan ortaya çıktığında –Sofokles bunun başlangıç tarihini, doğum noktasını temsil eder– bu toplumun var olabilmesi için yok olması gereken şey, iktidar ile bilginin birliğidir. Bu andan itibaren, Oedipus kör, bir şey bilmeyen ve çok şey yapabileceği için bilmeyen iktidar insanı gibi davranacaktır.

Böylece, iktidar cahillikle, bilinçsizlikle, unutmayla, karanlıkla suçlanırken, bir yanda, hakikatle –tanrıların veya ruhun ezeli hakikatleri– ilişki halindeki kâhin ve filozof ve diğer yanda, elinde hiç iktidar olmadan belleğinde hakikati taşıyan veya hakikate tanıklık edebilen halk vardır. Böylece, Oedipus gibi büyük bir kör haline gelmiş bir iktidarın ötesinde, hatırlayan çobanlar ve hakikati söyleyen kâhinler vardır.

Hakikatin siyasi iktidara asla ait olmadığı, siyasi iktidarın kör olduğu, hakiki bilginin tanrılarla ilişkide olunduğunda veya

25. Dumézil (G.), *Jupiter, Mars, Quirinius. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941. *Mythe et Epopée, c. I: L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968.

hatırlandığında, büyük ebedi güneşe bakıldığında veya olan bitene gözler açıldığında sahip olunan bilgi olduğu şeklindeki büyük mit Batı'ya egemen olacaktır. Bilgi ile iktidar arasında çatışkı olduğu şeklindeki o büyük Batı miti Platon'la birlikte başlar. Eğer bilgi varsa iktidardan vazgeçmesi gerekir. Bilginin ve bilimin saf hakikatleri içinde bulundukları yerde siyasi iktidar olamaz.

Bu büyük mitin tasfiye edilmesi gerekir. Nietzsche'nin, her bilginin ardında, her bilginin (*connaissance*) ardında söz konusu olan şeyin bir iktidar mücadelesi olduğunu, belirtilmiş olan çok sayıda metinde göstererek yıkmaya başladığı şey bu mittir. Siyasi iktidar bilme yokluğu değildir, bilme ile birlikte örülmüştür.

III

Önceki konferansta Yunan uygarlığında mevcut olan hukuksal düzenlemenin, anlaşmazlığın, karşı çıkışın veya tartışmanın iki biçimine veya türüne gönderme yaptım. Oldukça arkaik olan birinci biçimi Homeros'ta görülür. Kimin haklı kimin haksız olduğunu, diğerinin hakkına kimin tecavüz ettiğini bilmek için iki savaşçı karşı karşıya gelir. Bu sorunu çözme görevi kurallara bağlı bir tartışma, iki savaşçı arasındaki bir meydan okuma biçimini alıyordu. Biri diğerine şöyle meydan okuyordu: "Seni suçladığım şeyi yapmadığına tanrıların önünde yemin edebilir misin?" Böyle bir usulde yargıç, yargı, soruşturma veya kimin hakikati söylediğini öğrenmek için tanıklık yoktur. Kimin hakikati söylediğine değil, kimin haklı olduğuna karar verme görevi mücadeleye, meydan okumaya, her bir kişinin göze aldığı riske verilmiştir.

İkinci biçim, *Kral Oedipus*'ta görülen biçimdir. Belli bir anlamda anlaşmazlık, suçla ilgili bir tartışma sorunu da olan –Kral Laios'u kim öldürdü?– sorununu çözmek için Homeros'un eski usulüne göre yeni bir kişi ortaya çıkar: Çoban. Kulübesindeki çoban, sıradan bir insan, bir köle olmasına karşın görmüştür ve bu küçük bellek parçasına sahip olduğundan, gördüğü şeyin tanıklığını söyleminde taşıdığından kralın gururunu veya tiranın kendini beğenmişliğini yok edebilir veya buna karşı çıkabilir. Tanık, mütevazı tanık,

yalnızca gördüğü ve duyurduğu hakikat oyunu aracılığıyla en güçlüleri tek başına yenebilir. *Kral Oedipus* Yunan hukuk tarihinin bir tür özetidir. *Antigone, Elektra* gibi Sofokles'in birçok piyesi hukuk tarihinin bir tür teatral ritüelleştirilmesidir. Yunan hukuk tarihinin bu oyunlaştırılması Atina demokrasisinin en büyük fetihlerinden birinin özetini bize sunar: Halkın yargı hakkına, hakikati söyleme, hakikati kendi efendilerine karşı çıkarma, kendini yönetenleri yargılama hakkına sahip çıktığı sürecin tarihi.

Yunan demokrasisinin bu büyük fethi, bu tanıklık hakkı, hakikati iktidarın karşısına çıkarma hakkı, beşinci yüzyıl boyunca Atina'da kesin olarak doğmuş ve inşa edilmiş uzun bir süreç boyunca oluşmuştur. İktidarsız bir hakikati hakikatsiz bir iktidarın karşısına çıkarma hakkı Yunan toplumunun özelliği olan bir dizi büyük kültürel biçime yer vermiştir.

Birinci olarak, sınamanın ve kanıtlamanın rasyonel biçimleri diye adlandırılabilecek şeyin hazırlanması: Hakikat nasıl oluşturulmalı, hangi koşullara, hangi biçimlere uymalı, hangi kuralları uygulamalı. Bu biçimler şunlardır: Felsefe, rasyonel sistemler, bilimsel sistemler. İkinci olarak ve önceki biçimlerle bir ilişki sürdürerek, söylenen şeyin hakikatine insanları ikna etmek, inandırmak için, hakikat için veya daha doğrusu hakikat yoluyla zaferi elde etmek için bir sanat geliştirilmiştir. Burada, Yunan retoriği sorunu vardır. Üçüncü olarak, yeni tür bir bilginin geliştirilmesi vardır: Tanıklık, hatırlama, soruşturma yoluyla bilgi. Sofokles'ten kısa süre önce Herodotos gibi Yunan doğalcıları, bitkibilimcileri, coğrafyacıları, seyyahlarının geliştirecekleri ve Aristoteles'in bütünleştirip ansiklopedik kılacağı soruşturma bilgisi.

Demek ki Yunan'da bir tür büyük devrim oldu, ve bu devrim bir dizi siyasi mücadele ve tartışma dolayımıyla, hakikatin hukuki, adli keşfinin belirli bir biçimini hazırlama sonucunu verdi. Bu, bir dizi başka bilginin –felsefi, retorik ve empirik– gelişebildiği ve Yunan düşüncesini karakterize edebildiği modeli, matrisi oluşturur.

Çok ilginç bir şekilde, soruşturmanın doğuş tarihi unutulmuş ve kaybolmuş, yüzyıllar sonra, ortaçağda, başka biçimler altında yeniden ortaya çıkmıştır.

Ortaçağ Avrupası'nda, soruşturmanın, daha karanlık ve daha yavaş; fakat birinciden daha etkili bir başarı elde etmiş olan bir tür ikinci doğumuna tanık olunur. Yunan soruşturma yöntemi duraklama halinde kalmıştır, sonsuz biçimde gelişebilecek rasyonel bir bilginin (*connaissance*) oluşumuna varmamıştır. Buna karşılık, ortaçağda doğan soruşturma olağanüstü boyutlar alacaktır. Bunun yazgısı, "Avrupalı" veya "Batılı" denen kültürün yazgısıyla pratik olarak aynı kaplama sahip olacaktır.

Germen toplumlarında, bu toplumlar Roma İmparatorluğu'yla ilişkiye girdiğinde, bireyler arası anlaşmazlıkları düzenleyen eski hukuk, arkaik Yunan hukukuna, bazı biçimlerinde, bir anlamda çok yakındı. Bu, soruşturma sisteminin var olmadığı bir hukuktu; çünkü bireyler arası anlaşmazlıklar sınama oyunu yoluyla çözümleniyordu.

Roma İmparatorluğu'nun kapılarına kadar uzanan bu ilginç uygarlığı Tacitus'un incelemeye başladığı dönemdeki eski Germen hukuku, şematik olarak şöyle karakterize edilebilir.

İlk olarak, kamusal dava yoktur, yani bireylere karşı suçlamaları yürütmekle görevli kimse –toplumu, grubu, iktidarı temsil eden veya iktidarı elinde tutan kimse– yoktur. Cezai türden bir davanın olması için haksızlığın olması gerekiyordu, en azından bir kişinin haksızlığa uğradığını ileri sürmesi veya kendini kurban olarak göstermesi ve kurban olduğunu ileri süren bu kişinin düşmanını belirtmesi, kurbanın doğrudan saldırıya uğrayan kişi olması veya kurbanın ailesine dahil ve akrabasının davasını üstlenen bir kişi olması gerekiyordu. Cezai bir kovuşturmayı niteleyen şey her zaman bir tür tartışmaydı, bireyler, aileler veya gruplar arası karşıtlıktı. Otoriteyi temsil eden hiç kimsenin müdahalesi yoktu. Bir birey tarafından diğerine yapılan hak iddiası vardı, ki bu da sadece bu iki kişinin müdahalesini gerektiriyordu: Kendini savunan kimseyle suçlayan kimse. Bir tür kamusal kovuşturmanın olduğu oldukça ilginç iki durum biliyoruz sadece: ihanet ve eşcinsellik. Topluluk, kendini mağdur hissederek bu durumda müdahale ediyordu ve bireyden tazminatı kolektif olarak talep ediyordu. Sonuç olarak, eski Germen hukukunda cezai kovuşturmanın olabilmesinin ilk koşulu iki kişinin varlığıydı, asla üç değil.

İkinci koşul, cezai kovuşturma bir kez başladığında, birey bir kez kendini kurban ilan ettiğinde ve ötekinden tazminat talep ettiğinde hukuksal tasfiye bireyler arasındaki mücadelenin bir tür devamı olarak yapılıyordu. Özel, bireysel bir tür savaş gelişir ve adli prosedür bireyler arasındaki bu mücadelenin ritüelleştirilmesinden başka bir şey olmayacaktır. Germen hukuku adaletin karşısına savaşı çıkarmaz, adalet ile barışı özdeşleştirmez. Fakat, tersine, hukukun bireyler arasındaki savaşı yönlendirmenin ve intikam edimlerini birbirine bağlamanın tekil ve kurala bağlı bir biçimi olduğunu varsayar. Demek ki hukuk savaşmanın kurala bağlı bir biçimidir. Örneğin, birisi öldüğünde, yakın akrabalarından biri hukuksal intikam uygulamasını yerine getirebilir, bunun anlamı birini, kural olarak da katili öldürmekten vazgeçmemektir. Hukuk alanına girmek katili öldürmek anlamına gelir; fakat katili belirli kurallara, belirli biçimlere göre öldürmektir. Eğer katil suçu falanca veya filanca biçimde işlemişse onu parçalayarak ya da kafasını uçurarak öldürmek gerekir. Kafası da evinin girişindeki bir kazığa asılacaktır. Bu edimler, intikam tavrını ritüelleştirecek ve onu hukuksal intikam olarak niteleyecektir. Demek ki hukuk savaşın ritüel biçimidir.

Üçüncü koşul, hukuk ile savaş arasında karşıtlık olmadığı doğruysa, bir anlaşmaya varma, yani bu kurala bağlı düşmanlıkları kırma ihtimalinin de en az o kadar doğru olduğudur. Eski Germen hukuku, her zaman bu karşılıklı ve ritüel uzun intikam dizisi boyunca bir anlaşmaya, uzlaşmaya varma imkânını sunar. İntikamlar dizisi bir paktla kesintiye uğratılabilir. Bu sırada, iki taraf bir hakeme başvurur, bu hakem de, taraflarla uyum içerisinde ve onların karşılıklı onayıyla anlaşma tazminatı oluşturan bir miktar para belirleyecektir. Tazminat hatanın karşılığı değildir, çünkü hata yoktur sadece haksızlık ve intikam vardır. Bu Germenik hukuk usulünde taraflardan biri barışın, karşı tarafın olası intikamından kurtulmanın karşılığını öder. Kendi yaşamını satın alır, yoksa döktüğü kanın karşılığını ödemez. Böylece savaş son bulur. Ritüel savaşın kesintiye uğraması eski Germen hukukunda hukuk dramının üçüncü sahnesi veya son sahnesidir.

Bu dönemin Germen toplumlarında çatışmaları ve anlaşmazlıkları düzenleyen sistem, demek ki tamamen mücadele ve karşılıklı alışveriş tarafından yönetilir; bu, ekonomik bir alışveriş ile sonuçlanabilecek bir güç sınamasıdır. Yansız unsur olarak diğer ikisinin arasına yerleşen, hangisinin doğruyu söylediğini öğrenmeye çalışan üçüncü bir bireyin müdahalesine imkân tanımayan bir prosedür söz konusudur. Roma İmparatorluğu'nun istilasından önce eski Germen hukuku bu şekilde oluşmuştur.

Roma İmparatorluğu'nun istila ettiği topraklarda hüküm süren Roma hukukuyla bu Germen hukukunun rekabete, çekişmeye, kimi zaman da suç ortaklığına girmesine yol açan uzun olaylar dizisi üzerinde durmayacağım. İ.S. beşinci ile onuncu yüzyıllar arasında bu iki hukuk sistemi arasında bir dizi sızma ve çatışma yaşandı. Roma İmparatorluğu'nun harabeleri üzerinde bir devletin ana hatlarıyla belirmeye başladığı her seferinde, bir devlet yapısının doğmaya başladığı her sefer, Roma hukuku, eski devlet hukuku canlandırılmıştır. Böylece, Merovenjler hükümranlığında ve özellikle Karolenj İmparatorluğu döneminde Roma hukuku Germen hukukunu bir anlamda geride bıraktı. Diğer yandan, bu tohumlar, bu devlet taslaklarının her çözülüşünde eski Germen hukuku yeniden ortaya çıktı. Onuncu yüzyılda Karolenj İmparatorluğu çöktüğünde Germen hukuku zafer kazandı ve Roma hukuku birkaç yüzyıl boyunca unutuldu, ancak on ikinci yüzyıl sonunda ve on üçüncü yüzyıl boyunca yavaş yavaş yeniden ortaya çıktı. Örneğin, feodal hukuk esas olarak Germenik türdedir. Yunan toplumlarındaki veya Roma İmparatorluğu'ndaki hakikati soruşturma ve belirleme prosedürlerinin öğelerinden hiçbirine sahip değildir.

Feodal hukukta, iki kişi arasındaki anlaşmazlık *sınama* sistemiyle düzenleniyordu. Bir kişi, öldürdüğü veya çaldığı için bir başkasını suçlayarak bir hak talep ettiğinde, bir itirazda bulunduğunda, iki taraf arasındaki anlaşmazlık her ikisinin de kabul ettiği ve ikisinin de tabi olduğu bir dizi sınamayla çözümleniyordu. Bu sistem, hakikati değil, konuşanın gücünü, ağırlığını, önemini kanıtlamanın bir biçimiydi.

İlk olarak, toplumsal sınamalar vardı, bir bireyin toplumsal öneminin sınanması. On birinci yüzyıldaki eski Bourgogne hukukunda biri cinayetle suçlandığında, cinayet işlemediğine yemin edecek on iki tanığı etrafına topladığında masumiyetini tümüyle kanıtlayabilirdi. Yemin, örneğin, sözde kurbanı canlı halde görmüş olmalarına veya sözde katilin olayla ilişkisinin olmadığının kanıtlanmasına dayanmıyordu. Yemin etmek için, bir bireyin öldürmediğine tanıklık etmek için suçlanan kimsenin akrabası olmak gerekiyordu. Onunla toplumsal akrabalık ilişkisi içinde olmak gerekiyordu; bu, onun masumiyetini değil, toplumsal önemini sağlıyordu. Bu, belirli bir kişinin elde edebileceği dayanışmayı, ağırlığını, etkisini, ait olduğu grubun önemini ve bir kavgada ya da bir anlaşmazlıkta onu desteklemeye hazır insanların önemini gösteriyordu. Masumiyetin kanıtı, söz konusu edimi işlemediğinin kanıtı tanıklık hiç değildi.

İkinci olarak, sözel türden sınamalar vardı. Bir kişi herhangi bir şeyle suçlandığında –hırsızlık ya da cinayet– bu suçlamaya, cinayet veya hırsızlık işlemediğini garanti eden belli formüllerle cevap vermeliydi. Bu formülleri dile getirirken başarısızlığa uğrayabilir ya da başarabilirdi. Bazı durumlarda formül söyleniyor ve kaybediliyordu. Yanlış bir şey söylendiği veya yalan söylendiği kanıtlandığı için değil, formül gerektiği gibi söylenmediği için. Bir dilbilgisi hatası, bir kelime değişikliği formülü geçersiz kılıyordu, yoksa kanıtlanmaya çalışılan şeyin hakikatini değil. Bu sınama düzleminde sadece bir söz oyununun söz konusu olduğu, erişkin olmayan birinin, bir kadının ya da bir rahibin söz konusu olduğu durumda suçlunun yerine başkasının geçirilebilir olması tarafından doğrulanır. Hukuk tarihinde, daha sonra avukat denecek olan bu başka kişi suçlunun yerine formülleri dile getirmesi gereken kimseydi. Eğer formülleri dile getirirken yanılırsa, kimin adına konuşuyorsa o davayı kaybederdi.

Üçüncü olarak, eski büyülü-dinsel yemin sınaması vardı. Suçludan yemin etmesi isteniyordu ve yemin etmeye cesaret edemediği ya da tereddüt ettiği durumda davayı kaybediyordu.

Son olarak, "*ordalie*" denen ve kazanıp kazanamayacağını gözlemek için bir kişiyi kendi bedeniyle bir tür oyuna, mücadeleye tabi tutmaktan ibaret ünlü bedensel, fiziksel sınamalar vardı. Örneğin, Karolenj İmparatorluğu döneminde, Fransa'nın kuzeyindeki bazı bölgelerde cinayetle suçlananlara dayatılan ünlü bir sınama vardı. Suçlunun korlar üzerinde yürümesi gerekiyordu ve iki gün sonra hâlâ ayağında izler varsa davayı kaybediyordu. Yine su "*ordalie*"si gibi başka sınamalar vardı; bunda, bir insanın sağ eli sol ayağına bağlanıyor ve suya atılıyordu. Eğer o kişi boğulmuyorsa davayı kaybediyordu, çünkü su bile onu kabul etmemiş oluyordu; eğer boğulursa davayı kazanmış oluyordu, çünkü su onu reddetmemiş oluyordu. Bireyin ya da bedeninin doğal elementlerle tüm bu karşı karşıya gelişi, bireylerin kendi aralarındaki mücadelenin sembolik bir bağlam değiştirmesiydi, ki bunun semantiğinin incelenmesi gerekir. Aslında, her zaman bir mücadele söz konusudur, kimin en güçlü olduğunu bilmek her zaman söz konusudur. Eski Germen hukukunda dava, savaşın kurallara bağlı, ritüelleştirilmiş devamından başka bir şey değildir.

Bir dava boyunca iki rakip arasındaki dövüşler, fiziksel mücadeleler, ünlü Tanrı hükümleri gibi daha ikna edici örnekler verebilirim. Bir malın mülkiyeti nedeniyle ya da bir cinayet nedeniyle iki birey karşı karşıya geldiğinde, eğer hemfikirseler, belirli kurallara –mücadele süresi, silah türü– uyarak, sadece cereyan edecek şeyin kurallara uygunluğunu sağlamak için hazır bulunan bir tanığın önünde savaşmaları her zaman mümkündü. Dövüşü kazanan davayı kazanıyordu, hakikati söyleme imkânının verilmesine gerek kalmıyordu ya da iddiasının doğruluğunu kanıtlaması istenmiyordu.

Feodal hukukun sınama sisteminde söz konusu olan hakikat araştırılması değil, bir tür ikili yapısı olan bir oyundur. Kişi, sınamayı ya kabul eder ya da reddeder. Eğer reddederse, sınamayı denemek istemezse, davayı önceden kaybeder. Sınama gerçekleştiğinde kazanır ya da kaybeder. Başka olasılık yoktur. İkili biçim sınamanın birinci karakteristiğidir.

İkinci karakteristik, sınamanın ya bir zaferle ya da bir yenilgiyle bitmesidir. Her zaman kazanan ve kaybeden biri vardır, en güçlü ve

en zayıf vardır, elverişli ya da elverişsiz bir çözüm vardır. On ikinci yüzyıl sonundan ve on üçüncü yüzyıl başından itibaren görüldüğü gibi, hüküm benzeri bir şey hiçbir zaman ortaya çıkmaz. Hüküm, meydana gelen şeyin, üçüncü bir şahıs tarafından yapılan bildiriminden ibarettir: Hakikati söylemiş olan bir kişi haklıdır, bir yalan söylemiş olan bir başkası haksızdır. Sonuç olarak, hüküm, feodal hukukta yoktur: Hakikatle hatanın bireyler arasında ayrılması burada hiçbir rol oynamaz; sadece zafer ya da yenilgi söz konusudur.

Üçüncü karakteristik, bu sınamanın, bir anlamda, otomatik olmasıdır. Üçüncü bir kişinin varlığı iki rakibi ayırt etmek için gerekli değildir. Kişileri, otomatik olarak gelişen bir mekanizmaya göre birbirinden ayıracak olan şey güç dengesi, şans, güçlülük, fiziksel dayanıklılık, entelektüel kıvraklıktır. Otorite, ancak usulün kurala uygunluğunun tanığı olarak araya girer. Hukuksal sınamaların geliştiği anda, yargıç adını taşıyan biri –siyasi hükümran ya da iki rakibin karşılıklı onayıyla seçilmiş biri– sadece mücadelenin kurala uygun olarak geliştiğini saptamak için hazır bulunur. Yargıç, hakikat üzerine değil, usulün kurala uygunluğu üzerine tanıklık eder.

Dördüncü karakteristik, bu mekanizmada, sınamanın hakikati söylemiş olanı seçmeye, belirlemeye değil; en güçlü olanın, aynı zamanda, haklı olan olduğunu saptamaktır. Hukuksal olmayan bir savaş ya da sınamada iki kişiden biri her zaman en güçlü olandır, fakat bu onun haklı olduğu anlamına gelmez. Hukuksal sınama bir savaşı ritüelleştirme ya da onu sembolik olarak başka bir bağlama taşıma biçimidir. Savaşa, belli türevsel ve teatral biçimler vermenin bir yoludur; öyle ki en güçlü, bu şekilde, haklı olarak belirlenecektir. Sınama bir hukuk işlemcisidir, hukukta gücün aracısıdır, güçten hukuka geçmeyi sağlayan bir tür *shifter*'dir. Apofantik bir işlevi yoktur, hakikati belirtme, ortaya çıkarma ya da belirtme işlevi yoktur. O bir hukuk işlemcisidir, yoksa bir hakikat işlemcisi ya da bir apofantik işlemci değildir. İşte, eski feodal hukukta sınama bundan ibarettir.

Bu hukuksal uygulama sistemi on ikinci yüzyıl sonunda ve on üçüncü yüzyıl boyunca yok olur. Ortaçağın tüm ikinci yarısı boyunca bu eski pratiklerin dönüşümüne ve yeni yargı biçimlerinin, yeni hukuksal uygulama ve prosedür biçimlerinin keşfine tanık

olunur. Bunlar, Avrupa tarihi için ve Avrupa, kendi boyunduruğunu tüm yeryüzüne zorla dayattığı ölçüde tüm dünya tarihi için mutlak anlamda temel biçimlerdir. Hukukun bu geliştirilişinde icat edilen şey bilginin içeriğinden çok bilginin biçimleri ve koşullarıyla ilgilidir. Bu dönemde hukukta icat edilmiş olan şey, bilginin belirli bir biçimidir, ki bunun yazgısı Batı dünyasında temel öneme sahip olacaktır. Bu bilgi kipliği, ilk kez Yunan'da ortaya çıkmış olan ve yüzyıllar boyunca, Roma İmparatorluğu'nun düşüşünden sonra saklı kalmış olan soruşturmadır. On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda yeniden ortaya çıkan soruşturma, yine de, Oedipus'ta örneğini görmüş olduğumuz soruşturmadan oldukça farklı türdedir.

Bazı temel özelliklerini size sunmuş olduğum eski hukuksal biçim niçin bu dönemde ortadan kalkar? Şematik olarak Batı Avrupa feodal toplumunun temel özelliklerinden birinin, mal dolaşımında ticaretin göreceli olarak daha az rol oynaması olduğu söylenebilir. Mal dolaşımı miras ya da vasiyet yoluyla mal aktarımı mekanizmalarıyla ve özellikle savaşçı, askeri, hukuk dışı ya da hukuksal itilaf yoluyla sağlanır. Ortaçağın başında mal dolaşımını sağlamanın en önemli yollarından biri savaş, vurgun, toprağın, bir şatonun ya da bir şehrin işgal edilmesiydi. Hukuk, savaşı sürdürmenin belli bir biçimi olduğu ölçüde, hukuk ile savaş arasında hareket eden bir sınır üzerindeyiz. Örneğin, silahlı bir güce sahip biri bir toprağı, bir ormanı, herhangi bir mülkü işgal eder ve o anda, kendi haklarını üstün tutar. Uzun bir itilaf başlar, ki bunun sonunda silahlı güce sahip olmayan ve kendi toprağının geri verilmesini isteyen kişi, ancak bir ödeme karşılığında işgalcinin gitmesini sağlayabilir. Bu anlaşma, hukuksal olanla savaşçıl olanın sınırında yer alır ve bu bir kimsenin zenginleşmesinin en sık rastlanan biçimlerinden biridir. Dolaşım, mal mübadelesi, iflas, zenginleşmeler, birçok durumda, feodalizmin başlangıcında, bu mekanizmaya göre meydana gelmiştir.

Ayrıca, Avrupa'daki feodal toplum ile günümüzde etnologlar tarafından incelenen "ilkel" denen toplumları karşılaştırmak ilginç olur. Bu toplumlarda, mal mübadelesi itilaf ve rekabet yoluyla gerçekleşir, mallar genellikle göstergeler düzeyinde, prestij biçi-

minde verilir. Feodal bir toplumda, mal dolaşımı yine rekabet ve itilaf biçiminde olur. Fakat rekabet ve itilafın prestiji yoktur, daha ziyade savaşçıldırlar. "İlkel" denen toplumlarda zenginlikler rekabet yükümlülükleri içinde mübadele edilir; çünkü bunlar sadece mal değil, aynı zamanda göstergedir de. Feodal toplumlarda, zenginlikler sadece mal ve gösterge oldukları için değil; hem mal hem gösterge hem de silah oldukları için mübadele edilir. Zenginlik, hem şiddet uygulayabilmenin hem de başkalarının yaşamı ve ölümü üzerinde hak uygulayabilmenin aracıdır. Savaş, hukuksal itilaf ve mal dolaşımı, ortaçağ boyunca, tek ve değişken büyük bir sürecin parçasıdır.

Demek ki, feodal toplumun özelliği olan ikili bir eğilim vardır. Bir yandan, silahların, daha az güçlü olanlarca kullanılmasını engelleme eğiliminde olan en güçlülerin elinde yoğunlaşması vardır. Birini yenmek, onu silahlarından yoksun bırakmaktır, silahlı gücün yoğunlaşması buradan kaynaklanır, ki feodal devletlerde, daha güçlüleri ve sonuçta, tüm güçlülerin en güçlüsünü, hükümdarı, daha güçlü kılmıştır. Diğer taraftan ve eşzamanlı olarak, malları dolaşıma sokmanın bir tarzı olan hukuksal dava ve itilaflar vardır. Böylece, en güçlülerin niçin hukuksal itilafları kontrol etmeye çalıştıkları ve niçin malların hukuksal ve itilaflı dolaşımına –o dönemde, aynı kişilerin ellerinde oluşan hukuksal iktidarın ve silahların tek bir elde yoğunlaşmasını içerir– hakim olmaya çalıştıkları anlaşılır.

Yürütme, yasama ve yargı iktidarının varlığı anayasal hukukta görünüşte oldukça eski bir fikirdir. Aslında, yaklaşık olarak Montesquieu'den kaynaklanan, yakın tarihli bir fikir söz konusudur. Burada bizi ilgilendiren şey, yine de, hukuksal iktidar gibi bir şeyin nasıl oluştuğunu görmektir. Ortaçağın başında hukuksal iktidar yoktu. Tasfiye, kişiler arasında yapılıyordu. En güçlü olandan ya da hükümranlığı elinde tutandan adaleti uygulaması değil; fakat siyasi, büyülü ve dinsel güçleriyle orantılı olarak prosedürün kurala uygunluğunu saptaması isteniyordu. Özerk hukuksal iktidar olmadığı gibi, silahların gücünü, siyasi gücü elinde bulunduranın elinde hukuksal iktidar da yoktu. Hukuksal itilaf malların dolaşımını

sağladığı ölçüde, bu hukuksal itilafı denetleme ve düzenleme hakkı –çünkü bu hak zenginlik biriktirmenin bir aracıydı– en zenginler ve en güçlüler tarafından gasp edilmişti.

Zenginliğin ve silah gücünün birikimi ve hukuksal iktidarın birkaç kişinin elinde oluşması, ortaçağın başında yürürlükte olan tek bir süreçti ve on ikinci yüzyılın ortasında ya da sonunda, ilk büyük ortaçağ monarşisinin oluşumu sırasında olgunlaştı. Bu dönemde, feodal topluma göre, Karolenj İmparatorluğu'na ve Roma hukukunun eski kurallarına göre tamamen yeni şeyler ortaya çıkar.

1) Kişiler arasında itilaf ve bu kişiler tarafından belli sayıda tasfiye kurallarının özgürce kabulü olmayan; fakat, tersine, kişilere, rakiplere, taraflara yukarıdan dayatılan bir adalet. Bundan böyle kişilerin itilaflarını, kurallı ya da kuralsız, çözme hakları yoktur; kendi dışlarındaki bir iktidara boyun eğeceklerdir, bu iktidar hukuksal iktidar ve siyasi iktidar olarak kendini dayatır.

2) Roma hukukunda öncesi olmayan, tamamen yeni bir kişi ortaya çıkar: Savcı. On ikinci yüzyıl dolaylarında Avrupa'da ortaya çıkan bu ilginç şahsiyet hükümranın, kralın ya da efendinin temsilcisi olarak ortaya çıkar. Bir suç olduğunda, iki kişi arasında işlenen bir suç ya da itilaf olduğunda, sadece bir suçun ya da bir cinayetin işlenmiş olması olgusundan zarara uğrayan bir iktidarın temsilcisi olarak kendini sunar. Savcı kurbanın yerini alacaktır, şikâyetçi olanın arkasında olacak ve şöyle diyecektir: "Bu adamın bir diğerine zarar verdiği doğruysa, hükümranı temsil eden ben, hükümranın, onun iktidarının, egemen kıldığı düzenin, kurduğu yasanın da bu kişi tarafından zarara uğradığını ileri sürebilirim. Böylece, ben de onun karşısında yer alırım." Hükümran, siyasi iktidar böylelikle kurbanın yerini alır ve yavaş yavaş onun yerine geçer. Tamamen yeni olan bu olgu, siyasi iktidarın hukuksal prosedürlere hâkim olmasını sağlayacaktır. Savcı, demek ki, haksızlık tarafından zarara uğrayan hükümranın temsilcisi olarak ortaya çıkar.

3) Tamamen yeni bir kavram ortaya çıkar: Yasaya aykırı davranış. Hukuksal dram iki kişi arasında, kurban ile suçlu arasında meydana geldiği sürece, söz konusu olan bir kişinin bir diğerine yaptığı haksızlıktı. Sorun, haksızlığın olduğu durumda, kimin haklı

olduğunu bilmekti. Hükümranın ya da temsilcisi olan savcının, "ben de haksızlık tarafından zarara uğradım," dediği andan itibaren, bu haksızlığın sadece bir kişinin diğerine saldırısı değil, aynı zamanda bir kişinin devlete, devletin temsilcisi olarak hükümrana saldırısı anlamına da gelir; kişiye karşı değil, bizzat devletin yasasına karşı bir saldırı. Böylece, suç kavramında, eski haksızlık kavramının yerini yasanın ihlal edilmesi kavramı alır. Yasanın ihlali, bir kişinin bir diğerine karşı işlediği bir haksızlık değil, bir kişinin düzene karşı, devlete karşı, yasaya karşı, topluma karşı, hükümranlığa karşı, hükümrana karşı saldırısıdır. Yasa ihlali, ortaçağ düşüncesinin büyük keşiflerinden biridir. Böylece, devlet iktidarının tüm hukuksal prosedürüne, ortaçağın başında kişiler arası itilafların tüm tasfiye mekanizmasına nasıl el koyduğunu görürüz.

4) Savcının ve yasa ihlalinin keşfi kadar şeytansı son bir keşif, son bir icat daha vardır: Devlet, veya, daha doğrusu, hükümran (çünkü o dönemde devletten söz edilemez) sadece zarar gören taraf değil; aynı zamanda tazminat talep eden taraftır. Bir kişi davayı kaybettiğinde suçlu ilan edilir ve kurbana tazminat ödemesi gerekir. Fakat bu tazminat, eski feodal hukuktaki ya da eski Germen hukukundaki tazminat değildir. Söz konusu olan şey, rakibe payını vererek kendi huzurunu satın almak değildir. Suçlunun sadece diğer bir kişiye yaptığı haksızlığı telafi etmesi değil; hükümrana, devlete, yasaya karşı işlediği saldırıyı da telafi etmesi istenir. Ceza mekanizmalarıyla birlikte, büyük müsadere mekanizmaları da böyle ortaya çıkar. Doğmakta olan büyük monarşiler için zenginleşmenin ve mülklerini büyütmenin önemli araçlarından biri olan mal müsadereleri. Batı monarşileri adaletin ele geçirilmesi üzerinde kurulmuştur; bu, müsadere mekanizmalarının uygulanmasını sağlar. İşte, bu dönüşümün arka planı budur.

Şimdi yargının yerleşmesini açıklamak gerekir, temel şahsiyetlerinden biri savcı olan bir sürecin sonuna nasıl gelindiğini açıklamak gerekir. Eğer bir yasa ihlalinin esas kurbanı kral ise, her şeyden önce şikâyette bulunan savcıdır, hukuksal tasfiyenin sınama mekanizmalarıyla artık elde edilemeyeceği anlaşılır. Kral veya temsilcisi olan savcı, her suç işlendiğinde kendi yaşamlarını ya da

mallarını riske atamazlar. Suçlu ve savcı, iki kişi arasındaki mücadelede olduğu gibi, eşitlik temelinde karşı karşıya gelmezler. Birinin suçlu olup olmadığını anlamak için sınama mekanizmasından, iki rakip arasındaki mücadele mekanizmasından farklı yeni bir mekanizma bulmak gerekir. Savaş modeli artık uygulanamaz.

O halde, hangi model benimsenecek? Bu, Batı tarihinin önemli anlarından biri. Sorunu çözmek için iki model vardı. Birinci olarak, yargı-içi bir model. Feodal hukukta, eski Germen hukukunda, tüm topluluğun müdahale edebildiği, birini suçlayabildiği ve mahkûm ettirebildiği bir durum vardır: Bu, suçüstü durumudur, bir kişinin tam suç işlediği sırada yakalanmasıdır. Bu sırada, suçüstü yapan kişilerin yakaladıkları kişiyi hükümrana, siyasi bir iktidarı elinde bulunduran kişiye götürüp şöyle deme hakları vardı: "Falanca şeyi yaparken gördük, dolayısıyla cezalandırılması ya da tazminat istenmesi gerekir." Böylece, bizzat hukuk alanında hukuki türden bir itilafın tasfiyesi için kolektif bir müdahale ve otoriter karar modeli vardı. Bu, suçun fiili durumda yakalandığı, suçüstü durumudur. Bu model, elbette, kişi suç işlediği anda yakalanmamışsa uygulanamıyordu; genellikle durum da buydu. O zaman sorun, suçüstü modelinin hangi koşullarda genelleştirilebileceğini bilmek ve bunu, siyasi hükümranın ve siyasi hükümranın temsilcilerinin tamamen emrinde olan, doğmakta olan yeni hukuk sisteminde kullanmaktı.

Hukuk dışı olan ikinci bir modeli kullanmak tercih edildi; ki bu model ikiye ayrılır, ya da daha doğrusu, o dönemde, ikili bir varoluşu, ikili bir yerleşme biçimi vardır. Karolenj İmparatorluğu döneminde var olmuş olan soruşturma modelidir bu. Hükümranın temsilcileri bir hukuk, iktidar sorununu, ya da bir vergi, töre, toprak rantı ya da mülk sorununu çözmeleri gerektiğinde tamamen ritüelleşmiş ve kurallara bağlı bir yönteme başvuruluyordu: *Inquisitio*, soruşturma. İktidarın temsilcileri, töreyi, hukuku ya da mülk sıfatlarını bilmeye uygun kabul edilen kişileri çağırıyorlardı. Bu kişileri bir araya getiriyorlar, hakikati söyleyeceklerine; bildikleri, gördükleri ya da söylendiğini işittikleri şeyi söyleyeceklerine yemin ettiriyorlardı. Ardından, kendi aralarında bırakılan bu kişiler tartışıyorlardı. Bu

tartışmanın sonunda, sorunun çözümü soruluyordu. Bu, Karolenj İmparatorluğu görevlilerinin düzenli olarak uyguladıkları idari bir yönetim yöntemiydi. İmparatorluğun çöküşünden sonra da, İngiltere'de, Fatih William tarafından kullanılmaya devam etti. 1066'da, Norman işgalciler İngiltere'yi işgal ettiler; Anglo-Sakson mallarına el koydular ve bu malların mülkiyeti konusunda yerli halkla ve kendileriyle itilafa girdiler. Fatih William, her şeyi düzene koymak ve yeni Norman nüfusu eski Anglo-Sakson nüfusla bütünleştirmek için mülklerin durumu, vergilerin durumu, toprak rantı sistemi, vs. üzerinde büyük bir soruşturma yürüttü. Söz konusu olan *Domesday Book*'tur, Karolenj imparatorlarının eski bir pratiği olan bu soruşturmalar hakkında sahip olduğumuz tek toplu örnek budur.

Bu idari soruşturma usulünün bazı önemli özellikleri vardır:

1) Siyasi iktidar temel kişiliktir.

2) İktidar öncelikle soru sorarak, sorgulayarak uygulanır. Hakikati bilmez ve bulmaya çalışır.

3) İktidar, hakikati belirlemek için, durumları, yaşları, zenginlikleri ve saygınlıklarına göre saygın kişilere, bilmeye müsait kabul edilen kişilere gider.

4) *Kral Oedipus*'un sonunda görülenin tersine, kral, şiddet, baskı ya da işkence yoluyla hakikati söylemek zorunda bırakmadan saygın kişilere danışır. Özgürce bir araya gelmeleri ve ortak bir fikir belirtmeleri istenir. Hakikat olarak değerlendirdikleri şeyi topluca söylemeleri istenir.

Demek ki, tümüyle Batı'da bilinen ilk büyük devlet biçiminin idari yönetimiyle ilişkili bir hakikati ortaya çıkarma türü var elimizde. Bu soruşturma usulleri, yine de, yüksek feodal dönemin başlangıcı Avrupası'nda onuncu ve on birinci yüzyıllar boyunca unutulmuştur ve eğer kilise kendi mallarının idaresinde kullanmamış olsaydı tamamen unutulmuş olurdu. Yine de, analizi biraz daha karmaşıklaştırmak gerekir. Çünkü, eğer kilise Karolenj soruşturma yöntemini yeniden kullanmışsa, bu onu Karolenj İmparatorluğu'ndan da önce, idari olmaktan çok tinsel nedenlerle kullanmış olduğu içindir.

Gerçekten de, ortaçağ başlangıcı kilisesinde, Merovenj ve Karolenj kilisesinde bir soruşturma uygulaması vardı. Bu yönteme *visitatio* deniyordu ve piskoposun, piskoposluk topraklarını dolaşırken, statü olarak yerine getirmesi gereken ve daha sonra büyük manastır tarikatları tarafından sürdürülmüş olan ziyaretten oluşuyordu. Piskopos, belirli bir yere geldiğinde, ilk olarak *inquisitio generalis*'i, genel engizisyonu kuruyordu ve yokluğunda meydana gelen her şey hakkında, özellikle hata, suç, vs. var mı diye, bilmesi gereken herkesi –saygın kişileri, en yaşlıları, en bilgeleri, en erdemlileri– sorguluyordu. Eğer bu soruşturma olumlu bir cevaba erişirse piskopos ikinci aşamaya geçiyordu, yani *inquisitio specialis*, özel engizisyon aşamasına geçiyordu; bu, kimin ne yaptığını öğrenmekten, hakikatte edimin ne tür olduğunu ve müellifinin kim olduğunu belirlemekten ibaretti. Nihayet, üçüncü bir nokta: Suçlunun itirafı engizisyonu hangi evrede olursa olsun, genel ya da özel biçiminde, kesintiye uğratabiliyordu. Suç işlemiş olan ortaya çıkabilir ve herkesin önünde şunu ilan edebilirdi: "Evet, bir suç işlendi. Suç şudur. Müellifi benim."

Kilise soruşturmasının, esas olarak dinsel olan bu tinsel biçimi bütün ortaçağ boyunca, idari ve ekonomik biçimler alarak, varlığını sürdürmüştür. Kilise onuncu, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda Avrupa birliğinin tek ekonomik-siyasi gücü haline geldiğinde kilise engizisyonu hem günahlar, hatalar ve işlenen suçlar hakkında tinsel soruşturmaydı hem de kilise mallarının idare ediliş ve kârların bir araya getiriliş, biriktiriliş vs. tarzı üzerine idari soruşturma. Soruşturmanın bu hem dinsel hem de idari modeli on ikinci yüzyıla kadar varlığını sürdürdü; bu yüzyılda, doğmakta olan devlet ya da daha ziyade, bütün iktidarın kaynağı olarak ortaya çıkan hükümran kişiliği hukuksal prosedürlere el koydu. Bu hukuksal prosedürler artık sınama sistemine göre işleyemez. O halde, savcı birinin suçlu olup olmadığını nasıl belirleyecektir? Tinsel ve idari, dinsel ve siyasi model, ruhları yönetme, gözetleme ve denetleme tarzı kilisede bulunur: Bu mal ve zenginlikleri olduğu kadar kalpleri, edimleri, niyetleri de gözetlemek olarak anlaşılan bir soruşturmadır. Hukuksal usulde yeniden ele alınacak olan bu modeldir. Kral naibi kili-

se ziyaretçilerinin ruhani çevrelerde, piskoposluk topraklarında ve cemaatlerde yaptığının aynısını yapar. Suç olup olmadığını, hangi suçun olduğunu, kimin işlediğini *inquisitio*, soruşturma yoluyla ortaya çıkarmaya çalışacaktır.

Benim ileri sürmek istediğim varsayım şu. Soruşturmanın ikili bir kökeni vardır. Karolenj döneminde devletin ortaya çıkışına bağlı olan idari bir köken ve dinsel, kiliseye bağlı, fakat ortaçağ boyunca sürekli var olan bir köken. Kral naibinin –doğmakta olan monarşik mahkemenin– yukarıda sözünü ettiğim suçüstü işlevini yerine getirmek için kullandığı soruşturma usulü budur. Sorun, suçüstünün fiiliyat alanında, bölgesinde olmayan suçlara nasıl genelleştirileceğini; suçüstü olmamış olduğuna göre, suçlunun kim olduğu bilinmediğinden, kral naibinin suçluyu hukuksal bir merci karşısına nasıl çıkaracağını bilmekti. Soruşturma, suçüstünün yerine geçecek şeydir. Eğer gerçekten de gördüklerine, bildiklerine, haberdar olduklarına dair yemin altında güvence verebilecek kişiler bir araya getirilirse; bu kişiler aracılığıyla, bir şeylerin gerçekten olduğunu ortaya çıkarmak mümkünse, bilen kişiler aracılığıyla yürütülen soruşturma dolayısıyla, dolaylı olarak, suçüstünün dengi ortaya çıkacaktır. Burada, fiiliyatı uzatmanın, onu bir dönemden diğerine aktarmanın ve sanki hâlâ mevcutmuş gibi bakışa, bilmeye sunmanın yeni bir biçimiyle karşı karşıyayız. Olmuş olanı yeniden fiilileştiren, mevcut, hissedilir, doğrudan kılan, sanki orada bulunmuşuz gibi gerçek kılan soruşturma usulünün işin içine sokulması önemli bir keşiftir.

Bu analizden bazı sonuçlar çıkarabiliriz.

1) Genellikle, eski barbar hukuku sınamalarının karşısına yeni rasyonel soruşturma usulü çıkarılır. Ortaçağın başında kimin haklı olduğunu belirlemeye çalışmanın çeşitli biçimlerini yukarıda belirttim. Bunların barbar, arkaik, irrasyonel sistemler oldukları kanısındayızdır. Soruşturma sistemiyle birlikte, hakikati ortaya çıkarmanın rasyonel bir sistemine nihayet varmak için on ikinci yüzyıla kadar beklenilmiş olması etkileyicidir. Yine de, soruşturma prosedürünün sadece rasyonalitenin ilerleyişinin sonucu olabileceğini sanmıyorum. Soruşturma usulüne, hukuksal

prosedürler rasyonelleştirilerek varılmamıştır. Bu prosedürün hukuk alanında kullanımını sadece mümkün değil, zorunlu da kılan şey, tüm bir siyasi dönüşümdür, yeni bir siyasi yapıdır. Ortaçağ Avrupası'nda soruşturma, özellikle bir yönetim süreci, idari bir teknik, bir yönetme kipliğidir; başka deyişle, soruşturma, belli bir iktidar uygulama tarzıdır. Soruşturmada, kendi üzerinde etki eden, kendini geliştiren, kendi ilerlemelerini gerçekleştiren bir aklın doğal sonucunu görürsek yanılmış oluruz; bir bilginin (*connaissance*), gelişmekte olan bir bilgi (*connaissance*) öznesinin etkisini görürsek yanılırız.

Aklın ilerlemesi, bilginin incelikli bir hal alması terimleriyle yapılan hiçbir tarih, soruşturmanın rasyonalite kazanmasını açıklayamaz. Soruşturmanın ortaya çıkışı karmaşık bir siyasi fenomendir. Hakikatin açığa çıkarılmasının bu türünün, tamamen farklı hukuksal usullerden yola çıkarak nasıl, niçin ve ne zaman ortaya çıktığını açıklayan şey, ortaçağ toplumunun siyasi dönüşümlerinin analizidir. Bir bilgi (*connaissance*) öznesine ve onun iç tarihine yapılan hiçbir gönderme bu fenomeni açıklayamaz. Soruşturmanın ortaya çıkışını açıklayabilecek tek şey, siyasi güçler oyununun, iktidar ilişkilerinin analizidir.

2) Soruşturma, belli bir iktidar ilişkisinden, bir iktidar uygulama biçiminden kaynaklanır. Kiliseyle birlikte hukuka dahil olmuştur ve sonuçta, dinsel kategorilerin izini taşır. Ortaçağ başı düşüncesinde önemli olan haksızlıktı, iki kişi arasında cereyan etmiş olan şeydi; ne hata vardı ne de yasa ihlali. Hata, günah, ahlaki suçluluk asla işe karışmıyordu. Sorun, bir saldırı olup olmadığını, olduysa saldırıyı kimin yaptığını ve saldırıya kimin maruz kaldığını ileri sürenin rakibine sunduğu sınamaya tahammül edip edemeyeceğini bilmekti. Ne hata, ne suçluluk, ne de günahla ilişki vardı. Buna karşılık, soruşturma hukuksal pratiğe dahil olduğu andan itibaren, kendisiyle birlikte, önem taşıyan yasa ihlali kavramını da getirir. Bir kişi bir başkasına haksızlık ettiğinde, *a fortiori* her zaman hükümranlığa, yasaya, iktidara yapılmış bir haksızlık vardır. Diğer yandan, soruşturmanın bütün dinsel içerimleri ve yananlamları dikkate alındığında, haksızlık hemen hemen dinsel ya da dinsel yananlamlı

ahlaki bir hata olacaktır. Böylece, on ikinci yüzyıl çevresinde, yasaya zarar verme ile dinsel hata arasında ilginç bir bağlantı vardır. Hükümrana zarar vermek ve bir günah işlemek birleşmeye başlayan iki şeydir. Klasik hukukta derinlemesine birleşmiş olacaklardır. Bu bağlantıdan henüz tamamen kurtulmuş değiliz.

3) Siyasi yapılardaki ve iktidar ilişkilerindeki bu dönüşümün sonucu olarak on ikinci yüzyılda ortaya çıkan soruşturma ortaçağın ve hatta modern dönemin bütün hukuksal pratiklerini tamamen yeniden düzenledi (ya da onun etrafında, yeniden düzenlendiler). Daha genel olarak, bu hukuksal soruşturma başka birçok pratik alana –toplumsal, ekonomik– ve birçok bilgi alanına yayılmıştır. On üçüncü yüzyıldan itibaren kral naipleri tarafından yerine getirilen bu hukuksal soruşturmalardan yola çıkarak bir dizi soruşturma usulü yayılmıştır.

Bunlardan bazıları esas olarak idari ya da ekonomikti. Örneğin, nüfusun durumu, zenginlik düzeyi, para ve kaynak miktarı üzerine soruşturmalar sayesinde kralın görevlileri kraliyet iktidarını güvenceye almışlar, yerleştirmişler ve güçlendirmişlerdir. Tüm bir ekonomi bilgisi, devletlerin ekonomik idaresi bilgisi ortaçağın sonunda ve on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda bu şekilde birikmiştir. Devlet yönetimlerinin, siyasi iktidarın aktarım ve sürekliliğinin düzenli bir biçimi kadar ekonomi politik, istatistik, vs. gibi bilimler de buradan doğmuştur.

Bu soruşturma teknikleri, iktidar uygulama alanlarına doğrudan bağlı olmayan alanlara da yayılmıştır: Kelimenin geleneksel anlamıyla bilgi (*savoir*) ya da bilgi (*connaissance*) alanlarına.

On dördüncü ve on beşinci yüzyıllardan itibaren coğrafya, astronomi, iklim bilgisi gibi alanlardan titizlikle toplanmış bir miktar tanıklıktan yola çıkarak hakikati belirlemeye çalışan soruşturma türleri ortaya çıkar. Özellikle, bir seyahat tekniği –iktidar uygulaması için siyasi girişim ile merak ve bilgi edinme girişimi– ortaya çıkar ki bu sonuçta Amerika'nın keşfine yol açar. Ortaçağ sonunda egemen olan bütün büyük soruşturmalar, aslında bu ilk biçimin, on ikinci yüzyılda doğmuş bu ana kalıbın ortaya çıkması ve dağılmasıdır. Tıp, botanik, zooloji gibi alanlar bile, on altıncı

ve on yedinci yüzyıllardan itibaren, bu sürecin yayılmasıdır. On ikinci yüzyıldan sonra, Rönesans'ı hazırlamaya başlayan tüm büyük kültürel hareket, büyük ölçüde, bilginin (*savoir*) genel biçimi olarak soruşturmanın gelişmesinin, serpilmesinin hareketi olarak tanımlanabilir.

Soruşturma, içinde Rönesans'ın ortaya çıkacağı bilginin genel biçimi olarak gelişirken, sınama yok olma eğilimindedir. Sınamadan geriye, doğrulama sınaması olan itirafı elde etme kaygısıyla karışık olarak ünlü işkence biçimindeki unsurlar, kalıntılar kalır. Tüm bir işkence tarihi, sınama ve soruşturma prosedürleri arasına yerleştirerek yapılabilir. Sınama, hukuksal pratikten kaybolma eğilimindedir; bilgi alanlarından da kaybolur. İki örnek verilebilir.

İlk olarak, simya. Simya, modeli sınama olan bir bilgidir. Olup biteni bilmek için, hakikati bilmek için soruşturma yapmak söz konusu değildir. Esas olarak, iki güç arasında bir çatışma söz konusudur: Arayan simyacı ile sırlarını saklayan doğanın güçleri; gölgenin ve ışığın güçleri, iyiliğin ve kötülüğün güçleri, Şeytan'ın ve Tanrı'nın güçleri. Simyacı bir tür mücadele gerçekleştirir, bu mücadelede o hem seyirci –kavganın çözümünü görecek olan kimse– hem de kazanabilecek ya da kaybedebilecek olduğundan, savaşçılardan biridir. Simyanın, sınamanın kimyasal, doğalcı bir biçimi olduğu söylenebilir. Simya bilgisinin, hakikate varmayı sağlayacak soruşturmaların sonucu gibi kesinlikle aktarılmış, birikmemiş olması bu bilmenin, esas olarak bir sınama olduğunu doğrular. Simya bilgisi sadece, gizli ya da açık kurallar, usuller biçiminde aktarılmıştır: nasıl yapmalı, nasıl davranmalı, hangi kurallara bağlı kalınmalı, hangi dualar edilmeli, hangi metinler okunmalı, hangi kodlar hazır bulundurulmalı. Simya, esas olarak, bir hukuk kuralları, prosedürleri bütünü oluşturur. Simyanın yok olmasını, yeni tür bir bilginin kesinlikle onun alanının dışında oluşmuş olmasını, yeni bilginin model olarak soruşturma ana kalıbını almış olmasına borçluyuz. Bütün soruşturma doğa bilgisi, botanik, mineraloji, filoloji bilgisi, hukuksal sınama modeline itaat eden simya bilgisine tamamen yabancıdır.

İkinci olarak, ortaçağın sonunda ortaçağ üniversitesinin krizi de soruşturma ile sınama arasındaki karşıtlık terimleriyle analiz edile-

bilir. Ortaçağ ünversitesinde bilgi, belirli ritüeller aracılığıyla ortaya çıkıyor, aktarılıyor ve resmiyet kazanıyordu. Bunların en ünlüsü ve en bilineni *disputatio*, yani tartışma idi. Söz silahını, hitabet usullerini ve esas olarak otoriteye başvurmaya dayanan kanıtlamaları kullanan iki rakip arasındaki karşılaşmadır bu. Hakikatin tanıklarına değil, gücün tanıklarına başvuruluyordu. *Disputatio*'da, katılımcılardan biri kendi yanındaki müellifler arttıkça otoritenin, gücün, çekimin tanıklığına –hakikatin tanıklığına değil– daha fazla başvurabiliyordu ve galip çıkma şansı o kadar artıyordu. *Disputatio*, bir sınama, bilginin tezahürü, genel sınama şemasına uyan bilginin otantikleştirme biçimidir. Ortaçağ bilgisi ve özellikle Üniversite'nin ortaçağ biçimine toslayacak olan Picco dela Mirandola'ninki gibi, ansiklopedik Rönesans bilgisi, özellikle soruşturma türünde bir bilgi olacaktır. Metinleri görmüş olmak, okumuş olmak, gerçekten söylenmiş olan şeyi bilmek; hem söylenmiş olan şeyi, hem de bir şeyin söylendiği konunun doğasını bilmek; doğanın incelenmesi yoluyla, müelliflerin söylemiş oldukları şeyi doğrulamak; müellifleri otorite olarak değil tanık olarak kullanmak: Tüm bunlar, bilginin aktarım biçimindeki büyük devrimlerden birini meydana getirecektir. Simyanın ve *disputatio*'nun yok olması ya da, dahası, ikincisinin tamamen köhnemiş üniversite biçimlerine terk edilmiş olması ve on altıncı yüzyıldan itibaren bilginin gerçek otantikleşme biçimlerinde hiçbir fiiliyat, hiçbir etkinlik göstermemesi olgusu, soruşturma ile sınama arasındaki çatışmanın ve ortaçağ sonunda soruşturmanın sınama üzerindeki zaferinin sayısız işaretlerinden biridir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Soruşturma kesinlikle bir içerik değil, bir bilgi biçimidir. Bir iktidar biçimi ile belli sayıdaki bilgi içeriklerinin birleştiği noktada yer alan bilgi biçimidir. Bilinen şey ile bu bilginin bağlamını oluşturan siyasi, toplumsal ya da ekonomik biçimler arasında bir ilişki kurmak isteyenler genellikle bu ilişkiyi bilinç ya da bilgi (*connaissance*) öznesi aracılığıyla kurarlar. Bana öyle geliyor ki, ekonomik-siyasi süreçlerle bilme çatışmaları arasındaki hakiki bağlantı, hem iktidar uygulamasının kiplikleri hem de bilginin edinilme ve aktarılma kiplikleri olan bu biçimlerde bulunabilir. Hukuk kurumu yoluyla, Batı kültüründe,

bir hakikati otantikleştirme; doğru olarak kabul edilecek şeyleri ele geçirme ve onları aktarma tarzı haline gelmiş bir siyasi biçim, bir yönetim biçimi, iktidar uygulamasıdır. Bilgi çatışmaları ile ekonomik-siyasi belirlenimler arasındaki daha dar ilişkilerin analizine bizi yöneltmesi gereken şey, bu biçimlerin analizidir.

IV

Önceki konferansta, ortaçağda ceza adaletinin devletleştirilmesinin mekanizmalarının ve sonuçlarının neler olduğunu göstermeye çalıştım. Şimdi, on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başına, bu ve bundan sonraki konferansta "disipline edici toplum" adı altında analiz etmeye çalışacağım şeyin oluştuğu döneme yönelmek istiyorum. Çağdaş toplum, açıklayacağım nedenlerle disipline edici toplum adını hak eder. Bu toplumu niteleyen ceza pratiklerinin biçimlerinin neler olduğunu; bu ceza pratiklerinin temelini oluşturan iktidar ilişkilerinin neler olduğunu; çağdaş toplumu oluşturan bu disipline edici toplumdan –ve bu toplumun oluşturduğu mekân içinde– başlayarak ortaya çıkan, beliren bilgi (*connaissance*) öznesi türlerinin, bilgi (connaissance) türlerinin, bilgi biçimlerinin neler olduğunu göstermek istiyorum.

Disipline edici toplumun oluşumu on sekizinci yüzyıl sonunda ve on dokuzuncu yüzyıl başında çelişik iki olgunun ya da daha doğrusu, görünüşte çelişik iki yanı, iki görünümü olan bir olgunun ortaya çıkışıyla karakterize edilebilir: Avrupa'nın ve dünyanın çeşitli ülkelerinde hukuk sisteminin ve ceza sisteminin yeniden düzenlenmesi, reformu. Bu dönüşüm, farklı ülkelerde aynı biçimleri, aynı genişliği, aynı kronolojiyi göstermez.

Örneğin, İngiltere'de, adalet biçimleri görece olarak istikrarlı kalmışken, yasaların içeriği, cezai olarak kınanacak davranışlar bütünü derinlemesine değişmiştir. On sekizinci yüzyılda, İngiltere'de herhangi bir kişiyi darağacına, idam sehpasına götürebilecek 315 davranış vardı; ölümle cezalandırılan 315 durum. Bu, on sekizinci yüzyıl İngiliz ceza sistemini, ceza yasasını, ceza kuralını uygarlık tarihinin gördüğü en vahşi, en kanlı yasalardan biri yapıyordu. Bu

durum, on dokuzuncu yüzyıl başında derinlemesine değişti, ancak hukuksal biçimler ve kurumlar derinlemesine değişmedi. Fransa'da ise, tersine, hukuksal kurumlarda çok derin değişimler meydana gelirken ceza yasasının içeriği değişmedi.

Ceza sistemlerindeki bu dönüşümler nelerden oluşur? Ceza yasasının teorik olarak yeniden hazırlanmasından. Bu, Beccaria'da, Bentham'da, Brissot'da ve devrim dönemindeki birinci ve ikinci Fransız ceza yasasının yazarı olarak yasa koyucularda bulunabilir.

Bu yazarlar tarafından tanımlanan ceza yasasının teorik sisteminin temel ilkesi, terimin cezai anlamıyla suçun ya da daha teknik olarak, yasa ihlalinin ahlaki ya da dinsel hatayla hiç ilişkisinin olmadığıdır. Hata, doğal yasanın, dinsel yasanın, ahlaki yasanın ihlalidir. Suç ya da cezai ihlal, siyasi iktidarın yasama kanadı tarafından bir toplumun içinde özellikle oluşturulan medeni yasadan kopmadır. İhlalin olması için siyasi bir iktidarın, bir yasanın olması ve bu yasanın fiilen formüle edilmiş olması gerekir. Yasa var olmadan önce ihlal olamaz. Bu teorisyenlere göre, ancak yasa tarafından fiilen kınanacak davranışlar olarak tanımlanan davranışlar cezalandırılabilir.

İkinci bir ilke, iyi yasaların olabilmesi için, bir toplumun içindeki siyasi iktidar tarafından formüle edilen bu pozitif yasaların, doğal yasayı, dinsel yasayı ya da ahlaki yasayı pozitif terimlerle yeniden yazıyor olmamalarıdır. Bir ceza yasası, sadece toplum için yararlı olan şeyi temsil etmelidir. Yasa, topluma zararlı olan şeyi, kınanacak diye tanımlar, böylece, yararlı olan şeyi de ne olmadığını söyleyerek tanımlar.

Üçüncü ilke, doğal olarak ilk iki ilkeden çıkar: Suçun açık ve basit bir tanımı gerekir. Suç, günah ve hata ile yakınlığı olan bir şey değildir; topluma haksızlık yapan bir şeydir; toplumsal bir zarardır, karışıklıktır, tüm toplum için bir rahatsızlıktır.

Sonuç olarak, suçun yeni bir tanımı da vardır. Suçlu, topluma zarar veren, karıştıran kişidir. Suçlu, toplum düşmanıdır. Bunu, bütün teorisyenlerde ve suçlunun toplumsal sözleşmeyi bozan kişi olduğunu ileri süren Rousseau'da çok açık olarak buluruz. Suçlu, iç düşmandır. Tıpkı toplumun içinde teorik olarak oluşmuş sözleşmeyi

bozan birey gibi, suçlunun iç düşman olduğu düşüncesi de, suçun ve cezanın teorisi tarihinde yeni bir tanımdır.

Eğer suç topluma verilen zararsa, eğer suçlu toplum düşmanıysa, ceza yasası bu suçluyu nasıl ele almalı ya da bu suça nasıl tepki göstermelidir? Eğer suç toplum için bir bela ise, eğer suçun hata ile, doğal, ilahi, dinsel hukukla ilişkisi yoksa, ceza yasasının bir intikam, bir günahın kefaretini isteyemeyeceği açıktır. Ceza yasası, sadece toplumda yol açılan karışıklığın telafisini sağlamalıdır. Ceza yasası öyle olmalıdır ki, bireyin topluma verdiği zarar silinebilmelidir; eğer bu mümkün değilse, zararın, söz konusu birey ya da bir başkası tarafından tekrarlanamaması gerekir. Ceza yasası, ya kötülüğü telafi etmelidir ya da benzer kötülüklerin toplumsal gövdeye karşı işlenebilmesini engellemelidir.

Bu teorisyenlere göre, buradan, olası dört tür ceza kaynaklanır. Birincisi, şu önermede ifade edilen ceza: "Toplumsal sözleşmeyi bozdunuz, artık toplumsal gövdeye dahil değilsiniz, yasallık alanının dışına siz kendiniz yerleştiniz; biz sizi bu yasallığın işlediği toplumsal mekândan kovuyoruz." Bu yazarlarda –Beccaria, Bentham, vs.– sık sık rastlanan bu fikre göre, ideal cezalandırma aslında insanları basitçe kovmak, sürgün etmek, sürmek ya da ihraç etmektir. Bu ihraçtır.

İkinci olasılık, bir tür bulunduğu yerde dışlamadır. Bunun mekanizması, maddi ihraç, toplumsal alan dışına taşıma değil; kamuoyunun oluşturduğu ahlaki, psikolojik, kamusal alan içinde tecrit etmektir. Bu, skandal, utanç, bir yasayı ihlal edenin aşağılanması düzeyinde bir cezalandırma fikridir. Hatası açığa vurulur, herkesin önünde kişiliği teşhir edilir, kamuda bir tiksinti, küçümseme, mahkûm etme tepkisi kışkırtılır. Ceza buydu. Beccaria ve başkaları utanç ve aşağılamayı tahrik etmek için mekanizmalar icat etmişlerdir.

Üçüncü ceza, toplumsal zararın telafi edilmesidir: Zorunlu çalışma. Kişileri, devlete ya da topluma yararlı bir faaliyete zorlamaktan ibarettir; bu faaliyetle, neden olunan zarar telafi edilir. Burada bir zorunlu çalışma teorisi vardır.

Nihayet, dördüncü olarak, ceza, zararın yeniden meydana gelmemesini sağlamaktır; söz konusu kişinin ya da başkalarının önceden vuku bulmuş zarara toplumda yeniden neden olma arzusu duymalarını engelleyecek şekildedir; işledikleri suçtan dolayı onların tiksinti duymalarını sağlar. Bu sonucu elde etmek için, buna eklenen ideal ceza, kısasa kısastır. Birini öldüren öldürülür, hırsızlık edenin malları elinden alınır; bazı on sekizinci yüzyıl teorisyenlerine göre, bir hakka tecavüz eden benzer bir şeye maruz kalmalıdır.

İşte, bir cezalar takımı: İhraç, zorunlu çalışma, utanç, kamusal skandal ve kısasa kısas. Sadece Beccaria gibi katışıksız teorisyenler tarafından değil; birinci devrimci Ceza Yasası'nın hazırlanmasına katkıda bulunmuş olan Brissot ve Le Peletier de Saint-Fargeau gibi yasa koyucular tarafından da fiilen sunulan projeler. Cezai ihlale ve kamu yararını temsil eden bir yasanın ihlaline odaklanan ceza usulünün düzenlenmesinde daha o zamandan oldukça yol alınmıştı. Cezaların çerçevesi ve bunların uygulanma biçimi dahil her şey buradan kaynaklanır.

Meclisler tarafından benimsenen böyle projeler, böyle metinler ve hatta kararlar vardır. Fakat, gerçekte olup biteni, bir süre sonra, 1820'ler civarında, Fransa'da Restorasyon döneminde ve Avrupa'da Kutsal-İttifak döneminde ceza usulünün nasıl işlediğini incelersek, görürüz ki, oluşum halindeki, gelişme halindeki sanayi toplumları tarafından benimsenen ceza sistemi, birkaç yıl öncesinde tasarlanmış olandan tamamen farklıdır. Pratik teoriyi yalanladığı için değil; Beccaria'da, Bentham'da bulduğumuz teorik ilkelerden hızla caydığı için farklıdır.

Ceza sistemini tekrar ele alalım. İhraç, oldukça hızla kayboldu; zorunlu çalışma da telafi etme işlevinde genellikle tamamen simgesel bir cezaydı; skandal mekanizmaları uygulamaya asla konmadılar; kısasa kısas cezası hızla kayboldu, yeterince gelişmiş bir toplum için eskimiş olarak görüldü.

Ceza usulünün bu çok kesin projelerinin yerine oldukça ilginç bir ceza geçmiştir. Beccaria bundan hafifçe söz etmiştir ve Brissot da çok önemsiz olarak anmıştır: Hapsetme, hapishanedir bu.

Hapishane, on sekizinci yüzyıldaki ceza usulü reformunun teorik projesine dahil değildir. On dokuzuncu yüzyıl başında, neredeyse hiçbir teorik gerekçesi olmadan, fiili bir kurum olarak ortaya çıkmıştır.

Hapishane –on dokuzuncu yüzyılda gerçek anlamda yaygınlaşacak ceza– sadece on sekizinci yüzyıl programında öngörülmemekle kalmamış, dahası ceza usul yasası, teoride oluşmuş olana kıyasla olağanüstü bir değişiklik de geçirmiştir.

Gerçekten de, ceza yasası, on dokuzuncu yüzyıl başından itibaren, ve tüm yüzyıl boyunca giderek daha hızlı ve hızlanmış bir biçimde bizim toplumsal fayda diye adlandırabileceğimiz şeyden sapmıştır; toplumsal olarak faydalı olan şeyi artık hedeflemeyecek, tersine, bireye uyar hale gelmeye çalışacaktır. Örnek olarak, bizim hafifletici nedenler diye adlandırdığımız şeyin düzenlenmesini oluşturan ve 1825 ile 1850-1860 arasında Fransa'da ve diğer Avrupa ülkelerindeki ceza yasalarında meydana gelen büyük reformları belirtebiliriz: Yasanın ceza yasasında bulunduğu şekliyle katı biçimde uygulanması, yargıcın ya da jürinin kararıyla ve yargılanan bireye göre değişebilir. Sadece toplumsal çıkarları temsil eden evrensel bir yasa ilkesi, giderek daha fazla önem kazanacak olan hafifletici nedenlerin uygulanmasıyla önemli ölçüde bozulmuştur. Ayrıca, on dokuzuncu yüzyılda gelişen ceza usulü, topluma zararlı olan şeyi soyut ve genel bir şekilde tanımlamayı, topluma zararlı bireyleri uzaklaştırmayı ya da onların yeniden suç işlemeye başlamasını engellemeyi giderek daha az kendine dert edinir. On dokuzuncu yüzyılda, ceza usulünün amacı, giderek daha kararlı bir şekilde, toplumu genel olarak savunmaktan çok bireylerin tavır ve davranışlarının denetimiyle psikolojik ve ahlaki reformdur. Bu, on sekizinci yüzyılda öngörülmüş olandan tamamen farklı bir ceza biçimidir; Beccaria'ya göre, ceza usulünün temel ilkesi sarih bir yasa olmadan ve bu yasayı çiğneyen sarih bir davranış olmadan cezalandırmanın olmayacağıydı. Sarih bir yasa ve yasa ihlali yoksa cezalandırma da olamazdı. Beccaria'nın temel ilkesi buydu.

On dokuzuncu yüzyılın bütün ceza usulü bir denetim haline gelir; sadece bireylerin yaptıkları şeyin değil –bu yasaya uygun

mudur, değil midir?– yapabilecekleri şeyin, yapmaya muktedir oldukları şeyin, yapmaya yükümlü oldukları şeyin, pek yakında yapacakları şeyin de denetimi.

Böylece, on dokuzuncu yüzyıl sonuna doğru, kriminolojinin ve ceza usulünün büyük kavramı, ceza teorisi terimleriyle, utanç verici *tehlikelilik* kavramıydı. *Tehlikelilik* kavramı, bireyin toplum tarafından, edimleri düzeyinde değil, potansiyelleri düzeyinde ele alınması anlamına gelir; fiili bir yasanın fiili ihlali düzeyinde değil, *bireylerin temsil ettikleri davranış potansiyelleri düzeyinde* ele alınması anlamına gelir.

Ceza usulü teorisinin, Beccaria'dan daha güçlü bir şekilde ele aldığı son önemli nokta, bireylerin denetlenmesini güvence altına almak için –bu, yaptıkları şeye cezai bir tepki değil, davranışlarının biçimlenmeye başladığı anda denetlenmesidir– cezai kurumun tümüyle özerk bir iktidarın, hukuksal iktidarın ellerinde olamayacağıdır.

Böylece, Montesquieu'ye atfedilen ya da en azından onun formüle ettiği, yargı, yürütme ve yasama gücü arasındaki büyük ayrılığın tartışılmasına geldik. Bireylerin denetimi, bireylerin potansiyel güçleri düzeyinde bu tür cezalandırıcı cezai denetim, adaletin kendisi tarafından değil; polis ve tüm bir gözetleyici ve ıslah edici kurumlar ağı gibi adaletin dışındaki diğer bir dizi yatay iktidar tarafından gerçekleştirilir: Gözetleme için polis, ıslah etme için psikolojik, psikiyatrik, kriminolojik, tıbbi, pedagojik kurumlar. Böylece, on dokuzuncu yüzyılda, hukuk kurumu etrafında ve bireylerin *tehlikelilikleri* düzeyinde denetlenmesi işlevini üstlenmesini sağlamak için, bireyleri yaşamları boyunca kuşatacak olan bir dizi dev kurum gelişir: okul gibi pedagojik kurumlar; hastane, tımarhane, polis gibi psikolojik ya da psikiyatrik kurumlar... Hukuksal olmayan tüm bu kurumlar ağı, adaletin bu dönemde üstlendiği işlevlerden birini yerine getirmek zorundadır: Bireylerin yasa ihlallerini cezalandırma değil, potansiyellerini ıslah etme işlevi.

Böylece, toplumsal ortopedi diye adlandırdığım çağa giriyoruz. Geçmişte gördüğümüz tamamen cezalandırmaya dayalı toplumlara karşıt olarak disipline edici toplum diye belirttiğim bir toplum türü,

bir iktidar biçimi söz konusudur. Bu, toplumsal denetim çağıdır. Biraz önce sözünü ettiğim teorisyenler arasında, bu gözetleme toplumunun, büyük toplumsal ortopedinin bir tür şemasını, belli bir biçimde öngörmüş ve sunmuş olan biri vardır. Bu, Bentham'dır. Şu önermem için felsefe tarihçilerinden özür dilerim ama, Bentham'ın bizim toplumumuz için Kant ya da Hegel'den daha önemli olduğu kanısındayım. Her bir toplumumuz ona olan minneti ödemelidir. İçinde yaşadığımız iktidar biçimlerini en kesin biçimde programlamış, tanımlamış ve betimlemiş olan ve bu genelleşmiş ortopedi toplumunun ünlü, küçük bir modelini sunmuş olan odur: Ünlü *Panoptikon*.[26] Zihnin zihin üzerindeki bir tür iktidarına imkân tanıyan mimari bir biçim; okullar, hastaneler, hapishaneler, ıslahevleri, yetimhaneler, fabrikalar için geçerli olan kurum türü.

Panopticon, halka biçimli bir binadır, ortasında bir avlu ve avlunun ortasında da bir kule vardır. Halka, hem içeriye hem dışarıya bakan hücrelere bölünmüştür. Bu küçük hücrelerin her birinde, kurumun hedefine uygun olarak, yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûm, deliliğini yaşayan bir deli vardır. Merkezi kulede bir gözetmen vardır. Her hücre hem içeriye hem dışarıya baktığından gözetmenin bakışı tüm hücreyi kat edebilir; hiçbir karanlık nokta yoktur ve sonuç olarak bireyin yaptığı her şey bir gözetmenin bakışına açıktır; bu gözetmen, kendisinin her şeyi görebileceği, buna karşılık kimsenin kendisini göremeyeceği şekilde, panjurlar, yarı açık bölme pencereleri arasından gözlemde bulunur. Bentham'a göre, bu küçük ve harikulade mimari kurnazlığı bir dizi kurum kullanabilir. *Panoptikon*, aslında, bir toplum ve bir iktidar türünün ütopyasıdır; bunlar aslında fiilen gerçekleşmiş olan ütopyadır. Bu tür bir iktidar, panoptizm adını tam olarak alabilir. Panoptizmin egemen olduğu bir toplumda yaşıyoruz.

Panoptizm, bir soruşturmaya değil, inceleme diye adlandıracağım tamamen farklı bir şeye dayanan bir iktidar biçimidir. Soruşturma, hukuksal pratikte, olup bitenin öğrenilmesinin usulüydü. Şu ya da

26. Bentham (J.), *Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*, Paris, Imprimerie nationale, 1791 (yeni baskı Pierre Belfond, 1977).

bu nedenle, bilgileri ya da olay esnasında orada olmalarıyla bilmeye uygun kabul edilen kişiler tarafından sunulan tanıklıklar dolayısıyla geçmiş bir olayı yeniden fiili kılmak söz konusuydu.

Panoptikle birlikte tamamen farklı bir şey meydana gelecektir; artık soruşturma yoktur, gözetleme, inceleme vardır. Bir olayı yeniden oluşturmak değil; bir şeyi ya da daha ziyade bir kimseyi aralıksız olarak ve tümüyle gözetlemek söz konusudur. Bireyler üzerinde bir iktidar uygulayan ve iktidar uyguladıkça hem gözetleme hem de gözetledikleri üzerinde, onlar hakkında bir bilgi imkânına sahip olan biri –müdür, atölye şefi, doktor, psikiyatr, hapishane müdürü– tarafından bireylerin sürekli gözetimi. Artık temel özelliği bir şeyin olup olmadığını belirlemek değil; bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığını, kurala uygun olup olmadığını, gelişme gösterip göstermediğini belirlemek olan bir bilgi. Bu yeni bilgi, "Bu oldu mu? Kim yaptı?" gibi sorular etrafından düzenlenmez artık; mevcudiyet ya da namevcudiyet, varlık ya da yokluk terimleriyle düzenlenmez. Norm etrafında, normal olanla olmayan, doğru olanla olmayan, yapılması gerekenle gerekmeyen terimleriyle düzenlenir.

Demek ki, –olguların tanıklık yoluyla yeniden fiili kılınması araçlarını elde etmekten ibaret olan, adalete devletin el koyması yoluyla ortaçağın ortasında düzenlenmiş olan– büyük soruşturma bilgisine karşıt olarak, tamamen farklı türde yeni bir bilgi, bireylerin yaşamları boyunca denetlenmesi yoluyla norm etrafında düzenlenen bir gözetleme, inceleme bilgisi vardır. Bu, iktidarın temelidir; soruşturma örneğinde olduğu gibi, gözlemenin büyük bilimlerine değil, "insan bilimleri" diye adlandırdığımız şeye –psikiyatri, psikoloji, sosyoloji– yer verecek bilgi-iktidar biçimidir.

Şimdi, bunun nasıl meydana geldiğini analiz etmek istiyorum. Bir yandan, bir miktar şeyi açıkça programlayan belirli bir ceza teorisine ve diğer yandan, tamamen farklı sonuçlara yol açan gerçek, toplumsal bir pratiğe nasıl vardık?

Bu sürecin en önemli ve belirleyici örnekleri arasında yer alan iki örneği art arda ele alacağım: İngiltere ve Fransa örneği. Yine önemli olan Amerika Birleşik Devletleri örneğini bir yana bırakıyorum. Fransa'da ve özellikle İngiltere'de, bir dizi denetim

mekanizmasının nasıl var olduğunu göstermek istiyorum; nüfusun denetimi, bireylerin davranışlarının sürekli denetimi. Bu mekanizmalar, on sekizinci yüzyıl boyunca, belli ihtiyaçlara cevap vermek için gizli kapaklı oluşturulmuşlardır ve giderek daha fazla önem kazanarak, sonuçta tüm topluma yayılmışlar ve ceza usulü pratiğine dayatılmışlardır. Bu yeni teori, tamamen bunun dışında doğmuş olan bu gözetleme fenomenlerinin farkına varacak durumda değildi, onları programlayacak durumda değildi. Hatta denebilir ki, on sekizinci yüzyılın ceza usulü teorisi ortaçağda oluşmuş hukuksal bir pratiği tasdik eder: Adaletin devletleştirilmesi. Beccaria, devletleşmiş bir adalet terimiyle düşünür.[27] Bir anlamda büyük bir reformcu olmasına rağmen, bu devletleşmiş adaletin yanında ve dışında, yeni ceza pratiğinin hakiki içeriği olacak denetim süreçlerinin doğduğunu görmemiştir.

Bu denetim mekanizmaları hangileridir, nereden kaynaklanırlar ve neye cevap verirler? İngiltere örneğini ele alalım. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, toplumsal ölçeğin görece aşağı düzeylerinde, düzeni korumak ve kendileri için düzeni güvence altına alacak yeni araçlar yaratma görevini, üst bir iktidarın aracılığı olmaksızın üstlenen kişiler kendiliğinden gruplar oluşturmuştur. Bu gruplar çok sayıdaydı ve tüm on sekizinci yüzyıl boyunca çoğaldılar.

Kronolojik bir sıraya göre, ilk olarak, Anglikancılıktan ayrılmış –Quakerler, Metodistler– ve kendi polislerini örgütlemekle görevli dinsel cemaatler vardı. Örneğin, metodistler arasında Wesley, biraz da ortaçağın başındaki piskoposlar gibi, metodist cemaatleri, teftiş seyahatiyle ziyaret ediyordu. Bütün düzensizlik durumları, sarhoşluk, zina, çalışmayı ret ona getirilirdi. Quaker'lerden esinlenmiş dost dernekleri benzer bir şekilde işliyorlardı. Bütün bu derneklerin ikili bir gözlem ve yardım görevi vardı. Geçim araçlarına sahip olmayanlara, çok yaşlı, sakat, zihinsel olarak hasta oldukları için çalışamayanlara yardım etme görevini üstleniyorlardı. Fakat, onlara yardım ederken, aynı zamanda yardımın hangi koşullarda verildiğini gözlemleme imkânını ve hakkını da üstleniyorlardı:

27. Beccaria (C. de), *Dei Delitti e delle Pene, Milan, 1764 (Traité des délits et des peines*, çev.: Collin de Plancy, Paris, Flammarion, "Champs" dizisi, 1979).

çalışmayan kişinin gerçekten hasta olup olmadığını, yoksulluğunun ve sefaletinin sefahate, sarhoşluğa, kötü alışkanlıklara bağlı olup olmadığını gözlemlemek. Demek ki, son derece dinsel bir köken, işleyiş ve ideolojiyle birlikte kendiliğinden gözetleme dernekleri söz konusuydu.

İkinci olarak, tamamen dinsel bu cemaatlerin yanında, bir tür mesafe, bir tür uzaklığı koruyor olsalar da onlara yakın olan dernekler vardı. Örneğin, on yedinci yüzyılın sonunda, 1692 yılında İngiltere'de, çok karakteristik bir biçimde Adapların (tutum, davranış) Islahı İçin Topluluk adlı bir dernek kuruldu. Bu, çok önemli bir dernektir, III. William döneminde İngiltere'de yüz ve İrlanda'da, yalnız Dublin şehrinde on kolu vardı. On sekizinci yüzyılda ortadan kalkmış ve Wesley'in etkisiyle yüzyılın ikinci yarısında yeniden ortaya çıkmış olan bu dernek davranışlarda reform yapmayı öneriyordu: pazar ayinlerine saygı gösterilmesini sağlamak (İngiliz pazar *exciting*'ini, büyük ölçüde, bu büyük derneklerin eylemlerine borçluyuz), kumarı, sarhoşluğu engellemek, fahişeliği, zinayı, bedduayı, dine küfrü, Tanrı'yı tiksindirecek her şeyi engellemek. Wesley'in vaazlarında söylediği gibi, en aşağı ve en bayağı sınıfın, deneyimsiz gençlerden yararlanmasını ve onlardan para koparmasını engellemek söz konusuydu.

On sekizinci yüzyılın sonuna doğru, bir başka dernek bu dernekten daha önemli hale geldi. Bir rahipten ve bazı saray aristokratlarından esinlenen bu derneğin adı, dindarlığı ve erdemi teşvik için kraldan bir bildirge elde etmek amacıyla kurulduğundan, Bildirge Derneği'dir. Bu topluluk 1802 yılında değişti ve Ahlak Düşkünlüğünün Ortadan Kaldırılması İçin Dernek şeklindeki karakteristik adını aldı. Hedefi, pazar ayinine saygı gösterilmesi, açık saçık ve müstehcen kitap dolaşımını engellemek, kötü edebiyata karşı dava açmak ve kumarhaneleri ve genelevleri kapattırmaktır. Dinsel gruplara yakın bu dernek, işlevi esas olarak hâlâ ahlaki olsa da, daha şimdiden biraz laikleşmişti.

Üçüncü olarak, on sekizinci yüzyılda, İngiltere'de, daha ilginç ve daha endişe verici başka derneklere rastlıyoruz: Paramiliter nitelikte özsavunma grupları. Henüz proleter olmayan ilk büyük toplumsal ha-

reketliliklere, yüzyıl sonunun siyasi, toplumsal büyük hareketlerine, özellikle Lord Gordon yandaşlarının hareketlerine cevap olarak, hâlâ güçlü bir dinsel yananlamla ortaya çıkmışlardır. Bu büyük halk hareketliliklerine cevap olarak en varlıklı çevreler, aristokrasi, burjuvazi, özsavunma grupları halinde örgütlenmiştir. Böylece, bir dizi birlik – Londra Askeri Piyadeleri, Topçu Birliği– iktidarın desteği olmaksızın ya da yan desteğiyle, kendiliğinden örgütlenirler. Bir mahallede, bir şehirde, bir bölge ya da bir kontlukta siyasi, cezai düzeni ya da sadece düzeni hâkim kılma işlevleri vardır.

Sonuncu kategori, tamamen ekonomik dernekler. Büyük işletmeler, büyük ticari dernekler, mal varlıklarını, stoklarını, mallarını, Londra limanına demirlemiş gemileri isyancılara, haydutlara, gündelik talana, küçük hırsızlara karşı savunmak için polis derneği olarak örgütlenirler. Bu polisler, Londra'nın mahallelerini ya da Liverpool gibi büyük şehirleri özel örgütlerle bölgelere ayırıyorlardı.

Bu dernekler demografik ya da toplumsal bir ihtiyaca, şehirleşmeye, köy nüfusunun şehirlere doğru büyük yer değiştirmesine cevap veriyorlardı; stoklar, ambarlanmış mallar, makineler biçiminde birikmeye başladığında, zenginliği korumak, gözetlemek, güvenliği sağlamak gerekli olduğu ölçüde, önemli bir ekonomik dönüşüme, zenginliğin yeni bir birikim biçimine de cevap veriyorlardı –bu konunun üzerinde ileride duracağız–; nihayet, yeni bir siyasi duruma, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda esas olarak köylü kökenli olan ve şimdi şehirli kitlelerin ve ardından proletaryanın büyük isyanlarına dönüşen halk isyanlarının yeni biçimlerine cevap veriyorlardı.

On sekizinci yüzyıl İngilteresi'nde bu kendiliğinden birliklerin evrimini gözlemek ilginçtir. Tüm bu tarih boyunca üçlü bir yer değiştirme vardır.

Birinci yer değiştirmeyi ele alalım. Başlangıçta, bu gruplar neredeyse halk gruplarıydı, küçük burjuvaziden geliyorlardı. Ahlak düşkünlüklerini ortadan kaldırmaya çalışmak, davranışlarda reform yapmak için örgütlenmiş olan on yedinci yüzyıl sonu ve on sekizinci yüzyıl başı Quakerleri ve Metodistleri, kendi aralarında ve çevrelerinde açıkça düzeni hâkim kılmak amacıyla bir araya gelmiş

küçük burjuvalardı. Fakat, düzeni hâkim kılma istenci, aslında, siyasi iktidardan kaçmanın bir biçimiydi; çünkü bu iktidar korkunç, korkutucu ve kanlı bir aracı elinde tutuyordu: cezai yasamayı. Gerçekten de, üç yüzden fazla durumda asılmak mümkündü. Bunun anlamı, iktidar için, aristokrasi için, hukuksal aygıtı elinde tutanlar için, halk tabakaları üzerinde korkunç baskılar uygulamanın kolay olmasıydı. Muhalif dinsel grupların bu kadar kanlı ve tehditkâr bu iktidardan kaçmaya çalışmalarında nasıl bir çıkarlarının olduğu anlaşılıyor.

Bu hukuksal iktidardan kaçmak için bireyler ahlaki reform dernekleri halinde örgütleniyorlardı, sarhoşluğu, fahişeliği, hırsızlığı yasaklıyorlardı; iktidarın gruba saldırmasına, onu yok etmesine, idam sehpasına yollamak için herhangi bir bahaneden yararlanmasına hizmet edecek her şeyi yasaklıyorlardı. Demek ki, fiili gözetim gruplarından ziyade yasaya karşı özsavunma grupları söz konusuydu. Bu özerk cezalandırmanın güçlendirilmesi devletin cezalandırmasından kaçmanın bir biçimiydi.

Oysa, on yedinci yüzyıl boyunca, bu gruplar toplumsal eklenmeyi değiştirecek ve halkçı ya da küçük burjuva katılımı giderek terk edeceklerdir. On sekizinci yüzyıl sonunda, bu ahlaki özsavunma gruplarını, ahlaki düşkünlüklerin ortadan kaldırılması için kurulan bu birlikleri aristokrasi, rahipler, en zengin kişiler harekete geçirecektir.

Böylece, bu ahlaki reform girişiminin, cezai bir özsavunma olmaktan –ceza otoritesinin kendi iktidarının güçlendirilmesi adına– nasıl çıktığını mükemmel bir şekilde gösteren toplumsal bir yer değiştirme meydana gelir. İktidar, sahip olduğu korkunç ceza aletinin yanı sıra bu baskı, denetim aletlerini de üstlenecektir. Bir anlamda, denetim gruplarının devletleştirilmesi mekanizması söz konusudur.

İkinci yer değiştirme şöyledir: Birinci grupta, bireylerin yasadan kaçmalarını sağlayan, yasadan farklı ahlaki bir düzeni hâkim kılmak söz konusuyken, on sekizinci yüzyıl sonunda –artık aristokratların ve zenginlerin denetlediği, harekete geçirdiği– bu grupların temel hedefi, bu ahlaki çabayı onaylayacak yeni yasaları siyasi iktidardan

elde etmektir. Böylece ahlak fikrinden ceza usulüne doğru bir yer değiştirme söz konusudur.

Üçüncü olarak, denebilir ki, bundan böyle, bu ahlaki denetimi üst sınıflar, iktidarı ellerinde tutanlar, bizzat iktidar, alt tabakalar üzerinde, daha yoksullar, halk tabakaları üzerinde uygulayacaktır. Böylece, denetim zengin sınıfların yoksul sınıflar üzerinde, sömüren sınıfların sömürülen sınıflar üzerinde bir iktidar aracı haline gelir; bu durum, bu denetim mercilerine yeni bir siyasi ve toplumsal kutupsallık verir. Kabaca belirtmeye çalıştığım bu evrimin sonu olan 1804 tarihli bir metni aktaracağım. Watson adlı bir rahip kaleme almış, Ahlaki Düşkünlükleri Ortadan Kaldırma Derneği önünde vaaz veriyor: "Yasalar iyidir; fakat, ne yazık ki, aşağı sınıflarca ihlal edilmektedir. Üst sınıflar, elbette, onları pek dikkate almamaktadır. Fakat üst sınıflar alt sınıflara örnek teşkil etmeseydi bunun önemi olmazdı."[28] Daha açık olması imkânsız: Yasalar iyidir, yoksullar için iyidir; ne yazık ki yoksullar yasalardan kaçarlar ki bu gerçekten tiksinti vericidir. Zenginler de yasalardan kaçarlar, ne var ki bunun hiç önemi yoktur; çünkü yasalar onlar için yapılmamıştır. Bununla birlikte, bunun sonucu yoksullar, saygı göstermemek için zenginleri örnek alır. Papaz Watson zenginlere şunu söyler: "Sizin için yapılmamış bu yasalara uymanızı sizden istiyorum, çünkü böylelikle en azından daha yoksul sınıfları denetleme ve gözetleme imkânı olacaktır."

Bu adım adım devletleştirmede, denetim mercilerinin iktidardan kaçmaya çalışan küçük burjuva grupların elinden iktidarı fiilen elinde bulunduran toplumsal gruba bu yer değiştirmesinde, tüm bu evrimde, dinsel kökenli bir ahlakın, –tanımı gereği ahlakı bilmezlikten gelen ve ahlak düşüncesi ve dinle bağlarını koparma eğiliminde olan– devletin elindeki bir ceza sistemine nasıl dahil olduğunu ve yayıldığını gözlemleyebiliriz. İngiltere'de, on yedin-

28. Watson (R.; Llandaff papazı), *A Sermon Preached Before the Society for the Suppression of Vice, in the Paris Church of St George* (3 Mayıs 1804), Londra, Printed for the Society for the Suppression of Vice, 1804. III. Georges'un bildirgesini desteklemek amacıyla 1787 yılında kurulmuş olan Kötü Alışkanlıklara ve Ahlaksızlığa Karşı Bildirge Derneği'nin yerine 1802 yılında, Kötü Alışkanlıkların Ortadan Kaldırılması ve Dinin Öğretilmesi Derneği kuruldu.

ci yüzyıl sonunda, küçük Quaker, Metodist grupları içinde ortaya çıkan ve kışkırtılan dinsel ideoloji, şimdi öteki kutba, toplumsal ölçeğin diğer ucuna, yukarının aşağı üzerinde uyguladığı bir denetimin aracı olarak iktidar yanına yönelir. On yedinci yüzyılda özsavunma; on sekizinci yüzyıl başında iktidar aracı. Bu, İngiltere'de gözlemleyebileceğimiz sürecin mekanizmasıdır.

Fransa'da, oldukça farklı bir süreç cereyan etmiştir. Bu durum, mutlak monarşi ülkesi Fransa'nın, on yedinci yüzyıl burjuva devriminde kısmen sarsılmış olması ölçüsünde, on sekizinci yüzyılda İngiltere'nin henüz sahip olmadığı güçlü bir devlet aygıtına sahip olmasıyla açıklanır. İngiltere, Fransa'nın yüz elli yıl boyunca içinde kaldığı bu evreyi aşıp geçerek bu mutlak monarşiden kurtulmuştu.

Fransa'da bu güçlü monarşik devlet aygıtı ikili bir aygıta dayanıyordu: Klasik bir hukuk aygıtı –parlamentolar, mahkemeler– ve hukukun yardımcısı ve yanında yer alan bir kurum, polis; ki onun keşfi, Fransa'nın ayrıcalığıdır. Levazım görevlilerinden, atlı polis birliğinden, polis müdürlerinden oluşan; Bastille, Bicêtre, büyük hapishaneler gibi mimari araçlarla donanmış; ilginç *Lettre de cachet* gibi kurumsal yanlara da sahip olan bir polis.[29]

Lettre de cachet bir yasa ya da kararname değildi, kralın, bireysel olarak tek bir kişiyi ilgilendiren, onu bir şey yapmaya zorlayan bir emriydi. Hatta bir kimse, *lettre de cachet* ile evlenmeye bile zorlanabilirdi. Yine de, birçok durumda bir cezalandırma aracıydı.

Lettre de cachet ile bir kimse sürgün edilebilir, bazı işlevlerden yoksun bırakılabilir, mahkûm edilebilirdi. Mutlak monarşinin önemli iktidar aygıtlarından biriydi. *Lettre de cachet*'ler Fransa'da çok incelenmiştir ve bunları, korkunç bir şey olarak, birinin üzerine yıldırım gibi çöken, onu sonsuza dek hapse atabilecek, krallığın keyfi bir aracı olarak sınıflandırmak yaygın bir şey haline gelmişti. Daha temkinli olmak ve *lettre de cachet*'lerin sadece bu şekilde işlemediklerini söylemek gerekir. Tıpkı ahlak topluluklarının hukuktan kaçmanın bir biçimi olduklarını görmemiz gibi, *lettre de*

29. Metinde Fransızca [Fransızcaya çevirenin notu]. Bkz. *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (hazırlayan A. Farge ve M. Foucault), Paris, Gallimard-Juillard, "Archives" dizisi, no. 91, 1982.

cachet'ler konusunda da, oldukça ilginç bir oyunu gözlemleyebiliriz.

Kralın çok sayıda göndermiş olduğu *lettre de cachet*'leri inceleyerek, birçok durumda, bunları gönderme kararını alanın kral olmadığını görebiliriz. Bazı durumlarda, devlet işleri konusunda kendi gönderiyordu. Fakat bu *lettre de cachet*'lerin çoğu – monarşinin gönderdiği *lettre de cachet*'lerin on binlercesi– aslında çeşitli kişilerce istenmişti: Eşlerinin hakaretine uğrayan kocalar, çocuklarından memnun olmayan aile babaları, birinden kurtulmak isteyen aileler, biriyle başı dertte olan dini cemaatler, papazlarından memnun olmayan komünler. Tüm bu kişiler ya da küçük gruplar kralın idari görevlisinden bir *lettre de cachet* talep ediyorlardı; o da talebin doğru olup olmadığını öğrenmek için bir soruşturma yürütüyordu. Doğru olduğu anlaşıldığında, bu konuyla görevli kraliyet bakanına yazıp, kocasını aldatan kadının, müsrif oğulun, fahişelik yapan kızın ya da doğru davranmayan köy papazının tutuklanması için bir *lettre de cachet* göndermesini ondan istiyordu. Öyle ki, *lettre de cachet* bir tür karşı-iktidarla, aşağıdan gelen ve grupların, cemaatlerin, ailelerin ya da bireylerin biri üzerinde iktidar uygulamasını sağlayan bir iktidarla donatılmış olarak –kralın keyfiliğinin korkunç aracı görünümü altında– ortaya çıkıyordu. Bunlar, bir anlamda kendiliğinden olan denetim araçlarıydı, toplumun, cemaatin kendi üzerinde uyguladığı aşağıdan denetim araçlarıydı. Demek ki, *lettre de cachet*, toplumsal yaşamın günlük ahlakını düzenleme tarzından, grup ya da gruplar –aileler, dinsel, kilise çevresi, bölgesel, yerel gruplar– için kendi polis denetimlerini ve kendi düzenlerini sağlamanın bir biçiminden ibaretti.

Lettre de cachet'yi gerekli kılan ve onun tarafından cezalandırılan davranışları gözlemleyerek üç kategori ayırt edilebilir.

Birinci olarak, ahlaksız davranışlar olarak adlandırılabilecekler kategorisi: sefahat, zina, oğlancılık, livata. Bu tür davranışlar, ailelerde ve cemaatlerde, anında kabul gören bir *lettre de cachet*'ye neden oluyordu. Demek ki burada ahlaki baskı vardır.

İkinci olarak, tehlikeli ve muhalif olarak değerlendirilen dinsel tavırların cezalandırılması için gönderilen *lettre de cachet'ler*

vardır. Uzun süreden beri artık odun yığınları üzerinde ölmeyen büyücüler bu şekilde tutuklanıyordu.

Üçüncü olarak, on sekizinci yüzyılda *lettre de cachet*'lerin emekle ilgili anlaşmazlık durumlarında sık kullanılmış olduklarını görmek ilginçtir. İşverenler, patronlar ya da ustalar çıraklarından ya da loncalardaki işçilerinden memnuniyetsiz olduklarında onları kovarak ya da çok daha ender durumlarda bir *lettre de cachet* talep ederek onlardan kurtulabiliyorlardı.

Fransa tarihinde grev olarak nitelenebilecek ilk grev 1724 yılındaki saatçilerin grevidir. Saatçi patronları, greve tepki gösterdiler ve grevin liderleri olarak gördüklerini saptayarak kraldan bir *lettre de cachet* talep ettiler ve bu *lettre de cachet* hemen gönderildi. Bir süre sonra, kralın bakanı *lettre de cachet*'yi geçersiz ilan etmek ve grevci işçileri serbest bırakmak istedi. Bunun üzerine bizzat saatçiler loncası işçileri serbest bırakmamasını ve *lettre de cachet*"yi yürürlükte tutmasını talep etti.

Burada ahlakla ya da dinle değil, çalışma sorunlarıyla ilgili olan denetimlerin, yeni ortaya çıkmakta olan işçi nüfus üzerinde aşağıdan ve *lettre de cachet*'ler aracılığıyla nasıl uygulandığını görüyoruz.

Lettre de cachet'nin cezalandırıcı olduğu durumda, bunun sonucu kişinin hapsedilmesiydi. On yedinci ve on sekizinci yüzyıl ceza usul sisteminde hapishanenin yasal bir ceza olmadığını görmek ilginçtir. Hukukçular bu konuda çok kesindirler. Yasa birini cezalandırdığında cezanın ölüme mahkûm etme, yakılma, kol ve bacakların çekilerek koparılması, damgalanmak, sürgüne gönderilmek, ceza ödemek olacağını belirtirler. Hapis, bir ceza değildir.

On dokuzuncu yüzyılın en önemli cezası olacak olan hapishanenin kökeni, kesinlikle, bu *lettre de cachet*'nin hukukun yanı sıra yer alan uygulaması, krallık iktidarının grupların kendiliğinden denetimi tarafından kullanılmasıdır. Bir kimseye *lettre de cachet* gönderildiğinde, bu kimse ne asılır, ne damgalanır, ne de bir ceza ödemek zorunda bırakılırdı. Hapse atılır ve orada önceden belirlenmemiş bir süre kalmak zorunda bırakılırdı. *Lettre de cachet*, bir kimsenin, örneğin, altı ay ya da bir yıl hapiste kalması

gerektiğini ender olarak belirtiyordu. Genel olarak, bir kimsenin yeni bir emre kadar gözaltında kalması gerektiğini belirtiyordu ve yeni emir ancak *lettre de cachet*'yi talep etmiş olan kimse hapse atılmış kimsenin ıslah olduğunu belirttiğinde işin içine karışıyordu. Islah etmek için hapsetmek, hapsedilmiş kişiyi ıslah oluncaya kadar tutmak fikri, bu paradoksal, tuhaf, insanın davranışı düzeyinde hiçbir temel ya da haklılığı olmayan bu fikrin kökeni, kesinlikle bu uygulamadaydı.

İşlevi, bir yasa ihlaline cevap vermek olmayan, insanları davranışları, tavırları, durumları düzeyinde, temsil ettikleri tehlikeye göre, olası potansiyelliklerine göre ıslah etmek olan bir cezalandırma fikri de ortaya çıktı. Bireylerin potansiyel durumlarına uygulanan bu ceza biçimi, ağır hapis cezasıyla ve kapatarak onları ıslah etmeye çalışan ceza biçimi, doğruyu söylemek gerekirse, hukuk evrenine ait değildir, hukuksal suç teorisinden doğmamıştır, Beccaria gibi büyük reformculardan kaynağını almaz. Hapsederek ıslah etmeye çalışan bu cezalandırma fikri polisiye bir fikirdir, adalete paralel olarak, adaletin dışında, bir toplumsal denetimler sisteminden ya da grubun talebi ile iktidar uygulaması arasındaki mübadele sisteminden doğmuştur.

Şimdi, bu iki analizden sonra, bir sonraki konferansta kullanmaya çalışacağım bazı geçici sonuçlar çıkarmak istiyorum.

Sorunun verileri şunlardır: Bazı düzenlemelere yöneltmesi gereken, ceza hukuku üzerine teorik düşüncelerin toplamı, nasıl olmuştur da, tamamen farklı, teorik oluşumu on dokuzuncu yüzyıl olan, ceza teorisi, kriminoloji teorisi yeniden ele alındığında ortaya çıkan bir pratik tarafından fiilen bozulmuş ve örtülmüştür? Bireylere, davranışlarına ve potansiyel üzerine kurulu ve onları ıslah etme işlevi taşıyan tamamen farklı bir ceza pratiği, nasıl olmuş da, Beccaria'nın çok büyük dersini unutturabilmiş, uzaklaştırmış ve sonunda da boğabilmiştir?

Bana öyle geliyor ki bunun kökeni ceza-dışı bir uygulamadadır. İngiltere'de, sonunda merkezi iktidarın el koyacağı denetim araçlarını, ceza hukukundan kurtulmak için bizzat gruplar üstlenmişti. Siyasi iktidar yapısının farklı olduğu Fransa'da, aristokrasiyi, burjuvaziyi ve isyancıları denetlemek için on yedinci

yüzyılda oluşmuş devlet aygıtları, toplumsal gruplar tarafından aşağıdan yukarıya doğru tekrar kullanılmışlardır.

Bu hareketin, bu denetim gruplarının nedenini bilme sorusu, neye cevap verdiklerini bilme sorusu böylelikle ortaya çıkar. Ortaya çıkışlarında hangi ihtiyaçlara cevap verdiklerini gördük; fakat niçin kaderleri budur, niçin bu yer değiştirmeye maruz kaldılar, niçin iktidar ve iktidar sahipleri, nüfusun en alt düzeyinde yer alan bu denetim mekanizmalarını yeniden ele aldılar?

Buna cevap vermek için, önemli bir fenomeni dikkate almak gerekir: Üretimin üstlendiği yeni biçim. Analiz etmeye çalıştığım sürecin kökeninde olan şey, zenginliğin yeni maddi biçimidir. Doğruyu söylemek gerekirse, Fransa'dan çok daha önce, on sekizinci yüzyıl sonunda İngiltere'de ortaya çıkan şey, servetin, zenginliğin açıkça parasal olmayan bir sermayeye giderek daha fazla yatırılmasıdır. On altıncı ve on yedinci yüzyılların zenginliği esas olarak toprak servetlerinden, parasal türlerden ya da muhtemelen kişilerin mübadele edebildikleri bonolardan ibaretti. On sekizinci yüzyılda, artık parasal olmayan, yeni tür bir maddiyata yatırılan yeni bir zenginlik biçimi ortaya çıkar: mallara, stoklara, makinelere, atölyelere, hammaddelere, gönderilecek mallara yatırılır. Ve kapitalizmin doğuşu ya da kapitalizmin yerleşmesinin dönüşümü ve hızlanması, servetin maddi yatırımının bu yeni kipi içinde ifade bulacaktır. Oysa, stoklardan, hammaddelerden, ithal mallarından, makinelerden, atölyelerden ibaret bu servet doğrudan tahribata maruz kalır. Yoksullardan, işsizlerden, iş arayan insanlardan oluşan bu nüfusun şimdi servetle, zenginlikle doğrudan, fiziksel bir teması vardır. Gemilerin soyulması, mağazaların ve depoların talanı, atölyelerdeki tahribat, on sekizinci yüzyıl sonunda İngiltere'de yaygın hale gelmiştir. Ve özellikle, İngiltere'de bu dönemde iktidarın büyük sorunu, zenginliğin bu yeni maddi biçiminin korunmasını sağlayan denetim mekanizmalarının yerleşmesidir. İngiltere'de polis teşkilatının kurucusu Colquhoun'un niçin başlangıçta tüccar biri olduğu, sonra bir gemicilik kumpanyası tarafından Londra doklarında depolanmış malları denetlemek için bir sistem kurmakla görevlendirildiği anlaşılır. Londra polisi, dokları, antrepoları, mağazaları depoları koruma ihtiyacından doğmuştur. Bu denetimin

mutlak gerekliliğinin ortaya çıkışının –Fransa'dan daha güçlü bir şekilde İngiltere'de– ilk nedeni budur. Başka deyişle, bu denetimin, neredeyse popüler bir taban işleyişiyle birlikte, belirli bir dönemde yukarıdan tekrar ele alınmasının nedeni budur.

İkinci neden, İngiltere'de olduğu kadar Fransa'da da küçük mülkiyetin çoğalması, mülklerin bölünmesi ve sınırlanmasıyla birlikte toprak mülkiyetinin de biçim değiştirmesidir. Bu noktadan itibaren, büyük boş alanların ya da neredeyse hiç işlenmemiş alanların, herkesin üzerinde yaşayabileceği ortak toprakların artık kalmaması olgusu, mülkiyeti bölecek, parçalayacak, kendi üzerine kapayacak ve her mülk sahibini yağmaya maruz bırakacaktır.

Ve sefalet içinde, ellerinden geldiğince, atları, meyveleri, sebzeleri çalarak yaşayan bu serserilerin, sık sık işsiz kalan tarım işçilerinin köylü yağmacılığı, toprak yağmacılığı yaptığına dair sabit fikir özellikle Fransızlar arasında sürekli var olacaktır. Fransız Devrimi'nin büyük sorunlarından biri, bu tür köylü çapulluğunu ortadan kaldırmaktı. Fransız Devrimi'nin ikinci bölümünün Vendée ve Provence'deki büyük siyasi isyanları, bir anlamda, büyük tarımsal mülkiyet rejiminde sahip oldukları geçim araçlarına bu yeni mülk paylaşımı sisteminde sahip olmayan tarım emekçilerinin, küçük köylülerin sıkıntısına siyasi çözüm bulmanın bir biçimiydi.

Demek ki, on sekizinci yüzyıl sonunda yeni toplumsal denetimleri gerekli kılan şey, sanayi ve tarım zenginliğinin mekânsal ve toplumsal yeni dağılımıydı.

Artık iktidarın, sanayi sınıfının, mülk sahipleri sınıfının yerleştirdiği bu yeni denetim sistemleri tam da halk ya da yarı-halk kökenli denetimlere verildi; bunlar da otoriter ve devletçi bir yorum getirmişlerdi.

Bu, bence, disipline edici toplumun kökenidir. On sekizinci yüzyılda ortaya çıkışını gösterdiğim bu hareketin nasıl kurumlaştığını ve on dokuzuncu yüzyılda toplumun iç siyasi ilişkilerinin bir biçimi haline geldiğini bir sonraki konferansta açıklamaya çalışacağım.

V

Son konferansta, panoptizm diye adlandırdığım şeyi tanımlamaya çalıştım. Panoptizm, toplumumuzun karakteristik özelliklerinden biridir. Kişisel ve sürekli gözetim biçimi altında, denetim, cezalandırma ve ödüllendirme biçimi altında ve ıslah biçimi altında, yani bireylerin bazı kurallara göre dönüştürülmesi ve şekillendirilmesi biçimi altında bireylere uygulanan bir iktidar biçimidir bu. Panoptizmin bu üçlü yanı –gözetleme, denetim ve ıslah– toplumumuzda var olan iktidar ilişkilerinin temel ve karakteristik bir boyutu gibi durmaktadır.

Feodal toplum gibi bir toplumda panoptizme benzeyen bir şey yoktur. Bu, feodal tipte bir toplumda ya da on yedinci yüzyılın Avrupa toplumlarında toplumsal denetim mercilerinin, cezalandırma ve ödüllendirme mercilerinin olmadığı anlamına gelmez. Yine de, bu mercilerin dağılım tarzları, on sekizinci yüzyıl sonunda ve on dokuzuncu yüzyıl başında kuruldukları tarzdan tamamen farklıdır. Bugün, özünde Bentham'ın programladığı bir toplumda, panoptik toplumda, panoptizmin hüküm sürdüğü bir toplumda yaşıyoruz.

Bu konferansta, panoptizmin ortaya çıkışının bir tür paradoks içerdiğini göstermeye çalışacağım. Panoptizmin ortaya çıktığı dönemde bile ya da, daha doğrusu, ortaya çıkışından hemen önceki yıllarda bir tür ceza hukukunun, ceza usul hukukunun, cezalandırma hukukunun oluştuğunu görürüz. Esas olarak katı bir yasacılığa dayanan bu hukukun en önemli temsilcisi Beccaria'dır. Bu cezalandırma teorisi, cezalandırma olgusunu, cezalandırma olanağını sarih bir yasanın varlığına, bu yasanın bir ihlalinin sarih bir biçimde saptanmasına ve sonuç olarak, olanak dahilinde, topluma zarar veren haksızlığı düzeltme ya da önceden haber verme işlevi olan bir cezalandırmaya tabi kılar. Bu yasalcı teori, tam anlamıyla toplumsal, neredeyse kolektivist bu teori panoptizmin tam karşıtıdır. Panoptizmde, bireylerin gözetlenmesi yapılan şey düzeyinde değil, olunan şey düzeyinde uygulanır; yapılmış olan şey düzeyinde değil, yapılabilecek olan şey düzeyinde uygulanır. Panoptikle birlikte gözetleme, edimi yapan kişiyi giderek daha çok bireyselleştirir, edimin kendisinin hukuksal doğasını, cezai niteliğini dikkate almaya

son verir. Demek ki panoptizm, önceki yıllarda oluşmuş olan yasacı teoriye karşıttır.

Aslında, gözlenmesi önem taşıyan ve temel bir tarihsel olgu meydana getiren şey, bu yasacı teorinin, bu teorinin dışında ya da yanında oluşmuş olan panoptizm tarafından ilk anda geçilmiş olmasıdır; ve sonradan, gizlenmesi ve tamamen karanlığa gömülmesidir. Bu, on yedinci yüzyıldan itibaren ve on dokuzuncu yüzyıla kadar, tüm toplumsal mekân boyunca oluşan ve bir yer değiştirme gücünün hareket ettirdiği panoptizmin doğuşudur; on yedinci yüzyılın evrimini niteleyen ve ceza hukukunun tüm uygulamasını ve bir noktaya kadar tüm teorisini kapsayacak olan panoptizm çağının on dokuzuncu yüzyılın şafağında nasıl ortaya çıktığını açıklayan şey, popüler denetim mekanizmalarına merkezi iktidarın bu sahip çıkmasıdır.

Sunmakta olduğum tezleri doğrulamak için bazı otoritelere başvurmak istiyorum. On dokuzuncu yüzyıl insanları ya da en azından içlerinden bazıları, benim, biraz keyfi olarak, fakat her durumda, Bentham'ın anısına panoptizm diye adlandırdığım şeyi bilmez değillerdi. Doğrusu, o dönemde olup biten şeyden, ceza usulünün ya da devlet ahlakının örgütlenmesinden fazlasıyla rahatsız olan ve üstünde düşünen birçok insan vardı. O dönemde çok önem taşıyan, Berlin Üniversitesi'nde profesör ve Hegel'in meslektaşı olan bir yazar vardı, 1830 yılında *Hapishaneler Üzerine Dersler* adı altında, birçok ciltten oluşan büyük bir kitap yazdı ve yayımladı.[30] Berlin Üniversitesi'nde hapishaneler üzerine yıllarca ders vermiş olan ve okumanızı tavsiye edeceğim Julius adlı bu adam, kimi zaman neredeyse Hegelci bir yaratma gücü olan olağanüstü bir kişilikti.

Hapishaneler Üzerine Dersler'inde, bir bölümde şöyle der: "Modern mimarlar, önceden bilinmeyen bir biçim keşfetmek üzeredirler. Eskiden [der, Yunan uygarlığına gönderme yaparak], mimarların en büyük sorunu, bir olayın, bir tavrın, tek bir kişinin

30. Julius (N.H.), *Vorlesungen über die Gefängnisskunde, Berlin, Stuhr, 1828 (Leçons sur les prisons, présentées en forme de cours au public de Berlin en l'année 1827*, Fransızcaya çeviren Lagarmitte, Paris, F.G. Levraut, 1831).

seyrinin en çok sayıda insana nasıl açılacağını bilme sorununu çözmekti. Bu [der Julius], dinsel kurban olayıdır, en çok sayıda insanın katılması gereken tek olaydır; zaten kurban töreninden kaynaklanan tiyatro da böyledir; sirk oyunları, hatipler ve söylevler de böyledir. Oysa [der], Yunan toplumunda mevcut bu sorun, bu toplum kendi birliğini oluşturan güçlü olaylara –dinsel kurban törenleri, tiyatrolar ya da siyasi söylevler– katılan bir cemaat olduğu ölçüde, modern döneme kadar Batı uygarlığına egemen olmaya devam etti. Kiliseler sorunu da hâlâ böyledir. Ayin kurbanında ya da papazın konuşmasında herkes hazır olmalıdır ya da yardım etmelidir. Günümüzde, [diye devam eder Julius] modern mimari için ortaya atılan temel sorun bunun tersidir. En çok sayıda insanın, onları gözetlemekle görevli tek bir kişinin seyrine sunulmuş olması istenmektedir."[31]

Julius bunu yazarken Bentham'ın panoptiğini ve genel olarak hapishanelerin ve belli bir noktaya kadar hastanelerin, okulların mimarisini düşünüyordu. Yunan'da olduğu gibi bir seyir mimarisine değil, tek bir bakışın en çok sayıda yüzü, bedeni, davranışı, mümkün olan en fazla sayıda hücreyi dolaşmasını sağlayan bir gözetleme mimarisine gönderme yapıyordu. "Oysa, [der Julius] bu mimari sorunun ortaya çıkışı, tinsel ve dinsel bir cemaat biçiminde yaşayan bir topluluğun kaybolmasına ve bir devlet toplumunun ortaya çıkışına bağlıydı. Devlet, bireylerin mekânsal ve toplumsal bir tür düzenlenişi olarak ortaya çıkar. Bu düzenleniş içinde herkes tek bir gözetime tabidir." Bu iki mimari tür üzerine açıklamalarını bitirirken Julius, "söz konusu olanın basit bir mimari sorun olmadığını ve bu farklılığın insan düşüncesinin tarihinde temel önemde olduğunu" ileri sürer.[32]

Julius, kendi döneminde, seyrin gözetlemeye dönüşü ve panoptik bir toplumun doğuşu fenomenini fark eden tek kişi değildi. Aynı türden analizler birçok metinde görülür. Bu metinlerden sadece birini, devlet danışmanı, imparatorluk hukukçusu Treilhard'ın metnini aktaracağım. Bu metin, 1808 tarihli *Suçla İlgili Eğitim*

31. *Leçons sur les prisons*, c. I, s. 384-386.
32. A.g.e., s. 384.

Yasası'dır. Bu metinde Treilhard şunu ileri sürer: "Size sunduğum Suçla İlgili Eğitim Yasası, sadece adalet tarihinde değil, insan toplumlarının tarihinde de hakiki bir yeniliktir. Bu yasayla birlikte, suçlular karşısında devlet iktidarını ya da toplumsal iktidarı temsil eden savcıya tamamen yeni bir rol vermekteyiz."[33] Ve Treilhard bir metafor kullanır: Savcının tek işlevi yasayı ihlal etmiş bireyleri takip etmek olmamalıdır; temel ve ilk işlevi bireyleri yasayı ihlal etmeden önce gözetlemek olmalıdır. Savcı, sadece yasa ihlal edildiğinde harekete geçen yasa görevlisi değildir; savcı, her şeyden önce bir bakıştır, topluluğun üzerine sürekli olarak açılmış bir gözdür. Savcının gözü, bilgileri başsavcıya aktarmalıdır, o da bunları gözetlemenin büyük gözüne aktarmalıdır; bu dönemde o göz polis bakanlığıdır. Bu sonuncu, bilgileri toplumun en yüksek noktasında bulunan kimsenin gözüne aktarır: O dönemde, özellikle, tek bir gözle simgelenen İmparator. İmparator, bütün yayılımı içinde topluma dönük evrensel gözdür. İmparatorluk gözünden başlamak üzere, piramit biçiminde düzenlenmiş ve bütün toplumu gözetleyen bir dizi bakışın yardımını alan Göz. Treilhard'a göre, imparatorluğun hukuk danışmanlarına göre, Fransız ceza yasasını –bunun tüm dünyada ne yazık ki çok etkisi olmuştur– kurmuş olanlara göre, bu büyük bakış piramidi adaletin yeni biçimini oluşturuyordu.

Modern, sanayici, kapitalist topluma özgü bu panoptizm özelliklerinin fiili hale geldiği tüm kurumları burada analiz etmeyeceğim. Sadece bu panoptizmi, tabandan, belki daha az net ortaya çıktığı yerden, karar merkezinden, iktidardan en uzak olduğu yerden yapılan bu gözetlemeyi az çok kavramak istiyorum; bu panoptizmin, en basit düzeyde ve bireylerin yaşamını ve bedenlerini çevreleyen kurumların gündelik işleyişinde, yani bireysel varoluş düzeyinde nasıl var olduğunu göstermek istiyorum.

Panoptizm neden ibarettir ve özellikle neye yaramaktadır? Bir bulmaca önereceğim. Fransa'da 1840-1845 yıllarında, yani benim analiz etmekte olduğum dönemin başında gerçekten var olmuş bir kurumun yönetmeliğini sunacağım. Bunun bir fabrika, bir ha-

33. Treilhard (J.-B.), *Exposé des motifs des lois composant le Code d'instruction criminel,* Paris, Hacquart, 1808, s. 2.

pishane, bir psikiyatri hastanesi, bir manastır, bir okul, bir kışla olup olmadığını söylemeden yönetmeliği vereceğim; hangi kurum olduğunu bileceksiniz. Bu kurumda, evlenmemiş dört yüz kişi vardı, herkes her sabah saat beşte kalkmak zorundaydı; saat 5.50'de temizliklerini bitirmiş, yataklarını toplamış ve kahvelerini içmiş olmaları gerekiyordu; saat 6'da mecburi çalışma başlıyordu, arada bir saatlik yemek arasıyla birlikte, bu çalışma akşam 8.15'te bitiyordu; 8.15'te akşam yemeği, toplu dua; yatakhanelere çekilme tam saat 9'da gerçekleşiyordu. Pazarları özel bir gündü; bu kurumun yönetmeliğinin 5. maddesinde şöyle yazıyordu: "Pazar günlerinin sahip olması gereken ruhu korumak istiyoruz, yani bu günü dini görevin yerine getirilmesine ve dinlenmeye ayırmak istiyoruz. Bununla birlikte, can sıkıntısı pazar gününü haftanın diğer günlerinden daha yorucu yapacağından, çeşitli egzersizler bu günü Hıristiyanca ve neşeli bir biçimde geçirecek şekilde yapılmalıdır." Sabah: Dinsel egzersizler, ardından okuma ve yazma egzersizleri, ve son olarak, sabahın son saatlerinde dinlenme; öğleden sonra: Dindersi, ikindi duası ve eğer hava soğuk değilse gezinme saat 4'te. Hava soğuksa toplu okuma. Dinsel egzersizler ve ayin yakındaki kilisede yapılmaz; çünkü bu, binada kalan kimselerin dış dünyayla ilişki kurmasına imkân verecektir; böylece, kilisenin bile dış dünyayla bir ilişki yeri ya da bahanesi olmaması için dinsel görevler binanın içinde inşa edilmiş küçük bir kilisede yapılır. Yine bu yönetmelikte şöyle denir: "Bölge kilisesi, dünyayla ilişki noktası olabilir, bu nedenle, binanın içinde küçük bir kilise bu işe ayrılmıştır." Dışarıdaki müminler içeri kabul bile edilmez. Binada kalanlar, ancak pazar gezmeleri sırasında buradan çıkabilir, fakat daima dini personelin gözetimi altında. Bu personel, gezintileri, yatakhaneleri gözetliyordu ve atölyelerin gözetimini ve işletilmesini sağlıyordu. Demek ki, dini personel sadece çalışmanın ve ahlaklılığın denetimini değil, ekonomik denetimini de sağlıyordu. Bu binada kalanlar ücret almıyorlardı, fakat yılda 40 ila 80 frank arasında belirlenmiş toplu bir yekûn, bir ücret alıyorlardı ve bu da onlara ancak ayrılırlarken veriliyordu. Maddi ya da iktisadi nedenlerle öteki cinsten biri binaya girmek ihtiyacı gösterdiğinde, büyük bir titizlikle seçiliyordu ve

çok kısa süre kalıyordu. Sessiz kalmaları zorunluydu; aksi takdirde kovuluyorlardı. Genel olarak, yürütmeliğe göre, iki örgütlenme ilkesi şunlardı: Binada kalanlar yatakhanede, yemekhanede, atölyede ya da avluda asla tek başlarına kalamazlar; ve dış dünyayla her türlü karışma önlenmelidir, binada tek bir ruh egemen olmalıdır.

Bu kurum hangisiydi? Aslında bu sorunun önemi yok; çünkü bu, herhangi bir kurum olabilir, fark etmez: Erkekler ya da kadınlar için, gençler ya da yetişkinler için bir kurum, bir hapishane, bir yatılı okul, bir okul ya da bir ıslahevi. Bu bir hastane değildir, çünkü çalışmadan çok söz edildi. Bir kışla da değil, çünkü çalışılıyor. Bir psikiyatri hastanesi olabilir, hatta bir genelev. Aslında sadece bir fabrikaydı. Rhône bölgesinde kadınların çalıştığı ve dört yüz kadın işçinin bulunduğu bir fabrika.[34]

Bunun karikatürvari bir örnek olduğu, insanı güldürdüğü, bir tür ütopya olduğu söylenebilir. Hapishane-fabrikalar, manastır-fabrikalar, işçinin zamanının tümüyle, sonsuza dek, ancak çıkışta eline geçen yıllık bir ücretle satın alındığı, ücretsiz fabrikalar. Bu, bir patron düşüdür ya da kapitalist arzunun fantazmalar düzeyinde her zaman üretmiş olduğu şeydir, asla tarihsel olarak var olmamış uç bir durumdur. Buna cevabım şu olacaktır: Bu patron düşü, bu sanayi panoptiği gerçekten var oldu, hem de on dokuzuncu yüzyıl başında, geniş ölçüde. Fransa'nın tek bir bölgesinde, güneydoğuda, bu koşullarda çalışan kırk bin kadın işçi vardı, bu, o dönem için önemli bir rakamdı. Aynı tür kurumlaşma başka bölgelerde ve başka ülkelerde de ortaya çıktı; özellikle İsviçre'de ve İngiltere'de. Ayrıca, Owen'a reform fikri bu şekilde geldi. Amerika Birleşik Devletleri'nde hapishane-fabrikalar, yatılı-fabrikalar, manastır-fabrikalar modeline göre örgütlenmiş tüm bir tekstil fabrikaları kompleksi vardı.

Demek ki, o dönemde, ekonomik ve demografik kapsamı çok büyük bir fenomen söz konusuydu. Tüm bunların sadece patronların düşü olmakla kalmadığını, patronların gerçekleşmiş düşü olduğunu

34. Jujurieu (Ain) ipek dokuma fabrikasının yönetmeliği, 1840. Aktaran Michel Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des histoires" dizisi, 1975, s. 305.

da söyleyebiliriz. Aslında, iki tür ütopya vardır: Asla gerçekleşmeme özelliği olan proleter, sosyalist ütopyalar ve genellikle gerçekleşme kötü eğilimini gösteren kapitalist ütopyalar. Benim sözünü ettiğim ütopya, hapishane-fabrika ütopyası gerçekten gerçekleşti. Ve sadece sanayide gerçekleşmekle kalmadı, aynı dönemde ortaya çıkan bir dizi kurumda da gerçekleşti. Özünde aynı işleyiş prensiplerine ve modellerine itaat eden kurumlar; okullar, yetimhaneler, yetiştirme yurtları gibi pedagojik türde kurumlar; hapishane, ıslahevi, çocuk ıslahevi gibi ıslah edici kurumlar; hastane, psikiyatri hastanesi, Amerikalıların *asylums* (sığınaklar) diye adlandırdığı ve Amerikalı bir tarihçinin kısa süre önce bir kitapta analiz ettiği şeyler gibi hem ıslah edici hem de tedavi edici kurumlar.[35] Bu kitapta, tüm Batı dünyasında yayılmış bu bina ve kurumların Amerika Birleşik Devletleri'nde nasıl ortaya çıktıkları analiz edilmektedir. Bu tarih, Amerika Birleşik Devletleri için yapılmaya başlanmıştır; özellikle önemini vermeye, siyasi ve ekonomik kapsamını ölçmeye çalışarak, başka ülkeler için de bunu yapmak gerekir.

Daha ileriye gitmek gerekir. Sadece sanayi kurumları ve bunların yanında bir dizi başka kurum yoktu, aslında, gerçekleşen şey, bu sanayi kurumlarının bir anlamda mükemmelleşmiş olduklarıdır; çabalar anında bunların inşasında yoğunlaştı, kapitalizm bunları hedeflemişti. Yine de, kapitalizm tarafından yaşatılabilir ya da yönetilebilir olmadıkları kısa sürede ortaya çıktı. Bu kurumların iktisadi yükünün çok ağır olduğu anında ortaya çıktı ve bu hapishane-fabrikaların katı yapısı içlerinden çoğunu hızla iflasa sürükledi. Sonuç olarak, bunların hepsi yok oldu. Gerçekten de, bir üretim krizi olduğu anda, belli sayıda işçiyi işten çıkarmak gerektiğinde, üretimi yeniden uyarlamak gerektiğinde, üretimin büyüme ritmi arttığında, sabit sayıdaki işçileri ve değiştirilemeyecek biçimde kurulmuş ekipmanlarıyla birlikte bu dev evlerin, kesin olarak işe yaramaz oldukları ortaya çıkmıştır. Yerine getirdikleri işlevlerden bazılarını bir şekilde koruyarak, bu kurumları ortadan kaldırmak

35. Goffman (E.), *Asylums*, New York, Doubleday, 1961 (*Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et autre exclus*, Fransızcaya çeviren C. ve L. Laîné, Paris, Minuit, "Le Sens Commun" dizisi, 1968).

tercih edilmiştir. Başlangıçta bu katı, kâbus gibi, biraz ütopik kurumların yerine getirdiği, sanayi dünyasında, işçi sınıfını kapatma, tecrit etme, bir yere sabitleme işlevlerini sağlamak için yatay ya da marjinal teknikler düzenlenmiştir. İşçi şehirlerinin, tasarruf sandıklarının, yardım sandıklarının, işçi nüfusunu, oluşum halindeki proletaryayı üretim aygıtının gövdesine sabitlemek için bir dizi aracın yaratılması gibi önlemler o zaman alınmıştır.

Cevap verilmesi gereken soru şudur: Her iki biçimde de bu tecrit kurumu ile –on dokuzuncu yüzyıl başında ve hatta daha sonra okullar, psikiyatri hastaneleri, ıslahevleri, hapishaneler gibi kurumlardaki yoğun, güçlü biçimi ve daha sonra işçi şehri, tasarruf sandığı, yardım sandığı gibi kurumlarda görülen yumuşak, yaygın biçimiyle– hedeflenen nedir?

İlk bakışta, benim gönderme yaptığım kurumlarda on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bu modern tecrit, on sekizinci yüzyılda karşılaştığımız iki akımın ya da eğilimin doğrudan bir mirasıdır. Bir yanda, Fransız kapatma tekniği ve diğer yanda, İngiliz tipi denetim usulü. Önceki konferansta, İngiltere'de toplumsal gözetlemenin, kaynağını nasıl dinsel grubun ve özellikle de muhalif grupların kendi içlerinde uyguladıkları denetimde bulduğunu göstermeye çalıştım; ve Fransa'da, toplumsal gözetleme ve denetimin, temel ceza olarak hapishanelerde ya da diğer tecrit kurumlarında, bir devlet aygıtı tarafından –özel çıkarlara güçlü bir şekilde nüfuz etmiş olarak– nasıl uygulandığını göstermeye çalıştım. Sonuç olarak, on dokuzuncu yüzyılda karşımıza çıkan tecrit biçiminin, İngiltere'de doğmuş olan ahlaki ve toplumsal denetim ile tamamen Fransız ve devletçi olan bir yerde, bir binada, bir kurumda, bir mimari yapıda tecrit etme kurumunun bir bileşimi olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan fenomen, her şeye rağmen, hem İngiliz usulü denetime göre hem de Fransız tarzı tecride göre bir yenilik olarak kendini sunar. On sekizinci yüzyılın İngiliz sisteminde denetim, grup tarafından bir birey üzerinde ya da bu gruba ait bireyler üzerinde uygulanır. Durum, en azından başlangıçta, on yedinci yüzyıl sonu ve on sekizinci yüzyıl başında böyleydi. Quakerler, Metodistler denetimi her zaman kendi

gruplarına dahil olanlar üzerinde ya da grubun toplumsal ve ekonomik mekânında bulunanlar üzerinde uyguluyorlardı. Bu merciler çok sonraları yukarıya ve devlete doğru yer değiştirdiler. Bir bireyin kendi grubu tarafından gözetlenebilmesini sağlayan o bireyin o gruba ait olmasıdır. Oysa on dokuzuncu yüzyılda oluşan kurumlarda birey, asla grubun üyesi olarak gözetlenmez; tersine, bir birey olduğu için, kendini bir kurumda bulur, bu kurumsal grubu, gözetlenecek topluluğu oluşturur. Okula birey olarak girilir, hastaneye ya da hapishaneye birey olarak girilir. Hapishane, hastane, okul, atölye bizzat grubun gözetleme biçimleri değildir. Bireyleri, kendine çağırarak, bireysel olarak ele alarak, entegre ederek grup haline getiren gözetlemenin yapısıdır. Dolayısıyla, gözetleme ile grup arasındaki ilişkide, iki an arasında nasıl temel bir fark olduğunu görürüz.

Fransız modeli söz konusu olduğunda, on dokuzuncu yüzyılda kapatılma on sekizinci yüzyılda olduğundan oldukça farklıdır. Bu dönemde, birisi kapatıldığında, her zaman, aile karşısında, toplumsal grup, ait olduğu yerel cemaat karşısında marjinalleşmiş bir birey söz konusudur; kurala uygun olmayan ve davranışı, düzensizliği, yaşamının kuralsızlığıyla marjinalleşmiş birisi. Kapatma, bu fiili marjinallemeye, cezalandırmanın bir tür ikinci dereceden marjinalleştirmesiyle cevap vermektedir. Sanki bireye şöyle denmektedir: "Siz grubunuzdan ayrıldığınıza göre, sizi geçici olarak ya da kesin olarak toplumdan ayıracağız." Dolayısıyla o dönemde Fransa'da dışlamaya dayalı bir tecrit vardı.

Günümüzde, tüm bu kurumların –fabrika, okul, psikiyatri hastanesi, hastane, hapishane– amacı, bireyleri dışlamak değil; sabitlemektir. Fabrika bireyleri dışlamaz, onları bir üretim aygıtına bağlar. Okul, bireyleri, kapatırken bile dışlamaz; onları bir bilgi aktarım aygıtına bağlar. Psikiyatri hastanesi bireyleri dışlamaz, onları bir ıslah aygıtına, bireyleri normalleştirme aygıtına bağlar. Islahevi ya da hapishane de böyledir. Bu kurumların sonuçları bireylerin dışlanması olsa da, ilk amaçları bireyleri normalleştirme aygıtına bağlamaktır. Fabrika, okul, hapishane ya da hastanelerin hedefi bireyi bir üretim sürecine, bir üretici oluşturma ya da ıslah etme süre-

cine bağlamaktır. Böylece, belirli bir norm çerçevesinde üretimi ya da üreticileri garanti etmek söz konusudur.

Dolayısıyla, bireyleri toplumsal çerçeveden dışlayan on sekizinci yüzyıl tecridinin karşısına, bireyleri üreticilerin üretim, formasyon, reform ya da ıslah aygıtlarına bağlama işlevi olan ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan tecrit konabilir. Demek ki, dışlama yoluyla içerme söz konusudur. İşte bu nedenle tecridin karşısına hapsetmeyi koyuyorum; esas işlevi marjinallerin dışlanması ya da marjinalliğin güçlendirilmesi olan on sekizinci yüzyıl tecridi ve amacı içerme ve normalleştirme olan on dokuzuncu yüzyıl hapsetmesi.

Nihayet, on dokuzuncu yüzyıldaki tecride orijinal bir biçim veren, on sekizinci yüzyıla göre üçüncü bir farklılıklar bütünü vardır. On sekizinci yüzyıl İngilteresi'nde, başlangıçta kesin bir biçimde devlet-dışı ve hatta devlet-karşıtı olan bir denetim süreci vardı; dinsel grupların devlet tahakkümüne karşı bir tür savunma tepkisi, ki bununla kendi denetimlerini sağlıyorlardı. Fransa'da, tersine, esas olarak *lettre de cachet*'nin kurumsallaştırılmasından ibaret olan ve en azından biçimi ile aygıtları bakımından güçlü bir şekilde devletleşmiş bir aygıt vardı. Demek ki, İngiltere'de kesin olarak devlet-dışı bir formül ve Fransa'da da devletçi bir formül vardı. On dokuzuncu yüzyılda yeni ve çok daha yumuşak ve zengin bir şey ortaya çıktı: Bir dizi kurum –okullar, fabrikalar...–; bunların açıkça devletçi ya da devlet-dışı olduklarını, devletin parçası olup olmadıklarını söylemek güçtür. Aslında, kurumlara, ülkelere ve durumlara göre, bu kurumlardan birkaçı doğrudan devlet tarafından kontrol edilir. Örneğin Fransa'da, temel pedagojik kurumların devlet aygıtı tarafından kontrol edilmesi için bir çatışma yaşandı; bu siyasi bir koz olarak kullanıldı. Fakat, benim baktığım düzeyde bu soru önemli değildir; bu farklılığın çok önemli olduğunu sanmıyorum. Yeni olan şey, ilginç olan şey, devlet ile devlete ait olmayan şeyin özünde iç içe girmesi, bu kurumların içinde kesişmesidir. Devlete ait olan ve olmayan kurumlardan söz etmek yerine, devlet-içi olan kurumsal bir hapsetme ağının varlığından söz etmek gerekir. Devlet aygıtı ile devlet aygıtı olmayan arasındaki fark, bence, bu genel hapsetme aygıtını, varoluşumuzun içine hapsedilmiş olduğu

bu hapsetme ağının işlevlerini analiz edebilmek için önemli durmuyor.

Bu ağ ve bu kurumlar ne işe yarar? Bu kurumların işleyişini şu şekilde niteleyebiliriz. İlk olarak, bu kurumların –pedagojik, tıbbi, cezai ya da sınai– çok ilginç bir özelliği, bireylerin zamanının tümünün ya da hemen hemen tümünün denetimi sorumluluğunu sürdürmektir; demek ki, bunlar, belli bir biçimde, bireylerin yaşamının tüm zamansal boyutunu üstlenen kurumlardır.

Bu konuda, bence, modern toplumla feodal toplumu karşı karşıya getirmek mümkündür. Feodal toplumda ve etnologların ilkel diye adlandırdığı birçok toplumda bireylerin denetimi esas olarak yerel içerilmeleriyle, belirli bir yere dahil olmalarıyla yapılır. Feodal iktidar, insanlar üzerinde, belli bir toprağa ait oldukları ölçüde uygulanır. Yerel coğrafi kayıt, iktidarın uygulanmasının bir aracıdır. Bu iktidar insanlara, belli bir yere bağlı olmaları ölçüsünde kaydolur. Buna karşılık, on dokuzuncu yüzyıl başlarında oluşan modern toplum, özünde, bireylerin mekânsal aidiyetine ilgisiz ya da görece ilgisizdir; bireylerin bir toprağa, bir yere aidiyetleri biçimindeki mekânsal denetimleriyle ilgilenmez, bireylere ilgisi onların kendisine sunacağı zamanla orantılıdır. İnsanların zamanının üretim aygıtına sunulması; üretim aygıtının yaşam zamanını, insanların varoluş zamanını kullanabilir olması gerekir. Denetim, bu nedenle ve bu biçim altında uygulanır. Sanayi toplumunun oluşması için iki şey gereklidir. Bir yandan, insanların zamanının pazara sunulmuş olması, satın almak isteyenlere sunulması ve bir ücret karşılığında satın alınması gerekir; ve diğer yandan, insanların zamanının çalışma zamanına dönüşmüş olması gerekir. Bu nedenle, tüm bir kurum dizisinde, zamanın azami ölçüde çekilip kullanılması tekniklerini ve sorununu görürüz.

Benim gönderme yaptığım örnekte, bu fenomeni yoğunlaşmış biçiminde, katışıksız durumunda gördük. Emekçilerin yaşamının zamanı eksiksiz olarak, sabahtan akşama ve akşamdan sabaha, bir kurum tarafından, ödül karşılığında bir kerede satın alınır. Aynı fenomeni, bu yüzyıl içinde yavaş yavaş açılan başka kurumlarda, kapalı pedagoji kurumlarında, ıslahevlerinde, yetimhanelerde ve

hapishanelerde de görürüz. Öte yandan, özellikle bu hapishane-fabrikaları yönetmenin mümkün olmadığı fark edildiği andan itibaren, insanların sabah gelecekleri, çalışacakları ve akşam işi terk edecekleri bir çalışma türüne dönmek zorunlu hale geldiğinde dağınık biçimler ortaya çıkar. Bu dönemde, insanların zamanının, bütünlüğü içinde fiili olarak çıkarılıp alınmasalar da, çalışma zamanı haline gelmesi için denetlendiği kurumların çoğaldığını görürüz.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca, bayramları kaldıracak ve dinlenme zamanlarını azaltacak bir dizi önlem benimsenecektir; yüzyıl boyunca işçilerin ekonomisini kontrol etmek için çok incelikli bir teknik geliştirilir. Bir yandan ekonominin, gerekli esnekliğe sahip olması için, ihtiyaç olduğunda insanları işten çıkarabilmek gerekiyordu; fakat, diğer yandan, işçilerin, zorunlu işsizlik zamanından sonra çalışmaya yeniden başlayabilmeleri ve bu aralıkta açlıktan ölmemeleri için, rezervleri ve tasarrufları olması gerekiyordu. İngiltere'de 1840'lı yıllarda ve Fransa'da 1850'li yıllarda açıkça ortaya çıktığını gördüğümüz ücret artışları buradan kaynaklanır. Fakat, işçilerin parası olduğu andan itibaren, tasarruflarını işsiz kalacakları andan önce kullanmamaları gerekir. Tasarruflarını istedikleri an, grev yapmak ya da şenlik yapmak için kullanmamalıdırlar. O zaman işçinin tasarruflarını kontrol etme zorunluluğu ortaya çıkar. 1820'li yıllarda ve özellikle 1840 ve 1850 yıllarından itibaren işçilerin tasarruflarını toplamayı ve bunları kullanma tarzlarını kontrol etmeyi sağlayan tasarruf sandıklarının, yardım sandıklarının yaratılması buradan kaynaklanır. Bu şekilde, işçinin zamanı, sadece çalışma gününün zamanı değil, tüm yaşamının zamanı, üretim aygıtı tarafından en iyi biçimde kullanılabilecektir. Böylece, görünüşte koruma ve güvenlik kurumları biçimi altında, insan varoluşunun tüm zamanının çalışma pazarının ve çalışma taleplerinin kullanımına sunulduğu bir mekanizma oluşur. Zamanın tümünün koparılıp alınması bu bağımlı kılma kurumlarının ilk işlevidir. Yine, gelişmiş ülkelerde, zamanın bu genel denetiminin, tüketim ve reklam mekanizması tarafından nasıl uygulandığını göstermek mümkün olurdu.

Tabi kılma kurumlarının ikinci işlevi artık bireylerin zamanını denetlemek değil, sadece bedenlerini denetlemektir. Bu kurum-

larda çok ilginç bir şey vardır. Eğer bunların hepsi görünüşte uzmanlaşmış kurumlarsa —üretim amaçlı fabrikalar, psikiyatrik olsun ya da olmasın iyileştirme amaçlı hastaneler, öğretim amaçlı okullar, cezalandırma amaçlı hapishaneler– bu kurumların işleyişi, görünüşte kesin olan amaçlarını büyük ölçüde aşan genel bir disiplin içerir. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl başındaki fabrika patronları için ahlaksızlığın (cinsel ahlaksızlığın) nasıl önemli bir sorun oluşturduğunu gözlemlemek çok ilginçtir. Ve bu, sadece, en azından demografik sonuç düzeyinde kötü denetlenen doğum oranı sorunlarıyla ilgili bir şey değildir. Bunun nedeni, işçilerin sefahatine, işçilerin cinselliğine patronların katlanamamalarıdır. Yine, psikiyatrik olsun olmasın, iyileştirme amaçlı hastanelerde cinsel davranışın, cinsel faaliyetin niçin yasak olduğu da sorulabilir. Bir dizi temizlikle ilgili neden ileri sürülebilir. Yine de, bu nedenler psikiyatrik olsun olmasın bir hastanenin kendine sadece bireyler üzerinde uyguladığı özel işlevi değil, bu bireylerin yaşamlarının tümünü görev edinme yönündeki evrensel, temel, genel karar açısından marjinaldir. Okullarda niçin sadece okuma öğretilmez ve insanlar yıkanmaya da zorlanır? Burada varoluşun denetlenmesine yönelik bir işlevin bir tür çokbiçimliliği, çokanlamlılığı, ölçüsüzlüğü, ölçülü olmaması söz konusudur

Fakat, bireylerin tüm varoluşlarının bu kurumlar tarafından denetlenmesinin nedenleri daha yakından analiz edilirse, aslında, sadece azami zaman miktarını elde etmenin, hesaplamanın değil; bireyin bedenini belirli bir sisteme göre denetlemenin, oluşturmanın, değerlendirmenin söz konusu olduğu görülür. Bedenin toplumsal denetiminin tarihi yazılsaydı, on sekizinci yüzyıl dahil, bu zamana kadar geçen sürede bireylerin bedeninin esas olarak eziyet ve cezaların kaydolduğu yüzey olduğu gösterilebilirdi; beden, eziyet edilmek ve cezalandırmak için yapılmıştır. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaya çıkan kontrol mercilerinde beden tamamen farklı bir anlam edinir; artık eziyet edilmesi gereken bir şey değil, oluşturulması, ıslah edilmesi, düzeltilmesi gereken şeydir, yetenek kazanması, bazı nitelikler edinmesi, çalışabilir beden olma niteliğini kazanması gereken şeydir. Böylece, tabi kılmanın ikin-

ci işlevinin açıkça ortaya çıktığı görülür. Birinci işlev, insanların zamanını, yaşam zamanlarını çalışma zamanına dönüştürerek zamanı söküp almaktır. İkinci işlev, insanların bedeni işgücü haline gelecek şekilde davranmaktır. Bedeni işgücüne dönüştürme işlevi, zamanın çalışma zamanına dönüştürülmesine cevap verir.

Bu tabi kılma kurumlarının üçüncü işlevi, yeni ve ilginç bir iktidar türünün yaratılmasıdır. Bu kurumlarda uygulanan iktidar biçimi hangisidir? Çokbiçimli, çokanlamlı bir iktidar. Belli durumlarda, bir yanda, ekonomik bir iktidar vardır. Bir fabrikada, mal sahibine ait olan bir üretim aygıtındaki çalışma zamanı karşılığında ekonomik iktidar bir ücret sunar. Ayrıca, başka türde bir ekonomik iktidar vardır: Bazı hastane kurumlarında tedavinin paralı bir niteliği vardır. Fakat, diğer yandan, tüm bu kurumlarda, sadece ekonomik değil, siyasi bir iktidar da vardır. Bu kurumları yöneten kişiler emir verme, kuralları oluşturma, önlemler alma, bireyleri kovma, başkalarını kabul etme hakkını da üstlenirler. Üçüncü olarak, ekonomik ve siyasi bu iktidar, aynı zamanda hukuksal bir iktidardır. Bu kurumlarda sadece emir verilmez, karar da alınır, üretim, öğretim gibi işlevler sağlanmaz, cezalandırma ve ödüllendirme hakkı da vardır, yargı mercileri karşısına çıkarma gücü vardır. Bu kurumların içinde işleyen mikro-iktidar, aynı zamanda hukuksal bir iktidardır. Örneğin, bireylerin bir mahkeme tarafından yargılandıkları için gönderildikleri; fakat yaşamlarının bir tür mikro-mahkemenin, kalıcı küçük mahkemenin gözetimi altına yerleştirildiği hapishanelerde, bireyleri davranışlarından dolayı sabah akşam cezalandıracak gardiyanların ve hapishane müdürlerinin bulunması şaşırtıcıdır. Okul sistemi de tümüyle bir tür hukuksal iktidara dayanır. Her an cezalandırılır ve ödüllendirilir, değerlendirilir, sınıflandırılır, kimin iyi, kimin daha az iyi olduğu söylenir. Sonuç olarak, hukuksal iktidar –genel işlevi dikkate alınmazsa oldukça keyfi bir biçimde– hukuksal iktidar modelini iki katına çıkarır. Birine bir şey öğretmek için niçin cezalandırmak ve ödüllendirmek gerekir? Bu sistem aşikâr gözükmektedir, fakat eğer düşünürsek aşikârlığın yok olduğunu görürüz. Nietzsche'yi okursak, hukuksal, siyasi, ekonomik bir iktidar aygıtı içinde kalmayan bir bilgi aktarım sisteminin tasarlanabileceğini görürüz.

Son olarak, iktidarın dördüncü bir özelliği vardır. Bir anlamda, diğer iktidarları kat eden ve onları harekete geçiren iktidar. Bu, epistemolojik bir iktidardır: Bireylerden bir bilgi elde etme iktidarı ve bakışa maruz kalan, bu iktidarlar tarafından zaten denetlenen bu bireyler hakkında bir bilgi elde etmek. Demek ki, bu, iki biçimde olur. Örneğin, fabrika gibi bir kurumda, işçi emeği ve işçinin kendi çalışması üzerine bilgisi, teknik iyileştirmeler, küçük icat ve keşifler, işçinin çalışma sırasında yapabileceği mikro-uyarlamalar anında not edilir ve kaydedilir; dolayısıyla, işçinin kendi pratiğinden elde edilir, gözetleme aracılığıyla onun üzerinde uygulanan iktidar tarafından biriktirilir. Bu şekilde, işçinin çalışması, yavaş yavaş, denetimin güçlenmesini sağlayacak olan belli bir üretkenlik bilgisine ya da teknik bir üretim bilgisine dahil olur. Böylelikle, bireylerin davranışlarından yola çıkarak bizzat kendilerinden elde edilen bir bilginin nasıl oluştuğu görülür.

Ayrıca, bu durumdan yola çıkarak oluşan ikinci bir bilgi vardır. Bireylerin gözlenmesinden, sınıflandırılmalarından, kaydedilmelerinden ve davranışlarının, karşılaştırılmalarının analizinden doğan, bireyler üzerine bir bilgi. Böylece, bu teknolojik bilginin yanı sıra bütün kapatma kurumlarına özgü bir gözlem bilgisinin, psikiyatri, psiko-sosyoloji, kriminoloji gibi bir tür klinik bilginin doğduğu görülür. Böylece, üzerinde iktidar uygulanan bireyler, ya kendilerinin oluşturduğu ve yeni normlara göre biriktirilecek olan bilginin elde edildiği yerdir, ya da yeni denetim biçimlerine imkân tanıyacak bir bilginin nesneleridir. Örneğin, psikiyatrik bir bilgi böylece doğmuş ve Freud'a kadar gelişmiştir, bu bilgiden ilk kopan Freud olmuştur. Psikiyatrik bilgi, pratik olarak ve yalnızca doktorlar tarafından ve psikiyatri hastanesi gibi kapalı bir kurumsal alan içinde iktidarı ellerinde tuttukları zaman uygulanan bir gözlem alanından yola çıkarak oluşmuştur. Aynı şekilde, pedagoji çocuğun okul görevlerine uyarlanmasından yola çıkarak oluşmuştur; bu uyarlanmalar, çocuğun davranışlarından gözlenmiş ve çıkarılmıştır, daha sonra çocuk üzerinde uygulanan kurum ve biçimlerin işleyiş yasası haline gelmiştir.

Bu iktidar ve bilgi oyunları, bu kurumlara eşzamanlı olarak müdahale eden ve uygulanan çoğul iktidar ve bilgi üzerinden ka-

patma kurumlarının bu üçüncü işlevinde, zamanın gücünün ve işgücünün dönüşümü ve üretime entegrasyonu görülür. Yaşama zamanının işgücü olması, işgücünün üretici güç haline gelmesi, bir dizi kurumun bu kurumları şematik ve toplu olarak kapatma kurumları biçiminde tanımlayan oyunuyla mümkündür. Bana öyle geliyor ki, bu kapatma kurumlarını yakından sorguladığımızda, içerme noktaları, özel uygulama noktaları ne olursa olsun, her zaman genel bir şema, büyük bir dönüşüm mekanizması buluruz: İnsanların zamanı ve bedeni, insanların yaşamı üretici güç olabilecek bir şey haline nasıl getirilebilir? Bu, kapatmayla sağlanmış mekanizmalar toplamıdır.

Konuşmamı bitirirken, biraz dosdoğru bir tarzda, bazı sonuçlar sunacağım. Birinci olarak, bana öyle geliyor ki, oldukça muammalı olduğunu söylediğim bir kurum olan hapishanenin ortaya çıkışı bu analizden yola çıkarak açıklanabilir. Beccaria'nınki gibi bir ceza hukuku teorisinden yola çıkarak hapishane kadar paradoksal bir şeye nasıl varılmıştır? Bu kadar paradoksal ve bu kadar uygunsuzlukla dolu bir kurum nasıl olmuş da görünüşte kesin bir rasyonellik içeren bir ceza hukukuna kendini dayatabilmiştir? Beccaria'nın yasacı rasyonalitesine ıslah edici bir cezaevi projesi kendini nasıl dayatabilmiştir? Bence, hapishanenin kendini dayatabilmesinin nedeni, özünde, on dokuzuncu yüzyılda doğmuş bütün bu kapatma kurumlarının yoğunlaşmış, örnek teşkil eden, sembolik biçimi olmasıdır. Gerçekten de hapishane tüm bunlarla eşbiçimlidir. İşlevi esas olarak insanların yaşamını üretici güce dönüştürmek olan büyük toplumsal panoptizmde hapishane, gerçekte iktisadi, cezalandırıcı veya ıslah edici olmaktan çok sembolik ve örnek teşkil edici bir işlev görür. Hapishane, toplumun ters dönmüş imgesidir, tehdide dönüşmüş imgedir. Hapishane, iki söylem yayar. Şöyle der: "İşte, toplum budur; her gün okulda, fabrikada size yapılan şeyi yaptığım sürece beni eleştiremezsiniz. Ben masumum; toplumsal bir uzlaşmanın ifadesinden başka bir şey değilim." Ceza usul teorisinde ya da kriminolojide görülen budur: Hapishane, her gün olup bitenden bir kopuş değildir. Fakat, aynı zamanda, hapishane bir başka söylem de yayar: "Hapishanede olmadığınızın en iyi kanıtı,

benim, diğer kurumlardan ayrı, özel bir kurum olarak, sadece yasaya karşı suç işleyenlere yönelik bir kurum olmamdır."

Böylece, hapishane, hem geri kalan her şeye benzediği için kendini temize çıkarır ve hem de tüm diğer kurumları hapishane olma suçlamasından kurtarır, çünkü kendini sadece bir suç işleyenler için geçerliymiş gibi sunar. Bence, hapishanenin inanılmaz başarısını, kısmen aşikâr niteliğini, kolaylıkla kabul edilmesini açıklayan şey, tam da hapishanenin konumundaki bu muğlaklıktır; oysa ki, hapishanenin ortaya çıktığı andan itibaren, 1817'den 1830'a kadar büyük ceza hapishanelerinin geliştiği andan itibaren herkes hem onun uygunsuzluklarını biliyordu hem de ölümcül ve tehlikeli niteliğini. Hapishanenin, toplumsal panoptizmler piramidine dahil olabilmesinin ve fiilen dahil olmasının nedeni budur.

İkinci sonuç daha polemiktir. Biri şöyle dedi: İnsanın somut özü, emektir.* Doğrusu, bu tez birçok kişi tarafından dile getirilmiştir. Bu tezi Hegel'de, post-Hegelcilerde, ve Marx'ta, Althusser'in deyişiyle bir dönemin Marx'ında buluyoruz; ben yazarlarla değil, ifade edilen şeylerin işleviyle ilgilendiğimden bunu kimin dediğinin ya da ne zaman dediğinin pek önemi yoktur. Göstermek istediğim şey, aslında emeğin asla insanın somut özü ya da insan varoluşunun somut biçimi olmadığıdır. İnsanların çalışmaya gerçekten yerleşmiş olmaları, çalışmaya bağlı olmaları için, insanların fiili olarak –analitik bir biçimde değil, sentetik bir biçimde–, çalıştıkları üretim aygıtına bağlanacakları bir işlem ya da bir dizi karmaşık işlem gerekir. İnsanın özünün çalışma olarak ortaya çıkabilmesi için siyasi bir iktidarın gerçekleştirdiği işlem ya da sentez gerekir.

Dolayısıyla emeğin insanın somut özü olduğu, bu emeği kâra dönüştürenin, aşırı-kâra ya da artı-değere dönüştürenin kapitalist sistem olduğunu varsayan geleneksel Marksist analizin doğrudan kabul edilebileceğini sanmıyorum. Aslında, kapitalist sistem varlığımıza çok fazla nüfuz etmektedir. On dokuzuncu yüzyılda inşa edildiği şekliyle bu rejim, insanın çalışma gibi bir şeye bağlandığı siyasi teknikler, iktidar teknikleri bütününü hazırlamak zorunda kalmıştır; insanların bedeninin ve zamanının çalışma zamanı ve işgücü hali-

* Fransızca metinde kullanılan "travail" kelimesi hem "emek" hem de "çalışma" anlamına gelmektedir ve burada her iki anlamda da kullanılmaktadır. (y.h.n.)

ne geldiği ve aşırı-kâra dönüşmek için fiilen kullanılabileceği teknikler bütünü. Fakat, aşırı-kârın olabilmesi için alt-iktidarın olması gerekir. İnsanın varoluşu düzeyinde bile, mikroskobik, kılcal siyasi bir iktidar örgüsünün, insanları üretim aygıtına bağlayarak, onları üretimin failleri, emekçiler yaparak oluşmuş olması gerekir. İnsanın çalışmaya bağı sentetik, siyasidir; bu, iktidarın yaptığı bir bağdır. Alt-iktidar olmadan aşırı-kâr olmaz. Alt-iktidar diyorum; çünkü biraz önce tanımladığım iktidar söz konusudur, yoksa geleneksel olarak siyasi iktidar diye adlandırılan değil; ne bir devlet aygıtı, ne de iktidardaki sınıf söz konusudur, bu, küçük iktidarlar, daha alt bir düzeye yerleşmiş küçük kurumlar bütünüdür. Yapmaya çalıştığım şey, aşırı-kârın olabilirlik koşulu olarak alt-iktidarın analizidir.

Sonuncu sonuç, aşırı-kârın koşulu olan bu alt-iktidarın, oluşurken, işlemeye başlarken, bu alt-iktidar kurumlarında çoğalmış olan bir dizi bilginin –bireyin, normalleşmenin bilgisi, ıslah edici bilgi– doğuşuna yol açmış, "insan bilimleri" denen şeyi ve bilimin nesnesi olarak insanı ortaya çıkarmış olmasıdır.

Böylece, aşırı-kârın imhasının nasıl zorunlu olarak alt-iktidarın sorgulanmasını ve ona saldırmayı içerimlediğini görüyoruz; alt-iktidara saldırmanın, insan bilimlerinin ve bir bilgi türünün ayrıcalıklı ve temel nesnesi olarak kabul edilen insanın sorgulanmasına ister istemez nasıl bağlı olduğunu görüyoruz. Ayrıca, analizim doğruysa, insan bilimlerini, üretim ilişkilerinin insan bilincindeki doğrudan yansısı ve ifadesi olan bir ideoloji düzeyine yerleştiremeyeceğimizi de görüyoruz. Eğer söylediğim doğruysa, bu iktidar biçimleri kadar bilgi biçimleri de, üretim ilişkilerinin üstünde, bu ilişkileri ifade eden ya da onları devam ettiren şey değildir. Bu bilgiler ve bu iktidarlar, insanların varoluşunda değil; üretim ilişkilerinde çok daha derin olarak kökleşmiş bulunurlar. Bunun nedeni, kapitalist toplumları niteleyen üretim ilişkilerinin olması için, belirli iktisadi belirlenimler dışında, bu iktidar ilişkilerinin ve bilginin bu işleyiş biçimlerinin olması gerekir. İktidar ve bilgi böylece derinlemesine kökleşmiş olurlar; üretim ilişkilerinde üst üste binmezler, bunları oluşturan şeyin içinde çok derinlemesine köklenmiş olurlar. Sonuç olarak, ideoloji diye adlandırılan şeyin tanımının niçin yeniden

gözden geçirilmesi gerektiğini görüyoruz. Soruşturma ve inceleme, feodal toplumda malların edinilmesi düzeyi ile ve kapitalist aşırı-kârın inşası ve kapitalist üretim düzeyinde işleyen bilgi-iktidar biçimleridir. Soruşturma ya da inceleme olarak bilgi-iktidar biçimleri, bu temel düzeyde yer alır.

YUVARLAK MASA

R.O. Cruz: Deleuze'ün eseri *Anti-Oedipus*'tan[36] sonra psikanaliz pratiğini nereye yerleştiriyorsunuz? Yok olmaya mahkûm mu?

M. Foucault: Sadece Deleuze'ün kitabının okunmasının bu soruya cevap vermemize imkân tanıdığından emin değilim. Kendisinin de bunu yapacağından emin değilim. Bana öyle geliyor ki –Deleuze'le birlikte kitabı yazmış olan ve tanınmış bir psikiyatr ve psikanalist olan– Guattari, en azından belirli yanlarıyla psikanalitik tedavilere yakın olan tedavileri uygulamaya devam etmektedir. Deleuze'ün kitabında önemli olan şey, psikanalitik tedavide psikanalist ile hasta arasında oluşan iktidar ilişkilerinin sorgulanmasıdır; klasik psikiyatride var olan ilişkilere oldukça benzer olan iktidar ilişkileri. Sanıyorum ki kitabın özü, Oedipus'un, Oedipus üçgeninin, psikanaliz tarafından keşfedilen, hastanın divandaki konuşmasıyla ortaya çıkan şey olmak bir yana, tersine, hastanın kendini özgür bırakma, ifade etme arzu ve itkisini engelleyen bir blokaj aracı olduğunu göstermektir. Deleuze psikanalizi aslında, doğum yeri, nesnesi ve sınır merkezi, aile içinde olmayan bir arzunun yeniden-aileselleştirilmesi ya da zorunlu aileselleştirilmesi olarak tanımlar.

Psikanalizin olası bir yok oluşunu nasıl konumlandırmalı? Sorun şunu bilmektir: Herhangi bir iktidar ilişkisinden geçmeyen psikoterapik, ahlaki bir tedavi düşünülebilir mi?

Tartışılan budur. Bence, *Anti-Oedipus*'ta, minimal ve maksimal versiyonlar [arasındaki fark][37] açık bir şekilde ele alınmamıştır; Deleuze ve Guattari, sonraki kitaplarında bunu aydınlatmaya

36. Deleuze (G.) ve Guattari (F.), *Capitalisme et Schizophrénie*, c. I: *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972.
37. Eksik bölüm (Fransızcaya çevirenin notu).

çalışacaklardır; belki de isteyerek yapılmış bir gizlemedir bu. Minimal versiyon, Oedipus'un, sözde Oedipus kompleksinin, esas olarak psikanalistin aile içinde arzunun hareketlerini ve akışını bulduğu araç olduğunu söyler. Maksimal versiyon, birinin hasta olarak adlandırılmasının, tedavi olmak için gelmesinin onunla doktoru arasında ya da onunla çevresindekiler arasında ya da onunla onu hasta olarak niteleyen toplum arasında bir iktidar ilişkisi olduğunu söyler. Ortadan kaldırılması gereken budur.

Anti-Oedipus'ta karşılaştığımız şizofreni kavramı, belki, aynı zamanda, en genel ve sonuç olarak en az geliştirilmiş kavramdır: Her bireyin içinde yer aldığı mekân. Bu şizofreni kavramı açık değildir. Deleuze'ün anladığı anlamda şizofreni kavramı, toplumun, belli bir dönemde, bireylere bazı iktidar ilişkilerini dayatma tarzı olarak yorumlanabilir mi? Yoksa, şizofreni Oedipusçu olmayan arzunun yapısı mıdır? Deleuze'ün, şizofreninin, şizofreni olarak adlandırdığı şeyin, Oedipusçu olmayan arzu olduğunu söylemeye daha yatkın olduğunu sanıyorum. Oedipus derken, kişiliği oluşturan bir evreyi değil, –kendinde toplumu temsil eden– psikanalistin arzunun nirengi noktalarını belirlediği bir baskılama, zorlama girişimini anlıyorum.

H. Pelegrino: Sanıyorum ki Oedipus bu. Fakat Oedipus sadece bu değil. Oedipus bu zorlamadır, fakat Oedipus bundan fazla bir şeydir. Zaten, konferansta, siz Oedipus'tan söz ettiniz. Tavrınız bana son derece ilginç geldi. İktidarın Oedipus'u, bilimin Oedipus'u, bulmacaları çözen bir Oedipus, fakat henüz bilincin Oedipus'u olmayan bir Oedipus'u birbirinden ayırıyor gibisiniz; bu, bilimsel bir Oedipus, bilginin Oedipus'u. Bir de bilgeliğin Oedipus'u var. Bu durumda, Oedipus'un, annesi İokaste ve babası Laios tarafından ölüme mahkûm edilmesinden kaynaklanan kökensel örselenişini bastırmak için iktidar ve bilim bir araya gelir. Aslında, Oedipus görevi reddeder. Bir iktidar ve bilim insanı olarak kendini geceye karşı savunur. Kendini neye karşı savunmaktadır? Geceye karşı savunur. Gece nedir? Gece, ölümdür. Bunun üzerine, Oedipus ölüme mahkûm biri olmak istemez. Onu ölüme İokaste ve Laios mahkûm etmişlerdir. Fakat biz hepimiz doğduğumuz günden beri

ölüme mahkûmuz. Doğduğumuz andan itibaren ölmeye başlarız. Bu durumda, Oedipus, görmemeye yarayan –çünkü kendisine karşı yürüttüğü polisiye-askeri soruşturmadan önce gözleri görmemek için vardı– görmeyi reddettiğinden, körlüğü, karanlığı ve geceyi üstlendiği anda, bu olduğu ölçüde, bir bilge olmaya başlamıştır. Öyleyse, Oedipus'un aynı zamanda bir özgürlük insanı da olduğu kanısındayım. Oedipusçu sorun zorlama sorunu değildir, bu aynı zamanda, körleşmek için, paranoyak görüşü kaybetmek için, bilinci kaybetmek için, bilimi kaybetmek için, iktidarı kaybetmek için, nihayet, bilgelik kazanmak için, zorlama durumunun ötesine geçme teşebbüsüdür.

M. Foucault: Açıkça konuşmak gerekirse şunu söylemeliyim ki, sadece söylediğiniz şeye değil; olayları düşünüş tarzınıza da tamamen karşıyım. Ben kendimi kesinlikle bu düzeyde konumlandırmıyorum. Ben Oedipus'tan söz etmedim. Ve Oedipus'un, benim için, var olmadığını söylemeliyim. Adı *Kral Oedipus* olan bir Sofokles metni söz konusudur; *Oedipus Kolonos*'ta adlı bir metin daha vardır; Sofokles'ten önce ve sonra bir hikâye anlatan bir sürü metin vardır. Fakat, Oedipus şudur demek, Oedipus ölümden korkar demek, Deleuze-öncesi bir analiz yaptığınız anlamına gelir. Freud-sonrası, fakat Deleuze-öncesi. Bu, sizin, Oedipus ile bizim aramızdaki bu kurucu özdeşleştirme türünü kabul ettiğiniz anlamına gelir. Her birimiz bir Oedipus'uz. Oysa Deleuze'ün analizi, ve bu açıdan bana çok ilginç gelir, şundan ibarettir: Oedipus, biz değiliz, Oedipus ötekilerdir. Oedipus ötekidir. Ve Oedipus, özellikle, doktor, psikanalist olan bu büyük Öteki'dir. Oedipus, iktidar olarak ailedir. İktidar olarak psikanalisttir. Oedipus budur. Biz, Oedipus değiliz. Bu iktidar oyununu fiilen kabul ettiğimiz ölçüde biz başkalarıyız. Fakat, benim yapabildiğim analizde, sadece Sofokles'in eserine gönderme yaptım ve Oedipus orada iktidar insanı değildir. *Kral Oedipus* denen bu tragedyada Sofokles'in aslında ensestten hemen hemen hiç söz etmediğini söyledim. Bu doğrudur! Sadece babanın öldürülmesinden söz eder. Diğer yandan, piyeste meydana geldiğini gördüğümüz her şey, kahramanlar arasındaki bir çatışma, hakikatle ilgili metinler, kâhince

ve dinsel nitelikli önlemler ve bir de bunun tersine net olarak hukuksal önlemlerdir. Sofokles'in ele aldığı şey, tüm bu hakikati arama oyunudur. Ve böylelikle, piyes, ensest arzusunun temsili olarak değil, Yunan hukukunun dramatize edilmiş bir tür hikâyesi olarak ortaya çıkar. Görüyorsunuz ki benim temam şudur ve bu konuda Deleuze'ü izliyorum: Oedipus yoktur.

H. Pelegrino: Oedipus'un, temelde anladığımız biçimiyle bir arzu sorunu olmaktan çok bir doğmaktan korkma sorunu olması anlamında gerçekten haklı olduğunuzu düşünüyorum. Bence, ensest yapan kimse, üçgeni bozup bir "dyade", bir nokta meydana getirmeyi hedefler. Aslında, ensest yapanın başlangıçtaki projesi, doğmamış olmaktır. Ve sonuç olarak ölüme mahkûm olmamaktır. Bizi dünyaya getirmiş olan –ve bunu affetmeyiz– annelerimizle ilişkide hepimizin karşılaştığı ve psikanalizde temel olan bu kin buradan kaynaklanır. Burada, Oedipus'un sorunu arzudan çok arzu korkusundan kaynaklanır.

M. Foucault: Benden nefret edeceksiniz, haklısınız. Oedipus'u ben tanımıyorum. Oedipus'un arzu olduğunu, arzu olmadığını söylediğinizde cevabım şu oluyor: Nasıl isterseniz. Oedipus kimdir? Bu nedir?

H. Pelegrino: İnsan varoluşunun temel bir yapısı.

M. Foucault: O halde size Deuleze'cü terimlerle –ve burada ben tamamen Deleuze'cüyüm– cevap vereyim ki, bu asla insan varoluşunun temel bir yapısı değildir, bir tür zorlamadır, toplumun, ailenin, siyasi iktidarın, vs. bireyler üzerinde kurduğu bir tür iktidar ilişkisidir.

H. Pelegrino: Aile bir ensest fabrikasıdır.

M. Foucault: Olayları başka bir biçimde ele alalım: İlk olarak, temel ve esas olarak arzulananın, ilk arzu nesnesinin bağlaşığı olanın anne olduğu fikri. Tartışma bu noktada oluşur. Deleuze size şöyle diyecektir ve ben yine onunla hemfikirim: İnsan niçin annesini arzular? Bir anneye sahip olmak zaten pek eğlenceli bir şey değildir... Arzulanan nedir? Şeyler, hikâyeler, masallar, Napoléon, Jeanne d'Arc arzulanır, her şey. Tüm bu şeyler arzu nesnesidir.

H. Pelegrino: Fakat öteki de arzu nesnesidir. Anne, ilk ötekidir. Anne kendini çocuğun sahibi olarak oluşturur.

M. Foucault: Bu noktada Deleuze size şunu söyleyecektir: Hayır, kesinlikle değil, ötekini, arzunun temel ve asıl ötekisini oluşturan anne değildir.

H. Pelegrino: Arzunun temel ötekisi nedir?

M. Foucault: Arzunun temel ötekisi yoktur. Tüm ötekiler vardır. Deleuze'ün düşüncesi son derece çoğulcudur. Öğrenimini benimle aynı zamanda yaptı ve Hume üzerine bir çalışma yapıyordu. Ben, Hegel üzerine yapıyordum. Ben öte taraftaydım; çünkü, o dönemde ben komünisttim, o ise çoğulcuydu. Ve bunun ona her zaman yardım ettiğini sanıyorum. Temel tezi şuydu: Hümanist olmayan, militarist olmayan bir felsefe, bir çoğulluk felsefesi, farklılık felsefesi, kelimenin az çok metafizik anlamıyla empirik bir felsefe nasıl yapılabilir?

H. Pelegrino: Bir yetişkin olarak bir çocuktan söz ediyor. Çocuk, tanımı gereği, bu çoğulculuğa, bu nesneler yelpazesine sahip olamaz. Bu, karakteristik bir biçimde, bizim dünyayla kurduğumuz ilişkidir. Fakat, yeni doğmuş, zavallı bir çocuğa tüm bu olasılıklar yelpazesini, –psikoz sorunu da dahil– yetişkinler olarak bize ait olan olasılıkların yelpazesini yükleyemeyiz. Söylemek istediğim şey budur: Öteki, dünyadır, ötekiler her şeydir. Fakat bir çocuk, yeni doğduğunda, bize ait olan bu olasılıklar yelpazesine sahip olamaz. Dehşetli bir bağımlılık nedeniyle, esas nesnesi annedir, böylece anne, neredeyse biyolojik zorlama yoluyla, çocuğun esas nesnesine dönüşür.

M. Foucault: Burada, kelimelere dikkat etmek gerekir. Eğer, aile yaşamı, eğitim, çocuğa gösterilen özen sisteminin çocuğun arzusunu, ilk nesne –kronolojik olarak ilk– olarak anneye yönelttiğini söylüyorsanız, hemfikir olacağımı sanıyorum. Bu bizi ailenin, pedagojinin, çocuğa gösterilen özenin tarihsel yapısına yöneltir. Fakat annenin temel nesne, esas nesne, ana nesne olduğunu, Oedipus üçgeninin insan varoluşunun temel yapısını nitelediğini söylüyorsanız, hayır diyorum.

H. Pelegrino: Günümüzde, René Spitz adlı çok önemli bir psikanalistin deneyleri var. Hastane fenomenini gösteriyor. "Analık edecek" kimseleri olmayan çocuklar, "ana gibi anne" olmadığından yok oluyor, ölüyorlar.[38]

M. Foucault: Anlıyorum. Bu, tek bir şeyi kanıtlar: annenin kaçınılmaz olduğunu değil, hastanenin iyi olmadığını.

H. Pelegrino: Anne gereklidir, fakat yeterli değildir. Anne, ihtiyaçları gidermekten fazlasını yapmalıdır, sevgi vermelidir.

M. Foucault: Dinleyin! Burada biraz utanıyorum. Deleuze için konuşmakta ve özelikle benim olmayan bir alanda konuşmakta zorlanıyorum. Kelimenin tam anlamıyla psikanaliz, Deleuze'den çok Guattari'nin alanı. Bu Oedipus hikâyesine geri dönersek: Benim yaptığım şey, Oidipis mitinin yeniden yorumlanması asla değildir, tersine, Oedipus'tan temel, başat, evrensel bir yapı olarak söz etmemek; ancak onu yeniden konumlandırmak, biraz olsun Sofokles'in trajedisinin kendisini analiz etmeye çalışmaktır. Bu analizde çok sık olarak sorunun suçluluk ya da masumiyet olmadığı, söz konusu olanın pek de ensest olmadığı görülecektir. Söyleyebileceğim şudur. Sofokles'in tragedyasını bir arzu tarihine ya da arzunun temel ve esas yapısını ifade eden mitolojinin içine yerleştirmek yerine bir hakikat tarihine yerleştirmek bana çok daha ilginç geliyor. Yani, Sofokles'in tragedyasını bir arzu mitolojisinden kesinlikle gerçek, tarihsel bir hakikat tarihine aktarmak.

M.J. Pinto: İkinci konferansınızda Oedipus mitine bir yorum getirdiniz –yorum kelimesini burada Nietzscheci anlamda, pazartesi günkü konferansta sizin tanımladığınız gibi kullanıyorum–, bu ünlü mitin sadece iki yorumunu belirtirsek Freudcu yorumdan ve daha yakın bir dönemde Lévi-Strauss'un yorumundan tamamen farklı bir yorum getirdiniz. Sizce, sizin yorumunuz bu iki yorumdan daha mı geçerlidir, yoksa tüm bu yorumlar aynı önemde midir? Diğerlerini üst-belirleyen biri var mıdır? Bir söylemin anlamının ayrıcalıklı bir

38. Spitz (R.), "Hospitalism: An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood", *The Psychoanalytic Study of the Child*, Londra, Imago Publishing, 1945, c. I ("Hospitalisme. Une enquête sur la genèse des états psychopathique de la première enfance", *Revue française de psychanalyse*, XIII. yıl, no. 3, 149, s. 397-425.)

yoruma dayandığını mı düşünüyorsunuz yoksa tüm bu yorumların bütününe mi? Yorumun, özne-nesne farkının ortadan kalktığı bir yer olduğu söylenebilir mi?

M. Foucault: Bu soruda iki temel kelime var, "mit" ve "yorum". Ben, Oedipus mitinden asla söz etmedim. Sofokles'in tragedyasından söz ettim, başka bir şeyden değil. Yunan mitlerinin ne olduğunu bize öğreten, Yunan Oedipus mitinin ya da Oedipus üzerine Yunan mitlerinin –çünkü çok vardır– ne olduğunu kavramamızı sağlayan şey metinlerin bütünüdür; tüm bunları bir yana bıraktım. Ben bir metnin analizini yaptım, yoksa bir sırrın analizini değil. Bu Oedipus hikâyesini özellikle mit dışına taşımak, Sofokles tragedyasını mitik temeline mal etmeden, çok başka bir şeyle ilişkiye sokarak ele almak istedim. Neyle ilişkilendirdim? Hukuksal pratiklerle. Yorum sorunu burada ortaya çıkmaktadır. Yani: Mitik anlamı aramak, bu anlamın en önemli anlam olup olmadığını bilmek istemedim. Benim yaptığım şey, yapmak istediğim şey, yani benim analizim kelimelerden çok piyeste gelişen söylem türünü, örneğin, insanların, şahısların birbirlerine soru soruş, cevaplayış tarzını hedefliyordu; söylemlerin birbirleri karşısındaki stratejisi, hakikate varmak için kullanılan taktikler gibi bir şey. İlk sahnelerde, bir soru-cevap türü görülür, kehanetlerde, kâhinliklerde, kısacası, dinsel öğütlerin bütününde kullanılan söylemin karakteristiği olan bir enformasyon türü görülür. Soruların ve cevapların formüle ediliş tarzı, kullanılan kelimeler, fiillerin zamanı; tüm bunlar yönergeci, kâhince bir söylem türünü belirtir. Beni etkileyen şey, piyesin sonunda, iki kölenin –Korinthoslu ile Kitheronlunun– Oedipus'un düzenlediği karşılaşması sırasında Oedipus'un, tam olarak beşinci yüzyıl Yunan yargıcı rolünü oynamış olmasıdır. Tam olarak bu tür sorular sorar, her bir köleye, ".... yapan sen misin?", vs. diye sorar. Aynı sorgudan geçirir onları. Birbirlerini tanıyıp tanımadıklarını sorar; Korinthoslu köleye ve Kitheronlu köleye sorar: "Bu adamı tanıyor musun? Bunu sana o mu söyledi? Bunu gördün mü? Hatırlıyor musun?" Bu, kesin olarak, altıncı yüzyıl sonunda ve beşinci yüzyılda kullanılmaya başlanan yeni hakikat arayışı usulünün biçimidir. Bunun kanıtı me-

tinde vardır; çünkü, belli bir anda, Kitheronlu köle hakikati söylemeye cesaret edemediğinde, çocuğu İokaste'nin ellerinden aldığını ve onu öldürmek yerine bir başka köleye verdiğini söylemeye cesaret edemediğinde, konuşmayı reddeder. Oedipus ona şöyle der: "Eğer konuşmazsan sana işkence yapacağım." Beşinci yüzyıl Yunan hukukunda, sorgucunun, hakikati öğrenmek için, bir başkasının kölesine işkence yapma hakkı vardı. Demosthenes'te bu tür bir şey vardır, hakikati ağzından almak için rakibinin kölesine işkence yapılır. Demek ki bu, temelde hakikati elde etmek için sözel strateji olarak söylemin biçimiydi; analizimin konusu, temeli buydu. Demek ki, edebi yorum anlamında ya da Lévi-Strauss'un yaptığı gibi bir analiz söz konusu değildir. Sorunuza cevap verebildim mi?

M.J. Pinto: Özne-nesne farklılığı. Analizinizde belirttiğiniz gibi, bir bilgi öznesi ve bir bilinecek nesne vardır. Birinci konferansta özellikle bu farklılığın olmadığını göstermeye çalıştınız.

M. Foucault: Biraz daha açabilir misiniz? Birinci önermeniz, yani: Bir farklılık gördüğüm kanısındasınız, bilgi öznesi ile...

M.J. Pinto: Bana, kendinizi hakikati, nesnel bir hakikati öğrenmek isteyen bir özne konumuna koyuyormuşsunuz gibi geldi.

M. Foucault: Böyle konumlandığımı mı söylemek istiyorsunuz?

M.J. Pinto: Evet, evet, böyle anladım.

M. Foucault: Bir bilgi öznesi olarak konumlandığımı...

M.J. Pinto: Özellikle birinci konferansa gönderme yapıyorum. Öznenin de ideoloji tarafından oluşturulması sorununu ele aldınız.

M. Foucault: Hayır, kesinlikle ideoloji tarafından değil. Yaptığım analizin ideolojik türde bir analiz olmadığını özellikle belirttim. Örneğin, dün söylediğim şeyi ele alalım. Eğer Bacon'ı okursanız, ya da her durumda, empirist felsefe geleneğinde –sadece empirist felsefede değil, sonuç olarak deneysel bilimde, on altıncı yüzyıldan itibaren İngiliz ve daha sonra Fransız gözleme dayalı biliminde, vs.–, gözleme dayalı bu bilimin bu pratiğinde, bir tür yansız, önyargısız özne vardır ve dış dünya karşısında, olup biteni göre-

cek, kavrayacak, karşılaştıracak durumdadır. Hem boş, hem yansız olan, tüm empirik dünya için ortaklık noktası olarak hizmet eden ve on sekizinci yüzyılın ansiklopedik öznesi olacak bu tür özne nasıl oluşmuştur? Doğal bir özne midir? Herkes bunu yapabilir mi? İnsan bunu on beşinci yüzyıldan önce değil de on altıncı yüzyılda yapmışsa, bunun nedeninin insanın önyargıları ya da yanılsamaları olduğunu kabul etmek mi gerekir? Bu yansız ve algılayıcı dünyaya bakışı yöneltmesini engelleyen ideolojik peçeler miydi? Geleneksel yorum buydu ve sanıyorum Marksistler hâlâ bu yorumu yapıyorlar, onlar şöyle söyleyecektir: Bir dönemin ideolojik ağırlığı... olmasını engelliyordu. Ben, hayır, diyorum. Böyle bir analiz bana yeterli gelmiyor. Aslında, yansız kabul edilen bu özne de tarihsel bir üretimdir. İnsanların dünyaya katıksız bir gözlem bakışı yöneltebildikleri bu ideal nokta türünü, bu yeri oluşturan şeye varmak için tüm bir kurumlar, pratikler ağı gerekmişti. Bütün olarak, bana öyle geliyor ki, bu tür nesnelliğin tarihsel inşası hukuksal pratiklerde ve özel olarak soruşturma pratiğinde bulunabilir. Sorunuza cevap oldu mu?

M.T. Amaral: Strateji etrafında bir söylem incelemesi geliştirme niyetiniz var mı?

M. Foucault: Evet, evet.

M.T. Amaral: Bunun, ... çok kendiliğinden... yaptığınız araştırmalardan biri olduğunu söylemediniz mi?

M. Foucault: Aslında, birbirine benzeyen, fakat aynı düzeyde yer almayan üç projem olduğunu söyledim. Bir yanda, strateji olarak bir tür söylem analizi söz konusudur, kısmen Anglo-Saksonların, özellikle Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle'ın yaptığı gibi. Searle'ın, Strawson'un, vs. analizinde bana biraz sınırlı gelen şey, bir bardak çay etrafında, Oxford'un bir salonunda yapılan söylem stratejisi analizlerinin ilginç olan, fakat bana son derece sınırlı gelen stratejik oyunlar içermeleridir. Sorun, söylem stratejisini daha gerçek bir bağlamda ya da salon sohbetlerinden farklı türde pratikler içinde inceleyip inceleyemeyeceğimizi bilmektir. Örneğin, hukuksal pratikler tarihinde, bana öyle geliyor ki varsayımla tekrar karşılaşabilir, varsayım uygulanabilir, stratejik bir söylem analizi

gerçek ve önemli tarihsel süreçlere yansıtılabilir. Bu, zaten, psikanalitik tedavi konusunda Deleuze'ün fiili araştırmalarında kısmen yaptığı şeydir. Psikanalitik tedavide bu söylem stratejisinin nasıl gerçekleştiği görülmek istenir ve psikanalitik tedavi açığa çıkarma süreci olarak değil, tersine, konuşan iki kişi arasındaki stratejik oyun olarak incelenir; burada bir kişi susar, fakat stratejik sessizlik de söylem kadar önemlidir. Dolayısıyla, sözünü ettiğim üç proje uyumsuz değildir, fakat tarihsel bir alana bir çalışma hipotezini uygulamak söz konusudur.

A.R. de Sant'Anna: Strateji uzmanı olarak konumunuz belli olduğuna göre, *pharmakon* sorunsalından size yaklaşmak ve sizi (hakikat sözü) filozofları arasına değil, (gerçeğe uygunluk) sofistleri arasına yerleştirmek doğru olur mu?

M. Foucault: Aa, bu konuda ben kesinlikle sofistlerin yanındayım. Zaten, Collège de France'da ilk dersimi sofistler üzerine yaptım, sofistlerin çok önemli olduklarına inanıyorum. Çünkü sofistlerde esas olarak stratejik bir söylem pratiği ve teorisi vardır: Söylemler inşa ediyoruz ve hakikate ulaşmak için değil, yenmek için tartışıyoruz. Bu bir oyundur: Kim kaybedecek, kim kazanacak? Sokrates ile sofistler arasındaki mücadele bu nedenle bana önemli gelir. Sokrates'e göre, ancak hakikati dile getirmek istiyorsan konuşmak zahmete değer. İkinci olarak, sofistlere göre konuşmak, tartışmak, bedeli ne olursa olsun, hatta en kaba hileler pahasına, zafer kazanmak ise, bunun nedeni, onlara göre, söylem pratiği iktidar uygulamasından ayrılamayacağı içindir. Konuşmak, bir iktidar uygulamaktır; konuşmak, kendi iktidarını riske etmektir; konuşmak, kazanmayı ya da her şeyi kaybetmeyi göze almaktır. Ve, bu noktada, Sokratesçiliğin ve Platonculuğun tamamen ihmal ettiği çok ilginç bir şey daha vardır: Konuşma, logos, Sokrates'ten itibaren, bir iktidarın uygulanması değildir; bellek egzersizinden başka bir şey olmayan bir logostur. İktidardan belleğe bu geçiş çok önemli bir şeydir. Üçüncü olarak, sofistlerde, logosun, söylemin maddi varlığı olan bir şey olması fikri de bana çok önemli gelmektedir. Bu demektir ki sofistik oyunlarda bir şey söylendiğinde söylenmiş olur. Sofistler arası oyunda tartışılır: Siz şunu dediniz;

onu söylediniz ve söylemiş olduğunuzdan ona bağlısınız. Artık ondan kurtulamazsınız. Bu, sofistlerin pek önem vermedikleri bir karşıtlık ilkesi dolayısıyla değil; söylenmiş olan şey, maddi olarak orada olduğundan böyledir. Maddi olarak oradadır ve artık bir şey yapamazsınız. Zaten, söylemin bu maddiliğiyle çok oynamışlardır, çünkü daha sonra tarihçilerin büyük zevk aldıkları tüm bu karşıtlıklarla, bu paradokslarla ilk onlar oynamışlardır. İlk olarak şunu onlar demiştir: At arabası kelimesini söylediğimde at arabası gerçekten ağzımdan geçer mi? Eğer bir at arabası gerçekten ağzımdan geçemezse, at arabası kelimesini telaffuz edemem. Son olarak da, bu ikili maddilikle oynamışlardır: Konuşmamızın maddiliği ile kelimenin kendisinin maddiliği. Onlara göre, logos, bir kez meydana gelmiş bir olay olduğundan savaş çıkmıştır, zarlar atılmıştır, yapacak bir şey yoktur. Cümle söylenmiştir. Dahası bu bir maddiliktir, belli bir yankısı vardır; ve tarihçilerin, buradan yola çıkarak, görece farksız olan cisimsel-cisimsel olmayan sorununu nasıl geliştirdikleri görülür. Oysa, burada da, Platoncu logos, giderek daha az maddi olur, akıldan, insan aklından daha az maddi olur. Söylemin maddiliği, söylemin olgusal karakteri, söylem ile iktidar arasındaki ilişki; tüm bunlar bana son derece ilginç olan ve Sokratesçilikle Platonculuğun, belli bilgi kavramları adına tamamen reddettikleri bir fikirler çekirdeği gibi gelir.

R. Machado: [Anlaşılmıyor][39]... hakikat tartışıldığında...

M. Foucault: Söylemlerin fiilen olaylar olduklarını, bir maddilikleri olduğunu söyleyebilirim.

R. Machado: Sizinkilerden söz etmiyorum, tüm söylem tarihi boyunca görülen başka söylemlerden söz ediyorum.

M. Foucault: Kuşkusuz, fakat burada size söylemden ne anladığımı söylemek zorundayım. Söylem, tam olarak böyle işlemiştir; sadece tüm felsefe geleneği onu başka türlü göstermiş, gizlemiştir. Konferansımda biri, bir hukuk öğrencisi şöyle dedi: "Çok mutluyum, nihayet hukuk saygınlığına yeniden kavuşturuldu." Evet, herkes güldü; fakat onun saptamasına cevap vermek isteme-

39. Bant burada işitilmemektedir.

dim. Ve devam etti: "Söylediğiniz şey çok iyi." Çünkü, aslında, felsefenin her zaman bir güçlüğü, cehaleti olmuştur, fakat hukuk teorisi konusunda değil –çünkü tüm Batı felsefesi hukuk teorisine bağlıydı–, hukukun pratiği, adalet pratiği karşısında çok geçirimsizdi. Aslında retorikçi ile filozof arasındaki büyük karşıtlık –hakikat insanı, bilme insanı olan filozof bir hatipten başka bir şey olmayanı her zaman küçümsedi: tumturaklı laflar eden, söylemin, kanının insanı, sonuçları arayan, zafer kazanmak isteyen kimse–, felsefe ile retorik arasındaki bu kopukluk, bana, Platon döneminde olup biteni niteler gibi gelmektedir.[40] Sorun, hitabeti, retoriği, söylem mücadelesini analiz alanına yeniden dahil etmektir; dilbilimcilerin yaptığı gibi retorik usullerinin sistematik bir analizini yapmak için değil, fakat söylemi, hatta hakikat söylemini retorik usulleri olarak, yenme tarzları olarak, olaylar yaratma, kararlar üretme, savaşlar üretme, zaferler üretme tarzları olarak incelemek için. Felsefeyi "retorikleştirmek" için.

R. Machado: Hakikat istencini yok etmek gerekir, değil mi?

M. Foucault: Evet.

L.C. Lima: Niyetinizi anladıysam, bilgi ve iktidar ikili terimini birleştiren bir analiz öneriyorsunuz. Oedipus mitinin değil, Sofokles'in metnini okumanın söz konusu olduğunu biraz önce söylediğinizde, bana öyle geliyor ki, üstü kapalı olarak, sözceyi yeniden öne çıkarıyorsunuz, metni yeniden okuma, ifadeyi yeniden okuma gereği buradan kaynaklanıyor. Gördüğüm kadarıyla bunun ilk nedeni, kuşkusuz, örneğin Lévi-Strauss tarzı metin okumanın metindeki iktidarı okumamı sağlamamasıdır. Bu noktada siz şöyle diyorsunuz: Oedipus'ta yeniden okuyacağımız şey, suçluluk ya da masumiyet sorunu değildir. Aslında, Oedipus Yunan söylem stratejisini, vs. yeniden üreten bir yargıç gibi davranmaktadır. Zorunlu olarak Deleuze'e geri dönüyoruz. Deleuze karşılaştırma yapıyor, bir yanda Oedipus kompleksinin, Oedipuslaşmanın belli bir toplumsal formasyona uygun olup olmadığını ve diğer yanda toplumun

40. Portekizce çeviri şöyledir: "Bana, Platon döneminde olup bitenden daha karakteristik gelmektedir." (Fransızcaya çevirenin notu).

bir tür takınağı, kuruntusu olup olmadığını göstermeye çalışıyor. Bu takınak, ancak ilk devletin, *Urstaat*'ın ortaya çıkışı ile birlikte toplumsal bir formasyon içinde fiilileşecek, mevcut olacaktır. O zaman Deleuze, Oedipus'un fiili hale geldiği bu toplumsal formasyon içinde "gösterenin emperyalizmi" olmaya başladığını söyler. Sizin açınızdan, "gösterenin emperyalizmi"nden kopmak, "bir dil stratejisi" önermek söz konusudur: Strateji olarak söylem, hakikatin araştırılması olarak değil; iktidarın uygulanması olarak söylem. Çıkaracağım ilk sonuç, kışkırtıcıdır: Bana öyle geliyor ki, önerilmekte olan şey, soruşturma rejimine karşı, sınama rejimine bir geri dönüştür. İkincisi: Bence, eğer şu zincir ortaya atılırsa: fiili hale gelmiş Oedipus; arzunun özgürleşmesine karşı, Oedipus'a karşı, gösterenin emperyalizmi; Oedipus'un bastırılması, şimdi, Oedipus'un neden olduğu bu baskıya karşı arzunun özgür kılınması ve sonuç olarak, anlamlı zincir olarak metin analizini değil, strateji olarak, söylemin yeniden retorikleştirilmesi olarak söylem analizini önermek söz konusuysa, kendime şu soruyu soruyorum: İşlemsel olarak bu, dile getirilen söylemin klasik analizinden nasıl ayrılır?

M. Foucault: Bu yönde giden ve şimdiden çok önemli sonuçlar elde etmiş bir araştırma geleneği var. Lévi-Strauss'tan daha az tanınmış olsa da Dumézil'in eserini bildiğinizi sanıyorum. Dumézil genellikle yapısalcılığın ataları arasında sayılır, kendinin pek farkında olmayan bir yapısalcı olduğu, Lévi-Strauss'un sahip olduğu kesin ve matematik analiz araçlarına henüz sahip olmadığı, Lévi-Strauss'un daha sonraları yapacağı şeyin çeşitli biçimler altında, empirik biçimde, hâlâ son derece tarihsel bir taslağını yaptığı söylenir. Dumézil, kendi tarihsel analiz eserinin bu tür yorumlanmasından memnun değil ve Lévi-Strauss'un eserine giderek daha düşmanlaşıyor. Dumézil, bu alandaki ne ilk ne de son kişidir. Günümüzde Fransa'da, Dumézil'in düşüncelerini kısmen alan ve onları uygulamayı deneyen Jean-Pierre Vernant etrafında bir grup vardır. Dumézil'in analizlerinde bir yapı araştırması vardır, yani örneğin bir mitteki iki kişi arasındaki karşıtlığın yapısal yani belli sayıda tutarlı dönüşümler içeren türde bir karşıtlık olduğunu gösterme teşebbüsü vardır. Bu

anlamda, Dumézil tam olarak yapısalcılık yapmaktadır. Fakat onda önemli olan, bugüne kadar az çok ihmal edilmiş olan şey, Dumézil tekrar okunduğunda, iki önemli noktadadır. Öncelikle Dumézil, karşılaştırma yaparken, örneğin bir Sanskrit miti ile bir Sanskrit efsanesini ele alabileceğini ve sonra onları karşılaştırabileceğini söylüyordu. Ne ile? Bir diğer mitle değil; örneğin, bir Asur ritüeliyle ya da bir Roma hukuk pratiğiyle. Dumézil'e göre, sözel mite, sözel üretim olarak mite atfedilen mutlak ayrıcalık yoktur, aynı ilişkilerin bir söyleme olduğu kadar dinsel bir ritüele ya da toplumsal bir pratiğe de müdahale edebileceğini kabul eder. Dumézil'in, bütün toplumsal yapıları, toplumsal pratikleri, kuralları bir söylem evreninde özdeşleştirmekten ya da yansıtmaktan uzak durarak, aslında, söylem pratiğini toplumsal pratiklere yeniden yerleştirdiğini sanıyorum. Dumézil ile Lévi-Strauss arasındaki temel fark budur. İkinci olarak, söylem ile toplumsal pratik arasında homojenleşme olmasından yola çıkarak, söylemi etkinliği, sonuçları olan ve toplumda bir şey üreten, bir sonuç almaya yönelik ve sonuç olarak bir stratejiye itaat eden bir pratik olarak ele alır. Dumézil'in çizgisinde Vernant ve başkaları Asur mitlerini ele aldılar ve dünyanın gençlik çağına özgü bu büyük mitlerinin temel işlevinin krallık iktidarını onarmak, canlandırmak olduğunu gösterdiler. Bir kral bir diğerinin yerine geçtiğinde ya da dört yıllık yönetme dönemlerinin sonuna geldiğinde ve bir başkası yönetmeye başlayacağında, krallık iktidarını ya da bizzat kralın kişiliğini güçlendirme işlevi olan tören kuralları tekrarlanıyordu. Kısacası, bu söylem sorununu, toplumsal pratiklerin içindeki ritüel olarak, pratik olarak, strateji olarak görüyoruz.

Sonunda ilk plana önermenin, söylenen şeyin, söylenmiş olanın sahnesinin geçtiğini söylediniz. Önerme derken neyi kastettiğimizi bilmemiz gerekir. Kelimeler toplamını, gösteren unsurlar toplamını, dahası gösterenle gösterilenin anlamını "sözce" diye adlandıracaksak, benim ve Dumézil'in sözceden ve söylemden bunu anlamadığımızı belirtmeliyim. Avrupa'da, hukuksal, siyasi, vs. pratiklerden yola çıkan tüm bir söylem analizi geleneği vardır. Fransa'da Glotz, Gernet, Dumézil ve günümüzde de Vernant vardır; bence bunlar en önemli kişilerdi.

Yapısalcılık, söylem bütünlerini ele almaktan ve bu önerme bütünleri arasında geçiş, dönüşüm yasaları, izomorfizmler arayarak onları sadece ifadeler olarak görmekten ibarettir. Beni ilgilendiren bu değildir.

L.C. Lima: Yani, farklılık bir *corpus* farklılığıdır. Bir mitin diğeriyle karşılaştırılması bir *corpus*'u gerektirir, oysa siz heterojen *corpus*'lar arasında karşılaştırma yapmayı öneriyorsunuz.

M. Foucault: Heterojen *corpus*'lar arasında; fakat bir tür izotopiyle, yani uygulama alanı olarak özel bir tarihsel alana sahip olarak. Lévi-Strauss'un yaptığı ayrım, gerçekte, bir tür homojenlik varsayar, çünkü mitler, söylemler söz konusudur, fakat tarihsel ya da tarihi-coğrafi homojenlik yoktur; oysa ki, Dumézil'in aradığı şey, Hint-Avrupa toplumlarının oluşturduğu bir bütünde bir *corpus* oluşturan şeyi, coğrafi ve siyasi, tarihsel ve dilbilimsel bir izotopi, teorik söylemlerle pratikler arasında bir karşılaştırma oluşturan şeyi bulmaktır.

M.T. Amaral: Söylemsel oluşumları anlamak için bir özneye bel bağlamak, söylem hacminin saklandığı mitleştirici bir süreçtir. Pratiğe ve tarihe bel bağlamak bu söylemi yeniden gizlemek anlamına gelmez mi?

M. Foucault: Belli bir analiz biçimini söylemsel pratiğin, söylemsel stratejinin söylem düzlemlerini gizlemekle suçluyorsunuz. Benim önerdiğim analizin başka şeyleri gizleyip gizlemediğini mi öğrenmek istiyorsunuz?

M.T. Amaral: Söylemsel oluşumların bir olguyu nasıl meydana getirdiklerini –ve sanıyorum gerçekten böyle kabul edebileceğimiz tek olgu onlar– ve bunu yorumlamanın, onu bir özneye ya da nesnelere terk etmenin mitleştirmek olduğunu bize gösterdiniz. Konferansınızda, yine de, pratiklere ve tarihe gönderme yaptınız; yani, pek iyi anlayamıyorum.

M. Foucault: Bana gerçekte analiz edilebilir, bize sunulabilecek tek unsurun söylem olduğu ve sonuç olarak, geride başka bir şey olmadığı, sadece söylemin var olduğu fikrini atfediyorsunuz.

M.T. Amaral: Geri kalanın var olmadığını söylemedim; erişilebilir olmadığını söyledim.

M. Foucault: Bu önemli bir sorun. Gerçekte, var olan tek şeyin söylem olduğunu söylemenin anlamı yoktur. Çok basit bir örnek: Kapitalist sömürü, bir biçimde teorisi doğrudan doğruya bir söylem içinde asla gerçekten formüle edilmeden gerçekleşti. Analitik bir söylemle sonradan ortaya çıkarılabildi: Tarihsel söylem ya da ekonomik söylem. Fakat, tarihsel süreçler bir söylemin içinde mi uygulandı? İnsanların yaşamı üzerinde, bedenleri üzerinde, çalışma saatleri üzerinde, yaşamları ve ölümleri üzerinde uygulandı. Yine de, kapitalist sömürünün yerleşmesini ve sonuçlarını incelemek istiyorsak neyi ele almamız gerekiyor? Nerede ortaya çıktığını göreceğiz? Geniş anlamda anlaşılan söylemlerde, yani ticari kayıtlarda, ücret oranlarında, gümrüklerde. Dar anlamdaki söylemde de görürüz: Yönetim kurullarının aldığı kararlarda ve fabrikaların yönetmeliklerinde, fotoğraflarda [*sic*], vs. Tüm bunlar, bir anlamda, söylem elemanlarıdır. Fakat, dışına yerleşip inceleyeceğimiz tek bir söylem evreni yoktur. Örneğin, kapitalizmin ya da temsilcilerinin, kapitalist iktidarın, selametin hiçbir ücret artışı talep etmeksizin çalışmak olduğunu açıklamak için geliştirdikleri ahlak söylemini inceleyebilirdik. Bu "çalışma etiği" on sekizinci yüzyıl sonundan on dokuzuncu yüzyıl sonuna kadar son derece önemli bir söylem türü meydana getirmiştir. Katolik ders kitaplarında, Protestan ruhani rehberlerinde, okul kitaplarında, gazetelerde, vs. gördüğümüz ahlak söylemi. O halde bu *corpus*'u, bu kapitalist ahlak söylemi bütününü ele alabilir ve analiz yoluyla, bunun hangi stratejik amaca denk düştüğünü gösterebilir, böylece bu söylem ile kapitalist sömürünün pratiği arasında ilişki kurabiliriz. Ve bu anda, bu ahlak söylemlerinin stratejisini incelemek için kapitalist sömürü söylem-ötesi unsur olarak bize hizmet edecektir. Bununla birlikte, bu pratiklerin, bu kapitalist sömürü süreçlerinin, bir anlamda bir dizi söylemsel unsur aracılığıyla bilinecekleri doğrudur.

Kısacası, daha sonra, birincisiyle çelişmeyen bir diğer usulü mükemmel biçimde uygulamaya sokabiliriz. Örneğin, kapitalist ekonomi söylemleri: Kapitalist işletmelerin muhasebesinin nasıl

oluştuğunu kendimize sorabiliriz. Ortaçağın sonundan itibaren görülen hesap edilir ücretlerden günümüzün dev ulusal muhasebelerine kadar kapitalist işletmenin yaptığı bu denetimin tarihi yapılabilir. Hangi stratejiye bağlı olduğunu, neye hizmet ettiğini, ekonomik mücadelede nasıl işlediğini göstermek amacıyla bu tür söylemin analizi mükemmel olarak yapılabilir. Bu, nereden yola çıkarak yapılır? Başka söylemler üzerinden bilinebilecek bazı pratiklerden yola çıkarak.

H. Pelegrino: Analist ile hasta arasındaki ilişkinin bir iktidar ilişkisi olduğunu söylüyorsunuz. Katılıyorum, fakat bir psikanalizin, zorunlu olarak analistin iktidara sahip olduğu ve analiz edilenin bu iktidara tabi olduğu bir iktidar ilişkisi oluşturan bir şey olması gerektiğini sanmıyorum. Eğer böyle olsaydı, psikanalizin kötü bir şey olduğunu, kötü yapılmış olduğunu ve emredici bir psikoterapiye dönüştüğünü söyleyebilirim. Analist ikame edici, baskın bir rol oynamaya koyulur. Bu bir analist değildir. Doğrusu, bir analistin iktidarı varsa bu, hastanın ona verdiği bir iktidarla verilmiştir. Hasta, analistin iktidara sahip olmasına ihtiyaç duyduğu içindir; çünkü, bir bakıma, hasta analistin iktidarına bağımlıdır. Dahası, bir hastanın analiste her şeye kadir bir iktidar verdiği, bahşettiği sık görülür; bu, hastanın her şeye muktedir olma arzularının yansısıdır. O halde, bütün analiz, son çözümlemede, analiz edilenin analiste vermek istediği bu iktidarı sorgulamaktan ibarettir. Analist varolma amacında onun yerine geçebilsin diye, analiz edilen tedavisinden ve araştırmasından vazgeçmek ister. Analist, eğer iyi bir analistse, hastanın ona iktidarı vermek istediği, onu kabul edemeyeceği bir iktidarla donatmak istediği bu aktarım yöntemini özellikle sorgulamak ve yok etmek zorundadır ve bir insani anlaşma atmosferinde, mutlak eşitlik atmosferinde, hakikatin araştırıldığı bir atmosferde yok etmeye çalışmalıdır.

M. Foucault: Bu tartışma son derece önemlidir. Altmış yıl önce, 1913'te, Brezilyalılar ve Almanlar psikanalizden söz etmek için buradaydılar.[41] (Fransızlar yoktu, çünkü o dönemde bu ko-

41. Freud, 1928'den itibaren Brezilya'da bir psikanalist grubunun oluşumundan söz eder.

nuda hiçbir şey bilmiyorlardı). Tartışma şimdiki kadar güçlüydü. Ama neye yönelikti? Her şeyin gerçekten cinsellik olup olmadığını öğrenme sorunu üzerineydi. Başka deyişle, tartışmanın teması cinsellik, cinselliğin genelliği ve yayılmasıydı ve yine şiddetli tartışmalara neden olmuştu.

On beş dakika boyunca psikanalizi tartışmış olmamıza rağmen cinsellik, libido ve arzu kelimelerinin hemen hemen hiç telaffuz edilmemesini harika buluyorum. Yıllardan beri olayları iktidar ilişkisine yerleştirmek isteyen benim gibi biri için, psikanaliz konusunun şimdi nasıl tartışıldığını görmek son derece sevindirici. Günümüzde, geleneksel sorunların tam bir dönüşümünden geçtiğimizi düşünüyorum.

Castel'in yazdığı, üç hafta önce çıkmış *Le Psychanalysme* adlı bir kitap[42] Brezilya'ya geldi mi, bilmiyorum. Robert Castel bir dosttur, birlikte çalıştık. Psikanalizin, son çözümlemede, geleneksel psikiyatriye ait olan iktidar ilişkilerine yer değiştirtmeye, onları değiştirmeye ve nihayet ele geçirmeye, yer değiştirmeye çalıştığı fikrini ele almayı denemektedir. Bunu, beceriksizce, *Deliliğin Tarihi*'nin sonunda ifade etmiştim. Fakat Castel konuyu, belgelerle, özellikle psikiyatrik, psikanalitik, psikoterapötik uygulama üzerine belgelerle, iktidar ilişkileri terimlerini kullanan bir analizle, çok ciddi olarak ele almaktadır. Bunun çok ilginç bir çalışma olduğu kanısındayım, fakat psikanalistleri çok gücendirebilir. İlginç olan şey, bu kitap mart ayında çıktı ve ben Fransa'dan ayrılırken, mayıs başında, gazeteler henüz bundan söz etmeye cesaret etmemişlerdi.

Psikanalizin iktidar ilişkisini yok etmek için ortaya çıktığını söylediğinizde, sizinle hemfikirim. İki ya da birçok kişi arasında varlığı doğrulanacak ve işlevi, iktidar ilişkilerine hâkim olmaya ve onları tamamen yok etmeye; ve nihayet, herhangi bir biçimde onları denetlemeye –çünkü iktidar ilişkileri tenimizden, bedenimizden, sinir sistemimizden geçer– çalışmak olacak bir tür ilişkinin tam anlamıyla hayal edilebileceğini düşündüğümde hemfikirim. Bir psikoterapi, bir grup ilişkisi, bu iktidar ilişkisini tamamen kırmayı

42. Castel (R.), *Le Psychanalysme*, Paris, Maspero, "Textes à l'appui: psychiatries", 1973.

deneyecek bir ilişki fikri, son derece verimli bir fikirdir ve psikanalistler, bu iktidar ilişkisini projelerinin eksenine yerleştirirlerse harika olurdu.

Fakat psikanalizin, bugün uygulandığı şekliyle, seans başına bilmem kaç frankla, "iktidar ilişkilerinin yıkımı"nı denemeyeceğini söylemeliyim. Psikanaliz şimdiye kadar bir normalleştirme biçiminde sürdü.

H. Pelegrino: Örneğin, anti-psikiyatri, Arjantin hareketi gibi bir dizi önemli vaka var; ve doğal olarak, bir grup İtalyan psikanalistle zaten tanıştınız, Enternasyonal'den ayrılıp IV. Enternasyonal'i kurmuş olan parlak bir grup. Demek ki, psikanalize toptan baskıcı bir kurum görünümü veren bir ya da iki ayrık örneği incelememek gerekir. Günümüzde bunun doğru bir görünüm olduğunu sanmıyorum; ayrıca, iktidarın radikal sorgulanması konumunda yer alan bir hareket de vardır. Bu, psikanalizin, tam da, nominal tahakküm olan iktidar ilişkisinin yıkım süreci olduğunun kanıtıdır.

M. Foucault: Bir psikanalist olmadığımı tekrarlayayım, fakat psikanalizin iktidar ilişkilerinin imhası olduğunu işitince şaşırıyorum. Günümüzde, psikoterapi ortamlarında, farklı deneyim ve ilkelerden yola çıkarak, bu iktidar ilişkilerine boyun eğmeyen bir psikoterapinin nasıl yapılabileceğini görmeyi deneyen bazı kimseler olduğunu söyleyebilirim. Onları sayabiliriz, fakat psikanalizin bu olduğunu söyleyemeyiz. Bu iktidar ilişkilerini yıkmayı deneyenler büyük güçlüklerle karşılaşırlar ve denemelerine övgüye değer bir mütevazılıkla başvururlar.

H. Pelegrino: Fakat bugün, psikanalist var, psikanalist var. Ne iyi ki, bizler bizi niteleyen monolitik birliği parçaladık.

M. Foucault: Tarihçi olarak konuşmama izin verin. Psikanalizi, Batı dünyasında gerçek bir önemi olmuş kültürel bir fenomen olarak düşündüğümüzde, diyebiliriz ki, bir bütün oluşturan pratik olarak psikanaliz, normalleşme yönünde bir rol oynamıştır. Ayrıca, yine iktidar ilişkileri oluşturan Üniversite hakkında da aynı şey söylenebilir; fakat bu rolü yerine getirmemeyi denemiş ve deneyen bazı üniversiteler de vardır. İktidar ilişkilerinin imhası için psikanaliz

içinde gösterilen çabalar konusunda sizinle hemfikirim; fakat psikanalizi, iktidarı sorgulayan bilim olarak nitelendiremem. Freudcu teoriyi de iktidara karşı çıkma denemesi olarak nitelendiremem. Belki, bizim bakış açılarımız arasındaki fark, bağlamlarımızın farklılığından kaynaklanmaktadır. Fransa'da, Freudo-Marksist dediğimiz ve belli bir ideolojik önemi olan insanlar var. Bu insanlara göre özünde devrimci ve karşı çıkışçı iki teori vardır: Marksist teori ve Freudcu teori. Biri, üretim ilişkilerini merkez almaktadır, diğeri zevk ilişkilerini; üretim ilişkilerinde devrim, arzuda devrim, vs. Oysa, Marksist teoride bile, iktidar ilişkilerinin sürdürülmesinin birçok örneğini bulabiliriz...

L.C. Lima: Bana öyle geliyor ki esas sorun psikanaliz değil; iktidar fikrinin ele alınışı. Ele alınış biçimi onu fetiş haline getiriyor. Yani: İktidardan her bahsedildiğinde sömürü düşünülüyor; bir analiste para ödüyorum, demek ki sömürülüyorum. Üniversiteden söz ediliyor, fakat Foucault bize konuşmak için para alıyor. Negatif bir ilişkiyi belirleyen kendi başına ödeme sorunu değildir. İktidarı tek bir gerçeklik olarak ele alırsak her iktidar baskı anlamına gelir: İktidarı fetiş haline getiriyorum. Daha ziyade, iktidarın negatif ve pozitif koşullarını analiz etmeliydim; çünkü, bu ayrımı yapmazsam sadece anarşist bir temeli yeniden oluşturmakta olacağım ya da bir hippi düşüncesinin daha çağdaş, akademik bir yorumda, bilgesi olacağım.

C. Katz: Hippi, anarşist düşüncesinin zararlı niteliğinin nerede olduğunu görmediğimi eklemek isterim. Bence, Deleuze hippi ve anarşisttir ve bunun neresi zararlı bilmiyorum.

M. Foucault: Kesinlikle iktidar ile baskıyı özdeşleştirmek istemedim. Niçin? Öncelikle, tek bir iktidar olduğunu düşünmüyorum, bir toplumda son derece çok, çeşitli, farklı düzeylerde iktidar ilişkileri vardır; bu ilişkilerden bazıları diğerlerine dayanır ve bazıları diğerlerine karşı çıkar. Çok farklı iktidar ilişkileri bir kurumda fiili hale gelirler; örneğin, cinsel ilişkilerde iktidar ilişkileri vardır ve bu ilişkilerin sınıf iktidarının yansısı olduğunu söylemek kolaycılık olur. Tamamen siyasi bir bakış açısından bile, Batı'nın bazı ülkelerinde iktidar, siyasi iktidar, iktisadi iktidarı kesinlik-

le ellerinde tutmayan bireyler ya da toplumsal sınıflar tarafından uygulanır. Bu iktidar ilişkileri, inceliklidir, farklı düzeylere yayılır ve *tek bir* iktidardan söz edemeyiz, daha ziyade, iktidar ilişkilerini betimleyebiliriz; bu güç bir iştir ve uzun bir süreci gerektirir. İktidar ilişkilerini psikiyatri, toplum, aile açısından inceleyebiliriz. Bu ilişkiler öyle çoktur ki, "iktidar baskı yapar" şeklinde tek bir cümlede özetleyerek baskı olarak tanımlayamayız. Bu doğru değildir. İktidar baskı yapmaz; iki nedenle: Birinci olarak, en azından bazı kişilere zevk sağlar. Tüm bir libidinal zevk düzeni, tüm bir iktidar erotiği vardır; bu, iktidarın sadece baskıcı olmadığını kanıtlar. İkinci olarak, iktidar yaratabilir. Dünkü konferansta, iktidar ilişkileri, müsadereler, vs. gibi şeylerin, soruşturma şeklini alan ve bir dizi bilgiye yol açan bir bilgi türü olan mükemmel bir şey ürettiklerini göstermeye çalıştım. Kısacası, iktidarı tek bir şey olarak kabul eden kolaycı analizi benimsemiyorum. Birisi, burada, devrimcilerin iktidarı almaya çalıştıklarını söyledi. Bu noktada ben fazlasıyla anarşistim. Tamamen negatif bu iktidar düşüncesini benimsememem anlamında anarşist olmadığım söylenmelidir; fakat devrimcilerin iktidarı almaya çalıştıklarını söylediğinizde sizinle hemfikir değilim. Daha doğrusu, "Tanrı'ya şükür! Evet" diye ekleyerek, hemfikirim. Otantik devrimciler için iktidarı ele geçirmek, bir sınıfın elinde bulunan hazineyi, bir başka sınıfa, söz konusu durumda proletaryaya teslim etmek için ele geçirmek anlamına gelir. Devrimin ve iktidarın ele geçirilmesinin bu şekilde kavrandığını sanıyorum. O zaman Sovyetler Birliği'ne bakın. Ailedeki, cinsellikteki, fabrikalardaki, okullardaki iktidar ilişkilerinin aynı kaldığı bir rejim karşısındayız. Sorun, bugünkü rejimde, iktidar ilişkilerini mikroskobik düzeylerde –okulda, ailede– dönüştürüp dönüştüremeyeceğimizi bilmektir; öyle ki, siyasi-ekonomik bir devrim olduğunda, daha sonra, şimdi karşılaştığımız iktidar ilişkilerinin aynısını orada bulmayalım. Çin'deki kültür devriminin sorunu budur...

R. Muraro: Arkeoloji bir yönteme uymadığında onu sanata yakın bir faaliyet olarak kabul edebilir miyiz?

M. Foucault: Yapmayı denediğim şeyin, az çok bilimsel bir disiplin oluşturma fikrinden giderek uzaklaştığı doğrudur. Yapmak

istediğim şey, sanata bağlı olacak bir şey değil; daha ziyade, bir faaliyet türüdür. Bir faaliyet türü; bir disiplin değil. Esas olarak tarihsel-siyasi bir faaliyet. Tarihin, modeller ya da örnekler sağlayarak siyasete hizmet edebileceğini sanmıyorum. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl başındaki Avrupa'nın durumunun hangi ölçüler içerisinde yirminci yüzyıl sonunda dünyanın geri kalanının durumuna benzer olduğunu bilmeye çalışmıyorum. Bu benzeşim sistemi bana verimli gelmiyor. Diğer yandan, bence tarih siyasi faaliyete hizmet edebilir ve tarihçinin ya da daha doğrusu arkeoloğun görevi davranıştaki, koşullanmadaki, varoluş koşullarındaki, iktidar ilişkilerindeki, vs. temelleri, süreklilikleri keşfetmek olduğu ölçüde siyasi faaliyet de tarihe hizmet edebilir. Bu temeller belirli bir anda oluşur, başka temellerin yerine geçer, başka üretimlerin altında kalır, fiilen gizlenir ya da bedenimizin, varoluşumuzun parçası olduklarından gizli kalırlar. Böylece, tüm bunların tarihsel bir ortaya çıkışlarının olması bana aşikâr geliyor. Bu anlamda, arkeolojik analizin ilk olarak işlevi, içimize işlemiş bu karanlık süreklilikleri keşfetmek olmalıdır. Bunların oluşumundan yola çıkarak, ikinci olarak, sahip olmuş oldukları ve bugün de sahip oldukları yararlılığı saptayabiliriz; varoluş koşullarımızın güncel düzeninde nasıl davrandıklarını saptayabiliriz. Üçüncü olarak, tarihsel analiz, bu temellerin, bu sürekliliklerin hangi iktidar sistemlerine bağlı olduklarını belirlemeyi ve nihayet onları nasıl ele alacağımızı bilmeyi sağlar. Şimdi tüm normalleştirme mercilerine karşı savaşmak istiyorsak, örneğin, psikiyatri alanında, psikiyatrik bilginin, on dokuzuncu yüzyıl başında psikiyatri kurumunun nasıl oluştuğunu öğrenmek; tüm bunların bir dizi ekonomik ya da en azından yararlı ilişkilerin içine nasıl dahil olduğunu görmek bana ilginç gelmektedir. Bana göre, arkeoloji şudur: Geçmiş ile bugün arasındaki benzerlik ilişkilerine değil, daha ziyade, süreklilik ilişkilerine ve mücadele stratejisinin taktik hedeflerini günümüzde tanımlama imkânı üzerinde –özellikle buna göre– temellenen tarihsel-siyasi bir teşebbüstür.

Kimliği belirlenemeyen bir konuşmacı: Deleuze, sizin bir şair olduğunuzu söyledi. Oysa siz şair olmadığınızı, arkeolojinin bir sanat olmadığını, bir teori olmadığını, bir şiir olmadığını, bir pratik olduğunu öne sürdünüz. Arkeoloji mucizevi bir makine midir?

M. Foucault: Arkeoloji kuşkusuz bir makinedir, fakat niçin mucizevi olsun? Eleştirel bir makine, bazı iktidar ilişkilerini tartışma konusu eden bir makine, özgürleştirici bir işlevi olan, en azından olması gereken bir makine. Şiire özgürleştirici bir işlev yüklediğimiz ölçüde arkeolojinin şiirsel olduğunu değil, olmasını istediğimi söyleyebilirim. Deleuze'ün, ne anlamda benim şair olduğumu söylediğini iyi hatırlamıyorum, fakat bu önermeye bir anlam vermek istersem, Deleuze, benim söylemimin bilinen anlamdaki tarihi yöneten hakikat yasalarına itaat etmediğini söylemek istemiştir. Bilinen anlamda tarihin tek amacı hakikati söylemek, unsurlar, süreç, dönüşümlerin yapısı düzeyinde meydana gelenleri söylemektir. Çok daha pragmatik biçimde, benim makinemin aslında iyi olduğunu söyleyebilirim; olup bitenin modelini aktardığı ya da sağladığı için değil, olup biten şeyden bağımsızlaşmamızı sağlayacak bir modeli olup bitenden çıkarmayı başardığı ölçüde iyidir.

A.R. de Sant'Anna: Hermetizmin iktidarın bir denetim biçimi olduğunu önceden söylediniz. Bu düşüncede, Lacancı düşünceye kapalı bir referans da vardı. Diğer yandan, sizde, çok açık bir kitap yazma arzusu da hissediyorum, ki bunu anti-Mallarméci bir kitabın Mallarméci projesi diye adlandırıyorum. Saydamlık söylemi karşısında edebi söylemin saydamsızlığını düşündüğümüzde, Mallarmé (*dilin geri dönüşü*) ve Borges (*heterotopya*) ile birlikte, aynı saydamsızlık söylemine ayrıcalık tanıyor olmaz mıyız? Özellikle de "Nietzsche ile, Mallarmé ile, düşünce şiddetli bir biçimde dilin kendisine, dilin biricik ve zorlu varlığına doğru yönlendirildiğini"[43] düşünürsek.

M. Foucault: Kitaplarımda söylediğim şeyleri çekince koymadan üstlenmediğimi belirtmem gerekir... Aslında, yazma zevki için yazıyorum. Mallarmé ve Nietzsche üzerine söylemek istediğim şey, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, dilbilim gibi disiplinlerde ya da Mallarmé'ninki gibi şiirsel deneyimlerde yankısını bulan bir hareketin varlığıdır. "Dil nedir?" sorusunu ana hatlarıyla sorma eğiliminde olan bir dizi hareket. Oysa ki önceki araştırmalar

43. Alıntı *Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, s. 317.

özellikle fikirleri aktarmak için, düşünceyi temsil etmek için, anlamları birbirine bağlamak için dilden nasıl yararlandığımızı bilmeyi hedeflemişlerken şimdi, tersine, dilin kapasitesi, maddiliği bir sorun haline gelmiştir.

Bana öyle geliyor ki, dilin maddiliği sorununu ele alırken, sofistik temasına bir tür geri dönüşle karşı karşıyayız. Bu geri dönüşün, dilin varlığı etrafındaki bu kaygının ezoterizmle özdeşleştirilebileceğini sanmıyorum. Mallarmé açık bir yazar değildir, öyle olduğunu da iddia etmemiştir; fakat bu ezoterizmin dilin varlığı sorununa geri dönüş içinde zorunlu olarak içerimlendiğini sanmıyorum. Dili, belirli bir maddilik statüsü olan bir dizi olgu olarak kabul edersek, bu dil, iktidarın bir kötüye kullanımıdır, çünkü hitap ettiği kişiye dışarıdan dayatılacak kadar karanlık ve belirli bir biçimde; ister anlama, ister yeniden kullanım, karşılık verme, cevap, eleştiri, vs. olsun çözümsüz sorunlar yaratacak biçimde kullanılabilir.

Arkeolojinin, tarihsel-siyasi bu tür faaliyetin, mutlaka kitaplara, söylemlere, makalelere tercüme olmadığını eklemeliyim. Son çözümlemede, günümüzde beni rahatsız eden şey, tüm bunları bir kitaba kapatmak, aktarmak zorunluluğudur. Bence, kitaplar, söylemler ve şimdi yaptığımız gibi tartışmalar dolayısıyla, siyasi eylemler, resim, müzik... dolayısıyla gerçekleştirilmesi gereken hem pratik hem teorik bir faaliyet söz konusudur.

(Cilt II, s. 538-646)
Çev.: Işık Ergüden

XVI
Delilik, bir iktidar sorunu*

Beni ilgilendiren şey, bilginin (*connaissance*) kurumsal biçimlere, toplumsal ve siyasi biçimlere bağlanma tarzıdır; kısacası: Bilgi ile iktidar arasındaki ilişkilerin analizidir.

—*Niçin bu konu üzerinde çalışıyorsunuz?*

— Size, kendimin bile kabul etmeyeceği ve başka bir insan söz konusu olsaydı vermeyeceğim bir neden vereceğim. Fakat, insan kendinden her zaman kötü söz ettiğinden, biyografik nedenler getireceğim. Öğrenimimi bitirdim, sonra İsveç'te, Polonya ve Almanya'da yaşadım ve buralarda, bir dizi nedenden dolayı, her

* "Loucura, uma questão de poder" ("Folie, une question de pouvoir"), S.H.V. Rodrigues tarafından derlenen konuşma; Fransızcaya çeviren P.W. Prado, *Jornal do Brasil,* 12 Kasım 1974, s. 8.

zaman yabancıydım. Daha sonra, ne doktorum ne kutsal şeylere saygısız biri; kelimenin tam anlamıyla bir tarihçi değilim, fakat tarihle ilgileniyorum; gerçekten bir öğretmen değilim, çünkü Collège de France'da, sadece yılda birkaç konferans verme zorunluluğu var. Dolayısıyla, denebilir ki, bilgi ile iktidar ilişkilerinin her zaman dış sınırında yaşamış olma olgusu beni böyle kaygılara sürüklemiş olabilir.

Ceza sisteminin görünüşte en çelişkili yanı hapishanelerin – ki, yararsızlıkları hemen hemen kanıtlanmıştır, çünkü en azından Fransa'da yüz elli yıldan uzun süredir bilinmektedir ki hapisten çıkanlar kaçınılmaz olarak suç işlemeye yeniden başlamaktadırlar– suç olgusunu incelediği için, örneğin mahkûmun topluma yeniden dahil edilmesine bilimsel araçlar sağlaması gereken cezai psikopatoloji ile bir arada varlığıdır.

Son çalışmamda[1], hapishanelerin görünüşteki arkaik sistemiyle modern kriminoloji arasında kelimenin gerçek anlamıyla çelişki olmadığını göstermeye çalıştım: Tersine, iki şey arasında bir birbirine uyma, bir tür işlevsel birlik vardır.

Cezaevi yönetiminin çalışmamızı hiç kolaylaştırmadığı doğrudur.[2] Cezaevi yönetimi, yüz elli yıldan bu yana, aynı resmi bilgileri sağlar ve mahkûmların hapishane üzerine konuşmaları yasaktır. Öyle ki, ortodoks olmayan haber kanallarından yararlanmak zorunda kaldığımızı söyleyebiliriz; hapishanelerde olup bitenleri bize söyleyen bazı kimselerin işbirliğiyle, bunların söylediklerini anında gazetelere iletiyorduk. Kamuoyu konu hakkında tamamen bilgisizdi, oysa ki hapishanelerde öyle büyük bir gerilim vardı ki mahkûmların isyanları baş göstermeye başlamıştı; o kadar ki, temmuz ayında meydana geldiği gibi, Fransız Cumhuriyeti tarihinde ilk kez bir cumhurbaşkanı, Valéry Giscard d'Estaing, kendini bir hapishaneye girmek ve bir mahkûmun elini sıkmak zorunda hissetti.

1. Söz konusu çalışma Şubat 1975'te çıkacak olan *Gözetleme ve Cezalandırma*'dır.
2. Söz konusu edilen G.I.P.'nin çalışmasıdır.

Psikanalizin, psikiyatri pratiğinin bir dizi eleştirisini yapmaya imkân tanıdığı kesindir. Kapatmanın en iyi tedavi biçimi olmadığını görmeyi sağladı. Tarihçi olarak, belli bir mesafe koyarak, bana öyle geliyor ki psikanaliz psikiyatri karşısında tam ve radikal bir kopma değildir ve konferanslardan birinde[3] göstermeye çalıştığım gibi on dokuzuncu yüzyıl psikiyatrisi, psikanalizin birçok unsurunu zaten içeren veya hazırlayan bir tedavi tekniğine erişmiştir. Öyle ki, gelecekte, psikanalizin, geçen yüzyılda oluştuğu biçimiyle psikiyatrik iktidarı hangi ölçülerde devam ettirdiğini –veya ondan koptuğunu– incelemek isterim.

Psikiyatrinin, hâlâ günümüzde, akıl hastalarına müdahale etmenin temel biçimi olduğu unutulamaz. Milyonlarca insan hâlâ kapatılmaya, sinirleri yatıştırma yoluyla tedaviye maruz kalmaktadır, oysa ki psikanaliz uygulananlar eğitimli veya entelektüelleşmiş insanların dar alanı içinde bulunurlar. Böylece, psikanaliz psikiyatrinin alanını almayı başaramamıştır, fakat günümüz toplumunda ikisi de bir arada yaşarlar ve aralarında tüm bir tanı ve muayene ve konsültasyon bölüşümü ve karşılıklı destek sistemi vardır.

Bu bir arada var oluş, bildiğim kadarıyla, henüz gerektiği gibi analiz edilmemiştir. Ortada olan şey, psikanalizi küçümseyen psikiyatrların veya psikanalizi bilimsel bir pratik olarak kabul eden psikanalistlerin tavırlarının tarihsel bir analize yer vermemesidir; bunlar tamamen tarih-karşıtı konumlardır. Ayrıca, katışıksız psikiyatri ile psikanaliz arasında, psikoterapi, topluluk psikiyatrisi gibi bir dizi tedavi biçimi vardır; tüm bu denetim, zihinsel ortopedi kurumlarının ayrıntılı bir incelemesini yapmanın önemli olduğunu sanıyorum.

Psikanaliz bizim baskıyı içselleştirdiğimiz düşüncesini bayağılaştırmıştır, fakat bizim hâlâ toplumsal denetim tarafından kuşatılmış olduğumuzu düşünüyorum. Ve toplumlar dolayımıyla kullanılmakta olan iktidar mekanizmalarının incelenmesi tarihsel

3. O dönemde M. Foucault tarafından Guanabara devlet üniversitesinde verilen altı konferanstan biri, Freud'un bilinçdışı ve gerçeklik ilkesi diye adlandırdığı şeyin oluştuğunu gördüğü on dokuzuncu yüzyıl psikiyatri tedavisindeki gerçeği ele almaktadır.

analizlerdeki bir boşluktur. İktisadi süreçlerin bir analizi, kurumların, yasama yetkisinin ve siyasi rejimlerin tarihi zaten yapıldı; fakat bize dayatılan, bedenimizi, dilimizi ve alışkanlıklarımızı evcilleştiren küçük iktidarlar toplamının, bireylere uygulanan bütün denetim mekanizmalarının tarihi yazılmayı beklemektedir.

Güncel denetim biçiminin karakteristik özelliği olarak gördüğüm şey, her bir bireye uygulanıyor olmasıdır: Bize bir bireysellik dayatarak bizim için bir kimlik imal eden bir denetim. Her birimizin bir biyografisi, bir okul dosyasından kimlik kartına, pasaporta kadar, herhangi bir yerde her zaman belgelenen bir geçmişi vardır. Herhangi bir anda her birimize kim olduğumuzu söyleyebilecek bir yönetim organizması her zaman vardır ve devlet, istediğinde, tüm geçmişimizi bir uçtan diğerine kat edebilir.

Günümüzde bireyselliğin iktidar tarafından tamamen denetlendiği ve aslında iktidarın kendisi tarafından bireyselleştirildiğimiz kanısındayım. Başka deyişle, bireyselleştirmenin asla iktidara karşı durduğunu sanmıyorum, tersine, bireyselliğimizin, her birimizin zorunlu kimliğinin iktidarın bir sonucu ve bir aracı olduğu kanısındayım; iktidarın en çok korktuğu şey şudur: grupların güç ve şiddeti. Daha on yedinci yüzyılda okullarda hiyerarşileştirme yoluyla fiziksel işaretlerin ve adres değişikliklerinin kaydı yoluyla on sekizinci yüzyılda uygulanmaya başlanan bireyselleştirme teknikleri ile iktidar bu gücü etkisizleştirmeye çalışır. Yine bu yüzyılda çalışma işlemlerini denetlemek için fabrikalarda korkulan ustabaşı kişiliği ortaya çıktı. Neyi, ne zaman ve nasıl yapacağını herkese o söyler ve çalışmanın bu bireysel denetimi işbölümünün ve hiyerarşikleşmenin doğuşuna bağlı olan bir tekniğin parçasıdır; hiyerarşikleşme de merdivenin en altında olanların yukarıda olanlar tarafından bireysel denetiminin bir aracıdır.

On dokuzuncu yüzyılda iktidar disiplinini işleten bir kısıtlama oyunu, bir tasarruf ahlakıydı; bunun nedeni küçük ücretlerin kâr sağladığına duyulan inançtı ve bunun etkisi en aşağı sınıfların, nüfusun en büyük bölümünün alışkanlıklarının bir normalleştirilmesi oldu. Günümüzde, tersi meydana gelmektedir, iktisatçılar iç pazarın

potansiyelini keşfettiklerinde tüketimin taktik olarak kullanılmaya başlanan yüceltilmesi: daha çok tüketim, daha çok kâr.

Bazı toplumsal tabakalar tarafından, disiplinin denetiminden kaçmaya çalışan ve bir anlamda marjinal olan kişiler tarafından tüketimin reddinin önemi buradan kaynaklanır. Son on yıl boyunca gündelik yaşamın ahlakı içinde meydana gelen değişme bu tür insanlar tarafından başlatılan ve tüm nüfus içinde yankı bulmuş hareketlerden gelir. Hava kirliliğine karşı, kürtaj için... hareketlerin durumu da budur.

Sözünü ettiğim bu değişimler de dahil her şeyin sistem tarafından, iktidar tarafından ele geçirilmeye mahkûm olduğu açıktır; fakat, aynı zamanda, dolaşıma dahil olmayan, bir taraftan diğer tarafa düzenli olarak geçmeyen hiçbir şey yoktur. Önemli olan şey sistemin kendine özgü cevabını kavramak ve onu diğer taraftan ele geçirmektir. On dokuzuncu yüzyıl emekçilerine dayatılan kanaatkârlık ahlakını yeniden örnek alırsak: katı biçimde örgütlenmiş bir aileleri olduğu anda konut ve çocukları için eğitim hakkı talep etmeye koyuldular. Başka deyişle, yukarıdan dayatılan ahlak ters yönde bir silah haline gelir.

(Cilt II, s. 660-664)
Çev.: Işık Ergüden

XVII
Halk adaleti üzerine Maocularla tartışma*

O dönemde Proleter Sol yasadışı olduğundan M. Foucault'nun muhataplarının takma adları vardır: Victor, Maocu örgütün belli başlı sorumlusu olan Benny Lévy'yi belirtir (daha sonra Sartre'ın "sekreteri" olacaktır) ve Gilles, André Glucksmann'dır.

Les Temps Modernes'de bu söyleşiden önce şu uyarı vardı: "Aşağıdaki tartışmada Michel Foucault ve Maocu militanlar, 1971 haziranında polisi yargılamak için bir halk mahkemesi projesi sırasında başlayan bir tartışmayı sistemleştirmeye çalışmaktadırlar."

* "Sur la justice populaire. Débat avec les maos" (Gilles ve Victor ile söyleşi; 5 Şubat 1972), *Les Temps Modernes*, no. 310 tekrar: *Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie*, Haziran 1972, s. 355-366.

M. Foucault: Bana öyle geliyor ki mahkemenin biçiminden yola çıkıp ardından bir halk mahkemesinin nasıl ve hangi koşulda olabileceğini sormak yerine halk adaletinden, halk adaleti edimlerinden yola çıkmak ve bir mahkemenin burada işgal edebileceği yeri sorgulamak gerekir. Halk adaletinin bu edimlerinin bir mahkeme biçiminde düzenlenip düzenlenemeyeceğini sormak gerekir. Oysa benim varsayımım mahkemenin halk adaletinin doğal ifadesi gibi olmadığı; fakat daha ziyade bu halk adaletini, devlet aygıtının karakteristik kurumlarının içine yeniden dahil ederek onu ele geçirmek, ona hâkim olmak ve boğmak gibi tarihsel bir işlevi olduğudur. Örnek: 1792'de, sınırlarda savaş patlak verdiğinde ve Paris işçilerinden kendilerini öldürtmeye gitmeleri istendiğinde şu cevabı verdiler: "İç düşmanlarımızı cezalandırmadan gitmeyiz. Biz kendimizi tehlikeye atarken onların kapatıldığı hapishaneler onları koruyor. Oralardan çıkmak ve olayların eski düzenini yeniden inşa etmek için bizim gitmemizden başka bir şey beklemiyorlar. Her halükârda, bugün bizi yönetenler bize karşı ve bizi düzene sokmak için bizi dışarıdan işgal eden düşmanın ve bizi içeriden tehdit edenlerin ikili baskısını kullanıyorlar. Öncelikle içeridekilerden kurtulmadan dışarıdakilere karşı savaşmaya gitmeyeceğiz." Eylül infazları hem iç düşmanlara karşı savaş kararı, iktidardakilerin manevralarına karşı siyasi bir karar; hem de baskıcı sınıflara karşı bir intikam kararıydı. Şiddetli bir devrimci mücadele dönemi boyunca bu, en azından ilk bakışta, bir halk adaleti edimi değil miydi: Baskıya karşı stratejik olarak yararlı ve siyasi olarak gerekli bir karşılık değil miydi? Oysa infazlar daha eylülde başlamamışlardı ki Paris Komünü'nden gelen veya Komün'e yakın insanlar müdahale ettiler ve mahkemeyi düzenlediler: "İntikam" diye bağıran halk ile "suçlu" veya "masum" olan sanıklar arasında üçüncü bir merci olan yargıçlar masanın arkasında; "hakikat"i meydana çıkarmak veya "itiraf" elde etmek için soruşturmalar; neyin "adil" olduğunu bilmek için müzakereler; otoriter yolla herkese dayatılan merci. Bir devlet aygıtı, bir sınıf baskısı imkânı embriyonunun narin de olsa burada yeniden ortaya çıktığı görülmüyor mu? Halk ile düşmanları arasında tarafsız ve doğru ile yanlış, suçlu ile masum, adil ile adil

olmayan arasında paylaşımı gerçekleştirmeye muktedir bir mercinin kurulması halk adaletine karşı çıkmanın bir biçimi değil midir? İdeal bir hakemlik yararına halkı gerçek mücadelesinde silahsız bırakmanın bir biçimi değil midir? Bu yüzden mahkemenin, halk adaletinin bir biçimi olmak yerine ilk deformasyon olup olmadığını kendime soruyorum.

Victor: Evet, fakat burjuva devriminden değil bir proletarya devriminden çıkmış örnekler al. Çin'i ele al: Birinci aşama kitlelerin ideolojik devrimcileştirilmesidir, ayaklanan köyler, köylü kitlelerin düşmanlarına karşı haklı edimleri: despotların infazı, yüzyıllar boyunca maruz kalınan bütün haksızlıklara her tür karşılık, vs. Halk düşmanlarının infazı gelişiyor ve bunların halk adaletinin edimleri olduğunu söylemek konusunda hemfikir olunacak. Tüm bunlar iyi: Köylü gözü doğru görür ve köylerde her şey yolunda gider. Fakat, bir sonraki evre geldiğinde, bir Kızıl Ordu'nun kurulma anında, mevcut olanlar sadece ayaklanan kitleler ve düşmanları değil; fakat kitleler, düşmanları ve kitleleri birleştirici bir güç olan Kızıl Ordu'dur. O anda, halk adaletinin bütün edimleri desteklenir ve disipline edilir. Ve farklı mümkün intikam edimlerinin hukuka, eski feodal yargılama yetkileriyle alakası olmayan bir halk hukukuna uygun olması için yargılama yetkisi gerekir. Falanca infazın, falanca intikam ediminin bir hesaplaşma, yani bencilliğin, kendi de bencillik üzerinde kurulmuş bütün baskı aygıtları üzerindeki intikamı olmadığından emin olmak gerekir. Bu örnekte, senin kitlelerle doğrudan baskı uygulayanlar arasında üçüncü bir merci olarak adlandırdığın şey var. Bu anda hâlâ halk mahkemesinin sadece halk adaletinin bir biçimi olmamakla kalmayıp, halk adaletinin bir deformasyonu olduğunu iddia eder miydin?

M. Foucault: Bu durumda üçüncü bir mercinin kitleler ile onlar üzerinde baskı uygulayanlar arasına girdiğinden emin misin? Ben böyle düşünmüyorum: Tersine, kişisel bir intikamı tatmin etmek için kitlelerden, onların istencinden kopan biri ile halk düşmanı olabilecekken diğeri tarafından yalnızca kişisel düşman olarak görülen biri arasında aracı olanların kitleler olduğunu söyleyeceğim...

Benim belirttiğim durumda, halk mahkemesi, Devrim koşullarında işlediği biçimiyle, toplumsal olarak zaten iyi belirlenmiş üçüncü bir merci olma eğilimindeydi; iktidardaki burjuvazi ile Paris plebi arasındaki bir bölümü, küçük mülk sahiplerinden, küçük tüccar ve zanaatkârlardan oluşan bir küçük burjuvaziyi temsil ediyordu. Aracı olarak yer alıyorlardı, aracı bir mahkemeyi işlettiler ve onu işletebilmek için, belli bir noktaya kadar egemen sınıfın ideolojisi olan bir ideolojiye, yapılması veya olunması "iyi" veya "kötü" olan şeye dayandılar. Bu nedenle, bu halk mahkemesinde sadece karşı gelen rahipleri veya 10 Ağustos olayına karışmış kişileri –bunların sayısı oldukça azdı– mahkûm etmediler, kürek mahkûmlarını, yani Eski Rejim'in mahkemeleri tarafından mahkûm edilmiş olanları da öldürdüler, fahişeleri öldürdüler, vb., ve açıkça görülmektedir ki hukuk merciinin, Eski Rejim koşullarında işlemiş olduğu haliyle, "aracılık" yerini de aldılar. Kitlelerin, düşmanlarına karşılık verdikleri her yerde bir mahkemenin işleyişini ve ideolojisinin önemli bir bölümünü ikame ettiler.

Victor: Burjuva devrimi sırasındaki mahkeme örnekleri ile proletarya devrimi sırasındaki mahkeme örneklerini karşılaştırmak bu nedenle ilginç. Senin tanımladığın şey sadece şu: Temel sınıflar arasında, o dönemin plebi ile düşmanları arasında bir sınıf, araya giren, plebden bir şey alan, egemen olan sınıftan da başka bir şey alan küçük burjuvazi (üçüncü bir sınıf) vardı; böylece aracı sınıf rolünü oynadı, bu iki unsuru kaynaştırdı ve bu, plebin yaptığı halk adaleti hareketi açısından bir iç baskı unsuru ve dolayısıyla halk adaletinin bir deformasyonu olan halk mahkemesini ortaya çıkardı. Eğer üçüncü bir unsur varsa bu mahkemeden değil; bu mahkemeleri yöneten egemen sınıftan, yani küçük burjuvaziden kaynaklanıyor.

M. Foucault: Hukuk devleti aygıtının tarihi üzerine geriye doğru bir göz atmak istiyorum. Ortaçağda, (bir ihtilafa veya özel bir savaşa son vermek için karşılıklı uzlaşmayla başvurulan ve hiçbir şekilde kalıcı bir iktidar organizması olmayan) hakemlik yapan bir mahkemeden kalıcı, özel, otoriter biçimde müdahale eden ve siyasi iktidara bağlı (veya her durumda onun denetiminde) bir kurumlar

toplamına geçildi. Bu dönüşüm iki süreçten destek alarak meydana geldi. Birincisi, adaletin vergilendirilmesidir: para cezaları, müsadereler, hacizler, adalet giderleri, her türden ödül oyunlarıyla adalet uygulamak kârlıydı; Karolenj devletinin parçalanmasından sonra adalet senyörlerin ellerinde sadece bir temellük aracı, bir zorlama aracı değil, doğrudan bir kaynak haline geldi; feodal rantın yanında veya feodal rantın bir parçası olan bir gelir yaratıyordu. Mahkemeler kaynaktı, mülktü. Fieflerle birlikte veya kimi zaman onların yanında mübadele edilen, dolaşıma giren, satılan veya miras kalan mülkleri oluşturuyorlardı. Mahkemeler feodal zenginlik ve tasarruf dolaşımının parçasıydılar. Bunlara sahip olanların yanında (toprak vergisinin, istendiği gibi kullanılamayan malların, aşarın, taşıma vergisinin, derebeyi hakkının, vs. yanında) bir haktılar; ve yargılanabilirlerin yanında, düzenli olmayan fakat bazı durumlarda katlanılması gereken bir vergi görünümü alıyorlardı. Adaletin arkaik işleyişi tersine döner: daha eskilerde adalet yargılanabilirlerin yanında bir hak (anlaşmışlarsa adalet isteme hakkı) ve yargıçların yanında bir görevdi (prestijini, otoritesini, bilgeliğini, siyasi-dinsel iktidarını uygulamaya koyma zorunluluğu); oysa artık, iktidar tarafında (kârlı) hak, iktidara tabi olanlar tarafında (masraflı) zorunluluk olacaktır. Biraz önce sözünü ettiğim ikinci süreçle kesişmesi burada görülür: Adalet ile silahlı güç arasındaki büyüyen bağ. Özel savaşların yerine zorunlu ve kârlı bir adaleti koymak, karşılıklı anlaşmalar ve uzlaşmalar yerine hem yargıç hem parti hem de vergi dairesi olunan bir adaleti dayatmak, emek ürünü üzerindeki el koyma hakkını önemli oranlarda arttıran, garanti eden ve sağlayan bir adaleti dayatmak bir baskı gücüne sahip olunmasını içerir. Bu ancak silahlı bir zorlamayla dayatılabilir: Derebeyinin kendi "barış"ını dayatacak kadar güçlü olduğu yerde vergiyle ilgili ve hukuksal el koyma hakkı olabilir. Gelir kaynağı haline gelen mahkemeler özel mülkiyetlerin bölünme hareketini izlemişlerdi. Fakat, silahlı güce dayanarak, tek elde adım adım yoğunlaşmasını izlediler. "Klasik" sonuca götüren ikili hareket: on dokuzuncu yüzyılda feodalite büyük köylü ve şehirli isyanlarına karşı durmak zorunda kaldığında merkezileşmiş bir iktidar, bir ordu ve bir vergi sisteminden des-

tek aradı; ve aniden, parlamentoyla birlikte, kral naipleri, hizmet kovuşturmaları, dilencilere, serserilere, aylaklara karşı yasamalar ve ardından ilk polisiye bilgiler, merkezileşmiş bir adalet de ortaya çıktı: Feodal mahkemeleri, vergi sistemleriyle birlikte yöneten, yerini alan, denetleyen; fakat işlemelerine de izin veren bir hukuk devleti aygıtının embriyonu. Böylece kamu gücünün ifadesi olarak kendini gösteren "hukuki" bir düzen belirdi; bu, aynı zamanda hem ihtilafları "adil" bir biçimde çözmek hem de otoriter bir biçimde kamu düzenini sağlamakla yükümlü tarafsız ve otoriter bir hakemdi. Hukuksal aygıt bu toplumsal savaş, vergi alma ve silahlı güçlerin tek elde toplanması temelinde oluştu.

Fransa'da ve sanıyorum Batı Avrupa'da halk adaleti ediminin niçin derinlemesine hukuk-karşıtı ve hatta mahkemenin biçimine bile karşıt olduğu anlaşılıyor. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren büyük ayaklanmalarda adalet görevlilerine, vergi memurlarıyla aynı sıfatla ve genel bir biçimde iktidar görevlileriyle aynı sıfatla düzenli olarak saldırıldı: Hapishaneler açılacak, yargıçlar kovulacak ve mahkeme kapatılacaktır. Halk adaleti, hukuk merciinde kamu gücünün temsilcisi ve sınıf iktidarının aracı bir devlet aygıtını görür. Bir varsayım öne sürmek istiyorum, fakat emin değilim: Bana öyle geliyor ki özel savaşa özgü bazı alışkanlıklar, "hukuk-öncesi" adalete ait bazı eski kurallar halk adaleti uygulamalarında korun-muştur: Örneğin, özel bir savaş sırasında kurallara uygun olarak, "hukuksal olarak" öldürülmüş bir düşmanın başının halka teşhir etmek amacıyla bir kazığa dikilmesi eski bir Germen tavrıydı; evin yıkılması veya en azından çatının yakılması ve mobilyanın yağmalanması yasadışı kılmayla bağlantılı eski bir törendir; halk ayaklanmalarında düzenli olarak yeniden canlanan şeyler hukuksal olanın inşasından önceki bu edimlerdir. Zaptedilen Bastille'in etrafında Delaunay'ın başı dolaştırılır; baskı aygıtının sembolünün etrafında, atalardan kalma eski kurallarıyla hukuksal örneklerde hiç görülmeyen bir halk uygulaması döner. Bana öyle geliyor ki, devlet aygıtı olarak adaletin tarihi, en azından Fransa'da, gerçekten popüler adalet edimlerinin mahkemeden kaçmaya niçin eğilim gösterdiğini anlamayı sağlar; ve tersine, burjuvazinin halk ayaklanmasına bir devlet aygıtının

zorlamasını dayatmak istediği her seferinde niçin bir mahkemenin –bir masa, bir başkan, yardımcılar; karşıda, iki hasım– kurulduğunu anlamayı sağlar. Böylece, adli olan yeniden ortaya çıkıyordu. İşte olayları böyle görüyorum.

Victor: Evet, 1789'a kadar görüyorsun, fakat beni ilgilendiren şey sonrası. Bir sınıf düşüncesinin doğuşunu ve bu sınıf düşüncesinin uygulamalarda ve aygıtlarda nasıl maddileştiğini betimledin. Fransız Devrimi'nde mahkemenin, pleblerin halk adaleti edimlerini dolaylı olarak bastırma ve biçimsizleştirme aracı olabildiğini çok iyi anlıyorum. Eğer anlayabiliyorsam, görülüyor ki işin içinde birden çok toplumsal sınıf vardı, bir yanda plebler, diğer yanda ulusa ve devrime ihanet edenler ve ikisinin arasında, oynayabileceği tarihsel rolü azami ölçüde oynamaya çalışmış bir sınıf. Demek ki, bu örnekten benim çıkarabileceğim şey, popüler mahkemenin biçimi üzerine kesin sonuçlar değil –her halükârda, bizim için, tarihsel oluşumun üstünde biçim yoktur–; sadece, sınıf olarak küçük burjuvazinin pleblere özgü düşünceden küçük bir parçayı nasıl aldığı, sonra, özellikle o dönemde burjuva düşüncesinin hâkimiyeti altında olduğu için pleblerden alınan düşünceleri dönemin mahkemelerinin biçimi aracılığıyla nasıl ezdiğidir. Buradan, şu anki ideolojik devrimde veya *a fortiori* gelecekteki silahlı halk devriminde halk mahkemelerinin uygulaması sorunu üzerine hiçbir sonuç çıkaramam. İşte bu yüzden Fransız Devrimi'nin bu örneğinin biraz önce örnek verdiğim Çin'deki silahlı halk devrimiyle karşılaştırılmasını isterim.

Bana şöyle diyordun: Bu örnekte, sadece iki terim vardır, kitleler ve düşmanları. Fakat kitleler, iktidarlarının bir bölümünü kendilerine derinden bağlı; fakat yine de ayrı bir unsura, kızıl halk ordusuna belli bir biçimde devrederler. Oysa senin belirttiğin bu askeri iktidar-hukuki iktidar bileşimi sınıf düşmanlarının düzenli olarak yargılanmaları için kitlelere yardım ederken tekrar karşına çıkar. Benim için bu, halk ordusu bir devlet aygıtı olduğu ölçüde hiç şaşırtıcı değildir. Bu durumda sana şunu soracağım: içeriğini belirlememiz gereken yeni tür bir devlet aygıtına ihtiyaç duyulan

bir geçiş dönemi –geleneksel olarak proletarya diktatörlüğü diye adlandırılan dönem– olmadan bugünkü baskıdan komünizme geçme imkânı değil mi hayal ettiğin? Halk mahkemesi biçimini kesin reddinin ardında bu yok mu?

Foucault: Söz konusu olanın mahkemenin bu basit *biçimi* olduğuna emin misin? Bunun Çin'de nasıl olduğunu bilmiyorum; fakat mahkemenin mekânsal düzenlenişinin, bir mahkemenin içinde veya önünde duran insanların düzenlenişinin ne anlama geldiğine biraz titizlikle bakalım. Bu, en azından bir ideoloji içerimler.

Bu düzenleniş nedir? Bir kürsü; iki davacının arasına mesafe koyan bu kürsünün ardında yargıçlardan oluşan üçüncü kişiler; onların konumları, ilk olarak, her iki taraf karşısında da yansız olduklarını belirtir; ikinci olarak bu, yargılarının önceden belirlenmediğini, belli bir hakikat kuralına ve haklı ve haksız üzerine belli düşüncelere bağlı olarak iki tarafın dinlenmesiyle soruşturmadan sonra oluşacağını ve üçüncü olarak, kararlarının otorite gücü taşıyacağını içerimler. İşte bu basit mekânsal düzenlenişin anlamı sonuçta budur. Oysa, iki taraf karşısında yansız insanların olabileceği, onların mutlak anlamda geçerli adalet fikirlerine göre yargılayabilecekleri ve kararlarının infaz edilmesi gerektiği düşüncesinin her şeye rağmen çok ileri gittiğini sanıyorum ve bu bir halk adaleti düşüncesine çok yabancı görünüyor. Bir halk adaleti durumunda üç unsur yoktur, kitleler vardır ve düşmanları. Ardından, kitleler birini düşman olarak kabul ettiklerinde, bu düşmanı cezalandırmaya –veya yeniden eğitmeye– karar verdiklerinde soyut ve evrensel bir adalet fikrine dayanmaz, sadece kendi deneyimlerine, maruz kaldıkları zararların deneyimine, inciniş tarzlarına, eziliş tarzlarına dayanır; ve sonuçta kararları bir otorite kararı değildir, yani kararları geçerli kılma gücü olan bir devlet aygıtına dayanmazlar, sadece infaz ederler. Dolayısıyla, her halükârda Batılı olan mahkeme örgütlenmesinin halk adaleti uygulamasına yabancı olması gerektiği düşüncesindeyim.

Victor: Ben aynı kanıda değilim. Proletarya devrimine kadar bütün devrimler için ne kadar somut olursan Batılı devrimler de dahil modern devrimler için tamamen soyut kalırsın. İşte bu yüzden

yer değiştiriyorum, Fransa'ya geri döneceğim. Liberasyon'da halk adaletinin değişik edimleri oldu. Kasıtlı olarak sahte bir halk adaleti edimini ele alıyorum, gerçek fakat sahte bir halk adaleti edimi, yani sınıf düşmanı tarafından yönlendirilen bir edim; yaptığım teorik eleştiriyi belirginleştirmek için bundan genel ders çıkarılacaktır.

Almanlarla yattıkları için saçları tıraş edilen kızlardan söz etmek istiyorum. Bir anlamda bu bir halk adaleti edimidir: Aslında Almanlar ile terimin en tensel anlamıyla ilişki vatanseverliğin fiziksel duyarlılığını yaralayan bir şeydir; burada, halkın gözünde gerçekten fiziksel ve ahlaki bir hata vardır. Yine de bu sahte bir halk adaleti edimidir. Niçin? Çünkü, basitçe, bu kadınları tıraş etmekle halk eğlenirken gerçek işbirlikçiler, gerçek hainler serbest dolaşıyordu. Dolayısıyla, halk adaletinin bu edimleri düşman tarafından, askeri bozgun içindeki eski düşman, işgalci Nazi tarafından değil; yeni düşman, yani işgalci tarafından çok hırpalanmış ve kendini pek gösteremeyen küçük bir azınlık hariç Fransız burjuvazisi tarafından yönlendirildi. Bu halk adaleti edimlerinden hangi dersi çıkarabiliriz? Kitle hareketinin akıldışı olduğu tezi değil kesinlikle, çünkü Alman subaylarla yatmış bu kızlara yapılan bu misilleme edimlerinin bir nedeni vardır. Fakat, eğer kitle hareketi birleşmiş proletarya tarafından yönlendirilmemişse içeriden dağıtılabileceği, sınıf düşmanı tarafından güdümlenebileceği tezi çıkar. Kısacası, her şey sadece kitle hareketinden geçmez. Bu, kitlelerde çelişkiler olduğu anlamına gelir. Hareket halindeki halkın bağrındaki bu çelişkiler, düşman bunlara dayandığı ölçüde, hareketin gelişimini mükemmel biçimde saptırabilirler. Demek ki halk adaletinin akışını normalleştiren, ona bir yönelim veren bir merciye ihtiyaç vardır. Ve bunu yapan doğrudan kitleler olmaz, çünkü özellikle bunun kitlelerin iç çelişkilerini çözme kapasitesine sahip bir merci olması gerekir. Çin devrimi örneğinde, bu çelişkileri çözmeye imkân tanımış ve devlet iktidarının alınmasından sonra, kültür devrimi sırasında bu rolü oynamış merci Kızıl Ordu'dur; Oysa Kızıl Ordu halktan ayrıdır, ona bağlı olsa da, halk orduyu ordu halkı sevse de. Bütün Çinliler Kızıl Ordu'ya dahil değildi ve bugün de dahil değildir. Kızıl Ordu, halk iktidarına vekâlet eder, halkın kendisi

değildir. Bu nedenle ordu ile halk arasında bir çelişki ihtimali daima vardır ve bu devlet aygıtının halk kitleleri üzerinde baskı ihtimali daima olacaktır, bu da ordu, parti veya yönetim aygıtından oluşan bu devlet aygıtları ile halk kitleleri arasında uzlaşmaz bir hal almış çelişkileri ortadan kaldırmak için özellikle bir dizi kültür devriminin imkânına ve zorunluluğuna yol açar.

Dolayısıyla, eğer kitleler bir kez harekete geçtiklerinde homojen bir bütün olsalardı, yani, açıkçası, devrimi geliştirmek için kitlelerin disipline edilmesi, merkezileştirilmesi, birleştirilmesi için araçlara ihtiyaç olmasaydı halk mahkemelerine karşı olurdum, onları tamamen yararsız bulurdum. Kısacası, devrim yapmak için bir partinin ve devrimin sürmesi için de devrimci bir devlet aygıtının gerekliliğine inanmasaydım halk mahkemelerine karşı olurdum.

Mahkemenin mekânsal düzenlenişinin analizinden yola çıkarak formüle ettiğin itiraza gelince buna şöyle cevap vereceğim: Bir yandan, hiçbir mahkemenin hiçbir biçimine –biçimsel olan mekânsal düzenleniş anlamında– mecbur değiliz. Liberasyon'un en iyi mahkemelerinden biri Barlin mahkemesidir: yüzlerce maden işçisi bir "Boche"un, yani bir işbirlikçinin infazına karar vermişlerdi; yedi gün boyunca onu büyük meydana koymuşlardı; her gün geliyorlar, "infaz edilecek" diyorlar ve gidiyorlardı; adam hep oradaydı, asla infaz etmiyorlardı; o anda orada otoriteden başı dönmüş kim vardı bilmiyorum, fakat şöyle dedi: "Bitirin işi, delikanlılar, onu ya öldürün ya da serbest bırakın, bu böyle süremez," ve ona nişan alıp ateş ettiler ve işbirlikçi gebermeden önce "Heil Hitler!" diye bağırdı, bu da herkesin yargının doğru olduğunu söylemesini sağladı... Bu durumda, senin tanımladığın mekânsal düzenleniş yoktur.

Proletarya diktatörlüğü koşullarında adalet hangi biçimi almalıdır sorusu Çin'de bile sonuca bağlanmamış bir sorudur. Hâlâ deneme aşamasındadır ve hukuk sorunu üzerinde bir sınıf savaşı vardır. Bu sana kürsünün, yargıç yardımcılarının, vs. yeniden ortaya çıkmayacağını gösterir. Fakat burada ben sorunun yüzeysel yanında kalıyorum. Senin örneğin çok daha öteye gidiyordu. "Yansızlık" sorununa yönelikti: Halk adaletinde, zorunlu olarak yansız ve halk

kitlelerininkinden farklı bir adaleti elinde bulunduran, böylece bir kalkan oluşturan bu üçüncü unsurun durumu ne olur?

M. Foucault: Ben üç unsur ortaya çıkardım: 1. Üçüncü bir unsur; 2. Evrensel bir adalet fikrine, biçimine, kuralına gönderme; 3. İnfaz gücü taşıyan bir karar; bunlar, bizim uygarlığımızda kürsünün anekdot biçiminde belirttiği mahkemenin üç özelliğidir.

Victor: Halk adaleti durumunda "üçüncü" unsur devrimci devlet aygıtıdır: örneğin Çin Devrimi'nin başlangıcında Kızıl Ordu. Bu, hangi anlamda üçüncü bir unsur, *bir hakkın ve bir hakikatin* sahibidir; işte aydınlatılması gereken budur.

Kitleler vardır, bu devrimci devlet aygıtı vardır ve düşman vardır. Kitleler şikâyetlerini ifade edecekler ve bütün haksızlıkların, düşmanın yol açtığı bütün zararların dosyasını açacaklardır; devrimci devlet aygıtı bu dosyayı kaydedecek, düşman "bu konuda hemfikir değilim," demek için müdahale edecektir. Oysa, olgularla ilgili hakikat tespit edilebilir. Eğer düşman üç yurtseveri satmışsa ve tüm komün topluluğu orada, yargı için seferber olmuşsa olgunun tespit edilmesi gerekir. Eğer tespit edilmemişse, bir sorun var demektir, şu veya bu haksızlığı işlediği kanıtlanamazsa söylenebilecek en az şey, infaz etme iradesinin bir halk adaleti edimi olmadığı; kitlelerin bencil fikirli küçük bir kategorisi ile bu düşmanı veya bu sözde düşmanı karşı karşıya getiren bir hesaplaşma olduğudur.

Bu hakikat bir kez tespit edildiğinde devrimci devlet aygıtının rolü tamamlanmamıştır. Daha hakikatin olgularda tespit edilmesinde bir rolü vardır, çünkü seferber olmuş bütün halkın düşmanın suç dosyasını açmasını sağlar, fakat rolü burada bitmez, mahkûmiyetler düzeyinde yapılan ayrımlarda bir şeyler getirebilir; ortalama bir fabrikanın patronunu ele alalım: hakikat olgularda tespit edilebilir, örneğin işçileri iğrenç bir şekilde sömürmüş, hayli iş kazasından sorumlu olmuş olabilir; onu infaz mı edeceğiz? Devrimin ihtiyaçları için bu ortalama burjuvazi ile bir araya gelineceğini, sadece bir avuç baş suçlunun infaz edilmesi gerektiğinin söylendiğini varsayalım; bunun için nesnel ölçütler oluşturarak o infaz edilmeyecektir, oysa ki arkadaşları öldürülmüş fabrika işçilerinin patronlarına korkunç bir

kinleri vardır ve belki de onu infaz etmek isterler. Bu tamamen doğru bir siyaset oluşturabilir, örneğin Çin devrimi sırasında işçilerle ulusal burjuvazi arasındaki çelişkilerin bilinçli olarak sınırlandırılması gibi. Bunun burada da böyle cereyan edip etmeyeceğini bilmiyorum, sana kurgusal bir örnek vereceğim: Bütün patronların ortadan kaldırılmayacağı düşünülebilir, özellikle çok sayıda küçük ve orta işletmenin olduğu Fransa gibi bir ülkede bu çok insan demektir... Tüm bunlar devrimci devlet aygıtının, falanca fabrika veya falanca köy üzerinde baskın olan bütünün çıkarları adına nesnel bir ölçüt getirdiği anlamına gelir; Çin devriminin başlangıcı örneğine hep geri dönüyorum. Belli bir anda bütün toprak sahiplerine saldırmak doğruydu, başka anda yurtsever olan toprak sahipleri vardı, onlara dokunmamak gerekiyordu ve köylüleri eğitmek ve dolayısıyla bu toprak sahipleri karşısındaki doğal eğilimlerine karşı çıkmak gerekiyordu.

M. Foucault: Betimlediğin süreç bana mahkemenin biçimine bile tamamen yabancı geliyor. Çin ordusunun temsil ettiği bu devrimci halk devletinin rolü nedir? Bu ordunun rolü, belli bir irade veya belli bir çıkarı temsil eden kitlelerle bir başka çıkar veya bir başka iradeyi temsil eden bir birey arasında iki taraftan birini seçmek midir? Elbette hayır; çünkü, her şeye rağmen kitlelerden çıkmış, kitleler tarafından denetlenmiş ve denetlenmekte olan, kitlelerle düşmanları arasında karara varmak için değil, kitlelerin eğitiminin, siyasi formasyonunun, siyasi ufuk ve deneyimlerinin genişlemesini sağlamak için fiilen oynayacağı olumlu bir rolü olan bir devlet aygıtı söz konusudur. Bu devlet aygıtının işi bir yargıyı dayatmak mıdır? Hiç de değil, "gerçekten de bu adamı öldüremeyiz," veya "onu gerçekten de öldürmeliyiz," diyenin kitleler olmasını sağlayacak şekilde kitleleri ve kitlelerin iradelerini eğitmektir.

Görüyorsun ki bu, günümüz Fransa toplumunda var olduğu şekliyle mahkemenin işleyişi hiç değildir; günümüz Fransası'nda hukuk mercii taraflardan birince denetlenmez ve hukuk mercii eğitmez. Senin verdiğin örneğe dönersem, insanlar saçlarını kesmek için kadınların üzerine üşüştülerse bunun nedeni, doğal düşmanlar olması ve halk adaletinin uygulanması gereken

işbirlikçilerin kitlelere halk adaletiyle cezalandırılması çok güç olan kişiler olarak gösterilmiş olmasıdır. Kitlelere, "onlar suçlu, mahkemeye çıkaracağız" denmiş, hapse atılmışlar ve mahkemeye çıkarılmışlardır, mahkeme de elbette onları aklamıştır. Bu durumda mahkeme halk adaleti icraatları karşısında şaşırtmaca rolü oynamıştır.

Şimdi, tezimin özüne geliyorum. Kitlelerin bağrındaki çelişkilerden söz ediyorsun ve bu çelişkileri çözmede kitlelere yardım etmek için devrimci bir devlet aygıtına ihtiyaç olduğunu söylüyorsun. Tamam, Çin'de olup bitenleri bilmiyorum; belki hukuk aygıtı feodal devletlerde olduğu gibi son derece esnek, çok merkezileşmemiş, vs. bir aygıttır. Bizimki gibi toplumlarda, tersine, adalet aygıtı son derece önemli, tarihi sürekli gizlenmiş bir devlet aygıtıydı. Hukuk tarihi yapılır, iktisat tarihi yapılır, fakat adaletin, hukuksal pratiğin, bir ceza sisteminin fiilen ne olduğunun, baskı sistemlerinin ne olduğunun tarihinden ender olarak söz edilir. Oysa, sanıyorum ki devlet aygıtı olarak adaletin tarihte son derece temel bir önemi oldu. Ceza sisteminin kitlelerin bağrına belli çelişkileri ve özellikle şu önemli çelişkiyi dahil etme işlevi oldu; proleterleşmiş pleblerle proleterleşmemiş plebleri karşı karşıya getirmek. Belli bir dönemden itibaren, ortaçağda esas olarak bir vergilendirme işlevi olan ceza sistemi kendini esas olarak ayaklanma-karşıtlığına verdi. Halk isyanlarının bastırılması o zamana kadar esas olarak askeri bir görevdi. Daha sonra, karmaşık bir adalet-polis-hapishane sistemi tarafından devralındı veya daha ziyade önlendi. Bu, özünde, üçlü bir rolü olan bir sistemdir; ve dönemlere göre, mücadelelerin durumuna ve konjonktüre göre kimi zaman bir yan kimi zaman bir diğeri üstün gelir. Bir yandan, "proleterleştirme"nin bir aracıdır: Halkı proleter statüsünü ve proletaryanın sömürülme koşullarını kabul etmeye zorlama rolü vardır. Bu, ortaçağın sonundan on sekizinci yüzyıla kadar tamamen açıktır; dilencilere, yersiz yurtsuzlara ve işsizlere karşı bütün yasalar, onları yakalamakla görevli tüm polis örgütleri, bulundukları yerde kendilerine dayatılan ve son derece kötü olan koşulları kabul etmeye zorluyordu ve rolleri de buydu. Eğer bu koşulları reddeder, çekip gider, dilencilik

eder ya da "hiçbir şey yapmazlarsa" bunun sonucu hapse atılmak ve genellikle zorunlu çalışmaydı. Diğer yandan, bu ceza sistemi, ayrıcalıklı bir şekilde, en hareketli, en canlı unsurlara, plebin "şiddetli"lerine yönelikti; bunlar doğrudan ve silahlı eyleme geçmeye en hazır olanlardı; toprağını terk etmek zorunda kalan borçlu çiftçi, vergiden kaçan köylü, hırsızlık nedeniyle sürülen işçi, şehrin lağımlarını temizlemeyi reddeden serseri veya dilenci, kırlarda meyve sebze çalarak yaşayanlar, anayollardaki küçük hırsızlar ve eşkıyalar, silahlı gruplar halinde vergi memuruna veya genel olarak devlet görevlilerine saldıranlar ve şehirlerde veya kırlarda ayaklanma günlerinde silah ve cephane taşıyanlar arasında tam bir istişare, insanların rol alışverişinde bulundukları tam bir iletişim ağı vardı. Halk direniş hareketlerine vurucu güç olarak hizmet etmesinler diye ayrı bir yere (hapishaneye, hastaneye, zindanlara, sömürgelere) konulması gerekenler bu "tehlikeli" insanlardı. Bu korku on sekizinci yüzyılda büyüktü, Devrim'den sonra ve on dokuzuncu yüzyılın bütün sarsıntıları sırasında da çok büyüktü. Ceza sisteminin üçüncü rolü: Proleterleşmemiş plebi proletaryanın gözünde marjinal, tehlikeli, ahlaksız, tüm toplumu tehdit edici, toplumun tortusu, dökküntü, "dolandırıcı" olarak göstermek; burjuvazi için önemli olan cezai yasama, hapishane yoluyla, fakat aynı zamanda da gazeteler, "edebiyat" yoluyla da proletaryaya, kendisi ile proleterleşmemiş pleb arasında ideolojik engel olarak hizmet görecek "evrensel" denen bazı ahlak kategorileri dayatmaktır; suçlunun bütün edebi, gazetecilikle ilgili, tıbbi, sosyolojik, antropolojik betimlemesi (on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyıl başı bunun örneğidir) bu rolü oynar. Nihayet, ceza sisteminin proletarya ile proleterleşmemiş pleb arasında yaptığı ve sürdürdüğü ayrım, bu proleterleşmemiş pleb üzerinde uyguladığı bütün baskı oyunu burjuvazinin bu plebyen unsurların bazılarından proletaryaya karşı yararlanmasını sağlar; asker, polis, kaçakçı, kiralık katil sıfatıyla onlara çağrı yapıyor ve proletaryayı gözetlemek ve baskı uygulamak için onlardan yararlanıyordu (bunun örnekleri sadece faşizmde yoktur).

İlk bakışta, ayaklanma-karşıtı sistem olarak ceza sisteminin işleyişini düzenleyen kiplerden bazıları en azından bunlardır:

Proleterleşmiş pleble proleterleşmemiş plebi karşı karşıya getirmek ve şimdi artık yeterince kök salmış olan bir çelişkiyi böylece yerleştirmek için birçok araç. İşte bu nedenle devrimin adalet aygıtından radikal olarak vazgeçmekten başka çaresi yoktur, onun ideolojisini hatırlatabilecek ve bu ideolojinin halk pratiklerine gizlice sızmasına imkân tanıyacak her şey yok edilmelidir. Bu nedenle, böyle bir modele dayanmamak gerektiği kanısındayım.

Victor: Bir yüzyılı, yirminci yüzyılı gizlice unuttun. Sana şu soruyu soruyorum: Kitlelerin bağrındaki temel çelişki mahkûmlarla işçiler arasında mıdır?

M. Foucault: Mahkûmlarla işçiler arasında değil; proleterleşmemiş pleble proleterler arasında, çelişkilerden biri buydu. Önemli çelişkilerden biri; burjuvazi uzun süre boyunca ve özellikle Fransız Devrimi sırasında kendini koruma araçlarından birini bu çelişkide gördü; burjuvaziye göre, kendini koruması gereken, ne pahasına olursa olsun kaçınması gereken büyük tehlike ayaklanmaydı, silahlı halktı, sokaktaki işçilerdi ve iktidara saldıran sokaktı. Ve proleterleşmemiş plebde, proleter statüsünü reddeden veya bu statüden dışlanmış plebyenlerde halk ayaklanmasının vurucu gücünü gördüğünü düşünüyordu. Ve günümüzde, bu araçlardan yoksundur; –onlardan koparılmıştır veya kendisi kopmuştur.

Bu üç araç ordu, sömürgeleştirme, hapishaneydi. (Elbette, pleb-proletarya ayrımı ve ayaklanma-karşıtı önlem bunların işlevlerinden sadece biriydi.) Ordu, yedeklik sistemiyle birlikte, özellikle kırsal alanda aşırı kalabalık olan ve şehirde iş bulamayan köylü nüfusundan önemli sayıda insan toplama güvencesi veriyordu ve gerektiğinde işçilere karşı gönderilen bu orduydu. Ordu ile proletarya arasında burjuvazi bir karşıtlığı sürdürmeye çalıştı, bu karşıtlık genellikle işledi, kimi zaman da, askerler yürümeyi veya ateş etmeyi reddettiklerinde işlemedi. Sömürgeleştirme de bir başka insan toplamayı oluşturdu, sömürgelere gönderilenler proleter statüsü almıyorlardı; kadro, yönetim görevlisi, sömürgeleştirilenler üzerinde gözetim ve denetim aracı olarak hizmet ediyorlardı. Hiç kuşkusuz, bu "küçük beyazlar" ile sömürgeleştirilenler arasında, Avrupa'da proletaryanın

birliği kadar tehlikeli olacak bir ittifakın oluşmasını engellemek için katı bir ırkçı ideolojiyle donatılıyorlardı; "dikkat, yamyamların arasına gidiyorsunuz!" Üçüncü insan toplamaya gelince, hapishane tarafından gerçekleştiriliyordu ve hapishanenin ve girip çıkanların etrafında burjuvazi ırkçılıkla bağı olan (suçu, suçluyu, hırsızlığı, dolandırıcıları, yozlaşmışları, aşağı-insanları içeren) ideolojik bir engel inşa etti.

Ne var ki sömürgeleştirme doğrudan biçimiyle artık mümkün değildir. Ordu geçmişte oynadığı rolü artık oynayamaz. Bunun sonucu, polisin güçlendirilmesi, bütün bu işlevleri tek başına yerine getirmek zorunda olan ceza sisteminin "aşırı yüklenmesi"dir. Polisin kendi alanını gündelik olarak güvenlik bölgelerine ayırması, polis komiserlikleri, mahkemeler (ve özellikle suçüstü mahkemeleri), hapishaneler, hapishane sonrası gözetim, gözetim altındaki eğitimin, toplumsal yardımın, "yurtlar"ın meydana getirdiği tüm bir denetimler dizisi, insanların yerlerini değiştiren ve vatanlarından dışarı atan ordunun ve sömürgeleştirmenin oynamış olduğu rollerden birini kendi bulunduğu yerde oynamalıdır.

Bu tarihte, Direniş hareketi, Cezayir Savaşı, Mayıs '68 belirleyici olaylardı, yasadışılığın, silahların ve sokağın mücadeleler içinde yeniden ortaya çıkmasıydı; bu, diğer yandan, iç sapkınlığa karşı bir savaş aygıtının yerleştirilmesiydi (her olayda güçlenen, uyarlanan ve mükemmelleşen; fakat, elbette, asla yıpranmayan); otuz yıldan beri "sürekli olarak" işleyen aygıt. Diyelim ki 1940'lara kadar uygulanan teknikler özellikle emperyalist siyasete (ordu/sömürge) dayanıyordu; o zamandan beri uygulananlar faşist modele daha yakındır (polis, iç güvenlik bölgelerine ayırma, kapatma).

Victor: Yine de benim soruma cevap vermedin: Halkın bağrındaki temel çelişki bu mudur?

M. Foucault: Temel çelişkinin bu olduğunu söylemedim.

Victor: Söylemedin, ama anlattığın tarih kulağa hoş geliyor: Başkaldırı proleterleşmiş pleble proleterleşmemiş plebin kaynaşmasından geliyor. Proleterleşmiş pleble proleterleşmemiş pleb arasındaki bölünme çizgisini belirtmek için bütün mekaniz-

maları bize tanımladın. Açık bir şey bu, bu bölünme çizgisi bir kez oluştuğunda başkaldırı yoktur, kaynaşma bir kez yerine yerleştiğinde başkaldırı vardır. Bunun senin için temel bir çelişki olmadığını boş yere söylüyorsun, yaptığın tüm tarih bunun temel çelişki olduğunu kanıtlıyor. Sana yirminci yüzyıldan cevap vermeyeceğim. On dokuzuncu yüzyılda kalacağım, küçük bir tarihsel ek getireceğim, büyük modern sanayinin ortaya çıkışı üzerine Engels'in bir metninden alınma biraz çelişik bir ek.[1] Engels, modern proletaryanın büyük sanayiye karşı isyanının ilk biçiminin suç işleme, yani patronlarını öldüren işçiler olduğunu söylüyordu. Bu suç işlemenin önkabullerini ve tüm işleyiş koşullarını aramıyordu, ceza fikrinin tarihini yapmıyordu; kitlelerin bakış açısından konuşuyordu, devlet aygıtlarının bakış açısından değil ve şöyle diyordu: Suç işleme, isyanın ilk biçimidir, ardından çok hızlı bir şekilde, bunun fazlasıyla embriyon biçiminde bir isyan olduğunu ve pek etkili olmadığını gösteriyordu; bir üst biçim olan ikincisi makinelerin parçalanmasıdır. Bu da çok öteye gitmez, çünkü makineleri bir kez parçaladığında yerine başkaları gelir. Bu, toplumsal düzenin bir yanını etkiliyordu, fakat nedenlere saldırmıyordu. İsyanın bilinçli biçim aldığı nokta, birliğin kurulmasıdır, yani ilk anlamıyla sendika. Birlik, modern proletaryanın üst biçimidir, çünkü bu kitlerin içindeki temel çelişkiyi, yani toplumsal sistem ve onun merkezi, kapitalist üretim tarzından kaynaklanan kitlelerin kendi içindeki karşıtlığı çözer. Bu, der Engels, basitçe işçiler arasındaki rekabete karşı mücadeledir, dolayısıyla örgüt, işçileri kendi aralarında bir araya getirdiği ölçüde, rekabeti patronlar arasındaki rekabet düzeyine aktarmayı sağlar. Ücret için veya işgününün kısaltılması için sendikal mücadelelere ilişkin yaptığı ilk tanımlar buraya yerleşir. Bu küçük tarihsel ek beni, kitleler içindeki temel çelişkinin kolektivizme karşı bencilliği, birliğe karşı rekabeti çıkardığını söylemeye yöneltiyor ve örgüt varsa, yani kolektivizmin rekabet üzerindeki zaferi varsa, o zaman işçi kitlesi vardır, yani kaynaşmış bir proleter pleb ve bir kitle hareketi vardır. Yıkmayı, başkaldırmayı mümkün kılan ilk koşul yalnızca bu anda bir araya gelir; ikincisi, bu kitle, başkaldırı alanını işgal etmek

1. Engels (F.), *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*, bölüm XI.

için sadece atölyenin ve fabrikanın değil; bütün toplumsal sistemin tüm isyan öznelerini kazanır ve aslında, on dokuzuncu yüzyılın ilk devrimlerinde, proleterleşmemiş pleble birleşme, diğer toplumsal sınıflarla, genç entelektüellerle veya emekçi küçük burjuvaziyle, küçük tacirlerle kaynaşma o zaman ortaya çıkar.

M. Foucault: Bunun temel çelişki olduğunu sanıyorum söylemedim. Burjuvazinin başkaldırıda temel tehlikeyi gördüğünü söylemek istemiştim. Burjuvazi olayları böyle görür; bu, olaylar burjuvazinin korktuğu gibi cereyan edecek, proletarya ile marjinalleşmiş bir plebin birleşmesi devrime neden olacak demek değildir. Engels konusunda hatırlattığın şeyin büyük bölümünü paylaşıyorum. Gerçekten de, on sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılın başında suç işleme bizzat proletarya tarafından toplumsal mücadelenin bir biçimi olarak algılanmış gibi gözükmektedir. Mücadele biçimi olarak birliğe varıldığında artık suç işlemenin bu rolü yoktur; veya, daha ziyade, yasaların ihlali, düzenin ve iktidarın suç işleme yoluyla bu geçici, bireysel altüst edilişi artık mücadelelerde aynı anlam ve işleve sahip olamaz. Belirtmek gerekir ki, proletaryanın bu birleşme biçimleri karşısında gerilemek zorunda kalan burjuvazi, halkın şiddet yanlısı, tehlikeli, yasallığa saygısız, dolayısıyla başkaldırıya hazır kabul edilen bir bölümünün bu yeni gücünü ayırmak için elinden geleni yaptı. Uyguladığı araçlar arasında çok önemli sonuçları olanlar vardı (örneğin, ilkokulda öğretilen ahlak, tüm bir değerler sisteminin okuma yazma öğretimi süsü verilerek yavaş yavaş dayatılması, okumanın ve yazmanın bu dayatmayı gizlemesi); çok küçük, ufacık ve dehşetli Makyavelcilikler vardı (sendikaların yasal statüsü olmadığı için, iktidarda olanlar onları, günün birinde kasayı boşaltıp kaçacak insanlar tarafından yönettirmek için türlü cambazlık yapıyordu; hırsızlara karşı kin, yasa tarafından korunma arzusu, vb. tepkiler bundan doğuyordu.)

Victor: Bu proleterleşmemiş pleb kavramını belirginleştirmek ve biraz diyalektikleştirmek için bir düzeltme yapmalıyım. Sendikanın meydana getirdiği ve yozlaşmasının nedeni olacak temel, önemli kopma, –yerleşik, kurumlaşmış proletarya anlamında–

proleterleşmiş pleble *lumpenproletarya*, yani dar anlamda, marjinalleşmiş, proletaryanın dışına atılmış proletarya arasında değildir. Esas kopma bir işçi azınlığı ile geniş işçi kitlesi, yani proleterleşen pleb arasındadır: bu pleb kırdan gelen işçidir, serseri, soyguncu, kavgacı değildir.

M. Foucault: Söylediklerimde burada bir temel çelişki olduğunu göstermeye çalıştığımı hiç sanmıyorum. Belli etken ve sonuçları tanımladım, birbirlerine nasıl bağlandıklarını ve proletaryanın burjuvazinin ahlaki ideolojisiyle belli bir noktaya kadar nasıl uyuştuğunu göstermeye çalıştım.

Victor: "Bu çelişkilerden biridir, temel çelişki değildir" diyorsun. Ancak verdiğin bütün örnekler, tarif ettiğin biçimiyle bu mekanizmaların tüm tarihi bu çelişkiyi vurgulama eğiliminde. Sana göre, proletaryanın şeytanla ilk anlaşması burjuvazinin proleterleşmemiş pleble proletarya arasında, serserilerle şerefli işçiler arasındaki ayrımı yaparken kullandığı "ahlaki" değerleri kabul etmiş olmasıdır. Ben, hayır, cevabını veriyorum. İşçi örgütlerinin şeytanla ilk anlaşması bir mesleğe ait olmayı katılımın ilk koşulu olarak kabul etmiş olmasıdır; ilk sendikaların, uzmanlaşmamış işçiler kitlesini dışlayan birlikler olmasına imkân tanıyan budur.

M. Foucault: Sözünü ettiğin koşul kuşkusuz en temel koşul. Fakat içerdiği sonucu görüyorsun: Bir mesleğe dahil olmamış işçiler sendikalarda mevcut değillerse, bu durum *a fortiori* proleter olmayanlar için de geçerlidir. Dolayısıyla, bir kez daha, hukuk sistemi ve daha genel olarak ceza sistemi nasıl işledi, sorusunu sorarsak, şu cevabı veririm: Her zaman, halkın bağrına çelişkiler sokacak şekilde işledi. Ceza sisteminin temel çelişkileri soktuğunu söylemek istemiyorum –bu aptalca olur–, ama ceza sisteminin muğlak bir üstyapı olduğu fikrine karşı çıkıyorum. Günümüz toplumundaki bölünmeleri oluşturan bir rolü oldu.

Gilles: Bu hikâyede iki ayrı pleb olup olmadığı sorusunu soruyorum kendime. Plebi gerçekten işçi olmayı reddedenler olarak tanımlayabilir miyiz: bunun sonucu özellikle plebin daha ziyade şiddeti tekelinde bulundurması; işçilerin, kelimenin gerçek

anlamıyla proleterlerinse şiddete karşı olma eğiliminde olması olacaktır? Bu, burjuva toplumunun bir bakışının sonucu değil midir, şöyle ki işçileri devlet içinde örgütlenmiş bir gövde olarak sınıflandırır, köylüleri de öyle, vs. geri kalanına gelince, o da plebdir: Adaletin sınırlara saygı gösterilmesini sağlama görevini taşıdığı burjuva toplumunun bu barışçı, düzenli dünyasında geri kalan başkaldırıcı kesim? Fakat plebin kendisi de burjuvazinin olaylara bu bakışının tamamen tutsağı olabilir, yani kendini başka bir dünyaya aitmiş gibi görebilir. Ve bu bakış açısının tutsağı olarak onun başka dünyasının, burjuva dünyasının kopyası olmayacağından emin değilim. Elbette tamamen değil; çünkü gelenekler var, ama kısmen. Dahası, bir fenomen daha var: bölünmüş ama dengeli, bilinen adaletin hüküm sürdüğü bu burjuva dünyası yoktur. Proletarya ile şiddet tekeline sahip bir plebin karşıtlığının ardında proletarya ile köylülüğün, "uslu" köylülüğün değil; potansiyel olarak isyan halindeki köylülüğün bir teması yok mu? Burjuvaziyi tehdit eden şey daha ziyade işçilerle köylülerin teması değil mi?

M. Foucault: Burjuvazinin gördüğü pleble gerçekten var olan plebi ayırt etmek gerektiği konusunda seninle tamamen hemfikirim. Fakat görmeye çalıştığımız şey adaletin nasıl işlediğidir. Ceza mahkemesi ne pleb ne köylüler ne de proletarya tarafından değil; bu mahkemeyi getirmek istediği bölme oyununda önemli bir taktik araç olarak burjuvazi tarafından yaratılmıştır. Bu taktik aracın devrimin hakiki imkânlarını hesaba katmamış olması bir olgudur ve sevindirici bir olgudur. Bu zaten doğaldır; çünkü, burjuvazi gibi o da gerçek ilişkilerin ve gerçek süreçlerin bilincinde olamaz. Ve gerçekten de, köylülerden söz edeceksek, işçi-köylü ilişkilerinin on dokuzuncu yüzyılda Batı ceza sisteminin hiçbir biçimde hedefi olmadığı söylenebilir, on dokuzuncu yüzyılda burjuvazinin görece olarak köylülere güvendiği izlenimi edinilmektedir.

Gilles: Eğer böyleyse, proletarya/pleb sorununun gerçek çözümünün halkın birliği sorununu çözme kapasitesinden yani proleter mücadele yöntemleri ile köylülerin savaş yöntemlerinin kaynaşmasından geçiyor olması mümkündür.

Victor: Bununla kaynaşma sorununu henüz çözmedin. Hareketli olanlara uygun yöntemler sorunu da var. Sorunun tek çözümü bir ordu.

Gilles: Bu, proletarya-proleterleşmemiş pleb karşıtlığının çözümünün devlete saldırmayı, devlet iktidarının ele geçirilmesini içerimlediği anlamına gelir. Halk mahkemelerine ihtiyaç olmasının nedeni de budur.

M. Foucault: Eğer söylediklerimiz doğruysa hukuk aygıtına karşı mücadele önemli bir mücadeledir; temel bir mücadeledir demiyorum, fakat proletarya ile pleb arasına burjuvazinin soktuğu ve sürdürdüğü ayrımda adaletin taşıdığı önem kadar önem taşır. Bu adalet aygıtının yönetilen sınıfların her biri üzerinde spesifik ideolojik etkileri olmuştur ve özelde haklıyla haksızı, hırsızlığı, mülkiyeti, suçu, suçluyu içeren bazı burjuva düşüncelerinin sızdığı bir proletarya ideolojisi vardır. Bu, proleterleşmemiş plebin katışıksız ve sağlam kaldığı anlamına gelmez. Tersine, bir buçuk yüzyıl boyunca burjuvazi bu plebe şu tercihleri sundu: ya hapse gidersin ya orduya; ya hapse gidersin ya sömürgelere; ya hapse gidersin ya da polis olursun. O zaman, proleterleşmemiş bu pleb sömürgeleştirici olduğunda ırkçı; ordudayken milliyetçi, şoven oldu. Polis olduğunda faşist oldu. Pleb üzerindeki bu ideolojik etkiler kesin ve derin oldu. Proletarya üzerindeki etkiler de kesindi. Bu sistem, bir anlamda, temel ilişkiler ve gerçek süreçler burjuvazi tarafından görülmemiş olsa da incelikle kurulmuş bir sistemdir ve görece olarak iyi işler.

Victor: Dar anlamda tarihsel tartışmadan ceza aygıtına karşı mücadelenin görece bir birlik meydana getirdiği ve senin halkın bağrına çelişkilerin dahil edilmesi olarak tanımladığın her şeyin temel bir çelişki değil; *burjuvazinin bakış açısından*, devrime karşı mücadelesinde büyük önemi olan bir çelişkiler dizisi temsil ettiği sonucu çıkar. Fakat söylediğin şeyle, şimdi, hukuksal aygıta karşı mücadeleyi geniş ölçüde aşan halk adaletinin merkezine geldik: Küçük bir şefin ağzını burnunu kırmanın yargıca karşı mücadeleyle hiç ilişkisi yoktur. Bir toprak sahibini infaz eden köylünün durumu da aynıdır. Halk adaleti budur ve bu, adalet aygıtına karşı mücadeleyi geniş

ölçüde aşar. Geçen yılın örneği bile ele alınsa halk adaleti pratiğinin adalet aygıtına karşı büyük mücadelelerden önce doğduğu, bu mücadeleleri hazırlayanın o olduğu görülür: Adaletsizliğe karşı ve hukuk aygıtına karşı, büyük mücadeleye zihinleri hazırlayan şey küçük şeflerin ağzının burnunun kırılması, Guiot,[2] hapishaneler, vb.'dir. '68 Mayısı sonrasında meydana gelen budur.

Ana hatlarıyla şunu söylüyorsun: Proletaryada burjuva ideolojisi olan ve burjuva değerler sistemini, ahlaklı ile ahlaksız, haklı ile haksız, şerefli ve şerefsiz, vs. karşıtlığını sahiplenen bir ideoloji vardır. Dolayısıyla, halk-karşıtı çeşitli baskı araçlarına dayanan tüm bütünleştirici mekanizmalar yoluyla proleterleşmiş plebde ve proleterleşmemiş plebde ideolojik bir yozlaşma ortaya çıkar. Oysa, çok kesin olarak, birleştirici fikrin oluşumu, halk adalet sancağının dikilmesi, proletarya içinde ve başka yerlerde ve dolayısıyla bu "sapmış" proletarya çocuklarında fikir yabancılaşmasına karşı mücadeledir. Yabancılaşmalara karşı bu mücadeleyi, bütün halk kesimlerinden gelen fikirlerin bu kaynaşmasını –birbirinden ayrı halk kesimlerini yeniden birleştirmeyi sağlayacak fikirlerin kaynaşması; çünkü tarih fikirlerle değil, maddi bir güçle, sokakta birleşen halkın gücüyle ileriye götürülebilir– açıklayacak formülü arayalım. Örnek olarak K.P.'nin Nazi işgalinin ilk yıllarında, özellikle Buci sokağındaki mağazaların yağmalanmasını haklı çıkarmak amacıyla ortaya atmış olduğu slogan ele alınabilir: "Ev kadınları, hırsızları soymakta haklıyız!" Mükemmel. Kaynaşmanın nasıl işlediğini görüyorsun: Burjuva değerler sisteminin (hırsızlar ve namuslu insanlar) yıkılması söz konusudur, fakat özel türde bir yıkım; çünkü, işin içinde her zaman hırsızlar vardır. Bu, yeni bir paylaşımdır. Bütün pleb birleşir: Bunlar hırsız olmayanlardır; hırsız olan, sınıf düşmanıdır. İşte bu yüzden, örneğin "Rives-Henry[3] hapse!" demekte tereddüt etmiyorum.

Eğer olayların özüne bakılırsa, devrimci süreç, her zaman kurulmuş sınıfların başkaldırısıyla parçalanmış sınıfların başkaldı-

2. Bir gösteri sırasında tutuklanan liseli.

3. Rives-Henry, Paris'in halk mahallelerinin yenilenmesinde politik-mali bir olaya karışmıştı; semt dışına atmaları da içeren yenileme.

rısının kaynaşmasıdır. Fakat bu kaynaşma çok belirli bir yönde meydana gelir. Yarı-sömürge yarı-feodal Çin'de milyonlarca ve milyonlarca sayıda olan "serseriler" ilk Kızıl Ordu'nun kitle tabanıydılar. Bu ordunun ideolojik sorunları özellikle bu "serseriler"in paralı asker ideolojisinden kaynaklanıyordu. Ve Mao, kuşatıldığı kızıl üsten Parti Merkez Komitesi'ne çağrılarda bulunuyor ve aşağı yukarı şunu söylüyordu: Bütün bu "baldırıçıplaklar"ımın ideolojisini biraz dengelemek için bana sadece fabrikadan gelen üç kadro gönderin. Düşmana karşı savaş disiplini yeterli değildir. Paralı asker ideolojisini fabrikadan gelen ideolojiyle dengelemek gerekir.

Parti'nin yönetimindeki Kızıl Ordu, yani proletarya yönetimindeki köylü savaşı, çözülmekte olan köylü sınıflarıyla proletarya sınıfı arasında kaynaşmayı sağlayan potadır. Dolayısıyla, modern bir yıkıcılığın, yani sürekli bir devrim sürecinin ilk evresi olacak bir isyanın olması için proleterleşmemiş pleble proleterleşmiş plebden gelen başkaldırı unsurlarının, fabrika proletaryasının ve ideolojisinin yönetimi altında kaynaşması gerekir. Proleterleşmemiş plebden gelen fikirlerle proletaryadan gelen fikirler arasında yoğun bir sınıf mücadelesi vardır: İkinciler yönetimi almalıdır. Kızıl Ordu'nun üyesi haline gelen yağmacı artık yağma yapmaz. Başlangıçta, bir köylüye ait en ufak bir iğne çalsa anında infaz edilirdi. Başka deyişle, kaynaşma ancak bir kuralın, bir diktatörlüğün inşasıyla gelişebilir. İlk örneğime geliyorum: Sınıf düşmanı tarafından maddi veya manevi zarara uğratılmış tüm halk tabakalarından gelen halk adaleti edimleri ancak normalleştirilmişlerse, ruhlarda ve pratikte devrimden yana olan geniş bir hareket haline gelebilirler; ve o zaman bir devlet aygıtı, halk kitlelerinden doğan, fakat bir biçimde onlardan ayrılan (kopan demek değildir) bir aygıt oluşur. Ve bu aygıtın, sınıf düşmanına karşı mücadelenin daha etkili, mümkün olduğunca merkezi olması için kitlelerin bağrındaki çelişkilerin çözümünü amaçlayan ve kitlelerle sınıf düşmanları arasında değil; kitleler içindeki karşıt fikirler arasında bir tür hakemlik rolü vardır.

Demek ki, proletarya devrimleri döneminde, devrimci türdeki bir devlet aygıtının kitlelerle sınıf düşmanları arasında yerleşebileceği

düşüncesine varırız; elbette, bu aygıtın kitleler karşısında baskıcı hale gelmesi de mümkündür. Böylece, halk mahkemeleri halkın denetimi dışında, dolayısıyla kitleler için bu mahkemeleri yetkisiz kılma ihtimali olmadan asla var olmaz.

M. Foucault: Sana iki noktada cevap vermek istiyorum: Şöyle diyorsun: Proleterleşmemiş pleb proletaryanın denetiminde devrimci mücadeleye girecektir. Kesinlikle hemfikirim. Fakat "*proletarya ideolojisi*'nin denetimi altında" dediğinde, proletarya ideolojisinden ne anladığını sormak isterim.

Victor: Proletarya ideolojisinden Mao Tsé-Toung düşüncesini anlıyorum.

M. Foucault: İyi. Fakat kabul edeceksin ki, kitle olarak Fransız proleterlerinin düşündükleri şey Mao Zedung'un düşüncesi değildir ve proletarya ile marjinalleşmiş pleb tarafından oluşturulan bu yeni birliği normalleştirecek devrimci bir ideoloji de değildir zorunlu olarak. Tamam; fakat yine kabul edeceksin ki, burjuva aygıttan bize intikal eden devlet aygıtı biçimleri hiçbir durumda yeni örgütlenme biçimleri için model olarak hizmet edemez. Burjuva adalet ideolojisini ve burjuva adaleti tarafından uygulanan yargıç ile yargılayan, yargıç ve taraf, yargıç ve davacı arasındaki ilişki biçimlerini kendisiyle birlikte taşıyan mahkeme, bence, burjuva sınıfının egemenliğinde çok önemli bir rol oynamıştır. Mahkeme demek, mevcut güçler arasındaki mücadelenin ister iyilikle ister kötülükle askıya alınmış olduğunu; her durumda, alınan kararın bu mücadelenin sonucu değil, bu güçlerin her birine yabancı ve yüksek bir iktidarın müdahalesinin sonucu olacağını; bu iktidarın bu güçler arasında yansızlık konumunda olduğu ve sonuç olarak, davada, adaletin kimin yanında olması gerektiğine karar verebilecek durumda, karar vermek zorunda olduğunu söylemektir. Mahkeme, mevcut tarafların ortak kategorileri (hırsızlık, dolandırıcılık gibi cezai kategoriler: şereflilik, şerefsizlik gibi ahlaki kategoriler) olduğunu ve mevcut tarafların buna itaat etmeyi kabul ettiklerini de içerimler. Oysa, burjuvazinin adalet konusunda, kendi adaleti konusunda inandırmak istediği şey budur. Tüm bu düşünceler burjuvazinin ik-

tidar uygulamasında yararlandığı silahlardır. Bu nedenle bir halk mahkemesi fikri beni rahatsız etmektedir. Özellikle eğer entelektüeller orada dava vekilliği veya yargıçlık görevi göreceklerse, çünkü burjuvazi sözünü ettiğim ideolojik temaları özellikle entelektüeller aracılığıyla yaymış ve dayatmıştır.

Bu yüzden bu adalet proletaryanın ve proleterleşmemiş plebin ideolojik mücadelesinin hedefi olmalıdır; bu yüzden yeni devrimci devlet aygıtı bu adaletin biçimlerine olabilecek en büyük güvensizliği duymalıdır. Bu devrimci aygıtın hiçbir durumda itaat etmemesi gereken iki biçim vardır: bürokrasi ve adalet aygıtı; nasıl bürokrasi olmamalıysa mahkeme de olmamalıdır; mahkeme, adalet bürokrasisidir. Eğer halk adaletini bürokratikleştirirsen ona mahkeme biçimini verirsin.

Victor: Halk adaletini nasıl normalleştirirsin?

M. Foucault: Sana, kuşkusuz şaka yoluyla cevap vereceğim: İcat edilmesi gerekir. Kitleler –proleter veya pleb– yüzyıllar boyunca, adaletin eski biçiminin, yeni bir içerikle de olsa dayatılması adına çok çektiler. Ortaçağın dibinden beri bu adalete karşı savaştılar. Fransız Devrimi sonuç olarak yargı-karşıtı bir isyandı. Havaya uçurduğu ilk şey yargı aygıtıydı. Komün de son derece hukuk-karşıtıydı.

Kitleler düşmanlarının, bireysel veya kolektif olarak onlara zarar verenler sorununu çözmenin bir biçimini, bağışlamadan yeniden eğitime kadar uzanan; fakat kaçınılması gereken mahkeme biçimine başvurmadan –özellikle bizim toplumumuzda; Çin'i bilmiyorum– karşılık verme yöntemlerini bulacaklardır.

Bu nedenle, yargı-karşıtı mücadelenin bütün biçimlerine yeniden sarılmaya yönelik sentetik, gösterişli biçim olarak halk mahkemesine karşıydım. Bu bana, proletarya ile proleterleşmemiş pleb arasında yol açtığı bölünmelerle birlikte burjuvazi tarafından dayatılan ideolojiyi fazlasıyla kendinde toplayan bir biçime yeniden can vermek gibi gelmektedir. Bu şu anda tehlikeli bir aygıttır, çünkü devrimci bir devlet aygıtında model olarak işlev görecektir ve daha sonra tehlikeli olacaktır, çünkü bölünmeleri yeniden yerleştirme tehlikesi taşıyan adalet biçimlerini sızdıracaktır.

Victor: Sana kışkırtıcı bir biçimde cevap vereceğim: Büyük bir olasılıkla sosyalizm montaj zincirinden farklı bir şey icat edecektir. Dolayısıyla, "Dreyfus, montaj zincirine!"[4] dendiğinde bir buluş yapılmaktadır, çünkü Dreyfus montaj zincirinde değildir, fakat yapılmaktadır, bu geçmiş (montaj zinciri) tarafından güçlü bir şekilde belirlenen bir buluştur. Bundan alınacak ders, Marx'ın eski düşüncesidir: Yeni olan eskiden doğar.

Sen diyorsun ki, kitleler bulacaktır. Fakat, şu anda pratik bir sorunu çözmemiz gerekiyor. Halk adaleti kuralının bütün *biçimlerinin* yenilenmesi, ne kürsünün ne de cüppenin olması konusunda hemfikirim. Geriye bir normalleştirme mercii kalır. Halk mahkemesi denen budur.

M. Foucault: Eğer halk mahkemesini, halk adaleti eylemlerinin proletaryanın siyasi çizgisinin bütününe katılabilmesini sağlayacak normalleştirme mercii olarak tanımlarsan –ben, siyasi aydınlatma mercii demeyi tercih ederim–, tamamen hemfikirim. Fakat böyle bir mercii "mahkeme" olarak adlandırmakta güçlük çekiyorum.

Sınıf düşmanına cevap vermek için kullanılan adalet ediminin bütünlüklü bir mücadeleye bağlı olmayan, düşünülmemiş, anlık bir tür kendiliğindenliğe emanet edilemeyeceği konusunda senin gibi düşünüyorum. Gerçekten de kitlelerde var olan bu karşılık verme ihtiyacını tartışmak, haberleşme yoluyla geliştirecek biçimler bulmak gerekir... Her durumda, iki taraf ve yansız merci arasındaki üçlü bölünmesiyle, kendinde ve kendi için var olan bir adalete göre karar veren mahkeme, halk adaletinin geliştirilmesi, anlaşılır hale gelmesi için bana özellikle zararlı bir model gibi gelmektedir.

Victor: Eğer yarın, mücadele eden bütün yurttaş gruplarının –mücadele komitesi, ırkçılık-karşıtı komite, hapishaneleri denetim komitesi, vs.–; kısacası, fiili temsili içinde halkın, kelimenin Marksist anlamıyla halkın temsil edildiği "états généraux"lar göreve çağrılırsa, eski bir modele gönderme yapıyor diye sen karşı mı olacaksın?

4. Pierre Dreyfus, Régie Renault'nun o zamanki başkan-genel müdürü.

M. Foucault: "États généraux"lar genellikle en azından bir araçtır; ancak kuşkusuz proletarya devriminin değil, burjuva devriminin aracı ve bu burjuva devriminin izinde devrimci süreçlerin de olduğu bilinmektedir. 1357 rejimlerinin ardından köylü ayaklanmaları oldu; 1789'un ardından 1793 oldu. Sonuç olarak, bu iyi bir model olabilirdi. Buna karşılık, bana öyle geliyor ki burjuva adaleti her zaman proletarya ile proleterleşmemiş pleb arasındaki karşıtlıkları çoğaltacak şekilde işledi. Bu yüzden bu kötü bir aygıttır, eski olduğu için değil.

Mahkemenin biçiminde bile şu vardır: Her iki tarafa, "başlangıçta davanız haklı veya haksız değildir" denir. Ancak ben söylediğimde haklı veya haksız olacak, çünkü yasaları veya ezeli hakkaniyet kayıtlarını incelemiş olacağım. Mahkemenin özü budur ve halk mahkemesi açısından bu tamamen çelişiktir.

Gilles: Mahkeme iki şey söyler: "Sorun vardır." Ve ardından: "Bu sorunda, üçüncü kişi olarak ben karar veriyorum, vs." Sorun, adaleti yerine getirme iktidarının birlik karşıtı olanlar tarafından gasp edilmesidir; adaleti yerine getiren halk birliğini temsil etme zorunluluğu buradan kaynaklanır.

M. Foucault: Halk birliğinin yargılama gücünü –geçici olarak veya kesin olarak– ele geçirdiğini temsil etmesi ve göstermesi gerektiğini mi söylemek istiyorsun?

Gilles: Lens mahkemesi sorununun[5] sadece maden işçileri ile *Houilléres** arasında çözüme bağlanamayacağını söylemek istiyorum.

M. Foucault: Birliği olumlama zorunluluğu mahkeme biçimine ihtiyaç duymaz. Hatta –biraz zorlayarak– mahkemeyle yeniden

5. 12 Aralık 1970'te Lens'de (Pas-de-Calais) bir halk mahkemesi kuruldu. Kızıl Yardım'ın düzenlediği mahkemenin başkanı Eugénie Camphin ve savcı da J.-P. Sartre'dı. Fouquières-les-Lens felaketinden sonra (14 ölü) Maocu militanlar maden ocaklarının yerel merkezine molotof kokteylleri atmışlardı. Tutuklamalar oldu. Adli davadan önce oluşturulan Lens halk mahkemesi, Fouquières felaketinde maden ocaklarının ve mühendislerinin suçluluğuyla sonuçlandı. Devlet güvenlik mahkemesi bu Maocu militanları aklayacaktır, sadece içlerinden biri gıyaben yargılanır.
J.-P. Sartre'ın Lens halk mahkemesindeki savunması *Situations VIII*, Gallimard, 1972, s. 319 ve devamında yer alır.

* Milli Kömür Kurulu (ç.n.)

bir tür işbölümü oluşturulduğunu söyleyebilirim. Tam bir dinginlik içinde, konuya taraf olmadan yargılayanlar –veya yargılıyormuş gibi yapanlar– vardır. Bu, bir yargılamanın adil olması için işin içinde olmayan biri tarafından, bir entelektüel, bir ideallik uzmanı tarafından yerine getirilmesi gerektiği düşüncesini güçlendirir. Üstelik bu halk mahkemesine bir yandan işçilerin ne dediğini, diğer yandan patronların ne dediğini dinleyip, "bir taraf masum, diğer taraf suçlu" diyecek entelektüeller başkanlık ediyor veya onlar bu mahkemeyi düzenliyorsa, tüm bu işe bulaşmış bir idealizm var demektir. Halk adaletinin ne olduğunu göstermek için bunu model yapmak istenirse en kötü modelin seçilmiş olmasından kuşku duyarım.

Victor: Tartışmanın özetini yapmak istiyorum. Birinci kazanım: Halk adaleti edimi kitleler –halkın homojen bir bölümü– tarafından doğrudan düşmalarına karşı yaptıkları eylemdir ki maruz kaldıkları şey olan düşmanın...

M. Foucault: ...belirli bir zararına karşılıktır.

Victor: Halk adaleti edimlerinin fiili alanı, günümüzde farklı halk tabakalarının sürdürdükleri tüm yıkıcılık edimleridir.

İkinci kazanım: Halk adaletinden daha yüksek bir biçime geçiş, halkın bağrındaki çelişkilerin çözülmesini; hakiki anlamda adalet davalarını halk adaletini kirletmek, halk birliğini kırmak, dolayısıyla devrimci harekete engel olmak için düşman tarafından güdümlenebilen hesaplaşmalardan ayırmayı hedefleyen bir normun yerleşmesini gerektirir. Hemfikir miyiz?

M. Foucault: Norm terimi üzerinde tamamen değil. Bir halk adaleti ediminin, ancak kitleler tarafından siyasi olarak açıklanmış, denetlenmiş ise anlamının bütünlüğüne varabileceğini söylemeyi tercih ederim.

Victor: Halk adaleti eylemleri, birbirine bağlı bir bütüne dahil olduklarında, yani siyasi olarak yönetildiklerinde –bu yönetimin kitle hareketinin dışında olmaması, halk kitlelerinin onun etrafında birleşmeleri koşuluyla– halkın iktidarı ele geçirmeye başlamasını sağlar. Normların kurulması, yeni devlet aygıtlarının kurulması olarak adlandırdığım şey budur.

M. Foucault: Varsayalım ki, bir fabrikada bir işçiyle bir şef arasında bir anlaşmazlık olsun ve işçi arkadaşlarına bir karşılık verme eylemi önersin. Bunun hakikaten bir halk adaleti edimi olabilmesi için hedefinin, muhtemel sonuçlarının bu fabrika işçilerinin bütününün siyasi mücadelesinin parçası olması gerekir...

Victor: Evet; fakat, önce, bu eylemin *haklı* olması gerekir. Haklılık da, şefin itin teki olduğu konusunda bütün işçilerin hemfikir olmasını gerektirir.

M. Foucault: Bu, işçilerin tartışmasını ve eyleme geçmeden önce ortak alınmış kararlarını gerektirir. Ben burada bir devlet aygıtının embriyonunu görmüyorum ve bununla birlikte özel bir karşılık verme ihtiyacı halk adaleti edimine dönüştürülmüştür.

Victor: Bu bir aşama sorunudur. Önce isyan vardır, ardından yıkıcılık, nihayet devrim. İlk aşamada senin dediğin doğrudur.

M. Foucault: Bana öyle geldi ki, sana göre, sadece bir devlet aygıtının varlığı bir karşılık verme arzusunu halk adaleti edimine dönüştürebilir.

Victor: İkinci evrede. İdeolojik devrimin birinci aşamasında ben talandan yanayım, "aşırılıklar"dan yanayım. Çubuğu diğer yönde eğmek gerekir ve yumurta kırmadan dünyayı altüst etmek mümkün değildir...

M. Foucault: Özellikle çubuğu kırmak gerekir...

Victor: Bu sonradan gelir. Başlangıçta, "Dreyfus montaj zincirine!" dersin sonra montaj zincirini ortadan kaldırırsın. İlk aşamada, bütün atölye hemfikir olmasa da, bir şefe verilen karşılık halk adaleti edimi olabilir; çünkü muhbirler, yaranmak isteyenler, hatta "yine de bir şef o" düşüncesiyle yaralanmış bir avuç işçi bile vardır. Aşırılıklar olsa da, iki ay hak ederken üç ay hastanelik olsa bile bu bir halk adaleti edimidir. Fakat bütün bu eylemler işleyen bir halk adaleti hareketi biçimini aldığında –bu benim için ancak bir halk ordusunun inşasıyla anlam kazanır– bir norm, devrimci bir devlet aygıtı yerleşmiş olur.

M. Foucault: Silahlı mücadele aşamasında bunu tamamen anlıyorum, fakat daha sonra halkın adalet uygulaması için adli bir

devlet aygıtının varlığının gerekli olacağını sanmıyorum. Tehlike, adli bir devlet aygıtının halk adaleti edimlerini üstlenmesidir.

Victor: Sadece şimdi çözebileceğimiz sorunları tartışalım. Fransa'da silahlı mücadele sırasında halk mahkemelerinden değil, içinde bulunduğumuz aşamada, ideolojik devrimden söz edelim. Bunun özelliklerinden biri, isyanlar yoluyla yıkıcılık ve adalet edimlerini, gerçek karşı-iktidarları çoğaltmasıdır. "Hakiki iktidar biziz," "olayları düze çıkaracak biziz" ve "ters olan, bu haliyle kurulmuş olan dünyadır," şeklindeki derinlemesine yıkıcı olan bu katı anlamda karşı-iktidarlardır bunlar.

Karşı-iktidar faaliyetlerinden birinin, diğerlerinin yanı sıra burjuva mahkemelerine karşı, halk mahkemelerini oluşturmak olduğunu söylüyorum. Bu, hangi bağlam içinde meşrudur? Kitle ile doğrudan sınıf düşmanının karşıtlığının olduğu bir atölyedeki bir adalet işlemi için değil. Kitlelerin bu düşmana karşı savaşmak için seferber olmaları koşuluyla adalet doğrudan uygulanabilir. Şef yargılanır, ama mahkeme yoktur. İki taraf vardır ve bu onlar arasında çözümlenir; fakat ideolojik bir normla: biz haklıyız ve o itin tekidir. "İtin tekidir," demek, bir anlamda, burjuva değerler sistemini yıkmak için bu sisteme gönderme yapan norm kurmaktır: Serseriler ve şerefli insanlar. Kitle düzeyinde bu böyle algılanır.

Heterojen kitlelerin olduğu ve bir fikrin --örneğin, polisi yargılamak– bu kitleleri birleştirmesi gerektiği, hakikati kazanmanın, halkın birliğini kazanmanın gerektiği kent bağlamında, alt tabakaları normalleştiren mahkemelerle polis arasındaki sürekli gizli anlaşmaya karşı bir halk mahkemesi oluşturmak mükemmel bir karşı-iktidar işlemi olabilir.

M. Foucault: "Var olan bir iktidara karşı, onun yerine bir karşı-iktidar uygulamak bir zaferdir" diyorsun. Renault işçileri bir ustabaşını kaldırıp bir arabaya koyduklarında, ona "somunları sen sık bakalım" dediklerinde, tamam. Fiilen bir karşı-iktidar uygularlar. Mahkeme örneğinde, iki soru sormak gerekir: Adalet üzerinde bir karşı-iktidar uygulamak tam olarak nedir? Lens halk mahkemesi gibi bir halk mahkemesinde uygulanan gerçek iktidar nedir?

Adalet açısından mücadele birçok biçim alabilir. İlk olarak, kendi kazdığı kuyuya düşürülebilir. Örneğin, polis şikâyet edilebilir. Elbette bu bir halk adaleti edimi değildir, tuzağa düşürülmüş burjuva adaletidir bu. İkinci olarak, adalet iktidarına karşı gerilla savaşı yürütülebilir ve faaliyet göstermesi engellenebilir. Örneğin, polisin gözünden kaçmak, bir mahkemeyi alaya almak, bir yargıçtan hesap sormak. Tüm bunlar yargı-karşıtı gerilladır, fakat henüz karşı-adalet değildir. *Karşı-adalet* normalde yaptığı şey için yargılanmayan biriyle ilgili olarak adli türde bir edimi uygulama gücüdür, yani onu yakalamak, bir mahkeme karşısına çıkarmak, belirli hakkaniyet biçimlerine başvurarak onu yargılayan ve çekmek zorunda kalacağı bir cezaya gerçekten mahkûm eden bir yargıcın karşısına çıkarmak.

Lens gibi bir mahkemede bir karşı-adalet iktidarı değil, öncelikle bir haberleşme iktidarı uygulanmıştır: Kitlelerden sakladıkları haberler burjuva sınıfından, Maden ocağı yönetiminden, mühendislerden sökülüp alınmıştır. İkinci olarak, haber aktarma araçlarına sahip olan iktidarı, bu haber tekelini aşmayı halk mahkemesi sağlamıştır. Demek ki burada iki önemli iktidar uygulanmıştır, hakikati bilme iktidarıyla hakikati yayma iktidarı. Bu çok önemlidir fakat bir yargılama iktidarı değildir. Mahkemenin ritüel biçimi uygulanmış olan iktidarları gerçekten temsil etmez. Oysa, bir iktidar uygulandığında, bunun uygulanış tarzının –görünür, törensel, sembolik olması gerekir– gerçekten uygulanan iktidara gönderme yapması gerekir, yoksa o anda gerçekten uygulanmayan bir başka iktidara değil.

Victor: Senin karşı-adalet örneğin tamamen idealist.

M. Foucault: Elbette, dar anlamda karşı-adaletin olabileceğine inanmıyorum. Çünkü adalet, devlet aygıtı olarak işlediğinde, tek işlevi kitleleri kendi içlerinde bölmek olur. Dolayısıyla, bir proleter karşı-iktidar fikri çelişiktir, var olamaz.

Victor: Lens mahkemesini ele alırsak, olaylardaki en önemli şey, sökülüp alınan bilme ve yayma gücü değildir, "katil maden ocağı" düşüncesinin güçlü bir fikre dönüşmesi ve zihinlerde, "molotof atanlar suçludur," düşüncesinin yerini almış olmasıdır. *İnfaz*

edilemeyecek bir hüküm giydirme gücünün, hitap ettiği insanların zihninde ideolojik bir dönüşümde maddi olarak ifade bulan gerçek bir iktidar olduğunu söylüyorum. Bu adli bir iktidar değildir, kendiliğinden anlaşılır bu, bir karşı-adalet hayal etmek saçmadır; çünkü burada adli bir karşı-iktidar olamaz. Fakat zihinlerde devrim düzeyinde işleyen bir karşı-mahkeme vardır.

M. Foucault: Lens mahkemesinin yargı-karşıtı mücadele biçimlerinden birini temsil ettiğini kabul ediyorum. Önemli bir rol oynadı. Gerçekten de, burjuvazinin yargılama gücünü kendine yakışır şekilde uyguladığı bir başka davayla aynı zamanda gerçekleşti. Bu mahkemede söylenen her şeyin, diğer yüzünü ortaya çıkarmak için, kelimesi kelimesine, olay olay alınabileceği bir dönemde gerçekleşti. Lens mahkemesi burjuva mahkemesinde yapılanın tersiydi; orada siyah olanı beyaz olarak ortaya çıkarıyordu. Bu bana, bir yandan fabrikalarda, diğer yandan mahkemelerde gerçekten cereyan eden şeyi bilmek ve göstermek için iyi düzenlenmiş bir biçim gibi geliyor. Adaletin işçi sınıfı açısından uygulanış tarzı üzerine mükemmel bir haber aracı.

Victor: Demek ki üçüncü bir noktada da hemfikiriz: Burjuva gazetelerinin "adalet parodisi" diye adlandırdığı şey, burjuva mahkemesinin tersi olarak işlediği kesin anlamıyla, halk mahkemesinin bir karşı-iktidar işlemi, bir karşı-dava işlemidir.

M. Foucault: Belirttiğin üç tezin tartışmayı ve hemfikir olunan noktaları tamamen temsil ettiğini sanmıyorum. Kişisel olarak, tartışmaya dahil etmek istediğim düşünce, görünür, sembolik biçimi mahkeme olan burjuva adalet aygıtının esas işlevinin kitleler arasına, esas olarak proletarya ile proletaryalaşmamış pleb arasına çelişkiler sokmak ve onları çoğaltmak olduğu ve bu nedenle bu adaletin biçimlerinin ve bunlara bağlı olan ideolojinin bizim fiili mücadelemizin hedefi haline gelmesi gerektiğidir. Ve ahlaki ideoloji –çünkü bizim ahlakımız, mahkeme hükümleriyle sürdürülen ve onaylanan ahlaktan başka bir şey değildir–, tıpkı burjuva aygıtı tarafından uygulamaya konan adalet biçimleri gibi bu ahlaki ideoloji de en şiddetli eleştirinin süzgecinden geçirilmelidir...

Victor: Fakat, ahlak açısından sen de karşı-iktidar yaratıyorsun: Hırsız, sandığın kişi değil...

M. Foucault: Burada sorun çok güçleşir. Hırsızlık ve hırsız mülkiyetin bakış açısından vardır. Bitirirken şunu diyeceğim ki, mahkeme gibi bir biçimin, kapsamındaki her şeyle birlikte –yargıcın üçüncü şahıs olarak konumu, bir hukuka veya bir hakkaniyete gönderme, belirleyici hüküm– yeniden kullanılması da çok şiddetli bir eleştiri tarafından süzgeçten geçirilmelidir; ve benim açımdan geçerli kullanımı ancak, bir burjuva davaya paralel olarak, başkasının hakikatini yalan olarak ve kararlarını iktidarın kötüye kullanımı olarak ortaya çıkaracak bir karşı-dava yapılabileceği durumdadır. Bu durumun dışında binlerce imkân görüyorum, bir yandan adli gerilla, diğer yandan halk adaleti edimleri; bunlardan ne biri ne de diğeri mahkeme biçiminden geçmez.

Victor: Yaşayan pratiğin yorumu üzerinde hemfikir olduğumuzu sanıyorum. Felsefi anlaşmazlıklarımızın temeline inmemiş olabiliriz...

(Cilt II, s. 340-369)
Çev.: Işık Ergüden

Dizin

A
a fortiori 32, 64, 70, 214, 290, 302
adalet 101, 118, 154, 155, 157, 191, 193, 201, 207, 208, 209, 218, 223, 225, 226, 234, 239, 240, 266, 288, 289, 291, 293, 294, 296, 298, 303, 305, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316
adaletsizlik 305
Adapların Islahı İçin Topluluk 227
Afrika 154
ahlak 24, 28, 80, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 230, 231, 232, 233, 241, 283, 297, 301, 316
Ahlak Düşkünlüğünün Ortadan Kaldırılması İçin Dernek 227
ahlak söylemi 270
ahlaki baskı 233
ahlaki ideoloji 316
ahlaki reform 229
ahlaki suçluluk 214
Ahlâkın Soykütüğü 170, 177
ahlaksızlık 249
aile 77, 78, 79, 80, 107, 119, 123, 130, 156, 160, 180, 196, 200, 232, 245, 255, 256, 257, 258, 259, 275, 283
Aix 120
akıl 20, 21, 22, 22, 26, 27, 29, 45, 54, 71, 85, 87, 89, 91, 97, 196, 214, 265
akıl hastalığı 22, 27, 84, 91, 92, 93, 99,118
akıldışı 22, 85, 87, 89, 95, 97, 292
akıl-olmayan 21
akılsızlık 49
algı 26, 55, 65, 69, 117, 172
alışkanlık 51, 52, 55, 67, 134, 144, 146, 282, 289
Alkibiades 93
Almanya 105, 279
Althusser 253
alt-iktidar 254
alt-proletarya 111
Amerika Birleşik Devletleri 117, 147, 155, 226, 242, 243
Amerikan toplumu 155, 156
anayasal hukuk 207
Anglikancılık 226
anlamsızlık 95
Antigone 199
Anti-Oedipus 179, 180, 255, 256
anti-psikiyatri 130, 146, 147, 273
Arap toplumu 83
aristokrasi 228, 229, 235
Aristoteles 199
arkaizm 145
arkeoloji 22, 145, 276,277, 278
Artaud, Antonin 22, 81, 90, 91, 98
artı-değer 136, 253
arzu 24, 168, 173, 179, 180, 181, 221, 255, 256, 258, 259, 260, 266, 271, 272, 274, 277, 301, 312
asetiklik 66, 159, 160, 176
askeri iktidar 290
astronomi 215
Asur 196, 197
aşırı-kâr 253, 254, 255
aşk 175, 176
Atina 93, 193, 194, 199
Atina demokrasisi 199
Attica 122, 150, 151, 152, 153, 156, 161
Aubun 151
Austin 263
Avrupa 22, 79, 80, 83, 96, 133, 136, 154, 155, 156, 158, 164, 165, 206,

208, 218, 221, 222, 237, 269, 276, 298
Avrupa edebiyatı 81
Avrupa tiyatrosu 81
Avustralya 136

B

Bacon 262
barışçıllık 176
Barthes 148
Bask ülkesi 85
baskı 24, 27, 136, 146, 153, 157, 158, 211, 229, 274, 275, 281, 285, 286, 287, 289, 291, 293, 297
Bastille 231, 289
Batı 23, 24, 26, 76, 104, 107, 146, 167, 198, 211, 275
Batı aklı 22, 24
Batı Avrupa 289
Batı deliliği 97
Batı felsefesi 165, 172, 173, 175, 266
Batı kültürü 22, 91, 218
Batı tarihi 95, 210
Batı toplumu 104
Batı uygarlığı 239
Baudelaire 81, 149
Baumettes 120
bayram 77, 78, 82, 248
Beccaria 219, 220, 221, 222, 223, 226, 234, 237, 252
beden teknolojisi 146
Belçika 137, 139, 140
bellek 185, 196, 197, 199, 265
bencillik 286, 300
Benedict, Ruth 77
Bentham 126, 135, 143, 219, 220, 224, 237, 238
Beyle 80
Bicêtre 231
Bildirge Derneği 227
bilgelik 63, 130, 172, 256, 257, 288
bilgi 23, 24, 26, 28, 30, 32, 33, 34, 42, 46, 49, 50, 92, 102, 113, 117, 118, 124, 129, 142, 144, 146, 148, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 189, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 206, 214, 215, 216, 217, 218, 218, 225, 240, 245, 250, 251, 252, 254, 265, 266, 275, 279, 280, 289
bilgi teorisi 166, 173, 178
"bilginin arkeolojisi" 144
bilim 21, 27, 81, 179, 198, 215, 254, 256, 257, 274
bilim tarihi 166
bilinç 28, 67, 73, 82, 88, 89, 117, 122, 135, 145, 146, 158, 217, 254, 256, 257
bilinçdışı 33, 34, 146, 179, 180, 181, 189, 190
Bir Yazarın Güncesi 20
birey 77, 79, 104, 125, 126, 130, 136, 139, 153, 162, 167, 178, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 232, 234, 237, 239, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 250, 251, 256, 258, 275, 282, 295
bireyselleştirme teknikleri 282
bireysellik 164, 282
biyoloji 147
biyolojik pratik 147
biyolojik söylem 147
Blake 81
Blanchot 148
Borges (heterotopya) 277
Bosch, Hieronymus 22
botanik 216
Bourdin, Peder 74, 75
Bourgogne hukuku 203
Brezilya 272
Brissot 219, 221, 222
Brüksel 127
burjuva adaleti 307, 310, 314
burjuva devrimi 286, 287, 310
burjuva eğitimi 160
burjuva ideolojisi 157, 305
burjuva mahkemeleri 313, 315
burjuva sınıfı 314
burjuva toplumu 157, 303
burjuvazi 111, 133, 134, 135, 138, 138, 140, 157, 159, 160, 228, 235, 287, 289, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 315
burjuvazi ırkçılığı 299
bürokrasi 308
büyü 86, 95
büyücülük pratikleri 91

C-Ç

Canguilhem, Georges 30
Canlının Mantığı 147
Castel, R. 272
ceza 101, 105, 108, 109, 124, 125, 127, 128, 156, 158, 209, 220, 221, 222, 233, 234, 244, 249, 253, 300, 304
ceza hukuku 124, 125, 167, 234, 237, 238, 252
ceza pratikleri 167, 218, 234
ceza sistemleri 132, 133, 136, 141, 146, 153, 155, 159, 218, 219, 221, 231, 280, 296, 297, 299, 302, 303
ceza usul hukuku 237
ceza usul sistemi 233
ceza yasası 132, 135, 139, 219, 220
ceza-dışı 234
cezai denetim 223
cezai yasama 229
cezalandırma sistemi 125
cezalandırma teorisi 237
Cezayir 136, 155, 160
Cezayir Muharebesi 159
Cezayir Savaşı 140, 299
Char, R. 29
cinsel anormallikler 80
cinsel pratik 80
cinsellik 77, 80, 86, 123, 196, 249, 272, 275
cinsiyet 78, 82
Clairvaux 120, 122
Claudel 104
cogito 71, 72
coğrafya 215
Colquhoun 235
çağdaş toplum 218
çalışma etiği 270
çalışma zamanı 247, 248, 250, 253
çılgınlık 39, 40, 42, 44, 49, 50, 51, 52, 56, 59, 60, 71, 72, 73, 87, 88
Çin 276, 286, 290, 291, 293, 296, 306, 308
Çin devrimi 292, 294, 295

D

d'Arc, Jeanne 258
d'Estaing, Valéry Giscard 280
dedüksiyon 63
dedüktif söylem 36
Defert, Daniel 101
deformasyon 286, 287
değer 23, 28, 76, 77, 84, 97, 146, 196
Delaunay 289
Deleuze 137, 179, 180, 255, 256, 257, 258, 260, 264, 266, 274, 277
Deliliğe Övgü 81
Deliliğin Tarihi 20, 31, 34, 48, 101, 104, 106, 109, 113, 146, 147, 148, 272
delilik 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 118, 130, 144, 145, 224, 279
Delilik Bayramı 82
delilik deneyimi 28
delilik-olmayan 21
Demosthenes 262
deneysel bilim 263
Derrida 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 145
Descartes 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 165, 173, 175
destan 81
Devlet 196
devlet 128, 135, 202, 209, 211, 212, 213, 215, 220, 225, 229, 231, 232, 235, 239, 244, 245, 246, 266, 282, 285, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 303, 304, 306, 307, 308, 312, 313
devlet ahlakı 238
devlet iktidarı 209, 240, 292, 304
devlet tahakkümü 246
devlet toplumu 239
devlet-dışı 246
devrim 120, 161, 199, 217, 219, 274, 275, 291, 293, 294, 297, 298, 301, 303, 306, 312, 315
diktatörlük 306
dil 21, 22, 25, 26, 29, 32, 58, 77, 80, 81, 89, 90, 91, 92, 94, 94, 95, 96, 98, 99, 117, 147, 148, 165, 188, 277, 278, 282
dil stratejisi 266

dilbilgisi 203
dilbilim 278
dil-olmayan 97
din 50, 82, 169, 170, 227, 231, 233
dindarlık 227
dindersi 241
dinsel ideoloji 231
dinsel kurban olayı 238
dinsizlik 95
disiplin 126, 127, 144, 249, 282, 283
diskalifikasyon 70
Disneyland 151
dışlama 150, 152, 153, 154, 220, 245, 246
dışsallık 34, 46, 70, 91
diyalektik 22, 23, 24
doğa 172, 173, 180, 216, 217
doğa bilgisi 216
Doğu 23, 24
Domenach, J.M. 100
Domesday Book 211
Dostoyevski 20
Dreyfus, P. 309, 312
Dublin 227
Dumézil, Georges 30, 197, 266, 268, 269
duyu yanılmaları 71, 72
duyusal algı 49, 50
düş 35, 37, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 117
düş deneyimi 37, 38, 41, 49
düşmanlık 175, 201

E
edebiyat 80, 81, 97, 98, 99
ebediyet 131, 148, 165, 227, 297
eğitim 259, 283, 295, 299, 308
ekonomi 134, 145, 248
ekonomi politik 215
ekonomik iktidar 250
ekonomik söylem 270
Elektra 199
emek 233, 251, 253, 288
emperyalizm 107, 266
empirist felsefe 263
empirizm 177
enformasyon 261
Engels 300, 301
engizisyon 212
ensest 76, 94, 109, 257, 258, 260
epistemoloji 166
epistemolojik değer 59
epistemolojik iktidar 251
Erasmus 81
erdem 111, 158, 160, 227
ereksellik 23, 137, 138
estetik 78, 118
eşcinsellik 80, 94, 201
etik 133
Etmüller 86
etnoloji 24, 76, 77, 145
evren 168, 169
evrensellik 23, 65, 70
ezoterizm 278

F
fahişelik 159, 162, 227, 229, 232
fantazm 26, 82, 92, 242
fantazmagorya 41, 53
fantezi 39, 40, 44
farmakoloji 99
faşizm 297
felsefe 32, 33, 34, 35, 46, 47, 70, 71, 104, 114, 131, 145, 146, 165, 199, 259, 266
felsefi gelenek 145, 173
felsefi söylem 33, 34, 46, 47, 50, 69, 70, 145
feodal devlet 296
feodal hukuk 202, 204, 205, 209, 210
feodal toplum 206, 207, 208, 237, 247, 255
feodalizm 206, 288
fetiş 274
filoloji 216
Fransa 31, 33, 34, 79, 79, 81, 105, 107, 108, 114, 115, 123, 127, 130, 135, 137, 138, 139, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 150, 155, 156, 158, 159, 164, 204, 219, 221, 222, 225, 226, 231, 233, 235, 236, 240, 242, 244, 245, 246, 248, 269, 272, 274, 289, 292, 295, 313
Fransız ceza yasası 240
Fransız Devrimi 79, 106, 134, 160, 236, 290, 298, 308
Freud 79, 80, 96, 97, 98, 117, 179, 180, 189, 251

G
G.I.A. (Akıl Hastaneleri Üzerine Haberleşme Grubu) 101
G.I.P. (Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu)100, 101, 102, 103, 104, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 121, 122, 123
G.I.S. (Sağlık Haberleşme Grubu) 101
G.I.S.T.I. (Göçmen İşçiler Haberleşme ve Dayanışma Grubu) 101
gazetecilik 131, 297
gelenek 46, 73, 112, 140, 149, 165, 183, 266, 269, 303
geleneksel değer 159
Genet 157, 158
gerçek 38, 40, 54, 61, 62, 67, 89, 102, 103, 135, 213, 225, 260, 264, 292, 303, 304, 314, 315
gerçekdışı 163
gerçeklik 36, 67, 87, 114, 135, 171, 177, 274
gerçeküstücülük 81
Germen hukuku 201, 202, 204, 209, 210
Germen toplumları 200, 202
Gernet 269
gizem 109
Glotz 269
Glucksmann, André 284
Goffman, E. 243
Gordon, Lord 228
görecelik 29
gözetim kurumları 126
gözetim sistemi 133
gözetleme pratikleri 164
gözlem bilgisi 251
grev 140, 157, 233, 248
Guattari 179, 180, 255, 256, 260
Guéroult, M. 50
Güç İstenci 177

H
hafıza 55, 189, 195
hafıza dağarı 55
hakikat 20, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 39, 40, 45, 46, 46, 49, 59, 63, 66, 67, 68, 78, 80, 82, 86, 88, 91, 92, 93, 98, 124, 131, 163, 164, 166, 167, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 191, 195, 197, 198, 199, 204, 205, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 257, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 266, 272, 277, 285, 291, 294, 313, 314, 316, 187, 188, 202, 203
hakikat ilişkileri 179
hakikat istenci 266
hakikat siyaseti 176
hakikat söylemi 266
haksızlık 208, 209, 214, 215, 237, 286, 294
halk adaleti 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 304, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 313
halk hukuku 286
halk iktidarı 293
halk mahkemeleri 286, 287, 290, 291, 293, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315
Hals, Frans 104
Hamburg 83
hapishane deneyimi 102
hapishane-fabrika ütopyası 243
Hapishaneler Üzerine Dersler 238
Hegel 224, 238, 253, 259
Heidegger 144
hermetizm 277
Herodotos 193, 199
hiçlik 25, 91
Hint-Avrupa toplumları 269
hırsızlık 229, 297, 299, 304, 307, 316
histeri 86
hitabet 217, 266
Hollanda 127
Homeros 182, 188, 198, 199
homojenlik 269
Hölderlin 81
hukuk 39, 40, 49, 59, 80, 159, 160, 200, 201, 205, 206, 210, 214, 215, 218, 231, 232, 233, 234, 266, 286, 293, 296, 304, 305, 316
hukuk devleti 287, 289
hukuk dışı 206, 210
hukuk pratiği 268
hukuk sistemi 218, 302
hukuk tarihi 199, 203
hukuk teorisi 266
hukuksal iktidar 207, 208, 223, 229, 250, 290
hukuksal pratikler 166, 179, 214, 215, 216, 225, 261, 263, 264, 296

Hume 259
hükümranlık 190, 207, 209, 214
Hyppolite, Jean 30

İ-I

icat 169, 170, 171, 173, 174, 206, 209, 220, 251, 308, 309
içgüdü 171, 172, 173, 174
ide 39, 40, 49, 50, 59, 60
idealizm 311
ideoloji 111, 136, 146, 178, 179, 227, 254, 255, 262, 287, 291, 298, 299, 302, 306, 307, 308, 315
iklim bilgisi 215
iktidar 108, 109, 114, 117, 118, 119, 123, 126, 129, 130, 131, 133, 135, 137, 138, 144, 153, 160, 172, 173, 175, 176, 180, 181, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 208, 210, 211, 212, 214, 217, 218, 223, 224, 225, 225, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 240, 247, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 265, 266, 271, 274, 275, 277, 278, 279, 282, 283, 285, 287, 298, 301, 307, 308, 310, 312, 313, 314, 315, 316
iktidar erotiği 275
iktidar ilişkileri 118, 154, 159, 170, 173, 176, 180, 214, 215, 218, 237, 254, 255, 256, 258, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 276, 277, 280
iktidar sistemi 125, 138
ilerleme 34, 132
iletişim 99, 101, 140, 147, 153, 189, 297
ilkel toplumlar 77, 79, 84, 93, 109
İlyada 181
imaj 126, 156, 159, 161, 196
imge 26, 28, 40, 41, 44, 45, 60, 67, 87, 91, 97, 252
imgelem 37, 39, 55, 60, 61
imparatorluk 240
İngiltere 79, 105, 138, 146, 211, 218, 225, 226, 227, 228, 231, 234, 235, 236, 242, 244, 246, 248
insan bilimleri 96, 225, 254
İrlanda 227
istatistik 215
istenç 173, 175, 184, 286
İsveç 30, 114, 127, 279
İsviçre 138, 242
isyan 111, 114, 115, 120, 121, 122, 138, 139, 140, 141, 154, 236, 280, 288, 296, 300, 306, 308, 312, 313
işbölümü 282, 311
işçi sendikacılığı 160
işçi sınıfı 111, 127, 134, 136, 137, 139, 157, 244, 315
işsizlik 105, 157, 248
izomorfizm 269
ıslah 245, 246, 252, 254

J

Jacob 147
Janet, Pierre 81
Japonya 81
Jaurès 161
Julius, N.H. 238, 239

K

kâhinlik 261
kalifikasyon 59, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 70
Kalifornia 146
Kallikles 22
kamu düzeni 289
kamusal hukuk 159
kanaatkârlık ahlakı 283
Kant 172, 173, 177, 224
Kantçılık 169, 177
kaos 172
kapatılma 104, 105, 107, 108, 134, 245
kapatılma teknikleri 107
kapatma 106, 124, 137, 138, 139, 148, 245, 251, 252, 299
kapatma tekniği 107
kapitalist arzu 242
kapitalist ekonomi 271
kapitalist iktidar 270
kapitalist sistem 253
kapitalist toplum 84, 108, 115, 125, 126, 153, 168, 168, 240, 254
kapitalist ütopyalar 243
kapitalizm 83, 105, 106, 107, 126, 136, 235, 243, 270
kâr 253, 283
Karolenj İmparatorluğu 202, 204, 208, 210, 211
karşı-adalet 314
karşı-adalet iktidarı 314

karşı-bayram 82
karşı-iktidar 232, 313, 314, 315, 316
karşı-mahkeme 315
kartezyen felsefe 47
kartezyen kuşku 48
kartezyen söylem 47, 52, 61
Kelimeler ve Şeyler 147, 148
kendiliğindenlik 309
kendinde bilgi 177
kendinde varlık 177
kimlik 23, 26, 282
kısasa kısas 221
Kitaplarımdan Bazılarını Nasıl Yazdım 99
Kitheron 186, 195
klinik bilgi 251
kolektivizm 300
komünizm 291
Korinthos 186
köken 169, 170, 171, 235, 236
kölelik 123, 172, 173
Kötü Meleklerin Kararsızlığı 85
köylülük 303
Kral Lear 82
Kral Oedipus 184, 186, 188, 189, 190, 193, 198, 199, 211, 257
krallık 108, 133, 134, 109, 190, 191, 215, 231, 233, 268
kriminoloji 135, 141, 168, 223, 251, 252, 280
kriminoloji teorisi 234
Kusursuz Tutuklanma Elkitabı 102
kuşku 37, 40, 42, 43, 45, 46, 50, 51, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 64
kutsallık 24, 95
Kuzey Amerika 77, 78
küçük burjuvazi 148, 149, 161, 228, 287, 290
kültür 23, 26, 76, 90, 92, 93, 94, 95, 98, 180, 181, 200
kültür devrimi 276, 292, 293

L

La Cause du peuple 100, 110
Lancre, De 85
Le Psychanalysme 272
Les Temps Modernes 136, 284
Leuret 88, 89
Lévi-Strauss 76, 260, 262, 266, 266, 268
Lévy, Benny 284
Liberasyon 292, 293
libertinlik 95
libido 80, 272
Lille 112
lirizm 20, 147
livata 232
Liverpool 228
logos 22, 97, 264, 265
logos-merkezcilik 175
lonca 133, 233
Londra 228
Londra Askeri Piyadeleri 228
lumpen-proletarya 101, 121, 302
Lyon 83, 120
Lyotard 180

M

maddilik 265, 278
Makyavelcilik 301
mal dolaşımı 206, 207, 208
Mallarmé 97, 98, 278
mantık 32, 37, 89
manya 86
Mao 306, 307
marjinallik 246
Marksizm 164, 166, 178
Marx 148, 253, 309
mastürbasyon 80
masumiyet 108, 190, 191, 203, 260, 266
matematik 266
Mauzi, Robert 30
Mayıs '68 121, 140, 299
medeni yasa 219
medeniyet 104, 181
meditasyon 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 74
Meditasyonlar 35, 36, 43, 45, 61, 63, 68
meditatif deneyim 36
meditatif metin 36
mekân 25, 117, 256
mekânsal denetim 247
melankoli 86, 89
Melun 137
merkezi iktidar 234, 238
Merovenjler hükümranlığı 202
metafizik 74, 145, 169, 259
metamorfoz 28
Metodistler 226, 229, 231, 244

mikro-iktidar 250
mikrokozmos 155
mineraloji 216
Mirandola, Picco dela 217
miras 206, 288
mit 168, 198, 261, 268, 268, 269
mitoloji 260
monarşi, 109, 129, 208, 209, 231, 232
Montesquieu 207, 223
mutlak tinsellik 177
mutlakiyetçilik 129
mülkiyet 158, 159, 162, 204, 211, 236, 288, 304, 316
müzik 278

N

Naipler 104
Nancy 112
Napoléon 135, 258
nemfomani 80
Nerval 91
nesne 26, 44, 60, 78, 84, 92, 95, 123, 126, 145, 146, 164, 167, 172, 174, 175, 187, 251, 254, 255, 259, 261, 262, 269
nesnel değer 50
nesnellik 118, 263
nevroz 77, 81, 90
Nietzsche 22, 23, 50, 81, 98, 131, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 198, 250, 277, 278
Noel 82
norm 78, 152, 225, 245, 251, 311, 312, 313
normalleştirme 130, 245, 246, 273, 276, 309
normallik 118, 130

O-Ö

O.A.S. (Gizli Ordu Örgütü) 140, 141
oğlancılık 94, 232
Oedipus hikâyesi 179, 180, 185, 187, 260, 261
Oedipus Kolonos 190, 257
Oedipus kompleksi 181, 256, 266
Oedipus üçgeni 179, 180, 255, 260
otorite 128, 133, 200, 205, 217, 288, 291, 293
Owen 242
oyun 77, 78, 81, 82, 91, 165, 167, 171, 174, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 195, 199, 204, 232, 251, 252, 257, 264, 265, 282, 288
ölüm 93, 105, 207, 233, 256, 257, 258, 270
öngörü 184, 185, 186, 188
önyargı 79, 154, 161, 263
özgürlük 26, 30, 41, 72, 94, 105, 124, 166, 257
özne 25, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 92, 97, 113, 164, 165, 166, 168, 173, 176, 178, 179, 214, 217, 218, 261, 262, 263, 269, 301
özne teorisi 165, 166
öznellik 166, 167
özsavunma 228, 229, 231

P

panoptik toplum 135, 237, 239
Panopticon 126, 135, 224
panoptizm 135, 224, 225, 237, 238, 240, 242, 252, 253
paranoya 77
Paris 83, 105, 106, 111, 112, 285
Paris Komünü 285
Pascal 20
Paskalya 82
patoloji 92, 142, 74, 127
pedagoji 247, 251, 259
pedagojik kurgu 36
Philadelphia 151
Piaget 103, 104
Pinel 79, 83, 86, 87, 96
Piranesi, G.B. 156
Platon 145, 175, 196, 198, 266
Platoncu felsefe 196
Platonculuk 264, 265
Poissy 120
Poitiers 112
Polonya 30, 279
Pomme 86
post-Hegelciler 253
pratik 33, 34, 51, 62, 64, 95, 104, 105, 145, 155, 165, 166, 167, 182, 200, 206, 211, 221, 225, 234, 251, 263, 264, 268, 269, 269, 270, 271, 274, 277, 279, 281, 306, 316
proletarya 101, 111, 121, 136, 138, 157,

157, 160, 161, 228, 244, 275, 292, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 315
proletarya devrimleri 286, 287, 291,306, 310
proletarya diktatörlüğü 291, 293
proletarya ideolojisi 304, 307
Proleter Sol 284
Provence 236
psikanalitik iktidar 180
psikanalitik tedavi 255, 264
psikanaliz 84, 89, 96, 97, 165, 166, 168, 180, 255, 258, 260, 271, 272, 273, 274, 281
psikiyatri 22, 26, 27, 32, 79, 80, 84, 107, 118, 127, 135, 138, 141, 148, 152, 225, 116, 117, 243, 244, 245, 251, 255, 272, 275, 276, 281
psikiyatrik bilgi 94, 251, 276
psikiyatrik iktidar 281
psikoloji 28, 135, 168, 225
psikopatoloji 21, 168, 280
psiko-sosyoloji 251
psikoterapi 271,273, 281
psikoz 259
Psinel 32
Püritanizm 161

Q

Quakerler 226, 229, 231, 244

R

rasyonalite 32, 214, 252
rasyonel bilgi 26
rasyonel sistemler 199
rasyonel söylem 32
reform 32, 96, 102, 124, 125, 141, 150, 156, 218, 222, 227, 228, 234, 242, 246
reformizm 141
rehabilitasyon 161
resim 278
Restorasyon dönemi 221
retorik 97, 186, 187, 199, 266
Rhône 242
Ricardo 148
ritüel 91, 93, 112, 201, 202, 217, 268, 314
Robbe-Grillet 81
Roma hukuku 202, 208
Roma İmparatorluğu 200, 202, 206
Rousseau 220
Roussel, Raymond 81, 98
Rönesans 27, 80, 82, 95, 129, 216, 217
ruh 86, 197, 212, 242, 306
rüya 36, 37, 38, 42, 49, 51, 52, 53, 55, 57, 69, 74

S-Ş

saf akıl 177
sağduyu 20, 58
Saint-Fargeau, Le Peletier de 221
sanat 199, 276, 277
sanayi 236, 243, 300
sanayi toplumları 77, 78, 79, 81, 83, 126, 221, 247
sanrı 88, 89
Santé 121, 140, 157
sapkınlık 95, 299
sarhoşluk 86, 89, 226, 227, 227, 229
Sartre, Jean Paul 101, 109, 110, 114, 284
savaş 154, 157, 171, 175, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 210, 265, 266, 285, 287, 288, 289, 299
Schopenhauer 169, 170
Searle 263
Sefiller 162
semantik 204
sendika 300, 301, 302
sendikal haklar 111
Shakespeare 82
Sibirya 77
simya 95, 216, 217
siyasal söylem 101
siyaset 80, 109, 113, 123, 147, 148, 159, 176, 179, 276, 295, 299
siyasi bilinç 111, 123, 139
siyasi devrim 121
siyasi eylem 123, 140, 148, 154, 278
siyasi haklar 111
siyasi hukuk 159
siyasi iktidar 128, 131, 133, 135, 142, 146, 159, 180, 181, 192, 196, 197, 198, 208, 211, 215, 219, 229, 230, 235, 250, 253, 254, 258, 275, 287
siyasi tarih 176
siyasi teknikler 253
siyasi varlık 140

siyasi-dinsel iktidar 288
sofistler 264, 265
Sofokles 181, 183, 186, 187, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 199, 257, 260, 266
Sokrates 22, 264
Sokratesçilik 264, 265
Solon 193, 194
soruşturma teknikleri 215
sosyalist toplum 84
sosyalist ütopyalar 243
sosyalizm 309
sosyoloji 135, 152, 153, 225
Sovyetler Birliği 107, 275
sömürgecilik 155
sömürü 123, 154, 270, 271, 274
söylem 32, 33, 34, 47, 49, 57, 62, 63, 68, 71, 74, 78, 92, 114, 165, 166, 168, 188, 189, 252, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 266, 269, 270, 271, 277, 278
söylem pratiği 74, 264, 268, 269
söylem stratejisi 264, 266, 269
söylemsellik 65, 68
sözdağarı 55, 96, 118
sözel strateji 262
spesifik entelektüel 101
Spinoza 174, 175
Spitz, René 260
Stockholm 115
strateji 166, 261, 263, 264, 266, 268, 271
stratejik ilişki 177
Strawson 263
suç 21, 86, 87, 104, 135, 156, 157, 162, 167, 183, 208, 209, 210, 212, 213, 219, 220, 221, 222, 280, 299, 300, 301, 304
suç teorisi 135, 234
Suçla İlgili Eğitim Yasası 239
suçluluk 108, 191, 214, 260, 266
Szasz 147
Şen Bilim 169, 170, 172, 173, 174
Şeytan 216, 302
şiddet 111, 117, 121, 124, 126, 140, 158, 160, 172, 173, 177, 207, 211, 282, 301, 302, 303
şiir 26, 81, 165, 170, 277
şizofreni 77, 89, 256

T
Tacitus 200
tahakküm 165, 172, 173, 175, 196
Tanrı 45, 86, 113, 173, 204, 216, 227
tanrısallık 173
tarih 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 83, 98, 110, 121, 144, 145, 164, 166, 167, 169, 179, 180, 189, 214, 228, 243, 269, 270, 276, 277, 280, 282, 287, 296, 302, 305, 299, 300
tarihsel gelenek 146
tarihsel hakikat 79
tarihsel söylem 33, 270
tarım 236
tasarruf 248, 288
tasarruf ahlakı 282
tasarruf sandıkları 248
tasım 64, 67
Tasse 81
tecrit 244, 245, 246
teknik 164, 167, 181, 186, 187, 214, 244, 247, 248, 251, 299
teoloji 173
teori 165, 221, 274, 277
Thebai 183, 185, 186, 190, 191, 192, 194
Thrasymakhos 22
ticaret 206
tıp 80, 84, 92, 145, 148, 216
tıp teknikleri 91
tiranlık 193
tiyatro 239
Topçu Birliği 228
toplantı özgürlüğü 111
toplum 33, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 90, 91, 102, 104, 105, 108, 111, 114, 115, 116, 124, 127, 128, 135, 143, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 166, 178, 180, 181, 200, 209, 219, 220, 222, 223, 224, 226, 232, 237, 240, 245, 247, 252, 256, 258, 266, 268, 275, 280, 296, 297, 302, 151, 152
toplumsal denetim 224, 237, 244, 249, 281
toplumsal düzen 300
toplumsal gözetleme 244
toplumsal grup 130, 133, 197, 235, 245
toplumsal iktidar 240
toplumsal ilişkiler 178
toplumsal ortopedi 223, 224

toplumsal pratikler 164, 165, 166, 268
toplumsal sınıflar 275, 290
toplumsal sözleşme 220
totoloji 58
Toul 112, 120, 122, 141
töre 210
trajedi 23, 88, 168, 181, 188, 189, 190
Treilhard 135, 239, 240
Tuke 79
Tutuklayanlara Öğütler 102

U-Ü

ulus 290
ulusal burjuvazi 295
Uppsala 115
upuygunluk 175, 176
uygarlık 104, 197, 219, 294
uzam 65, 72, 85, 89, 145, 169
üretici güçler 107
üretim ilişkileri 181, 254, 274
üstyapı 125, 302
ütopya 224, 242

V-W

varlık 24, 26, 78, 79, 80, 83, 86, 87, 92, 98, 108, 121, 124, 126, 145, 146, 149, 159, 173, 179, 201, 205, 212, 225, 237, 246, 265, 273, 277, 278, 280, 312, 313
varoluş 46, 107, 109, 111, 164, 176, 210, 240, 246, 247, 248, 249, 253, 254, 258, 260, 276
vasiyet 206
Vendée 236
vergi 210, 211, 288, 289, 297
Vernant, Jean-Pierre 268, 269
Vidal-Naquet, P. 100
Vietnam Savaşı 156
Watson 230
Wesley 226, 227
William, Fatih 211
William, III. 227
Wittgenstein 263

Y

yabancılaşma 143, 305
yanılsama 29, 58, 66, 73, 75, 87, 156, 173, 263
yapısalcı felsefe 103
yapısalcılık 82, 103, 104, 110, 266, 268, 269
yardım sandıkları 248
yasa 32, 33, 34, 94, 95, 111, 134, 139, 154, 159, 165, 172, 183, 193, 194, 208, 209, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 229, 230, 233, 237, 240, 251, 253, 269, 296, 301
yasacılık 237
yasadışılık 91, 133, 134, 289, 299
yasallık 157, 220, 301
yeni-Kantçılık 169
yokluk 25, 173, 225
yönetme pratikleri 133
Yunan düşüncesi 168, 192, 194, 200
Yunan hukuku 258, 262
Yunan toplumu 182, 197, 199, 202, 239
Yunan uygarlığı 198, 238

Z

zaman 23, 25, 26, 27, 28, 66, 92, 93, 109, 126, 131, 145, 169, 184, 185, 188, 191, 248, 249, 250, 252, 253
zamandışı 179
zihin 62, 65, 73, 135, 224, 305, 315
zihin hastalıkları 77, 84
zihinsel ortopedi 281
zina 226, 227, 232
Zola 161
zooloji 216
zorunlu çalışma teorisi 221

On yedinci yüzyıldan itibaren tüm Avrupa'yı etkisi altına alan büyük bir değişimin nedenlerini ve sonuçlarını tartışıyor Büyük Kapatılma. Foucault'ya göre bu süreç, kapitalizmin iktisadi işleyişinin doğrudan bir sonucudur. Çalışamayacak durumda olan veya çalışmak istemeyen, fabrikanın boğucu karanlığı yerine önceki dönemlerde olduğu gibi gün ışığı altında yaşamak isteyen, işsiz ve yersiz yurtsuz bir kalabalık, ilk kez bu dönemde, Paris'te kurulan Hôpital général adlı bir mekâna kapatıldı. Hastalar, sakatlar, akıl hastaları, suçlular, ahlaksızlar, eşcinseller, kadın-erkek ayrımı yapılmadan aynı yere koyuldu. Diğer Avrupa ülkelerindeki benzer uygulamalarla paralellik gösteren bu süreç, on dokuzuncu yüzyılın başında modern hastane, akıl hastanesi, hapishane, okul gibi bir dizi kurumun ortaya çıkmasıyla sonuçlandı.

Görünürde hastalar, akıl hastaları, suçlular gibi norm dışı bireylerin insanca koşullarda tedavi veya ıslah edilmesini ya da normal bireylerin doğru biçimde eğitilmesini sağlayan bu kurumlar, esasen, modern kapitalist toplumun disiplinci tekniklerinin geliştirildiği mikro-iktidar mekanizmalarıydı. Bu kurumlarda geliştirilen teknikler, tüm topluma yayılarak kapitalizmin ihtiyaç duyduğu üretken ve itaatkâr bedenlerin üretilmesinde kullanılmıştır. Nitekim bu disiplinci teknikler, günümüzün polis devletlerinde, Büyük Kapatılma'nın ve Büyük Gözaltı'nın toplumun tüm hücrelerine nüfuz ettiği "güvenlik toplumları"nda en yetkin halini almıştır.

Bu tarihsel süreçten yola çıkan Foucault, çalışmalarını tamamen arkeolojik bir kazı biçiminde sürdürmüş, kurumların iç işleyişlerini, mekanizmalarını, tarihsel belgeler ışığında gözler önüne sererken, aynı zamanda da, bu kapatılma kurumlarının bugününe dair ciddi karşı çıkışların, protestoların da kaynağında, pratiğinde yer almıştır. İktidarın günümüzde insanları özneleştirme, bireyselleştirme ve böylece denetim altına alma tekniklerinin ayrıntılı bir analizini yapan Foucault'nun, gerek kliniklerdeki akıl hastalarıyla kişisel çalışmaları gerek Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu'nun kurucusu ve aktif elemanı olarak sürdürdüğü çalışmalar, özellikle hapishaneler konusunun sürekli gündemde olduğu Türkiye'nin tüm entelektüelleri ve aktivistleri için can alıcı çözümlemeler içermektedir.

Niçin ve nasıl kapatıldığımızı, kapatılmaya direnişin biçim ve içeriklerini düşünmek isteyenlerin tekrar tekrar okuyacağı metinler...

AYRINTI • SEÇME YAZILAR
ISBN 978-975-539-285-1
9 789755 392851
25 TL