MICHEL FOUCAULT

FELSEFE SAHNESİ

SEÇME YAZILAR ....5.



2. BASIM

AYRINTI

Ayrıntı: 436
Seçme Yazılar: 5

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Kitabın Özgün Adı
Dits et écrits (1954-1988)

Fransızca'dan Çeviren
Işık Ergüden

Yayıma Hazırlayan
Ferda Keskin

Düzelti
Mehmet Celep

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.

Gallimard/1994
basımından çevrilmiştir.

© Éditions Gallimard

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınla 'na aittir.

Kapak
Çağla Turgul

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.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85

Birinci Basım 2004
İkinci Basım 2011

ISBN 978-975-539-419-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Michel Foucault

Felsefe Sahnesi

İçindekiler

– Michel Foucault 7
– Sunuş: Felsefe Sahnesi
Ferda Keskin 11

I. FELSEFE VE PSİKOLOJİ 19
II. İNSAN ÖLDÜ MÜ? 31
III. SUSKUN KALMIŞ BİR TARİH 38
IV. FİLOZOF KİMDİR? 44
V. NIETZSCHE, FREUD, MARX 46
VI. TARİHİ YAZMA BİÇİMLERİ ÜZERİNE 64
VII. "KİMSİNİZ SİZ, PROFESÖR FOUCAULT?" 83

VIII. FOUCAULT SARTRE'A CEVAP VERİYOR 105
IX. BİR SORUYA CEVAP 113
X. BİLİMLERİN ARKEOLOJİSİ ÜZERİNE EPİSTEMOLOJİ ÇEVRESİ'NE CEVAP 139
XI. ARIADNE KENDİNİ ASTI 179
XII. MICHEL FOUCAULT SON KİTABINI AÇIKLIYOR 184
XIII. JEAN HYPPOLITE 1907-1968 194
XIV. THEATRUM PHILOSOPHICUM 202
XV. NIETZSCHE, SOYBİLİM, TARİH 230
XVI. MICHEL FOUCAULT İLE SÖYLEŞİ 254
XVII. TARİHE GERİ DÖNÜŞ 273
XVIII. KÜLTÜR SORUNLARI. FOUCAULT-PRETI TARTIŞMASI 287
XIX. ARKEOLOJİDEN HANEDANLIĞA 300
XX. FİLOZOF FOUCAULT KONUŞUYOR. DÜŞÜNÜN! 313
XXI. LACAN, PSİKANALİZİN "ÖZGÜRLEŞTİRİCİ"Sİ 316
XXII. YAPISALCILIK VE POSTYAPISALCILIK 318
XXIII. FOUCAULT 349
XXIV. YAŞAM: DENEYİM VE BİLİM 355

— Dizin 371

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 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 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 ahlâkından 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 önemii 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 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 Foucault, 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.

Felsefe sahnesi

Ferda Keskin

Felsefe Sahnesi, daha çok Foucault tarafından 1960'lar ile 1970'lerin başında kaleme alınmış yazılar ile yapılmış söyleşileri kapsıyor. Bu metinlerin bir araya gelmesini önemli kılan birden fazla neden var kuşkusuz. 1960'ların başında yayımlanan *Deliliğin Tarihi* ile *Kliniğin Doğuşu* önemli bir etki yaratmış olsa da, Foucault'nun sadece Fransa değil aynı zamanda Batı entelektüel dünyasının gündemine tam anlamıyla oturması *Kelimeler ve Şeyler*'in ardından başlayan hararetli tartışmalara rastlamıştı.[1] Oldukça uzun süren ve birçok damardan devam eden bu tartışmalarda öne çıkan temalar-

1. *Kelimeler ve Şeyler*'den üç yıl sonra yayımlanan *Bilginin Arkeolojisi*'nin Foucault tarafından kısmen de olsa bu süreçte getirilen eleştirileri cevaplamak ve yanlış anlamaları gidermek için yazıldığı söylenebilir.

dan biri Foucault tarafından kullanılan araştırma ve kavramsallaştırma yöntemlerini ilgilendiriyordu. Foucault'nun 'arkeoloji' adını verdiği çalışmalarının aslında bir tür yapısalcılık olduğunu öne süren eleştiri çizgisi, o dönemin en önemli entelektüel figürlerinden biri olan Sartre gibi bir sözcü bulmuş ve Foucault'yla ilgili olarak ortaya çıkan tartışma daha geniş anlamda yapısalcılık eleştirilerinin bir parçası haline gelmişti. Her ne kadar Foucault aslında Sartre'ın kendisini okumadığını dile getirse de, *Felsefe Sahnesi*'ni oluşturan metinlerin önemli bir kısmı bu tür eleştirilere kapsamlı bir cevap niteliği taşıyor.

Öncelikle yapısalcılık kavramının içeriğini ve özellikle tarih ile ilişkisini ayrıntılı olarak tartışan Foucault ilk biçimiyle yapısalcılığın "tarihsel araştırmalara daha kesin ve daha açık bir yöntem kazandırma" niyetini taşıdığını, ama bu şekliyle anlaşılmadığını; tersine, bizzat tarih boyutunu ıskalayan hatta tarih-karşıtı olan bir akım olarak alımlandığını vurguluyor. Foucault'ya göre yapısalcılığı bu şekilde alımlayıp eleştirenler ise o dönem Fransa'sının entelektüel coğrafyasında hâkim konumda bulunan ve yine Foucault'nun daha sonraki yıllarda da hem felsefi önkabuller hem de yöntembilimsel ilkeler bakımından özellikle uzak durmaya özen gösterdiği iki ana düşünce biçimidir: bir yanda verili bir özne teorisi ve insan anlayışından hareket eden ve fenomenoloji ile varoluşçuğu bir araya getiren yaklaşım, diğer yanda Foucault'nun zaman zaman yüzeysel Marksizm adını verdiği yaklaşım.

Japonya'da verdiği bir konferansta[2] söz konusu iki yaklaşımın benzer bir tarih anlayışına sahip olduğunu ve bu yaklaşımın 'zaman' ve 'geçmiş' nosyonları üzerinde odaklandığını belirten Foucault, aslında bu nosyonlar üzerinden şekillenen tarihin burjuva ideolojisi içinden evrildiğini ve temelde "kapitalizmin ihtiyaç duyduğu... büyük ulusal birimlerin zamanın uzak geçmişlerinden nasıl geldiğini ve çeşitli devrimler aracılığıyla, kendi birliklerini nasıl sağlayıp sürdürdüklerini" gösterme işlevini taşıdığını belirtiyor. Eğer tarihi bu ideolojik eğilim ve işlevden kurtarmak gerekiyorsa, yapılması gereken şey 'zaman' ve 'geçmiş' nosyonlarının yerine

2. Bkz. "Tarihe Geri Dönüş," bu kitap, s. 274-288.

'değişim' ve 'olay' nosyonlarını koymak. Böyle bir dönüşümün mümkün olduğunu düşünen Foucault'ya göre yapısalcılık tam da 'değişim' analizlerine kesin bir biçim vermek üzere yola çıktığı için tarih-karşıtı bir tavır taşımıyor. Öte yandan Foucault, tarihi 'olay' bütünlerinden oluşmuş diziler olarak yeniden tanımlayan ve tarih yazımını, sahip olduğu belgeler bütününü yorumlamaya değil düzenlemeye dayandıran yeni tarih anlayışına dikkat çekiyor. Yapısalcılık ile dizisel tarih arasındaki önemli temas noktaları arasında Foucault'nun öne çıkardığı iki nokta ise tam da 'arkeoloji' kavramına ışık tutacak nitelikte. Bu noktalardan birincisi belgelerin kullanımıyla ilgili: Foucault'ya göre yeni tarihçiler belgeleri ele aldıklarında, bunu yorumlayıcı bir amaçla yapmıyorlar, "yani bunların ardında ve ötesinde gizli bir anlam aramıyorlar. Belgeyi iç ve dış ilişkilerinin sistemi içinde ele alıyorlar." Aynı şekilde yapısalcılar da edebiyat metinlerini ya da mitleri incelerken, bunların "bir uygarlığın zihniyeti ya da bir bireyin tarihiyle ilgili olarak" neleri ifade ettiğini ya da edebileceğini sormak yerine, metne ya da mite özgü ilişkiler sistemini ortaya çıkarmayı amaçlıyorlar. Dolayısıyla her iki yaklaşımda da bulunan temel bir özellik "metinlerin ya da belgelerin ardında, ne anlama geldiklerini araştıracak olan yorumun ve yorumsal yordamın reddi." İkinci önemli temas noktası ise hem yapısalcılar hem de yeni tarihçilerin biyolojik evrim ve süreklilik kavramını terk etmesi: Foucault biyolojik metaforun bir yandan tarihi biyoloji kadar bilimsel bir disiplin haline getirmeyi amaçlayan epistemolojik bir işlevi, bir yandan da şiddete dayalı devrimleri dışlayan ve değişimi küçük mutasyonlar üzerinden tasarımlayan ideolojik bir işlevi olduğunu vurguluyor. Dolayısıyla değişim ve dönüşümleri tanımlayan yapısalcılık ile farklı olay türlerini ve bu olayların tanımladığı süreleri betimleyen dizisel tarih Foucault için "eski süreklilik fikri karşısında, hem olayların süreksizliğinin hem de toplumların dönüşümünün düşünülmesini sağlayan teorik araçlar"dır. Kuşkusuz bu teorik araçlar tam da Foucault'nun arkeolojik analiz olarak tanımladığı kendi çalışma biçiminde karşımıza çıkan ve epistemeler ile onları tanımlayan ilişki sistemleri üzerinden şekillenen söylemsel oluşumlardaki süreksizlikleri ve dönüşümleri

betimlemekte kullanılan ilkeler.[3] Dolayısıyla Foucault yapısalcı olmadığını sık sık dile getirse de kendi düşüncesinin, yukarıdaki spesifik tanım altında, yapısalcılıkla ne tür ortak noktaları olabileceği konusunda ipuçları vermiş oluyor. Ancak Foucault'nun da belirttiği gibi yapısalcılığın başlangıçtaki amacıyla sınırlı kalmayan, tanımlamayı giderek güç kılacak bir biçimde genişleyen ve çeşitlenen bir düşünme ve analiz biçimi olduğunu unutmamak gerek. Tam da bu yüzden yapısalcı olarak "sınıflandırılmış olanlar sorgulandığında, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser ya da dilbilimcilere, vs. sorulduğunda, birbirleriye ortak hiçbir şeyleri olmadığı ya da pek az ortaklıkları olduğu cevabını vereceklerdir size" diyen Foucault bu başlık altında yapılan genel sınıflandırmalara olan tepkisini dile getiriyor.

Kuşkusuz Foucault'nun düşüncesi ve eserlerinin genel akımlarla birlikte düşünülmesi sadece yapısalcılık kavramı çerçevesinde yapılan bir faaliyet değil. Bu yüzden 1980'lere gelindiğinde günün modası gereği Foucault'ya postmodern ya da postyapısalcı etiketlerinin uygun görülmesi de bu anlamda ironik bir durum olarak kabul edilebilir. Tıpkı yapısalcılık gibi postyapısalcılık ya da postmodernite kavramlarının da kesin olarak tanımlanabileceğine inanmadığını dile getiren Foucault, daha çok Anglo-Amerikan dünyasına özgü bu genelleme ve sınıflandırmaları reddediyor.[4] Zaman zaman bir tür entelektüel kapris olarak da görülebilen bu tavrın aslında Foucault için temel önem taşıyan bir felsefi ilkeyle de ilişkilendirilebileceğini belirtmek gerek. Herhangi bir düşünce biçimi, kavram, kurum ya da pratiğin anlaşılabilmesi, yani kavramsallaştırılıp bir düşünce nesnesi haline getirilebilmesi için benimsenmesi gereken yöntemin Foucault'ya göre analitik olması gerekiyor. Kavramsallaştırmak istediği şeyi başlangıçta nesneleştiren, ardından tanımladığı nesne için bir teori geliştiren ve bu nesnenin pratikte aldığı biçimleri aynı teoriden yola çıkarak açıklamaya girişen yaklaşım ise Foucault'nun

3. Foucault'nun arkeolojik bir analizde belgenin ne anlama geldiği ve nasıl ele alınması gerektiği ile bu yaklaşımın yukarıda sözü edilen yeni tarih anlayışıyla ilişkisine dair kapsamlı bir açımlama için bkz. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, s. 9-28.
4. Bkz. "Yapısalcılık ve postyapısalcılık," bu kitap, s. 311-347.

özellikle karşı olduğu yöntem.[5] Örneğin bir özne teorisinden hareket ederek öznel deneyimin aldığı biçimleri açıklayan fenomenoloji ve felsefi antropoloji ya da iktidarı nesneleştirip teorisini yaptıktan sonra bu teori ışığında iktidarın tikel uygulamalarını açıklamaya çalışan hukuki-söylemsel iktidar modeli Foucault için tam da bu yüzden kuşkuyla karşılanması gereken yaklaşımlar.[6] Yapılması gerekense, tersine, tikel öznel deneyimlerin tarihsel olarak nasıl kurulduklarının ya da iktidarın somut olarak uygulanma biçimlerinin bir analizini yapmak ve geriye doğru giderek tarihsel olarak kurulmuş olan öznel deneyimlerin ne tür bir özne tanımladığını ya da iktidarın uygulanış biçimlerinin nasıl bir iktidar sistemi kurduğunu görebilmek. Aynı şekilde yapısalcılık, postyapısalcılık ya da postmodernite adları altında belirli nesneler tanımlamak, bu nesneler için teorik açıklamalar getirmek ve aslında birbirinden çok farklı olan düşünürleri aynı teorik çerçeve içinde kavramsallaştırmaya çalışmak da yukarıda sözünü ettiğimiz yöntembilimsel ilkeyle ters düşen bir yordam.

Felsefe Sahnesi'ni önemli kılan nedenlerden biri de Foucault'nun düşünce çizgisinin izlediği yol ile ilgili bir takım kalıplaşmış yorumları kırabilecek ipuçları vermesi.[7] Bu çizgide önemli kırılmalar olduğu ve her biri yeni bir dönem başlatan söz konusu kırılmaların sadece düşünürün kullanıldığı yöntemde değil, seçtiği araştırma alanları ile temel felsefi sorular karşısında benimsediği tutumda da belirginleştiği görüşü sıkça yinelenir. Örneğin artık standartlaşmış bir sınıflandırmaya göre Foucault'nun eserleri üç ana dönem etrafında toplanabilir. 'Arkeolojik' olarak adlandırılan ilk dönem, söylemsel oluşumların olabilirlik koşullarını sağlayan ve tarihsel olarak spesifik söylemsel pratikleri (epistemeleri) ortaya çıkarmaya yöneliktir. Yani arkeoloji bir tarihsel epistemoloji çalışmasıdır ve esas alanını bilgi sorunu oluşturur. Bunu, iktidar ilişkileri ile bu ilişkilerin oluşturduğu siyasi teknolojilerin bir analizi olan 'soybilimsel' bir dönem izler. Üçüncü ve

5. Bkz. "Özne ve İktidar," Michel Foucault, *Seçme Yazılar: II, Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000 içinde, s. 59.
6. Foucault'nun fenomenoloji ve felsefi antropoloji konusundaki yöntembilimsel itirazları için bkz. "Foucault," bu kitap, s. 351-356.
7. Bu paragraf, *Virgül* dergisinin Şubat 2004 sayısında yayımlanmış olan ve Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* kitabını tartışan yazımdan aynen aktarılmıştır. F.K.

son dönemde ise Foucault etik bir kaygıdan hareketle kendilik teknolojileri ve özgürlük konusuna eğilmiştir. Dahası, radikal olduğu öne sürülen bu dönüşümler zaman zaman söz konusu dönemleri karakterize eden proje veya yöntemlerdeki başarısızlık ya da çıkmazlarla açıklanır. Örneğin, bu iddiaya göre, Foucault'nun arkeolojik analizi geride bırakıp soybilime geçmesinin nedeni, bir epistemenin yerini bir başka epistemeye bırakmasını zorunlu kılan tarihsel koşulları arkeolojik yönteme özgü kavramsal çerçevenin içinde kalarak açıklayamamış olmasıdır. Dolayısıyla soybilim, Foucault'ya söylemsel alanı söylemsel olmayan iktidar ilişkileri alanıyla bir araya getirme ve ilkindeki kopmaları ikincisinde meydana gelen değişimlerle açıklama imkânı vermiştir. Öte yandan benzeri bir yaklaşıma göre, soybilimsel analizin bütün Batı toplumunu çıkış yolu bırakmayan bir iktidar ilişkileri ağı tarafından kuşatılmış olarak görmesi, özgürlük ve kendi kendini yönetmeyi teorik açıdan imkânsız hale getirmiş ve Foucault bu açmazdan kurtulmak için yaşamının son döneminde bir özgürlük pratiği olarak etiğe yönelmiştir.

Oysa Foucault'nun eserini titiz bir biçimde okumak, ilk bakışta kabul edilebilir gibi gözüken bu tür dönemlendirmelerin aslında aşırı indirgemeci olduğunu gösteriyor ve yukarıda sözü edilen üç dönem arasında ciddi geçişlilikler görebilmeyi mümkün kılıyor. Kuşkusuz bunun için verilebilecek en güzel örnek Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde hem söylem kavramını tanımladığı hem de söylemsel oluşumların dört ana bileşeninin (nesneler, özne konumları, kavramlar ve stratejiler) nasıl kurulduğunu tartıştığı bölümler. Foucault'ya göre bir söylemin ortaya çıkabilmesini sağlayan ve belirleyen ilişkiler ağı "kurumlar, ekonomik ve toplumsal süreçler, davranış örüntüleri, norm sistemleri, teknikler, sınıflandırma tipleri, karakterize etme biçimleri arasında" tesis edilen bir bütün. Dolayısıyla Foucault 'söylem' kavramını özel bir anlamda kullanıyor, çünkü sözü edilen ilişkiler geleneksel anlamda 'söylem'e içkin olan ve önermeler arasında tümdengelimci bir yapı (mantık) ya da tümceler arasında retorik bir yapı (gramer) kuran ilişkiler değil.[8] Foucault'nun verdiği bu analizden hareketle

8. *L'Archéologie du savoir*, s. 61- çeviri benim.

söylemsel ilişkilerin, söylemiçi ilişkiler ile söylemdışı ilişkiler arasında konumlanan ve söylemsel pratiklerle söylemsel olmayan pratiklerin iç içe geçtiği bir kesişme alanı olduğu söylenebilir. Bu anlamda Foucault'ya göre söylemi ve onu oluşturan sözceleri tarihsel birer olay olarak gören arkeolojik analizin önemli görevlerinden biri sözcelerin "söylemsel nitelikte olmayan, ama teknik, pratik, ekonomik, toplumsal, siyasi, vs. düzende olabilecek olaylara nasıl eklemlendiklerini kavramak."[9] Ayrıca herhangi bir söylemsel oluşumun (örneğin klinik tıp) özerk olduğunun söylenebilmesi, onu tanımlayan ve "(biyoloji, kimya, siyasal teori ya da toplum analizi gibi) diğer söylem türleri arasına ve işlev gördüğü söylemsel olmayan bağlama (kurumlar, toplumsal ilişkiler, ekonomik ve siyasal konjonktür) yerleştiren ilişkiler bütününü" tanımlayabilmeyi gerektiriyor.[10] *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylemsel oluşumları mümkün kılan koşullar betimlenirken örnek olarak cinsellik, suç gibi aslında soybilim döneminin konusu olduğu düşünülen fenomenler kullanılması bu bakımdan çok anlamlı.

Dolayısıyla arkeolojinin söylemsel alanla söylemsel olmayan alanı arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmada başarısız olduğu ve Foucault'nun soybilim ve iktidar ilişkilerinin analizine tam da bu başarısızlık sonucunda ortaya çıkan çıkmazı gidermek için geçtiği iddiası geçerliliğini yitiriyor. Daha da önemlisi, söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikler arasındaki bu ilişkileri gözlemlemenin mümkün kıldığı rasyonalite analizi; çünkü hem bilimin içsel dönüşümünü hem de bilimsel dönüşümlerle toplumsal, ekonomik, siyasi dönüşümlerin nasıl bir tarihsel etkileşim içine girdiğini anlayabilmek bu rasyonalite analizini gerektiriyor. *Felsefe Sahnesi*'nde yer alan metinlerin önemli bir bölümü rasyonalite kavramını tarihsel bir perspektiften görebilmek için anahtar niteliğinde.

9. "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine: Epistemoloji Çevresine Cevap," bu kitap, s. 139. Burada söylemiçi ilişkiler, söylemdışı ilişkiler ve söylemsel ilişkiler arasında yaptığım ayrım Foucault'nun kendisinin yaptığı bir ayrım olmamakla beraber, söylemsel bağımlılıklar konusunda yaptığı betimlemeye karşılık düşüyor. Bkz. "Bir Soruya Cevap," bu kitap, s. 113.
10. "Bir Soruya Cevap," bu kitap, s. 113.

Yukarıda sözü edilen kolaycı dönemlendirmeleri çürütebilecek geçişlilikler sadece arkeolojik olduğu iddia edilen dönem ile soybilimsel bir çalışma tarafından karakterize edilen dönem arasında değil elbette. Aynı geçişlilikleri 'soybilim' ile 'etik' başlıkları altında sınıflandırılagelen yazılarında da bulmak mümkün. Bu yüzden Foucault'nun 1980'lerden itibaren kendi eserlerini bir araya getirmeye yönelik retrospektif açıklamalara ağırlık vermiş olması çok önemli. Özellikle yöntembilimsel sürekliliğin daha net olarak görülebilmesi için Foucault'nun 'Maurice Florence' takma adıyla kaleme aldığı ve *Felsefe Sahnesi*'nde "Foucault" başlığıyla yer alan metin vazgeçilmez bir katkı sunuyor.

Bununla birlikte *Felsefe Sahnesi*'ni Foucault'nun sadece kendi düşüncesini daha da açımlamak ve birtakım sorular ya da eleştirilere cevap vermek için yazdığı yazılardan oluşan bir bütün olarak düşünmemek gerekiyor, çünkü bu kitapta Foucault'yu entelektüel olarak etkilemiş felsefeciler hakkında önemli metinler de var. Foucault'ya kariyeri boyunca en çok sorulan sorulardan biri de yaptığı çalışmaların tam olarak hangi disiplinin alanına girdiğiyle ilgiliydi. Felsefe ve psikoloji eğitimi görmüş olan Foucault'nun yazdığı kitapların büyük bir çoğunluğu ise tarih kitapları olarak tanıtılıyordu. Foucault da zaman zaman felsefeci olmadığını, yerine göre aslında tarihçi hatta gazeteci olduğunu söylemekten çekinmemişti. Bu tavrı belki de felsefenin Fransa'da yapılış biçimine ve fenomenoloji ile bir tür Marksizmin kurduğu baskı ortamına tepki olarak anlamak gerek. Foucault'nun özellikle yorumbilgisi çerçevesinde Nietzsche, Freud ve Marx'ı; Jean Hyppolite üzerine yazarken Kant ve Hegel'i; soybilimi tarif ederken Nietzsche'yi; Georges Canguilhem'in *Normal ve Patolojik* kitabına yazdığı önsözde yine Nietzsche'den Frankfurt Okulu'na uzanan yoğun bir geleneği; Cassirer üzerine yazısında yeni-Kantçılığı ve nihayet yirminci yüzyıla damgasını vuracak düşünür olarak gördüğü çağdaşı Deleuze'ü tartıştığı yazıları, felsefe pratiğine hem içeriden hem de dışarıdan bakabilen ve eleştirel geleneği büyük bir ustalıkla beklenmedik noktalara götüren metinler.

Ağustos, 2004

Felsefe ve psikoloji*

Bu yayınlar, kısa süre önce, Ulusal Pedagojik Dokümantasyon Merkezi tarafından video kaseti olarak ve Nathan yayınları tarafından "Le temps des philosophes" dizisi içinde yeniden yayımlandı.
Cahier philosophique'in bir sayısında (seri dışı, Haziran 1993) bu yazılar eksiksiz olarak aktarılmıştır.
Ancak burada yayımladığımız metin yazarların gözden geçirdiği tek versiyondur.

— Psikoloji nedir?

— Psikolojiyi bilim olarak değil, ama belki de kültürel biçim olarak tanımlamayı denemek gerektiği kanısında olduğumu söyleyebilirim size; bu kültürel biçim Batı kültürünün uzun süreden beri tanıdığı bir dizi fenomende görülür; günah çıkarma, kazüistik, ortaçağdaki bazı çevrelerin ya da on yedinci yüzyılın kibar çevrelerinin diyalog, söylem, akıl yürütmeleri ya da âşık kurları gibi şeyler de bu fenomenler içinde doğmuştur.

---

* "Philosophie et psychologie", A. Badiou ile söyleşi, *Dossier pédagogique de la radio-télévision scolaire*, 27 Şubat 1965, s. 65-71. Bu tartışma ve bir sonraki sayıda yer alan söyleşi, Dina Dreyfus'un tasarladığı ve Jean Flécher'in gerçekleştirdiği, eğitim radyo-televizyonu tarafından 1965-1966 yılında hazırlanmış yayınlardan alınmadır.

— Kültürel biçim olarak psikoloji ile kültürel biçim olarak felsefe arasında iç ya da dış ilişkiler var mıdır? Felsefe kültürel bir biçim midir?

— İki soru soruyorsunuz:

1. Felsefe, kültürel bir biçim midir? Pek filozof olmadığımı, bu nedenle bunu bilecek konumda olmadığımı söyleyebilirim. Şu an içinde boğuştuğumuz önemli sorunun bu olduğu kanısındayım; gerçekten de, belki felsefe, Batı'nın ne olduğu hakkında düşünebileceğimiz en genel kültürel biçimdir.

2. Şimdi, kültürel biçim olarak psikoloji ile felsefe arasındaki ilişkiler nelerdir? Bence bu, yüz elli yıldan bu yana felsefecilerle psikologları karşı karşıya getiren bir çatışma noktasıdır; eğitim reformu etrafında dönüp duran tüm sorular günümüzde gelip bu soruna dayanmaktadır.

Şunun söylenebileceği kanısındayım: Öncelikle, gerçekten de, psikoloji ve psikoloji dolayısıyla insan bilimleri, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana felsefeyle çok içli dışlı bir ilişki içindedir. Felsefeyle insan bilimlerinin bu iç içeliğini nasıl kavrayabiliriz? Batı dünyasında felsefenin, bir alanın sınırlarını körü körüne ve bir anlamda boşuna, kendi bilincinin ve yöntemlerinin karanlığında, gecesinde çizdiği söylenebilir; bu alan, ruh ya da düşünce diye adlandırılan alandır ve şimdi, insan bilimleri bu alanı açık, aydınlık ve olumlu biçimde keşfedebilmek için bu mirası kullanmak durumundadırlar. O kadar ki, başlangıçta felsefenin işaret etmiş olduğu fakat kullanmadığı, oldukça belirsiz bu alanı insan bilimleri haklı olarak işgal etmektedir.

İşte, buna cevap verilebilir. İnsan bilimlerinin yandaşı oldukları düşünülebilecek kişilerin bunu seve seve söyleyebilecekleri kanısındayım; Yunan düşüncesiyle birlikte Batı'da doğmuş olan eski felsefi görevin, bu eski görevin, şimdi insan bilimlerinin aygıtları tarafından üstlenilmesi gerektiğine inanan kişiler bunu seve seve söylerler. Bu cevabın sorunu tam olarak kapsadığını sanmıyorum, bana öyle geliyor ki, olayları analiz etmenin bu tarzı, pozitivist felsefi perspektife açıkça bağlıdır.

Yukarıdaki cevabın tersi olarak, başka bir şey de söylenebilir: Belki de, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana bir tür antropolojinin mümkün olmasının nedeni, bunun Batı felsefesinin kaderinin bir parçası olmasıdır; antropoloji derken, bizim kültürümüzün dışında kalan kültürleri inceleyen ve antropoloji denen bu özel bilimi kastetmiyorum; antropolojiden benim anladığım şey, şimdi, tüm felsefe sorunlarını insanın sonluluğu diyebileceğimiz bu alanın içine yerleştiren tamamen felsefi yapıdır.

İnsan hakkında ancak *homo natura* olarak ya da sonlu bir varlık olması dolayısıyla felsefe yapabiliyorsak, bu ölçüde, tüm felsefe özünde bir antropoloji olmayacak mıdır? Bu durumda felsefe, genel olarak tüm insan bilimlerini mümkün kılan kültürel biçim halini alır.

İşte, bunlar söylenebilir ve bunları biraz önce ana hatlarını belirttiğim analizin tersi olarak da kabul edebilirsiniz, bu durumda, Batı felsefesinin büyük kaderi içinde insan bilimleri yeniden işlerliğe kavuşturulmuş olur, ilk başta söylediklerim ise, insan bilimlerinin bir tür gereksiz programı olarak felsefeye yeniden işlerlik kazandırabilir. İşte iç içelik, belki de, hem şimdi, bulunduğumuz noktada, hem de sonra, genel olarak gelecek yıllarda düşünmemiz gereken şey budur.

— Birinci bakış açısında, sonuç olarak, felsefenin kendi alanını pozitif bir bilime dayatan bir şey olarak tasarlandığını, daha sonra da onun gerçek açıklamasını sağlamayı bilime bıraktığını söylediniz. Bu bakış açısıyla, diğer soruşturma türleri karşısında psikolojinin spesifikliğini sağlayabilen nedir? Pozitivizm, kendi özgül araçlarıyla bu spesifikliği sağlayabilir mi, sağlamak ister mi?

— Gerçekten de, insan bilimlerinin kendi sorunsallarını, alanlarını, kavramlarını, kabaca on sekizinci yüzyıla ait bir felsefeden aldığı bir dönemde, sanıyorum, psikoloji –diyelim ki– ya ruhun bilimi olarak ya da bilincin bilimi, hatta bireyin bilimi olarak tanımlanabiliyordu. Bu ölçü içerisinde, o dönemde var olan diğer insan bilimleriyle arasındaki fark –ve zaten mümkün olan bu fark– oldukça açık bir biçimde ortaya konabilirdi: Psikoloji, fizyolojik

düzeydeki bilimlerin karşıtıydı, tıpkı ruhla bedenin karşıt olması gibi; psikolojiyle sosyoloji birbirinin karşıtı olarak görülebilirdi, tıpkı bireyle topluluğun ya da grubun karşıt olması gibi; peki, eğer psikoloji bilincin bilimi olarak tanımlanırsa, bunun karşısına ne çıkarılacaktır? Kabaca, Schopenhauer'den Nietzsche'ye uzanan bir dönemde psikolojiyle felsefe arasındaki karşıtlığın, bilincin bilinçdışıyla olan karşıtlığı gibi olduğu söylenebilir. İnsan bilimlerinin yeniden düzenlenmesinin ve yeniden kesimlenmesinin, özellikle, bilinçdışının açıklanması etrafında oluştuğunu düşünüyorum; yani esas olarak Freud etrafında ortaya çıktığı kanısındayım ve on sekizinci yüzyıldan miras kalan, bilincin ve bireyin bilimi olarak görülen psikolojinin bu pozitif tanımı, şimdi Freud var olduğuna göre artık bir değer taşımaz.

— Şimdi öteki perspektife geçelim: İnsan bilimleri Batı felsefesinin kader anı olarak kabul edildiğine göre, insan bilimleri alanının yeniden inşasının ilkesi olarak gördüğünüz bilinçdışı sorunsalına hangi anlamı atfediyorsunuz?

— Bu bilinçdışı sorunu gerçekte çok güç bir sorundur, çünkü görünüşte psikanalizin, bilinç psikolojisine eklenen, bilinç psikolojisini ek bir bilinçdışı tabakasıyla ikiye katlayan bir psikoloji biçimi olduğu söylenebilir ve aslında bilinçdışı keşfedilirken, aynı zamanda bir yığın sorunu da kendine çektiği hemen fark edilir; bu sorunlar, özellikle bireyle ya da bedenin karşıtı olarak ruhla değil, ama şimdiye kadar fizyolojik sıfatıyla (ve beden sorunu yeniden dahil edilir) ya da sosyolojik sıfatıyla (ve çevresiyle birlikte, ait olduğu grupla birlikte, dahil olduğu toplumla birlikte, bireyin ve atalarının içinde düşünmeye devam ettikleri kültürle birlikte birey sorunu yeniden dahil edilir) dışlanmış olanı asıl anlamıyla psikolojik sorunsala indirgemekle ilgilidir; dolayısıyla, bilinçdışının tek başına keşfi, alanların birbirleriyle toplanması olmaktan çıkar, psikolojinin genişlemesi değildir, bu, insan bilimlerinin kapsadığı alanların çoğuna psikolojinin gerçekten el koymasıdır, öyle ki, Freud'dan bu yana tüm insan bilimlerinin şu ya da bu biçimde *psike* bilimleri haline geldikleri söylenebilir. Toplumu bireye karşıt

bir töz olarak, bireyi de topluma entegre olmuş bir tür töz olarak düşünen Durkheim'a özgü eski gerçekçilik artık bana düşünülemez bir şey olarak görünmektedir. Aynı şekilde, on dokuzuncu yüzyıl psikofizyolojisi için hâlâ geçerli olan, ruh ve beden arasındaki eski ayrım, bu eski karşıtlık da artık yoktur, çünkü şimdi artık bedenimizin, *psike*'mizin parçası olduğunu ya da psikolojinin hitap ettiği hem bilinçli hem de bilinçsiz bu deneyimin parçası olduğunu biliyoruz, öyle ki şimdi artık, temelde, psikolojiden başka bir şey yoktur.

— Bir tür psikolojik totalitarizme varan bu yeniden yapılanma, –sizin deyiminizi kullanıyorum– "bilinçdışının keşfi" teması etrafında gerçekleşiyor. Oysa, keşif sözcüğü genel olarak bilimsel bir bağlama bağlıdır. Bu durumda, bilinçdışının keşfinden ne anlıyorsunuz? Ne tür bir keşif söz konusudur?

— Bilinçdışı, kelimenin tam anlamıyla Freud tarafından, bir şey olarak keşfedildi; Freud bunu, hem genel olarak insanda, hem de tikel insanda var olan bazı mekanizmalar olarak kavradı.

Böylelikle, Freud, psikolojiyi radikal bir şeyleştirmeye mi mahkûm etmiş oldu? Bu yüzden mi buna, Merleau-Ponty ve çağdaş düşünürlere kadar varan modern psikolojinin tüm tarihi tepki göstermeye devam etti? Bu mümkündür, fakat belki de psikoloji, eleştiri sıfatıyla da olsa, tam da şeylerin bu mutlak ufku içinde mümkün olabilmişti.

Fakat, diğer yandan, Freud'a göre, bilinçdışının bir dil yapısı vardır; yine de Freud'un bir göstergebilimci değil, bir yorumcu olduğunu unutmamak gerekir; bir dilbilgici değil bir yorumlayıcıdır Freud; sonuçta, onun sorunu bir dilbilim sorunu değil, deşifre etme sorunudur. Oysa, bizzat kendi maddiliği içinde keşfetmek zorunda olduğumuz bir tür mutlak grafinin varlığını özellikle kabul etmek; daha sonra bu maddiliğin gösteren olduğu kabul etmek –ikinci keşif–; daha sonra, bunun ne anlama geldiğini keşfetmek –üçüncü keşif– ve nihayet, dördüncü olarak, bu göstergelerin söylemek istedikleri şeyleri hangi yasalara göre söylediklerini keşfetmek değilse, nedir yorumlamak? Bir dili dilbilimci olarak değil, yorumcu olarak,

yorumbilgici olarak ele almak nedir? Göstergebilim tabakasına bu an, yalnızca bu an [dördüncü keşif anında] rastlarız, yani örneğin metafor ve metonimi sorunlarına, yani bir göstergeler toplamının bir şey söyleyebildiği yordamlara bu an rastlarız; fakat, bu dördüncü keşif ancak çok daha temel olan ilk üç keşfe göre dördüncüdür ve bu ilk üç keşif orada, önümüzde duran bir şeyin keşfidir, yorumlanacak bir metnin keşfidir, olası bir yorumbilgisi için bir tür mutlak zeminin keşfidir.

— Metin deşifre etme uzmanları deşifre etmeyle dekriptajı birbirinden ayırıyorlar. Onlara göre, deşifre etmek, anahtarı olan bir metni çözmek, dekriptaj ise, anahtarı olmayan, mesajın yapısı bile bilinmeyen bir metni çözmektir. Psikolojik yöntemler deşifre etme düzenine mi dahildir, yoksa dekripte etme düzenine mi?

— Dekriptaj düzenine dahil olduğunu söyleyebilirim, ama yine de tamamen değil, çünkü, burada da, deşifre etme ve dekripte etme kavramları bence dilbilimcilerin esas olarak her dilbilim için, yani yorumbilgisi, yorumlama için telafisi mümkün olmayan şeyi telafi etmek amacıyla tanımladıkları kavramlardır. Sonuçta, dekriptaj nosyonunu ele alalım, dilerseniz; Freud'un gerçekten de dekripte ettiğini söyleyebilirim, yani burada bir mesaj olduğunu kabul eder, bu mesajın ne dediğini bilmez, göstergelerin söylemek istedikleri şeyi hangi yasalara göre söyleyebileceklerini bilmez; dolayısıyla, tek bir hareket içinde, hem mesajın ne demek istediğini, hem de mesajın söylemek istediği şeyi hangi yasalarla söylediğini keşfetmesi gerekir; başka deyişle, bilinçdışının yalnızca söylediği şeyin değil, söylediği şeyin anahtarının da taşıyıcısı olması gerekir. Psikanaliz, psikanaliz deneyimi, psikanalitik dil zaten bu nedenle edebiyatı her zaman heyecanlandırmıştır; yalnızca psikanaliz değil, delilikten kaynaklanan bütün fenomenler de bir anlamda çağdaş edebiyatı büyülemiştir, çünkü delilik, şimdi, çağdaş dünyada, sonuçta dilin bir mesajı, umut edilen göstergelerin bir mesajı değilse nedir? Çünkü bu mesaj olmadan, söylemek istedikleri şey olmadan çok korkunç olur, ne demek istedikleri bilinmez, bunu nasıl söyleyecekleri bilinmez; sonuç olarak, deliliği anahtarı ken-

dinde olan bir mesaj olarak ele almak gerekir. Freud'un histerik bir semptom karşısında yaptığı budur, şimdi, psikoz sorununu ele almaya çalışan insanların yaptıkları da budur.

Hasılı, edebiyat, söylediği şeyi söylemediğini gayet iyi bildiğimiz bir tür dil değilse nedir? Çünkü, eğer edebiyat söylemek istediği şeyi söylüyor olsaydı, basitçe, "Markiz saat beşte çıktı..." derdi. İyi bilmekteyiz ki, edebiyat bunu demez, dolayısıyla edebiyatın, kendi üstüne katlanmış, söylediği şeyden başka bir şey söylemek isteyen ikinci bir dil olduğunu bilmekteyiz; alttaki bu diğer dilin ne olduğu bilinmemektedir, bilinen tek şey, romanı okuduktan sonra, bunun ne anlama geldiğini, yazarın söylemek istediği şeyi neye bağlı olarak, hangi yasalarla söylediğini keşfetmiş olmamız gerekir; metnin hem yorumunu hem de göstergebilimini yapmış olmamız gerekir.

Sonuç olarak, edebiyat ve delilik simetrik bir yapı olarak vardır, bunun anlamı göstergebilimin ancak yorumlamada bulunarak yapılabileceği, yorumlamanın da ancak göstergebilim uygulayarak yapılabileceğidir; ve bu aidiyetin kesinlikle birbirinden ayrılamaz olduğu kanısındayım; 1950 yılına kadar psikanaliz ya da edebi eleştiri derken yorum gibi bir şeyin söz konusu olduğunun yaklaşık olarak ve kötü biçimde anlaşılmış olduğunu söyleyebiliriz ancak. Tamamen bir göstergebilim yanı, hatta göstergelerin yapı analizi yanı olduğu görülmemişti. Şimdi, bu göstergebilimsel boyut keşfedildiğinden, sonuç olarak, yorum yanı göz ardı edilmektedir ve aslında, delilik dili ile edebiyat dilini karakterize eden şey, örten, sarmalayan yapıdır ve bu nedenle, yalnızca tüm insan bilimleri psikolojikleştirilmekle kalınmamış, edebi eleştiri ve edebiyat bile psikolojikleştirilmiştir.

— Eğer bilinçdışı –sizin şeyci perspektifinizi koruyarak söylersek– sonuçta, mesajın her an kendi koduna dahil olduğu bir nesnemetin olarak kendini gösteriyorsa, öyle ki mesajın, a priori *olarak, sonuçta kendi anlamını keşfedebileceği genel bir kodu olmayacaksa, bundan çıkan sonuç, psikolojinin genel bir bilim olamayacağıdır, metinlerden başka bir şeyle asla ilişkisi yoktur ve bu metinler de kendi spesifik kodlarının taşıyıcısı olarak kökten tekildirler,*

dolayısıyla psikoloji yalnızca kendi nesnesi içinde değil, sonuçta yöntemi içinde de bireyin bilimidir. Yoksa, genel bir yorumbilgisi mi söz konusudur?

— Başka yerde olduğu gibi burada da, genel olanla mutlak olanı ayırt etmek gerekir; mutlak yorumsama yoktur, şu anlamda ki, son metnin elde edildiğine asla emin olamayız, bu metnin söylemek istediği şeyin ardında başka bir şey söylemek istemediğine asla emin olamayız. Diğer yandan, mutlak bir dilbilim yaptığımızdan da asla emin olamayız. Dolayısıyla, her iki uca da, hem mutlak anlamda genel biçime hem de mutlak anlamda ilk metne eriştiğimizden asla emin olamayız.

Bunları söyledikten sonra, yine de şunu söyleyebilirim ki, az çok büyük genelleştirilmiş yapılar olduğuna inanıyorum ve örneğin, özdeş olan bazı yordamların birçok kişide olabileceğine, bunların aynı biçimde şu ya da bu kişide bulunabileceğine de inanıyorum, biri için keşfettiğiniz yapıların ötekiler için de geçerli olmaması için neden yoktur.

— Psikoloji, son çözümlemede bu yapıların bilimi midir yoksa kişisel metnin bilgisi midir?

— Psikoloji, yapıların bilgisi olacaktır ve psikolojiye kesinlikle bağlı olan olası terapi, kişisel metnin bilgisi olacaktır, yani psikolojinin belli bir normatif programdan asla ayrılamayacağı kanısındayım. Psikoloji, –bu belki iyi bir şeydir– felsefe gibi, bir tıp ve bir terapidir, hatta kesinlikle bir tıp ve terapidir; ve aynı ölçüde tecrit edilmiş bu iki momente ayrılmanın, aslında onları birleştirmesi gereken göstergeden tamamen başka bir şey olmasının nedeni, en pozitif biçimleri altında psikolojinin iki alt-bilime –örneğin psikoloji ve pedagojiye ya da psikopatoloji ve psikiyatriye– ayrılmış olması değildir. Her psikoloji bir pedagojidir, her deşifre etme bir terapidir, dönüştürmeden bilemezsiniz.

— Psikolojinin, verili öğeler arasında ilişkiler, yapılar oluşturmakla –bunlar çok kesin ve çok karmaşık olsa da– yetinmediğini, her zaman yorumlar içerdiğini; bunun tersine, diğer bilimlerin ise yorumlanacak verilerle karşılaştıklarında, bunun altından kalka-

madıklarını defalarca tekrarladınız, bu durumda sanki psikolojinin sahneye girmesi gerektiğini söylüyor gibiydiniz. Eğer bu doğruysa, "insan psikolojisi" ve "hayvan psikolojisi" gibi deyimlerdeki psikoloji kelimesi sizce aynı anlamda mıdır?

— Bu soruyu sorduğunuza sevindim, çünkü aslında bizzat ben bir anlam kaymasından sorumluyum. Öncelikle, insan bilimlerinin genel eklemlenmesinin bilinçdışının keşfine bağlı olarak tamamen yeniden biçimlendiğini ve paradoksal biçimde, psikolojinin diğer bilimler üzerinde buyurgan bir biçim aldığını söyledim, sonra, dar anlamda Freudcu bir perspektif içinde psikolojiden söz etmeye başladım, sanki tüm psikoloji ancak Freudcu olabilirmiş gibi. Freud'dan itibaren insan bilimleri genel anlamda yeniden kesimlendi, bunun inkâr edilemeyecek bir olgu olduğu kanısındayım, en pozitivist psikologlar bile bunu inkâr edemezler. Bu, tüm psikolojinin, pozitif gelişmeleri içinde bir bilinçdışı psikolojisi haline geldiği ya da bilinç-bilinçdışı ilişkilerinin psikolojisi haline geldiği anlamına gelmez. Psikoloji bir tür fizyolojik psikoloji olarak kaldı, bir tür deneysel psikoloji olarak kaldı; yine de, adaşımın elli, altmış yıl önce ortaya attığı haliyle bellek yasalarının Freudcu unutma fenomeniyle hiç ilişkisi yoktur. Bu, neyse o olarak kalmaktadır; pozitif ve gündelik bilgi düzeyinde Freudculuğun varlığının, hayvanlar üzerinde, hatta insan davranışının kimi yönleri üzerinde yapılabilecek gözlemleri gerçekten değiştirdiğini sanmıyorum. Bir tür derin arkeolojik dönüşüm söz konusudur, Freudculuğun dönüşümüdür bu, tüm psikolojik bilginin genel metamorfozu değil.

— Peki, bu durumda, eğer psikoloji terimi bu kadar farklı yanları kapsıyorsa, bu yanların ortak anlamı nedir? Psikolojinin bir birliği var mıdır?

— Evet, bir psikoloğun labirentteki bir farenin davranışlarını incelediğini düşünelim, onun tanımlamaya çalıştığı şey, fare için olduğu kadar insan için de geçerli olabilecek genel davranış biçimidir, insan hakkında neler bilinebileceği söz konusudur her zaman.

— O halde, psikolojinin konusunun insan bilgisi olduğunu ve farklı "psikolojiler"in de bu bilginin aynı derecede farklı yolları olduğunu kabul ediyor musunuz?

— Evet, aslında bunu kabul ederim, fakat bunu çok sık söylemeye cesaret etmem, çünkü bu çok basit görünüyor... Fakat, on dokuzuncu yüzyıl başında insanı tanıma projesi denen şu çok tuhaf projenin ortaya çıktığını düşünmek daha az basittir. Avrupa kültür tarihindeki temel olgulardan biri muhtemelen burada bulunmaktadır, çünkü on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda *Traité de l'homme*[1] ya da *Traité de la nature humaine*[2] adlı kitapların varlığına rağmen, bunlar, insanı kesinlikle bizim psikoloji yapma tarzımızla ele almazlar. On sekizinci yüzyıl sonuna doğru, yani Kant'a kadar, insan üzerine her düşünme ikincildir, ilk düşünce olan ve sonsuz olanın düşüncesi diyebileceğimiz bir düşünceye göre bu, ikincil bir düşünmedir. Şu tür sorulara cevap vermek söz konusuydu her zaman: Hakikat, neyse o olduğuna göre, ya da matematik veya fizik bize şunları şunları öğrettiğine göre, nasıl oluyor da biz, algıladığımız gibi algılıyor, bildiğimiz gibi biliyor, yanıldığımız gibi yanılıyoruz?

Kant'tan itibaren tersi oldu, yani artık insan sorunu bir tür taşınan gölge olarak, sonsuzdan ya da hakikatten yola çıkarak ortaya atılmayacaktır; Kant'tan bu yana, sonsuz artık verili değildir, sonluluktan başka bir şey yoktur ve bu anlamda Kantçı eleştiri bir antropoloji olasılığını –ya da tehlikesini– kendisiyle birlikte taşıyordu.

— Bir dönem, bizim sınıflarda, insan bilimleri konusunda, "açıklamak" ile "anlamak" arasındaki ayrım kurcalandı. Sizce bunun bir anlamı var mı?

— Olduğunu söyleyemem. Fakat "açıklamak" ile "anlamak"ın ilk kez Dilthey'le birlikte ayırt edildiği ve özellikle radikal, mutlak ve birbiriyle bağdaşmaz epistemolojik biçimler olarak önerildiği kanısındayım. Oysa, bu yine de çok önemli bir şeydir ve bildiğim kadarıyla, Batı tarihinde yorumbilgisinin az çok yaklaşık, ama çok

1. Descartes (R.), *Traité de l'homme*, Paris, Clerselier, 1664 (*Œuvres et Lettres*, ed. A. Bridoux, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1953, s. 803-873).
2. Hume (D.), *A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londra, J. Noon, 1739-1740, 3 cilt.

ilginç tek tarihini yazmış olan da odur. Dilthey'de derinlikli olan şey, yorumbilgisinin çok özel bir düşünme tarzı olduğunu, doğa bilimlerinden az çok ödünç alınmış farklı bilgi kiplerinin bunun anlam ve değerini yok sayma riski taşıdığını hissetmiş olmasıydı; ve doğa bilimlerinin epistemolojik modelinin insan bilimlerine rasyonallik normu olarak dayatılacağını da gayet iyi hissetmişti, çünkü bu aynı insan bilimleri Batı dünyasında ilk Yunan dilbilgicilerinden bu yana, İskenderiye yorumcularında, Hıristiyan ve modern yorumcularda varlığını sürdürmeye devam etmiş yorumbilgisi tekniklerinin muhtemelen öncülerinden biriydi. Bence, Dilthey, psikolojinin ve genel olarak insan bilimlerinin, bizim kültürümüzde tarihsel olarak genel hangi yorumbilgisi bağlamına ait olduğunu hissetti. Anlamayı açıklamanın karşıtı olarak koyarak, biraz mitsel bir biçimde tanımlamış olduğu şey budur. Açıklama, kötü epistemolojik modeldir; anlama, yorumlamadaki radikal anlamına indirgenmiş olan insan biliminin mitsel figürüdür.

— Kesin ve müsbet bilimler hakkında söylenmiş olan şeyin bilim ve teknik olarak psikoloji hakkında da söylenebileceğini; yani, kendi felsefesini kendisinin yaptığını, yani kendi yöntemlerinin, kendi kavramlarının, vs. eleştirisini kendisinin yerine getirdiğini kabul ediyor musunuz?

— Günümüzde psikanalizde ve antropoloji gibi bazı başka bilimlerde olup bitenin, bu tür bir şey olduğu kanısındayım. Freud'un analizinin ardından, Lacan'ınki gibi bir analizin mümkün olması, Durkheim'ın ardından Lévi-Strauss'un mümkün olması, tüm bunlar, fiziğin ya da matematiğin, hatta dilbilimin kendileri karşısında uyguladıkları eleştiriyi hatırlatan belli bir eleştirel ilişkiyi insan bilimlerinin kendilerinde ve kendileri için gerçekten de inşa etmekte olduklarını gayet iyi kanıtlar.

— Fakat deneysel psikoloji buna dahil değil, öyle mi?

— Bugüne kadar, değil; fakat, böyle olmakla birlikte, psikologlar öğrenme hakkında incelemeler yaptıklarında ve sonuçları denediklerinde, soruşturmanın kendisi üzerine analizler bu şekilde elde edilmiş sonuçları hangi ölçülerde biçimselleştirmeyi sağlayabilir?

Bu da, psikolojinin kendisi için kurduğu bir tür dönüşlü düşünmeye dayalı [réflexif], genelleyici ve kurucu ilişkidir. Oysa, sibernetiğin ya da bilgi teorisinin, öğrenme psikolojisinin felsefesi olduğu söylenemez, tıpkı günümüzde Lacan'ın ya da Lévi-Strauss'un yaptığının antropoloji felsefesi ya da psikanaliz felsefesi olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi. Bu, daha ziyade, bilimin bir tür kendi üzerine dönüşlü düşünme ilişkisidir.

— Bugünkü haliyle bir felsefe sınıfında bulunduğunuzda, psikolojiden ne öğretirdiniz?

— Eğer felsefe hocası olsaydım ve psikoloji öğretmem gerekseydi alacağım ilk önlem, öğrencilerim beni tanımasın diye, normal fizyonomimden en uzak ve hayal edebileceğim en mükemmel maskeyi satın almak olurdu. *Sapık*'taki Antony Perkins gibi çok farklı bir sesle konuşmayı denerdim, söylemimin birliğinden hiçbir şey belli olmasın diye. İşte, alacağım ilk önlem budur. Sonra, olanaklar ölçüsünde, öğrencilere, psikologlar arasında şu an geçerli olan teknikleri, laboratuvar yöntemlerini, sosyal psikoloji yöntemlerini öğretmeyi denerdim; psikanalizin neden ibaret olduğunu onlara açıklamaya çalışırdım. Sonra, bir sonraki ders saatinde, maskemi çıkarır, kendi sesime geri dönerdim ve felsefe yapardık, o anda, psikolojiyi, on dokuzuncu yüzyılda Batı düşüncesinin dahil olduğu, kesinlikle kaçınılmaz ve kesinlikle mukadder olan bir tür açmaz olarak anlatma pahasına da olsa bunu yapardım. Fakat, bunun kesinlikle kaçınılmaz ve mukadder bir açmaz olduğunu söylediğimde, onu bilim olarak eleştiriyor değilimdir, onun hiç de pozitif olmayan bir bilim olduğunu, onun daha çok felsefi ya da daha az felsefi olması gerektiğini söylüyor değilimdir: Bir tür antropolojik uykunun varlığıdır söylediğim, felsefe ve insan bilimleri bu uykunun içinde bir anlamda birbirlerini büyüler ve uyuturlar; ve bu antropolojik uykudan uyanmak gerektiğini söyleyebilirim, tıpkı zamanında dogmatik uykudan uyanıldığı gibi.

(Cilt I, s. 438-448)

İnsan öldü mü?*

[... *öncelikle, Michel Foucault'dan, bizim kültürümüzde hümanizmanın gerçek yerini ve anlamını tanımlamasını istedik.*]

— Hümanizmanın, Montaigne'e ve çok daha ötelere uzanan, çok eski bir nosyon olduğuna inanılır. Oysa, "hümanizma" kelimesi Littré'de** yoktur. Aslında, kolaylıkla teslim olduğumuz geçmişe dönük bir yanılsamanın cazibesiyle, hümanizmanın her zaman Batı kültürünün en önemli sabiti olduğunu hayal etmeye can atarız. Örneğin, bu kültürü diğerlerinden, örneğin Doğu ya da İslam kültürlerinden ayırt eden şeyin hümanizma olduğuna inanırız. Bu

* "L'homme est-il mort?", C. Bonnefoy ile söyleşi, *Arts et Loisirs*, no. 38, 15-21 Haziran 1966, s. 8-9.

** Émile Littré tarafından ilk kez 1863-1877 arasında yayımlanan Fransızcanın en kapsamlı sözlüğü. (y.h.n.)

hümanizmanın izlerine başka yerde, Çinli ya da Arap bir yazarda rastladığımızda rahatsız oluruz ve bu durumda, insan soyunun evrenselliğiyle karşı karşıya olunduğu duygusuna kapılırız.

Oysa hümanizma diğer kültürlerde olmadığı gibi, muhtemelen bizimkinde de ham hayal düzeyindedir.

On altıncı yüzyılın hümanizma çağı olduğunu, klasisizmin insan doğasının büyük temalarını geliştirdiğini, on sekizinci yüzyılın pozitif bilimleri yarattığını ve nihayet biyoloji, psikoloji ve sosyolojiyle birlikte, insanı pozitif, bilimsel ve rasyonel biçimde tanımaya başladığımızı lisede öğreniriz. Hem hümanizmanın, tarihsel gelişimimizi canlandıran büyük güç olduğunu hem de sonuçta bu gelişmenin ödülü olduğunu, yani hem ilke hem de amaç olduğunu hayal ederiz. Bugünkü kültürümüzde bizi hayretler içinde bırakan şey, bu kültürün temel kaygısının insan olabilmesidir. Ve eğer çağdaş barbarlıktan söz ediyorsak, bu yalnızca makinelerin ya da bazı kurumların bize insani gelmemesi ölçüsündedir.

Tüm bunlar yanılsama niteliğindedir. Birinci olarak, hümanist hareketin tarihi on dokuzuncu yüzyıl sonudur. İkinci olarak, on altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların kültürlerine biraz yakından baktığımızda, bu kültürlerde kelimenin gerçek anlamıyla insanın hiç yerinin olmadığını fark ederiz. O dönemde kültür, Tanrı'yla, dünyayla, şeylerin benzerliğiyle, uzayın yasalarıyla, elbette bedenle, tutkularla, imgelemle meşguldü. Fakat insanın kendisi kesinlikle yoktu.

Kelimeler ve Şeyler'de, on sekizinci yüzyıl sonunda ve on dokuzuncu yüzyıl başında insanın hangi parça ve bölümlerden oluştuğunu göstemek istedim. Bu figürün modernliğini belirtmeye çalıştım, bana önemli gelen şey şunu göstermekti: İnsanı, bilimsel olarak tanıma fikri, insan varlığına dair ahlâki bir kaygı olduğu için değildir, tersine, insan varlığı mümkün bir bilginin nesnesi olarak inşa edildiğinden, daha sonra, çağdaş hümanizmanın tüm ahlâki temaları geliştirilmiştir; yumuşak Marksizmlerde, Saint-Exupéry ve Camus'de, Teilhard de Chardin'de, kısacası, kültürümüzün tüm bu soluk figürlerinde rastlanan temalar bunlardır.

— Burada, yumuşak hümanizmalardan söz ediyorsunuz. Fakat, hümanizmanın daha ciddi bazı biçimlerini, örneğin Sartre'ın hümanizmasını nereye yerleştiriyorsunuz?

— Teilhard ve Camus'nün temsil ettiği hümanizmanın basit biçimleri bir yana bırakılırsa, Sartre'ın sorunu tamamen farklı görünür. Kabaca şu söylenebilir: Hümanizmanın, antropolojinin ve diyalektik düşüncenin ortak yanları vardır. Russell'le birlikte doğduğunu gördüğümüz, Lévi-Strauss'ta ve dilbilimcilerde ortaya çıkan çağdaş analitik düşünce insanı göz ardı eder. Bu analitik akıl hümanizmayla bağdaşmaz, oysa ki diyalektik, yanında hümanizmayı da getirir.

Bunu birçok nedenden dolayı yapar: Çünkü diyalektik bir tarih felsefesidir, çünkü insan pratiğinin bir felsefesidir, çünkü yabancılaşmanın ve uzlaşmanın felsefesidir. Tüm bu nedenlerle ve özünde her zaman bir kendine dönüş felsefesi olduğundan, diyalektik, insan varlığına, bir anlamda, sahici ve hakiki bir insan olacağını vaat eder. İnsana insanı vaat eder ve bu ölçü içerisinde, hümanist bir ahlâktan ayrı olamaz. Bu anlamda, çağdaş hümanizmanın büyük sorumluları elbette Hegel ve Marx'tır.

İmdi, bana öyle geliyor ki, Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni yazarken, bir anlamda nihai bir nokta koydu, Hegel'le birlikte başlayan kültürümüzün tüm bu epizodunun üzerine parantezi kapadı. Çağdaş kültürü, yani psikanalizin, ekonomi politiğin, tarihin, sosyolojinin kazanımlarını diyalektiğin içinde toplayabilmek için elinden gelen her şeyi yaptı. Fakat, çağdaş kültürün derinlemesine parçası olan analitik akıldan kaynaklanan her şeyi –mantık, enformasyon teorisi, dilbilim, biçimcilik– bir yana bırakmamayı başaramaması ayırt edici bir durumdur. *Diyalektik Aklın Eleştirisi* bir on dokuzuncu yüzyıl insanının yirminci yüzyılı düşünmek için gösterdiği olağanüstü ve etkileyici çabadır. Bu anlamda, Sartre sonuncu Hegelcidir, hatta sonuncu Marksist bile diyebilirim.

— Demek ki, hümanizmanın ardından diyalektik-olmayan bir kültür gelecektir. Bu kültürü nasıl tasarlıyorsunuz, bunun hakkında şimdiden bir şeyler söylenebilir mi?

— Şu an oluşmakta olan bu diyalektik-olmayan kültür, birçok nedenle hâlâ kem küm eden bir kültürdür. Öncelikle, çok farklı bölgelerde kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Kendine özgü bir yeri olmadı. Kendini, başlangıçtan itibaren, tam bir altüst ediş olarak da sunmadı. Nietzsche'yle birlikte başladı; Nietzsche Tanrı'nın ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu; insanla Tanrı'nın arasında tuhaf akrabalık bağları olduğunu; onların hem ikiz kardeş hem de birbirinin baba oğulu olduklarını; Tanrı öldüğüne göre insanın da aynı zamanda ardında korkunç bir yaratık bırakarak ortadan kaybolmaktan başka bir şey yapamayacağını gösterdiğinde başladı.

Bu diyalektik-olmayan kültür Heidegger'de de görüldü: Varlıkla temel ilişkiyi Yunan kökene dönerek yeniden kavramayı denedi. Diyalektik-olmayan bu kültür, felsefenin mantıksal bir eleştirisini yaptığında Russell'da, mantıkla dil arasındaki ilişki sorununu ortaya attığında Wittgenstein'da, dilbilimcilerde, Lévi-Strauss gibi sosyologlarda da görüldü.

Kısacası, şu an bizim için analitik aklın tezahürleri hâlâ dağınıktır. Bizim için tehlikeli bir eğilim burada ortaya çıkmaktadır, yani on sekizinci yüzyıla açıkça geri dönüş, bu tehlikeli eğilimi, on sekizinci yüzyıla duyulan şu anki ilgi çok iyi gösterir. Fakat, böyle bir geri dönüş olamaz. Ne *l'Encyclopédie*'yi, ne de Condillac'ın *Traité des sensations*'unu yeniden yazabiliriz.

— *Bu tehlikeli eğilim nasıl engellenebilir?*

— Diyalektik-olmayan bu düşüncenin kendine özgü ve kesinlikle çağdaş biçimini keşfetmeyi denemek gerekir. On yedinci yüzyılın analitik aklının özelliği esas olarak doğaya yaptığı göndermeydi, on dokuzuncu yüzyılın diyalektik aklı ise özellikle varoluşa, yani birey-toplum, bilinç-tarih, praksis-yaşam, anlam-anlamsızlık, canlı-cansız ilişkileri sorununa göndermede bulunarak gelişti.

Bence, şu an oluşmakta olan diyalektik-olmayan düşünce doğayı ya da varlığı değil, bilginin ne olduğunu işin içine katmaktadır. Onun asıl nesnesi bilgi olacaktır, öyle ki bu düşünce, bilgilerimizin toplamı, genel ağı karşısında ikincil konumda kalacaktır. Bir yandan, farklı bilgi alanları arasındaki, diğer yandan bilme ile bilmeme arasındaki ilişkiler hakkında kendini sorgulamak zorunda kalacaktır.

Burada, ansiklopedik bir girişim söz konusu değildir. Birinci olarak, *l'Encyclopédie* bilgileri biriktiriyor ve üst üste yığıyordu. Bugünkü düşünce, bilgiler arasındaki eşbiçimlilikleri tanımlamak zorundadır. İkinci olarak, *l'Encyclopédie*'nin amacı, bilme yararına, aydınlık yararına, bilmemeyi kovmaktı. Bizim, bilmeme ile bilme arasında varolan kalıcı ilişkiyi pozitif olarak kavramamız gerekir, çünkü biri diğerini ortadan kaldırmaz; bunlar kalıcı ilişki içindedirler, birbirlerine yaslanırlar ve ancak birbirleri dolayısıyla anlaşılırlar. Bu nedenle, felsefe günümüzde bir tür sıkı önlemler alma krizinden geçmektedir.

Bilgiden ve bilginin eşbiçimliliklerinden söz etmektense, varoluştan ve varoluşun yazgısından söz etmek insana daha ayartıcı gelir, bilme ile bilmeme arasındaki ilişkilerden söz etmektense tam bir aydınlanma içinde insanın kendisiyle barışmasından söz etmek daha teselli edicidir. Fakat, yine de, felsefenin görevi, insanların varoluşundaki sertliği gidermek ve onlara bir tür mutluluk vaat etmek elbette değildir.

— *Edebiyattan söz ediyorsunuz.* Kelimeler ve Şeyler'*de, insan bilimleri arkeolojisinin kenarında, fakat aynı düşünce akımı içinde, edebiyat tarihinde yeni bir yaklaşım olarak görülebilecek bir şeyin ana hatlarını Don Quijote ve özellikle Sade konusunda belirtiyorsunuz. Bu yaklaşım ne olabilir?*

— Edebiyat, tüm diğer kültür biçimleriyle, bir dönemin düşüncesinin tüm diğer tezahürleriyle aynı örgüye aittir. Bu bilinmektedir, fakat bu durum genellikle etki, kolektif zihniyet, vs. gibi terimlerle ifade edilir. Oysa, verili bir dönemde, verili bir kültürde dilin kullanılış tarzının bile tüm diğer düşünce biçimlerine sıkı sıkıya bağlı olduğu kanısındayım.

Klasik edebiyat ile Leibniz'in felsefesi, Linné'nin doğa tarihi, Port-Royal dilbilgisi tek bir bütün halinde gayet iyi anlaşılabilir. Aynı şekilde, bugünkü edebiyatın da felsefeyi niteleyen bu aynı diyalektik-olmayan düşüncenin parçası olduğu kanısındayım.

— *Nasıl yani?*

— *Igitur*'dan[1] bu yana, Mallarmé'nin deneyimi (Nietzsche'nin çağdaşıdır) dile özgü, özerk bu oyunun nasıl olup da özellikle insanın kaybolduğu noktaya yerleştiğini gayet iyi göstermektedir. Edebiyatın, o zamandan beri, dilin yararına insanın ortadan kaybolmaya devam ettiği yer olduğu söylenebilir. "Ça parle"ın* olduğu yerde, insan artık yoktur.

Robbe-Grillet'nin ve Malcolm Lowry'nin eserleri, Borges'in ve Blanchot'nun eserleri gibi çok farklı eserler insanın dilin yararına bu kayboluşuna kanıttır. Tüm edebiyat, dille bir ilişki içindedir, bu ilişki aslında düşüncenin bilgi ile sürdürdüğü ilişkidir. Dil, edebiyatın bilinmeyen bilgisini söyler.

— Kelimeler ve Şeyler, *klasik düşüncede temsil fikrinin mükemmel örneği olarak görülen, Vélasquez'in* Nedimeler*'inin tasviriyle başlar. Günümüzün diyalektik-olmayan düşüncesini aynı şekilde açıklamak için çağdaş bir tablo seçmeniz gerekseydi hangi tabloyu seçerdiniz?*

— Bence, Vélasquez'in kendi yüzyılıyla ilişkisini bizim yüzyılımızla ilişkide en iyi temsil eden Klee'nin resmidir. Klee, resmi oluşturan tüm tavırları, edimleri, grafizmleri, izleri, yüz çizgilerini, yüzeyleri, görünür biçimin içinde ortaya çıkardığı ölçüde, resim yapma ediminin kendisini resmin kendisinin sergilenen ve pırıldayan bilgisi haline getirir.

Onun resmi ham sanat değil, en temel öğelerinin bilgisi tarafından kavranmış bir resimdir. Ve görünüşte en basit ve en kendiliğinden olan bu öğeler, görünmeyen ve asla görünmemeleri gerekiyormuş gibi gelen bu öğeler, Klee'nin tablo yüzeyine yaydığı öğelerdir. *Nedimeler* tüm temsil öğelerini temsil ediyordu, ressam, modeller, fırça, tuval, aynadaki görüntü; bu tablo, resmin kendisini onu bir temsil yapan öğelere ayrıştırıyordu.

---

1. Mallarmé (S.), *Igitur*, Paris, Gallimard, 1925.

* Fransızcada "bu" anlamına gelen "ça" kelimesi psikanalizdeki *id* kavramını adlandırmak için de kullanılır. Lacan'ın ünlü "ça parle" cümlesi *id*'in konuştuğu (yani bilinçdışının bir dil gibi yapılandığı) tezini dile getirir. (y.h.n.)

Klee'nin ressamlığı ise, resmi öğelerinden oluşturur ve öğelerine ayrıştırır; bu öğelerin ise, basit olmak için, resmin bilgisi tarafından daha az destekleniyor, bu bilgiyi daha az önemsiyor, daha az barındırıyor olması gerekmez.

(Cilt I, s. 540-544)

Suskun kalmış bir tarih*

Otuz yılı aşkın bir süre önce yazılmış olan bu kitap bizim bugünkü tartışma konularımızla ilgilidir. Ve öncelikle, biz Fransızlara özgü küçük cehaletlerimizin (sağlam, dayanıklı, gayet iyi korunan) mevcut sistemiyle ilgilidir: Cassirer'in büyük eserlerinden hiçbiri bugüne kadar tercüme edilmemişti.[1] On dokuzuncu yüzyıldan bu yana

* "Une histoire restée muette", *La Quinzaine littéraire*, no. 8, 1-15 Temmuz 1966, s. 3-4. (E. Cassirer'in *Die Philosophie der Aufklärung* eseri üzerine).

1. Cassirer (E.), *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer, c.I: *Die Sprache*, 1923; c. II: *Das mythische Denken*, 1925 (*La Pensée mythique*, çev. J. Lacoste, 1972); c. III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929. *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Bruno Cassirer, c. I, 1906, c. II, 1907, c. III: *Die nachkantischen Systeme*, 1920; c. IV: *Von Hegel Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957.

"Fransız kültürü"nü güçlü savunma mekanizmalarıyla çevirmediğimizi kim söyleyebilir? Bize benzemelerinden hoşlandığımız yumuşak, büyük, aşina şahsiyetlerin, hangi güçlü şahsiyetleri bizden uzak tuttuğuna pek aldırmayız. Bu öncüler belki de takınaklı nöbetçilerdi: Romantikler bizi Hölderlin'den korudu, Valéry, Rilke'den ya da Trakl'dan, Proust Joyce'dan, Saint-John Perse Pound'dan sakındı. Maine de Biran, Fichte'den bizi kurtarmaya çabaladı; yaratıcı evrimin yaptığı gezinti Nietzsche'nin hoplayan zıplayan dansını savuşturdu, hami Sartre bizi Heidegger'e karşı bir güzel korudu. Yakında iki yüzyıldır korunuyor olacağız. Tırtıklanmış bir söylemin göbeğinde yaşıyoruz.

Günümüzde bazı işaretler olayların belki de değişmek üzere olduğunu kanıtlamaktadır. Nihayet kendi koruyucularımızdan paçayı sıyırmaya mı başlıyoruz? *Die Philosophie der Aufklärung*'un [*Aydınlanma Felsefesi*] (zaten klasik olan, ama başka yerlerde klasik olan bu eseri) Pierre Quillet'nin elinden çıkma mükemmel tercümesini selamlamalıyız; F. Furet ve D. Richet, yeni dizileri "L'Histoire sans frontières"i [Sınır Tanımayan Tarih] bu kitapla başlatmakla bin kez haklıdırlar.

Tuhaf bir biçimde, bu kitap, doğum tarihi nedeniyle bizden uzaklaşmak yerine bize yakınlaşmakta ve eşsiz bir belgeye dönüşmektedir. Ciddi, biraz tumturaklı, içerdiği derin bilginin hoş yavaşlığına sahip bir sesin altında, bu sese düzensizce eşlik eden dipteki gürültüye kulak vermeli; o ses bu gürültüye karşı çıkmayı denemiş, fakat dip gürültü sesin üstesinden gelmiş ve hızla onu yeniden bastırmıştır. 1932 yılının son aylarında, Naziler Şansölyeliğin kapısında tepinirlerken, Yahudi kökenli Alman, üniversite mensubu ve yeni-Kantçı Cassirer *Aydınlanma Felsefesi*'ni yayımlar. Birkaç ay sonra, Hitler iktidardayken, Cassirer Almanya'yı terk eder ve İsveç'e geçer; bu bilgece yazılmış engin eseri, ardında bir manifesto olarak bırakır.

Bu *Aydınlanma Felsefesi*'nin nasyonal sosyalizme karşı bir itiraz olarak ileri sürülmüş olması alaycı bir tavırdır. Yine de sanıldığı kadar değil. On dokuzuncu yüzyıldan bu yana, Alman derin bilgi birikimi, üniversiteli Alman kişiliği, orada bizim pek hayal edemeyeceğimiz bir işlev gördü. Fransa'nın kendi ilkokul-

ları vardı, İngiltere'nin *public school*'ları vardı, Almanya'nın da üniversiteleri; Fransız ilkokulları, alfabeden ve çarpım tablosundan yola çıkarak siyasi bir güç yaratıyorlardı; *public school*'lar, Tacitus ve Shakespeare aracılığıyla İngilizlere tarihsel bir bilinç aşılıyordu; Alman üniversiteleri ise ahlâki bir bilinç üretiyordu. 1933 tarihi, kuşkusuz, bunların telafisi imkânsız yenilgisine işaret etti. *Aydınlanma Felsefesi* şimdi nihai kavganın simgesidir.

Cassirer'in son derece önemli eserleri arasından (yalnızca Anglosakson felsefesinde değil, psikolojide ve dil etnolojisinde de önemli bir rol oynadı) apaçık ve sadece tarihsel bir incelemenin öncelikle tercüme edilmiş olması belki bir paradokstu. Yine de on sekizinci yüzyıl üzerine bu düşünme asla önemsiz bir eser değildir. Böyle olmaktan çok uzaktır.

Cassirer "yeni-Kantçı"dır. Bu terimle ifade edilen şey, felsefi bir "hareket" ya da "okul" olmanın ötesinde, Batı düşüncesinin, Kant'ın gerçekleştirdiği kopmayı aşmakta karşı karşıya olduğu imkânsızlıktır; yeni-Kantçılık (bu anlamda hepimiz yeni-Kantçıyız), bu kopmayı canlandırma yönünde hiç durmadan yinelenen buyruktur – hem bu kopmanın zorunluluğunu yeniden bulmak, hem de her önlemi almak için. Cassirer'in büyük felsefi eserleri (ve özellikle *Erkenntnisproblem*'i) Kant'a geri dönüş eğrisi içinde yer alsa da, *Aydınlanma Felsefesi* bunlara pozitif tarih düzeni içinde cevap verir: Düşünce ve bilginin, Kant'ı mümkün ve modern düşüncenin inşasını zorunlu kılmış olan belirlenimleri nelerdir? Kendi üzerine katlanan sorgulama: Kant bilimin nasıl mümkün olduğu sorusunu sormuştu kendine, Cassirer ise belki hâlâ ait olduğumuz bu Kantçılığın nasıl mümkün olduğu sorusunu kendine sormaktadır.

Yaklaşık iki yüz yıldır Batı düşüncesini, kendi modernliği karşısında kör ederek şaşkınlığa düşürmüş olan Kantçı muamma, belleğimizdeki iki önemli figürü ortaya çıkarmıştır: Sanki, on sekizinci yüzyılın sonunda, modern dünya doğduğunda olup biten şeyin unutulması ikili bir özlemi açığa çıkarmış gibidir: Varlıkla ilişkimizi aydınlatmasını istediğimiz Yunan çağına duyulan özlem ve bilgimizin biçim ve sınırlarını yeniden sorgulamasını istediğimiz on sekizinci yüzyıla özlem. Hölderlin'den Heidegger'e uzanan Helenik

hanedanlığın karşıtı, Marx'tan Lévi-Strauss'a uzanan modern *Aufklärer*'lerin [Aydınlanmacılar] hanedanlığıdır. Nietzsche'nin "aşırı büyüklüğü" belki her ikisine de ait olmasından gelir. Yunan ya da *Aufklärer* olmak, tragedyadan ya da ansiklopediden yana olmak, şiirden ya da düzyazıdan yana olmak, varlığın sabahından ya da temsilin öğle vaktinden yana olmak; modern düşüncenin –bize hâlâ egemen olan, ama ayaklarımızın altında sallandığını hissettiğimiz düşüncenin– henüz asla kurtulamadığı ikilem buradadır.

Cassirer "Aydınlanmacılar" tarafındadır ve on sekizinci yüzyıla dönüşün anlamını herkesten daha iyi ortaya koymuştur. Öncelikle bir analiz yöntemi sayesinde bunu yapmıştır; bu model bizim için hâlâ değer taşımaktadır. Biz Fransızlar, psikolojinin çekiciliğinden hâlâ kurtulmuş değiliz; bir kültür, bir düşünce, bizim için her zaman bir birey metaforudur: Tekil bir özne için geçerli olduğuna safça inandığımız şeyi bir dönem ya da bir uygarlık ölçeğine taşımak bizim için yeterli olur; tıpkı her bir kişinin kanıları, bilgileri, arzuları, endişeleri, özlemleri gibi, bir "yüzyıl"ın kanıları, bilgileri, arzuları, endişeleri, özlemleri olduğuna inanırız; Paul Hazard, Cassirer döneminde, *Avrupa Bilincinin Krizi*'ni tarif ediyordu.[2] Aynı dönemde Marksist tarihçiler de kültürel fenomenleri, bunların yaratıcısı ya da tarihsel sorumlusu olan kolektif öznelere atfediyorlardı. Buna karşılık, Cassirer bir tür "kurucu soyutlama"ya göre davranır: Bir yandan, kişisel motivasyonları, biyografik rastlantıları, bir dönemi dolduran tüm olumsal figürleri siler; diğer yandan, ekonomik ve toplumsal belirlemeleri bir yana bırakır ya da en azından erteler. Bu durumda önünde açılan şey, kendi konfigürasyonu içinde analiz etmeye giriştiği, söylem ve düşüncenin, kavram ve sözcüklerin, sözce ve savların birbirinden ayrılmaz ve yaygın tabakasının tümüdür. Cassirer, "söylem-düşünce"nin bu özerk evreninin içkin zorunluluklarını bulmaya çalışır; düşünceyi yapayalnız düşünmeye bırakır, fakat damarları daha iyi takip edebilmek ve dallarını, bölümlerini, kesişmelerini, görünür figürlerini belirten çelişkileri ortaya çıkarmak için yapar

2. Hazard (P.), *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1934; c. I, 1. bölüm, *Les Grands Changements psychologiques*; 2. bölüm: *Contre les croyances traditionnelles*; c. II, 3. bölüm: *Essai de reconstruction*; 4. bölüm: *Les Valeurs imaginaires et sensibles*; c. III: *Notes et Références.*

bunu. "Teorik olan"ın özerk alanını tüm diğer tarihlerden (bireylerinkinden, toplumlarınkinden) tecrit eder: Ve gözlerinin önünde, o zamana kadar suskun kalmış bir tarih ortaya çıkıverir.

Bu paradoksal kesim, en tanıdık yakınlıkları parçalayan bu soyutlama, büyük disiplinlerin her zaman kurucusu olmuş olan putkırıcı tavırları hatırlatmıyor değildir: Üretimi zenginliklerin tüm somut alanından tecrit ettiğinde, ekonomi politik; dil sistemini sözün tüm somut edimlerinden tecrit ettiğinde, dilbilim. "Somut", "yaşanmış", "bütünlük" kategorilerinin, bilmemenin krallığına ait olduğunu kesin olarak fark etmenin tam zamanıdır. Her halükârda, on sekizinci yüzyıl konusunda, "teorik olan"ın tarihine giriştiğinde, Cassirer, soruşturmasının nesnesi olarak, temellerini ve biçimlerini kendi felsefesi içinde aradığı düşünce ve söylemin bu derin birliğini keşfeder: *Bilgi Sorunu* ve *Sembolik Biçimlerin Felsefesi,* düşünce ile söylemin, daha doğrusu, bunların ayrılmaz birliğinin, bildiğimiz şeyin doğrudan tezahürünü sunmak yerine, tüm bilginin doğabileceği yeri oluşturduğunu gösterir. Cassirer on sekizinci yüzyıl metinlerini inceleyerek, bilgisinin biçimlerini tanımlayarak, bir kültürü niteleyen bu "söylem-düşünce"nin düzenlenişini tarihsel biçimlerinden biri altında kavrıyordu.

Bu girişime bazı itirazlarda bulunulabilir: Özellikle, sanki önceden keşfedilmiş olanakların gerisinde kalmış gibidir. Cassirer (bu konuda Dilthey'in analizlerine belli belirsiz sadık kalır) felsefeye ve düşünmeye, tartışma konusu etmediği bir öncelik tanır: Sanki bir dönemin düşüncesinin seçildiği yer, yinelenen biçimlermiş gibi, pozitif bir bilimden çok bir dünya teorisiymiş gibi, sanat eserinden çok estetikmiş gibi, bir kurumdan çok bir felsefeymiş gibi. Kuşkusuz, fikirlerin geleneksel tarihini hâlâ öfke vererek hatırlatan bu sınırlardan kurtulmamız gerekiyor – bizim görevimiz bu olacaktır; düşünceyi anonim sınırlaması içinde tanıyabilmek, ona pozitif bir figür veren tüm suskun şey ve tavırlarda onun peşine düşmek, her bireyin, her söylemin bir düşünme epizodundan başka bir şey oluşturmadığı şu "onlar"" boyutunda onun açılımına izin vermek gerekir.

Bir şey, her halükârda kesindir: Bu yöntemi, eksik bir biçimde

de olsa on sekizinci yüzyıla uygulayan Cassirer, orijinal bir tarih eseri yarattı: *Aufklärung*'un tüm büyük biçimlerini, Fransızlara ve İngilizlere özgü uzmanlık alanlarında âdet olduğu üzere kendini sınırlamadan işin içine kattı; kayıp zihniyet izleri ile geleceğin habercisi olan işaretleri yan yana koymaya çalışmadı. Çağdaş olan her şeye kendiliğindenliğini ve genel gerekliliğini geri verdi: On sekizinci yüzyılın ateizminin ve deizminin, materyalizminin ve metafiziğinin, ahlâk ve güzellik anlayışının, çeşitli ahlâk ve devlet teorilerinin; tüm bunların hangi bağdaşıklığa ait olduklarını gösterdi. Görkemli erüdisyonu, on sekizinci yüzyıl düşünürlerinin birlikte oturacakları yeri zorunlu olarak buldukları teorik uzamı bütünüyle kat eder.

Alman milliyetçiliğinin, spesifik olarak Cermen bir düşünce ya da kültürün ne idüğü belirsiz geleneğini üstlenme talebinde bulunduğu bir dönemde, Cassirer, teorik evrenlerin sakin, dayanılmaz, kapsayıcı gücünü keşfeder. Ayrılmaz biçimde tarihten ve düşünceden kaynaklanan büyük güçlüklerinin üstünde; ulusal gelenekler, nüfuz çatışmaları, büyük şahsiyetler, olsa olsa dayanıksız figürlerden, yüzey parıltılarından başka bir şey değildir. Cassirer'in ardında Nazilere bıraktığı bu kitap, yeni bir düşünce tarihinin olanağını oluşturuyordu. Bunu tanıtmak bir zorunluluktu, çünkü şimdi biz, buradan yola çıkmalıyız.

(Cilt I, s. 545-549)

* Fransızcadaki "on" adılı tikel bir özneye ait olmayan ve dolayısıyla anonim olan yüklemler için kullanılır. (y.h.n.)

Filozof kimdir?*

— Toplumda filozofun rolü nedir?

— Toplumda filozofun rolü yoktur. Düşüncesini, grubun güncel hareketi karşısında bir yere yerleştiremeyiz. Sokrates bunun mükemmel bir örneğidir: Atina toplumu ona ancak yıkıcı bir rol verebilmiştir, sorgulamaları kurulu düzen tarafından kabul görmemiştir. Gerçekten de, bir filozofun yerinin bilincine yıllar sonunda varılır, bu da sonuçta ona atfedilen retrospektif bir roldür.

— Peki bu durumda toplumla nasıl bütünleşiyorsunuz?

— Benim bütünleşmem mi... Biliyorsunuz, on dokuzuncu yüzyıla kadar filozoflar kabul görmemişlerdi. Descartes matematikçiy-

* "Qu'est-ce qu'un philosophe?", M.-G. Foy ile söyleşi, *Connaisance des hommes*, no. 22, Sonbahar 1966, s. 9.

di, Kant felsefe değil, antropoloji ve coğrafya öğretiyordu, okullarda felsefe değil retorik öğretiliyordu, dolayısıyla filozofun toplumla bütünleşmesi diye bir sorun yoktu. Felsefe kürsüleri, nihayet, on dokuzuncu yüzyılda karşımıza çıkar; Hegel felsefe profesörüydü. Fakat o dönemde felsefenin sonuna geldiği kanısı yaygındı.

— *Tanrı'nın ölümü fikriyle az çok çakışan bir şey değil mi bu?*

— Belli ölçüler içerisinde; fakat yanılmamak gerekir, Tanrı'nın ölümü nosyonu Hegel'de, Feuerbach'ta ya da Nietzsche'de karşımıza çıkmasına bağlı olarak farklı anlamlar taşır. Hegel'e göre, Akıl Tanrı'nın yerini alır, yavaş yavaş gerçekleşmekte olan şey insan tinidir; Feuerbach'a göre Tanrı İnsan'ı yabancılaştıran yanılsamaydı, bu yabancılaşma bir kez ortadan kaldırıldığında İnsan özgürlüğünün bilincine varır; nihayet, Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölümü metafiziğin sonu anlamına gelir, ama yeri boş kalır, Tanrı'nın yerini alan kesinlikle İnsan değildir.

— *Evet, son insan ve üstinsan.*

— Gerçekten de, terimin Nietzsche'ci anlamıyla bizler son insanlarız, üstinsan tek bir aşma hareketi içinde Tanrı'nın yokluğunu da insanın yokluğunu da aşacak kişi olacaktır. Fakat, Nietzsche konusunda, sizin sorunuza geri dönebiliriz: Ona göre, filozof düşüncenin durumuna teşhis koyan kişidir. Zaten, iki tür filozof düşünülebilir, Heidegger gibi düşünceye yeni yollar açanlar ile bir anlamda arkeolog rolü oynayanlar, düşüncenin içinde açıldığı uzamı ve bu düşüncenin koşullarını, oluşum kipini inceleyenler.

(Cilt I, s. 552-553)

Nietzsche, Freud, Marx*

Bu "yuvarlak masa" projesi bana önerildiğinde çok ilginç geldi, fakat elbette oldukça güç bir proje. Dolambaçlı bir yol öneriyorum: Marx'ta, Nietzsche'de ve Freud'da *yorumlama teknikleri*'ni içeren bazı temalar.

Gerçekte, bu temaların ardında bir düş vardır; Yunan dilbilgicilerinden günümüze kadar bilebildiğimiz tüm yorumlama tekniklerinin Ansiklopedi'sini, bir tür Genel *Corpus*'unu günün birinde yapabilme düşü. Tüm yorumlama tekniklerinin bu büyük *Corpus*'unun pek az bölümünün bugüne kadar kaleme alındığı kanısındayım.

Bu yorumlama teknikleri tarihi fikrine genel giriş olarak bence şunlar söylenebilir: Dil, özellikle Hint-Avrupa kültürlerinin dili, her zaman için iki tür kuşku uyandırmıştır:

* "Nietzsche, Freud, Marx", *Cahiers de Royaumont*, c. VI, Paris, Ed. de Minuit, 1967, Nietzsche, s. 183-200 (*Royaumont Kolokyumu*, Temmuz 1964).

— Öncelikle, dilin söylediği şeyin tam olarak söylediği şey olmadığı kuşkusu. Kavranan ve hemen ortaya çıkan anlam, belki de gerçekte çok küçük bir anlamdır, bir başka anlamı korur, saklar ve her şeye rağmen aktarır; bu başka anlam hem en güçlü hem de "alttaki" anlamdır. Yunanlıların *allegoria* ve *hyponoia* dedikleri şey budur;

— Diğer yandan, dil şu diğer kuşkuya da yol açar: Dil, bir anlamda tamamen sözel biçimini aşar; dünyada konuşan ama dil olmayan başka şeyler de vardır. Sonuçta, doğa, deniz, ağaçların hışırtısı, hayvanlar, yüzler, maskeler, kılıçların şakırtısı, tüm bunlar da konuşur; belki de sözel olmayan biçimde eklemlenen dil vardır. Buna çok kabaca Yunanlıların *semainon*'u diyebiliriz.

Yunanlılarda bile ortaya çıkmış olduğunu gördüğümüz bu iki kuşku yok olmamıştır ve çağımızda da hâlâ sürmektedir, çünkü özellikle on dokuzuncu yüzyıldan bu yana sessiz tavırların, hastalıkların, çevremizdeki tüm gürültü patırtının da konuşabileceğine yeniden inanmaya başladık; ve sözcüklerin altında daha temel olabilecek bir söylemi yakalamaya çalışarak, tüm bu mümkün dili hiç yapmadığımız kadar dinlemeye çabalıyoruz.

Dilin söylediğinden farklı bir şey söylemek istediği kuşkusunu duymanın ve dilden başka bir yerde de dilin olduğundan kuşkulanmanın her kültüre özgü –Batı uygarlığındaki tüm kültürel biçimleri kast ediyorum– kendi yorumlama sistemi, teknikleri, yöntemleri, tarzları olduğu kanısındayım. Dolayısıyla, tüm bu yorumlama sistemlerinin sistemini ya da –on yedinci yüzyılda dendiği gibi– tablosunu yapmak için bir girişime başlanması gerektiği kanısındayım.

On dokuzuncu yüzyılın hangi yorumlama sistemini kurduğunu, dolayısıyla bizlerin şimdi hâlâ hangi yorumlama sistemine bağlı olduğumuzu anlamak için, bence, geçmiş bir referansa, örneğin on altıncı yüzyılda var olmuş olabilecek türde bir tekniğe başvurmak gerekiyor. O dönemde, yorumlamaya *yer* veren şey, yorumlamanın hem genel görünümü hem de üzerinde durması gereken asgari birlik, *benzerlik*'ti. Şeylerin birbirine benzediği yerde, *bu*'nun ben-

zeştiği yerde, bir şey söylenmek isteniyordur, dolayısıyla deşifre edilebilir; on altıncı yüzyıl felsefesinde, zoolojisinde, botaniğinde, kozmolojisinde, benzerliğin ve bunun etrafında uydular gibi dönen tüm kavramların oynadığı önemli rol bilinmektedir. Doğrusu, biz yirminci yüzyıl insanlarının gözünde tüm bu benzeşme ağı oldukça anlaşılmaz ve karmakarışıktır. Aslında, on altıncı yüzyılda bu benzerlik *corpus*'u eksiksiz düzenlenmişti. Eksiksiz olarak tanımlanmış en azından beş nosyon vardı:

— Uygunluk nosyonu, *convenentia,* uyarlanmadır (örneğin ruhun bedene ya da hayvanlık dizisinin bitki dizisine uyarlanması);

— *Sympatheia* nosyonu, sempati, ayrı tözlerdeki rastlantıların özdeşliğidir;

— *Emulatio* nosyonu, ayrı tözlerdeki ya da ayrı varlıklardaki özniteliklerin ilginç bir şekilde paralelliğidir, öyle ki, öznitelikler, bir tözde ya da diğerinde birbirlerinin yansısı gibidir. (Örneğin, Porta, insan yüzünde saptadığı yedi bölümün, yedi gezegenli gökyüzüyle rekabet halinde olduğunu açıklar.);

— *Signatura* nosyonu, imza, bir bireyin görünür özellikleri arasındaki görünmez ve gizli bir özelliğin imgesidir;

— son olarak, elbette, *analoji* nosyonu, iki ya da çok sayıda ayrı töz arasındaki ilişkilerin özdeşliğidir.

Demek ki o dönemde gösterge teorisi ve yorumlama teknikleri, olanaklı benzerlik türlerinin tümünün son derece açık bir tanımına dayanıyordu ve bunlar tamamen ayrı iki bilgi türü oluşturuyordu: *Cognitio,* bir benzerlikten diğerine bir anlamda yatay geçişti; *divinatio* ise yüzeysel bir benzerlikten daha derindeki bir benzerliğe giden, derinlemesine bilgiydi. Tüm bu benzerlikler, bunları oluşturan dünyanın *konsensüs*'ünü ortaya çıkarır; bunlar, Tanrı ile Şeytan arasındaki anlaşmazlığa dayanan kötü benzerlik olan *simulacrum*'un karşıtıdır.

*

On yedinci ve on sekizinci yüzyılda Batı düşüncesinin evrimi, on altıncı yüzyılın bu yorumlama tekniklerini geliştirmeden bırakmış olsa da, benzerliğe yönelik Bacon'cı ve Descartesçı eleştiri, bunların askıya alınmasında kuşkusuz önemli bir rol oynamış olsa da, on dokuzuncu yüzyıl ve özellikle Marx, Nietzsche ve Freud, bizi yeni bir yorumlama imkânının varlığıyla karşı karşıya bıraktılar, bir yorumbilgisi olasılığını yeniden oluşturdular.

Kapital'in* birinci kitabı, *Tragedyanın Doğuşu*** ve *Ahlâkın Soybilimi****, *Düşlerin Yorumu***** gibi metinler sayesinde yorumlayıcı tekniklerle karşı karşıya geldik. Ve şok etkisi; bu eserlerin Batı düşüncesinde neden oldukları bir tür yara, muhtemelen, Marx'ın zaten "hiyeroglifler" diye adlandırdığı şeyi bizim gözümüzde yeniden oluşturmalarından kaynaklanır. Bu yorumlama teknikleri bizi bizzat ilgilendirdiğinden, bizler, yorumcular, bu tekniklerle kendimizi yorumlamaya koyulduğumuzdan bu durum bizi rahatsız etmiştir. Diğer yandan, bu yorumcuları da, yani Freud, Nietzsche ve Marx'ı da bu yorumlama teknikleriyle sorgulamak zorunda olduğumuzdan aynaların sonsuz oyununa sonsuza dek havale edilmiş olduk.

Freud, Batı kültüründe üç büyük narsist yara olduğunu bir yerde söylemektedir: Kopernik'in açtığı yara; Darwin'in, İnsan'ın maymundan geldiğini keşfettiğinde açtığı yara; ve Freud'un kendisinin, bilincin bilinçdışına dayandığını keşfettiğinde açtığı yara.[1] Freud, Nietzsche ve Marx'ın, her zaman kendi üstüne yansıyan bir

* Marx (K.), *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie,* Buch I: *Der Produktionsprozess des Kapitals,* Hambourg, O. Meissner, 1867 (*Le Capital. Critique de l'économie politique,* livre I: *Le Développement de la production capitaliste,* trad. J. Roy, revue par M. Rubel, in *Œuvres*, t. I: *Économie,* Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, ss. 630-690.

** Nietzsche (F.), *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griecbenthum und Pessimismus,* Leipzig, E. W. Fritzsch, 1872 (*La Naissance de la tragédie. Ou Hellénité et Pessimisme,* trad. P. Lacoue-Labarthe, in *Œuvres philosophiques complètes,* Paris, Gallimard, t. I, 1977, ss. 23-156).

*** Nietzsche (F.), *Zur Genealogie der Moral,* Leipzig, C. G. Naumann, 1887 (*La Généalogie de la morale,* trad. I. Hildenbrand et J.j. Gratien, in *Œuvres philosophiques complètes,* Paris Gallimard, c. VII, 1971, ss. 213-347).

**** Freud (S.), *Die Traumdeutung,* Vienne, Franz Deuticke, 1900 (*L'Interprétation des rêves,* trad. D. Berger, Paris, P.U.F., 1967).

1. İnsan narsisizminin üçlü aşağılanması ima ediliyor: Nikolas Kopernik ("kozmolojik aşağılama"), Charles Darwin ("biyolojik aşağılama") ve Sigmund Freud ("psi kolojik aşağılama"). Freud bundan, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse,* 1917'de söz eder.

yorumlama görevine bizi sürükleyerek, bitmez tükenmez yaraları bugünkü narsisizmimizi oluşturan imgeleri bize gönderen bu aynaları bizim etrafımızda ve bizim için oluşturmuş oldukları söylenebilir mi, diye kendime soruyorum. Her koşulda, Marx, Nietzsche ve Freud'un Batı dünyasındaki göstergeleri çoğaltmadıkları kanısındayım – ve bu konuda bazı önerilerim olacaktır. Onlar, anlamı olmayan şeylere yeni bir anlam vermediler. Gerçekte, göstergenin doğasını değiştirdiler ve genel olarak göstergenin yorumlanış tarzını dönüştürdüler.

Benim sormak istediğim ilk soru şudur: Marx, Freud ve Nietzsche, göstergelerin gösterge olabildikleri bölüşüm alanını derinden dönüştürmüş olmadılar mı?

Çıkış noktası olarak aldığım dönemde, yani on altıncı yüzyılda, göstergeler, homojen bir uzamda homojen biçimde ve her yönde dağılıyorlardı. Yeryüzünün göstergeleri gökyüzüne göndermede bulunuyordu, aynı zamanda yeraltı dünyasına da göndermede bulunuyorlardı, insandan hayvana, hayvandan bitkiye –ve ters yönde– göndermede bulunuyorlardı. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Freud, Marx ve Nietzsche'den itibaren göstergeler, derinlik boyutu denebilecek bir boyuta bağlı olarak –derinlikten içeriliğin değil, dışarılığın anlaşılması koşuluyla– çok daha farklılaşmış bir uzamda bölümlere ayrıldılar.

Özellikle, Nietzsche'nin derinlikle hiç durmadan sürdürdüğü uzun tartışmayı düşünüyorum. Nietzsche'de ideal derinliğin, bilinç derinliğinin eleştirisi vardır, Nietzsche buna filozofların uydurması der; bu derinlik, hakikatin katışıksız ve içeriden araştırılmasıydı. Nietzsche bunun boyun eğmeyi, ikiyüzlülüğü, maskeyi nasıl içerdiğini gösterir; öyle ki, yorumcu, göstergeleri gözler önüne sermek için aralarında dolaştığında, düşey çizgi boyunca inmek ve bu içerinin derinliğinin gerçekte söylediği şeyden farklı olduğunu göstermek zorundadır. Sonuç olarak, yorumcunun aşağı inmesi gerekir, Nietzsche'nin deyişiyle, "iyi bir çukur araştırıcısı"[2] olmalıdır.

2. Nietzsche (F.), *Morgenröthe*, Leipzig, C. G. Naumann, 1880. *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, § 446: "Hiérarchie" (Trad. Julien Hervier, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. IV. 1980, s. 238 [*N.d.É.*]).

Fakat yorum yapıldığında, aşağı inen bu çizgi, yalnızca örtülmüş ve gizlenmiş göz kamaştırıcı dışarılığı ortaya çıkarmak için kat edilebilir. Çünkü eğer yorumcu bir araştırmacı gibi dibe kadar gidecek olsa da, yorum hareketi, tersine, dışa doğru bir çıkıntının hareketidir, giderek yükselen bir çıkıntının, derinliğin giderek daha görünür olacak şekilde üstünde uzanmasına her zaman izin veren bir çıkıntının hareketidir; şimdi artık derinliğin kesinlikle yapay bir sır olduğu ortaya çıkarılmıştır, öyle ki kartal uçuşu, dağa çıkış, *Zerdüşt*'teki tüm bu önemli düşeylikler, dar anlamda, derinliğin tersine dönmesidir, derinliğin bir oyundan ve yüzeydeki bir kıvrımdan başka bir şey olmadığının keşfidir. Baktıkça dünya derinleştiğinden, insanın derinliğini işlemiş olan her şeyin bir çocuk oyunundan başka bir şey olmadığı fark edilir.

Bu uzamsallığın, Nietzsche'nin derinlikle bu oyununun, Marx'ın sığlıkla sürdürdüğü, görünüşte farklı oyunla karşılaştırılıp karşılaştırılamayacağını kendime soruyorum. Marx'ta sığlık kavramı çok önemlidir; *Kapital*'in başlangıcında, Perseus'tan farklı olarak, aslında ne canavar ne de derin muammalar olduğunu göstermek için sise dalmak gerektiğini açıklar, çünkü burjuvazinin parayla, sermayeyle, değerle, vs. ilgili kavrayışında derinlik namına olan her şey gerçekte sığlıktır.

Freud'un yalnızca ünlü Bilinç ve Bilinçdışı topolojisinde değil, psikanalitik dikkat için dile getirdiği kurallarda ve sözlü "zincir" boyunca söylenen her şeyin psikanalist tarafından deşifre edilmesinde oluşturduğu yorumlama uzamını da elbette hatırlamak gerekir. Freud'un çok önem verdiği ve hastayı psikanalistin tepeden bakan bakışı altına seren, yine de çok maddi olan uzamsallığı hatırlamak gerekir.

*

Size sunmak istediğim ve yukarıdakine az çok bağlı olan ikinci tema, şimdi sözünü ettiğimiz bu üç insandan yola çıkarak, yorumlamanın sonuçta sonsuz bir görev haline geldiğini belirtmektir.

Doğrusu, on altıncı yüzyılda da bu böyleydi, ama benzerlik ancak sınırlı olabildiği için göstergeler birbirlerine göndermede bulunuyordu. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren göstergeler tükenmez bir ağ halinde birbirine eklenir, bu ağ da sonsuzdur, ama bunun nedeni göstergelerin sınırları olmayan bir benzerliğe dayanmaları değil, indirgenemez bir açıklığın ve yarığın varlığıdır.

Yorumlamanın tamamlanmamışlığı, her zaman paramparça olması ve kendi kıyısında bekliyor olması, sanıyorum, Marx'ta, Nietzsche'de ve Freud'da oldukça benzer bir biçimde, başlangıcın reddi biçiminde bulunur. "Robinsonluğun" reddi, diyordu Marx; Nietzsche'de başlangıç ile köken arasındaki çok önemli ayrım; Freud'da regresif ve analitik yöntemin daima eksik karakteri. Özellikle Nietzsche ve Freud'da, daha az ölçüde de Marx'ta, modern yorumbilgisi için çok önemli olduğunu düşündüğüm şu deneyimin ortaya çıktığı görülür: Yorumlamada ne kadar uzağa gidilirse, kesinlikle tehlikeli bir bölgeye o kadar yaklaşılır; bu bölgede yorumlama tersine dönme noktasıyla karşılaşmakla kalmaz, yorumlama olarak da ortadan kalkar, hatta belki yorumcunun yok olmasına bile yol açar. Yorumlamanın mutlak noktasının giderek yakınlaşan varlığı aynı zamanda bir kopma noktasının giderek yakınlaşan varlığıdır.

Freud'da, yorumlamanın yapısal olarak açık, yapısal olarak yarık bu karakterinin nasıl adım adım keşfedildiği iyi bilinmektedir. Öncelikle çok imalı bir tarzda, kendine bile çok kapalı bir tarzda *Düşlerin Yorumu*'nda keşfedildi bu. Freud kendi düşlerini analiz ediyordu ve analizi yarıda bırakmak için kişisel bir sırrı açığa vurmama ya da utanç gibi nedenlere başvuruyordu.

Dora'nın analizinde yorumlamanın elbette durması gerektiği, sonuna kadar gidemeyeceği fikrinin ortaya çıktığı görülür; bunun nedeninin birkaç yıl sonra *aktarım* olarak adlandırılacak şey olduğu anlaşılacaktır. Daha sonra da aktarımın incelenmesinin tamamı boyunca, analiz edilenle analist ilişkisinin –bu ilişki elbette psikanaliz için oluşturucu bir ilişkidir, psikanalizin sürekli açıldığı ama asla tamamlanamadığı uzamı açar– sonsuz ve sonsuzca sorunsallı karakteri içinde, analizin bitimsizliği kendini gösterir.

Nietzsche'de de, yorumlamanın daima tamamlanmamış olduğu açıktır. Ona göre felsefe, her zaman yarım kalmış bir filolojiden, sonu olmayan bir filolojiden, her zaman daha ileriyi gösteren, asla kesin olarak sabitlenemeyecek bir filolojiden başka nedir ki? Niçin böyledir? Çünkü, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de dediği gibi, "mutlak bilgi yüzünden telef olmak elbette varlığın temelinin bir parçası olabilirdi."* Yine de, Varlık'ın temelinin parçası olan bu mutlak bilgiye ne kadar yakın olduğunu Nietzsche *Ecce Homo*'da** gösterdi. Aynı şekilde, 1888 sonbaharı sırasında, Torino'da da gösterdi.

Freud'un yazışmalarında, psikanalizi keşfettiğinden beri sürüp giden kaygıları deşifre edildiğinde, Freud'un deneyiminin, aslında, Nietzsche'ninkine oldukça benzer olduğunu düşünebiliriz. Yorumlamanın kopma noktasında, yorumlamanın imkânsızlaştığı bir noktaya doğru bu yönelmesinde tartışma konusu edilen şey, delilik deneyimi gibi bir şey olabilirdi.

Nietzsche'nin mücadele ettiği ve büyülendiği deneyim; Freud'un da tüm yaşamı boyunca savaştığı deneyim – içinin daralmadığı da söylenemez. Bu delilik deneyimi, merkezinin sonsuzluğuna yaklaşan ve kemikleşerek çöken bir yorumlama hareketinin doğal sonucu olurdu.

*

Yorumlamanın temelini oluşturan bu tamamlanmamışlığın başka iki ilkeye bağlı olduğu kanısındayım, bu ilkeler de temel önemdedir ve sözünü ettiğim ilk iki ilkeyle birlikte modern yorumbilgisinin postulatlarını oluştururlar. Önce, şu: Eğer yorumlama asla tamamlanamayacaksa, bunun nedeni, yorumlayacak hiçbir şey olmamasıdır. Yorumlamanın tam anlamıyla başlangıcı olabilecek hiçbir şey

---

* Nietzsche (F.), *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, C. G. Naumann, 1886. (*Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. C. Heim, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, 1971, § 39, s. 56 [*N.d.É.*]).

** Nietzsche (F.), *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig, C. G. Naumann, 1889 (*Ecce homo. Comment on devient ce que l'on est*, trad. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, 1974, ss. 237-341).

yoktur, çünkü, aslında zaten her şey yorumdur, her gösterge kendi içinde, yorumlansın diye sunulan bir şey değil, başka göstergelerin yorumudur.

Interpretans [yorumlayan] olmayan *interpretandum* [yorumlanan] asla yoktur diyebiliriz, öyle ki yorumlamada aydınlatıcı bir ilişki kadar şiddet ilişkisi de oluşur. Gerçekten de, yorumlama, kendini edilgince sunan, yorumlanacak bir maddeyi aydınlatmaz; zaten orada olan bir yorumu, tersyüz etmesi, tersine çevirmesi, çekiç darbeleriyle paramparça etmesi gereken bir yorumu ele geçirebilir yalnızca – hem de şiddetle.

Bunu Marx'ta görürüz, o üretim ilişkileri tarihini değil, kendini zaten yorum olarak sunan –çünkü doğa olarak kendini takdim etmiştir– bir ilişkiyi yorumlar. Aynı şekilde, Freud da göstergeleri değil, yorumları yorumlar. Gerçekten de Freud, belirtilerin altında ne keşfeder? O, söylendiği gibi, "travmaları" keşfetmez, *fantazmaları,* iç daralması yükleriyle birlikte gün ışığına çıkarır, yani, kendi öz varlığında zaten yorum olan bir çekirdeği gün ışığına çıkarır. Örneğin, iştahsızlık, gösterenin gösterilene gönderme yapması gibi, memeden kesilmeye gönderme yapmaz, fakat gösterge olarak, yorumlanacak belirti olarak iştah kesikliği, kötü memeye dair fantazmalara gönderme yapar, ki bu da bir yorumdur, bu da kendi içinde zaten konuşan bir bedendir. Bu nedenle Freud, hastalarının belirti olarak gösterdikleri şeyi hastalarının dilinde olduğundan farklı yorumlamak zorunda değildir; onun yorumu bir yorumun yorumudur, bu yorumun verili olduğu terimler içindeki bir yorumdur. Bir hastasının, "Benimin üstünde bir köpek hissediyorum" dediği gün Freud'un Üstben'i keşfettiği bilinmektedir.

Aynı şekilde, Nietzsche, birbirlerini önceden ele geçirmiş yorumları ele geçirir. Nietzsche'ye göre, kökensel bir gösterilen yoktur. Sözcüklerin kendileri yorumlardan başka şey değildir, tüm tarihleri boyunca bunlar gösterge olmadan önce yorumda bulunurlar ve sonuçta, ancak temel yorumlar oldukları için gösterirler. *Agathos*'un ünlü etimolojisi bunun kanıtıdır.[3] Sözcüklerin her zaman üst sınıflar tarafından icat edildiğini söylediğinde de Nietzsche'nin dediği

3. Karş. *La Généalogie de la morale* [Ahlakın Soybilimi], birinci yazı, § 4 ve 5.

budur; sözcükler bir gösterilen belirtmezler, bir yorum dayatırlar. Sonuç olarak, şimdi yorumlamada bulunma göreviyle karşı karşıya olmamızın nedeni ilk ve muammalı göstergelerin varlığı değil, yorumların varlığıdır, konuşan her şeyin altında, şiddetli yorumlar dokusunun var olmaya devam etmesidir. Göstergelerin varlığının nedeni budur; kendi yorumlarının yorumlanmasını bize buyuran göstergeler, gösterge olarak onları altüst etmemiz gerektiğini bize buyuran göstergeler bu nedenle vardır. Bu anlamda, *allegoria* ve *hyponoia*'nın, özünde dil olduğunu söyleyebiliriz ve dilden önce de, sözcüklerin yerini değiştirmek ve onlardan ses getirmek için iş işten geçtikten sonra sözcüklerin altında kayıp giden şey değil, kelimeleri doğurmuş olan şey, asla sabitlenemeyen bir kıvılcımla sözcükleri parıldatan şeydir bunlar. Bu nedenle Nietzsche'de yorumcu, "hakikati dile getiren"dir; uykudaki bir hakikati ele geçirip bunu yaydığı için değil, her hakikatin gizlemeye çalıştığı yorumu dile getirdiği için "hakiki"dir o. Belki, yorumun göstergeler karşısındaki bu önceliği, modern yorumbilgisinde belirleyici olan şeydir.

Yorumun göstergeden önce geldiği fikri, göstergenin basit ve iyiliksever bir varlık olmamasını gerektirir; gösterge bolluğunun, şeylerin birbirine benziyor olmasının basitçe Tanrı'nın iyilikseverliğini kanıtladığı ve göstergeyi gösterilenden yalnızca şeffaf bir örtünün ayırdığı on altıncı yüzyılda durum hâlâ böyleydi. Tersine, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Freud'dan, Marx'tan ve Nietzsche'den itibaren, bence, gösterge kötü niyetli olacaktır; yani, göstergede kötülük isteğinin ve "kötü yürekli olma"nın muğlak ve az çok karanlık bir biçimi vardır. Ve gösterge, kendini yorum olarak sunmayan bir yorum olduğu ölçüde bu böyledir. Göstergeler, kendilerini doğrulamayı deneyen yorumlardır, yoksa tersi değil.

Ekonomi Politiğin Eleştirisi'nde ve özellikle *Kapital*'in* birinci cildinde tanımlandığını gördüğümüz paranın işlevi budur. Freud'da belirtiler böyle işler. Nietzsche'de ise sözcükler, adalet, İyilik ve Kötülük'le ilgili ikili sınıflandırmalar, sonuç olarak göstergeler,

* Marx (K.), *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* Berlin, Franz Dancker, 1859 (*Critique de l'économie politique,* trad. M. Rubel et L. Évrard, 1re section: *Le Capital en général,* chapitre II: "La monnaie", in *Œuvres,* t. I: *Économie,* Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, ss. 317-452).

maskedir. Yorumun üstünü örtme şeklinde yeni bir işlev edinen gösterge, daha Rönesans döneminde sahip olduğu basit gösteren varlığını kaybeder, kendine özgü kalınlığı sanki açılacak gibi olur ve böylece, o zamana kadar gösterge teorisine yabancı kalmış tüm olumsuz kavramlar bu açıklıktan akın edebilir. Bu teori, örtünün kısmen olumsuz ve şeffaf dönemini biliyordu sadece. Şimdi, tüm olumsuz kavramlar, çelişkiler, karşıtlıklar oyunu, kısacası, Deleuze'ün Nietzsche üzerine kitabında gayet iyi analiz ettiği bu reaktif güçler oyununun toplamı gösterge içinde örgütlenebilecektir.

"Diyalektiği ayakları üzerine yeniden yerleştirmek"; eğer bu deyimin bir anlamı olacaksa, bu, diyalektiğin, sonuçta, pozitif bir anlam vererek çalışmasını durdurmuş olduğu tüm bu negatiflik oyununu, göstergenin kalınlığı içine, bu açık, sonsuz, yarık uzama, gerçek içerikten ve uzlaşmadan yoksun bu uzama yerleştirmiş olması değil midir?

*

Nihayet, yorumbilgisinin son özelliği: Yorum, kendini sonsuza dek yorumlama, kendine her zaman yeniden kavuşma zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Buradan iki önemli sonuç çıkar. Birincisi, yorum bundan böyle her zaman "kim?"in yorumlaması olacaktır; gösterilen içindeki şey yorumlanmaz, dipte olan yorumlanır: Yorumu yapmış olan. Yorum ilkesi yorumcudan başka bir şey değildir ve bu belki de Nietzsche'nin "psikoloji" sözcüğüne verdiği anlamdır. İkinci sonuç, yorum her zaman kendini yorumlamak zorundadır ve kendine geri dönmeyi ihmal edemez. Bir sürenin zamanı olan gösterge zamanına karşıt olarak ve –her şeye rağmen doğrusal olan– diyalektiğin zamanına karşıt olarak, değirmi bir yorum zamanı vardır. Bu zaman, önceden geçtiği yerden yeniden geçmek zorundadır, bunun sonucu, kısacası, yorumun gerçekten peşinde koştuğu tehlike, –ama bu aşırı bir tehlikedir–, paradoksal biçimde, onu peşinden koşturtan göstergelerdir. Yorumun ölümü, göstergelerin varlığına inanmaktır; birinci olarak, ilksel olarak, gerçekten, bağdaşık, anlamlı ve sistematik işaretler olarak göstergelerin var olduğuna inanmaktır.

Tersine, yorumun yaşamı, yorumlardan başka bir şey olmadığına inanmaktır. Bence, çağdaşlarımızın çoğunun unuttuğu bir şeyi, yorumbilgisiyle göstergebilimin iki amansız düşman olduğunu iyi anlamalıyız. Gerçekten de, göstergebilime geri çekilen bir yorumbilgisi göstergelerin mutlak varlığına inanır: Yorumların şiddetini, tamamlanmamışlığını, sonsuzluğunu terk eder, belirticinin [*indice*] terörünü egemen kılar ve dilden kuşkulandırır. Burada, Marx'tan sonraki Marksizmle karşılaşıyoruz. Tersine, kendi üstüne kapanan bir yorumbilgisi kendilerine işaret etmeye devam eden dillerin alanına girer, delilik ile katışıksız dilin bu ortak bölgesine girer. Nietzsche'yle karşılaştığımız yer burasıdır.

TARTIŞMA

Boehm: Yorumun Nietzsche'de asla durmadığını ve hatta gerçekliğin harcını oluşturduğunu gayet iyi gösterdiniz. Dahası, dünyayı yorumlamak ve dünyayı değiştirmek Nietzsche'ye göre iki farklı şey değil. Peki, Marx'ta da böyle mi? Ünlü bir metinde dünyayı yorumlamakla dünyayı değiştirmeyi karşı karşıya getirir...

Foucault: Marx'ın bu cümlesinin, söylediklerime karşı ileri sürülmesini bekliyordum. Yine de, ekonomi politiğe bakarsanız, Marx'ın bu alanı her zaman bir yorumlama tarzı olarak ele aldığını fark edersiniz. Yorumlama üzerine metin, felsefeyi ve felsefenin sonunu içerir. Fakat Marx'ın anladığı anlamda ekonomi politik, dünyanın değiştirilmesini de dikkate alabilir ve bunu bir anlamda içselleştirebilir olduğuna göre, mahkûm edilemez bir yorumlama olmaz mı bu?

Boehm: Diğer bir soru: Marx, Nietzsche ve Freud'a göre temel olan şey, bilincin kendi kendini aldatması [*automystification*] fikri değil midir? On dokuzuncu yüzyıldan önce olmayan ve kaynağını Hegel'den alan yeni fikir bu değil mi?

Foucault: Benim ortaya atmak istediğim sorunun özellikle bu olmadığını size benim söylemem kalleşçe bir şey olur. Yorumu yorum olarak ele almak istedim. Niçin yeniden yorum yapmaya başladık? Hegel'in etkisiyle mi?

Kesin olan bir şey var, bu da, göstergenin öneminin, göstergeye atfedilen önem ve itibarda yaşandığı açık olan belli bir değişikliğin on sekizinci yüzyıl sonunda ya da on dokuzuncu yüzyıl başında meydana gelmiş olmasıdır; bu durumun çok nedeni vardır. Örneğin, kelimenin klasik anlamıyla filolojinin keşfi, Hint-Avrupa dil ağının düzenlenmesi, sınıflandırma yöntemlerinin işe yaramaz hale gelmesi; tüm bunlar, kültürel göstergeler dünyamızı muhtemelen tümüyle yeniden düzenlediler. Yalnızca Hegel'de değil, Hegel'in tüm Alman çağdaşlarında var olan, çok geniş anlamda ele alınan doğa felsefesi türünden şeyler, göstergeler rejiminde, o dönem kültüründe meydana gelen bu değişimin kanıtıdır kuşkusuz.

Bilincin aldatılması fikrinde yorumlama kaygısının kökenini bulmak yerine, burada göstergelerin temel rejimindeki dönüşümden doğmuş bir temayı bulmanın, şu anda ortaya attığımız bu tür sorunlar için daha verimli olacağı kanısındayım.

Taubes: M. Foucault'nun analizi eksik değil mi? Önemli bir rol oynamış olan dinsel yorumlama tekniklerini dikkate almadı. Hakiki tarihsel eklemlenmeyi takip etmedi. M. Foucault'nun söylemiş olduklarına rağmen, bence, on dokuzuncu yüzyılda yorumlama Hegel'le birlikte başlıyor.

Foucault: Gerçekten de son derece önemli olan dinsel yorumlamadan söz etmedim, çünkü belirttiğim çok kısa tarihte, ben, göstergelerin yanında yer aldım, anlamların yanında değil. On dokuzuncu yüzyıldaki kopmaya gelince, elbette bunu Hegel'in adına bağlayabiliriz. Fakat, en geniş yayılımı içinde ele alınan göstergeler tarihinde, Hint-Avrupa dillerinin keşfi, genel dilbilgisinin ortadan kaybolması, karakter kavramının yerine organizma kavramının geçişi, Hegel felsefesinden daha az "önemli" değildir. Felsefe tarihi ile düşüncenin arkeolojisini birbirine karıştırmamak gerekir.

Vattimo: Eğer doğru anladıysam, Marx'ı da, Nietzsche gibi, yorumun sonsuzluğunu keşfetmiş düşünürler arasında sınıflandırmak gerekiyor. Nietzsche konusunda sizinle tamamen hemfikirim. Fakat Marx'ta, bir varış noktası kaçınılmaz olarak yok mu? Altyapı, temel olarak kabul edilmesi gereken bir şey değil mi?

Foucault: Marx hakkındaki düşüncemi pek geliştiremedim; hatta bunu hâlâ kanıtlayamamaktan korkarım. Fakat, *18. Brumaire*'i ele alın örneğin: Marx kendi yorumunu asla nihai yorum olarak sunmaz. Daha derin bir düzeyde ya da daha genel bir düzeyde yorum yapılabileceğini ve zemin seviyesinde bir açıklamanın olmadığını gayet iyi bilmektedir, bunu da söylüyor zaten.

Wahl: Nietzsche ile Marx arasında ve Nietzsche ile Freud arasında, benzeşimler olsa da, bir mücadele olduğu kanısındayım. Eğer Marx haklıysa Nietzsche döneminin burjuvazisinin bir fenomeni olarak yorumlanmalıdır. Eğer Freud haklıysa, Nietzsche'nin bilinçaltını bilmek gerekir. Dolayısıyla Nietzsche ile diğer ikisi arasında bir tür savaş görüyorum.

Gereğinden fazla yoruma sahip olduğumuz doğru değil mi? "Yorumlama hastalığı"na tutulmuşuz. Sürekli yorumlamak gerekiyor, kuşkusuz. Fakat, yorumlanması gereken bir şeyler de var, değil mi? Yine soruyorum: Kim yorumluyor? Nihayet: Aldatıldık, ama kim tarafından? Kandıran biri var, ama kim bu? Yorumda her zaman bir çoğulluk vardır: Marx, Freud, Nietzsche, hatta diyelim ki, Gobineau... Marksizm var, psikanaliz var, hatta diyelim ki radikal yorumlar var...

Foucault: Yorumların çoğulluğu, yorum savaşları sorunu, yorumun kendini yargılayacağı ve kendi hakkında karar vereceği mutlak bir noktanın yokluğunda, sonsuza dek yapılan yorum tanımlarıyla yapısal olarak mümkün oldu sanıyorum. Öyle ki, *bunu,* yorumladığım anda bile yorumlanmaya mahkûm olduğum gerçeğini her yorumcu bilmelidir. Bu yorum bolluğu elbette günümüz Batı kültürünü karakterize eden bir özelliktir.

Wahl: Yorumcu olmayan insanlar var yine de.

Foucault: O anda onlar dilin kendisini tekrar edip duruyorlar.

Wahl: Niçin? Niçin böyle demeli? Örneğin Claudel, sayısız biçimde yorumlanabilir, Marksist açıdan, Freudcu açıdan, fakat

* Marx (K.), *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* in *Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften,* éd. J. Weydemeyer, Erstes Heft, New York, 1852 (*Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte,* Paris Éditions sociales, 1962).

her şeye rağmen önemli olan, her koşulda bu Claudel'in eseridir. Nie-tzsche'nin eseri hakkında bunu söylemek daha zor. Marksist ve Freudcu yorumlamalar karşısında yenik düşebilir...

Foucault: Yoo, yenik düştüğünü söyleyemem! Nietzsche'nin yorumlama tekniklerinde kökten farklı bir şey olduğu kesindir ve bu, günümüzde bir yandan komünistlerin, diğer yandan psikanalistlerin temsil ettikleri kurulu gövdelere dahil edilmesini engeller. Nietzsche'ciler yorumladıkları şey gibi değildirler...

Wahl: Nietzsche'ciler var mı? Bu sabah kuşkulandık onlardan!

Baroni: Nietzsche, Freud ve Marx arasındaki paralellik şu mudur, size sormak istiyorum: Nietzsche, yorumlamasında, güzel duyguları analiz etmeye ve gerçekte bunların neyi gizlediklerini göstermeye çalışır (*Ahlâkın Soybilimi*'nde olduğu gibi). Freud, psikanalizde, *latent* içeriği açığa çıkaracaktır; burada da, yorum iyi duygular için tam bir felaket olur. Nihayet, Marx burjuvazinin vicdan rahatlığına saldıracak ve bunun özünde ne olduğunu gösterecektir. Öyle ki, üç yorumlama da tercüme edilecek göstergeler olduğu fikrinin egemenliğindeymiş gibi görünüyor, dolayısıyla, bu tercüme basit olmasa da, hatta aşama aşama, belki de sonsuza dek yapılması gerekse de anlamı keşfetmek gerekir.

Fakat, psikolojide, tamamen karşıt yönde bir tür yorumun olduğu kanısındayım, bu da bizi, sizin sözünü ettiğiniz on altıncı yüzyıla kavuşturur. Jung'un yorumudur bu, özellikle Freudcu yorumdaki değersizleştirici zehri açığa çıkarır. Jung, göstergenin karşısına sembolü koyar; gösterge, *latent* içeriğinde tercüme edilmesi gereken şeyken, sembol kendi kendine konuşur. Biraz önce Nietzsche'yi Freud ve Marx'ın yanında gibi gördüğümü söyleyebilecekken, aslında sanıyorum ki, burada, Nietzsche Jung'a da yaklaşabilir. Jung'a göre olduğu gibi, Nietzsche'ye göre de "ben" ile "kendi" arasında, küçük akıl ile büyük akıl arasında bir karşıtlık vardır. Nietzsche son derece sert, hatta acımasız bir yorumcudur, fakat onda "büyük aklı" dinlemenin bir biçimi vardır ki bu onu Jung'a yaklaştırır.

Foucault: Kuşkusuz haklısınız.

Bayan Ramnoux: Bir noktaya dönmek istiyorum: Dinsel yorumlamadan niçin söz etmediniz? Hatta bence, tercümeler tarihini de ihmal etmemek gerekiyor belki: Çünkü aslında her İncil tercümanı kendisinin Tanrı'nın anlamını söylediğini ileri sürer, dolayısıyla tercümeye sonsuz bir bilinç katmış olmalıdır. Sonuç olarak, tercümeler zaman içinde evrilir ve tercümelerin bu evriminden bir şey çıkar ortaya. Çok karmaşık bir sorun bu...

Ayrıca, sizi dinlemeden önce, Nietzsche ile Freud arasındaki muhtemel ilişkiler üzerinde düşünüyordum. Freud'un toplu eserlerinin dizinine, üstelik Jones'in kitabına bakarsanız, sonuçta pek az şey bulursunuz. Aniden kendime şunu dedim: Sorun ters konmuş. Freud, niçin Nietzsche hakkında sustu?

Burada iki nokta var. Birinci nokta, sanıyorum 1908 yılında Freud'un öğrencileri, yani Rank ve Adler, küçük toplantılarından birinin konusu olarak Nietzsche'nin tezleriyle (özellikle *Ahlâkın Soybilimi*) Freud'un tezleri arasındaki benzerlik ya da benzeşimleri seçtiler. Freud, çok büyük bir çekinceyle bunu yapmalarına izin verdi ve sanıyorum o dönemde söylediği şey aşağı yukarı şuydu: Nietzsche bir anda çok fazla fikir getiriyor.

Diğer nokta, 1910 yılından itibaren, Freud Lou Salomé ile ilişkiye girdi; Lou Salomé'nin didaktik bir analizini yaptığına ya da buna giriştiğine kuşku yoktur.* Sonuç olarak, Lou Salomé dolayısıyla Freud ile Nietzsche arasında bir tür tıbbi ilişki olmuş olmalıdır. Oysa, Freud bundan söz edemezdi. Ne var ki, kesin olan bir şey varsa, bu da, Lou Salomé'nin daha sonra yayımladığı her şey, özünde, onun bitmez tükenmez analizlerinin parçasıdır. Salomé'yi bu perspektiften okumak gerekir. Daha sonra, Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık*** kitabıyla karşılaşıyoruz; burada Freud ile *Ahlâkın*

---

* Lou Andreas-Salomé ile Freud arasında çeyrek yüzyıl süren mektuplaşmalara gönderme yapılıyor. Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud (1912-1936).* Suivie de *Journal d'une année (1912-1913),* trad. L. Jumel, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1970.

** Freud (S.), *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion. Drei Abhandlungen,* Amsterdam, Allert de Lange, 1939 (*L'Homme Moïse et la Religion monothéiste. Trois essais.,* trad C. Heim, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1986).

Soybilimi'ndeki Nietzsche arasında bir tür diyalog vardır. Bakın, önünüze sorunları koyuyorum, siz başkalarını biliyor musunuz?

Foucault: Hayır, kesinlikle başka bilmiyorum. Gerçekten de, Freud'un Nietzsche üzerine şaşırtıcı suskunluğu, mektuplarında bile bir iki cümle dışında laf etmemesi beni etkiledi. Bu, gerçekten de oldukça muammalı bir konu. Lou Salomé'nin analiziyle bunu açıklamak, daha fazla şey söyleyemeyeceği gerçeği...

Bayan Ramnoux: Daha fazlasını söylemek istemiyordu...

Demonbynes: Nietzsche konusunda, delilik deneyiminin mutlak bilgiye en yakın nokta olduğunu söylediniz. Sizce, Nietzsche'nin hangi ölçüler içerisinde delilik deneyimi yaşadığını sorabilir miyim? Zamanınız olsaydı, doğal olarak, aynı soruyu diğer büyük dehalar konusunda da sormak oldukça ilginç olurdu, Hölderlin, Nerval, Maupassant gibi şairler ya da yazarlar, hatta Schumann, Henri Duparc ya da Maurice Ravel gibi müzisyenler konusunda. Ama Nietzsche düzleminde kalalım. İyi anladım mı? Çünkü, bu delilik deneyiminden gerçekten de söz ettiniz. Söylemek istediğiniz gerçekten bu muydu?

Foucault: Evet.

Demonbynes: Deliliğin "bilinci", ya da "ön-bilisi" ya da önsezisi demek istemiyorsunuz, değil mi? Nietzsche gibi büyük dehaların "delilik deneyimi" yaşayabileceklerine... gerçekten inanıyor musunuz?

Foucault: Evet, evet diyebilirim size.

Demonbynes: Bunun ne demek olduğunu anlayamıyorum, çünkü ben büyük bir deha değilim!

Foucault: Bunu kast etmedim.

Kelkel: Benim sorum çok kısa olacak: İşin özüne yönelik, sizin "yorumlama teknikleri" diye adlandırdığınız şeye dönük; siz bu tekniklerde, felsefenin bir vekili diyemem ama her koşulda bir ardılı, muhtemel bir mirasını görüyor olmalısınız. Bu dünyayı yorumlama

tekniklerinin öncelikle "terapi" teknikleri, terimin en geniş anlamıyla –Marx'ta toplumu, Freud'da bireyi, Nietzsche'de insanlığı– "iyileştirme" teknikleri olduğunu düşünmüyor musunuz?

Foucault: Gerçekten de, yorumun anlamı, on dokuzuncu yüzyılda, sizin terapiden anladığınız şeye kuşkusuz giderek yaklaşmıştır. On altıncı yüzyılda yorum anlamını daha ziyade vahiy, selamet yönünde buluyordu. Size Garcia adlı bir tarihçinin bir cümlesini aktarmakla yetineceğim: "Günümüzde –demektedir, 1860'ta– selametin yerini sağlık aldı."

(Cilt I, s. 564-579)

Tarihi yazma biçimleri üzerine*

— Kitabınızın eleştirmenler ve kamuoyu tarafından hem coşkuyla hem de tereddütle karşılanması, bir yılı aşkın bir süre önce yine burada, araştırmalarınızın doğasını ve alanını açıkladığınız söyleşinin devamını yapmaya bizi teşvik etti. Kelimeler ve Şeyler'*in yol açtığı tepkiler içinde sizce en çarpıcısı hangisi?*

— Şu beni çok etkiledi: Meslekten tarihçiler onu bir tarih kitabı olarak kabul ettiler, tarihi eski ve günümüzde kuşkusuz demode bir fikir olarak gören birçok kişi ise kitabın tarihin katli olduğunu bağıra bağıra söyledi.

---

* "Sur les façons d'écrire l'histoire", R. Bellour ile söyleşi, *Les Lettres françaises,* no. 1187, 15-21 Haziran 1967, s. 6-9.

— Kitabın biçiminin –bu tür eserlerde alışılmış olan açıklayıcı notların ve bibliyografyaların, biriktirilmiş ve açıklanan referansların yokluğunu ve Nedimeler*'in yarattığı aynalar oyununu kast ediyorum– ve üslubunuzun kitabın doğasını gizlemeye katkıda bulunduğunu düşünmüyor musunuz?*

— Kitabın sunuluşu kuşkusuz kitaba yabancı değildi, fakat tarihsel bilgide yirmi yıldan fazla süredir gerçekleşmekte olan çok önemli dönüşümü özellikle bazı kişilerin görmezden geldikleri kanısındayım. Dumézil'in, Lévi-Strauss'un ve Lacan'ın kitaplarının çağımızın en önemli kitapları arasında yer aldıkları bilinmektedir; fakat günümüz bilgisinde yeni bir macera başlatan çalışmalar arasına Braudel'in, Furet'nin, Denis Richet'nin, Le Roy Ladurie'nin kitaplarını, Cambridge tarih okulunun, Sovyet okulunun çalışmalarını da koymak gerektiğini biliyor muyuz?

— Demek ki siz kendinizi kasıtlı olarak tarihçi diye konumluyorsunuz. Bu bilmezlikten gelme sizce neye bağlı?

— Sanıyorum tarih tuhaf bir biçimde kutsallaştırıldı. Birçok entelektüel için, tarih karşısında bilgiye dayalı olmayan ve geleneksel, mesafeli saygı, politik bilinçleri ile araştırma ya da yazma faaliyetlerini uyumlu kılmanın en basit yoluydu; tarihin haç işareti altında, her söylem haklı davaların tanrısına ibadet biçimini alıyordu. Daha teknik bir neden de var. Gerçekten de, dilbilim, etnoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi alanlarda on dokuzuncu yüzyılda oluşmuş ve diyalektik düzenine ait oldukları söylenebilecek kavramların büyük bölümünün terk edildiğini kabul etmek gerekir. Oysa, bazılarının gözünde, disiplin olarak tarih, diyalektik düzenin son sığınağını oluşturuyordu: Rasyonel çelişkinin hâkimiyetinin kurtarılabildiği yer orasıydı... Belirlenme hiyerarşisi içinde ele alınan olayların büyük devamı olarak anlatı modelinde örgütlenmiş bir tarih anlayışı birçok entelektüelde bu iki nedenle –ve her türlü gerçeğe benzerliğe karşı– sürmektedir: Bireyler, kendilerini aşan ve meydan okuyan bu bütünlük içinde tutulurlar, ama belki aynı zamanda onun kötü niyetli birer yaratıcısıdırlar. Öyle ki hem kişisel proje hem de bütünlük olan bu tarih, bazıları için dokunulmaz bir

hal alır: Tarihsel sözün bu türden biçimini reddetmek, büyük devrim davasına saldırmak olur.

— *Sizin ileri sürdüğünüz tarih çalışmalarındaki yenilik tam olarak neden ibarettir?*

— Biraz şematik biçimde bunlar şöyle nitelenebilir:

1) Bu tarihçiler çok güç bir sorun olan dönemlendirme sorununu ortaya atıyorlar. Politik devrimlere bağlı olarak duraklara ayrılan belirgin dönemlendirme çabasının yöntemsel olarak her zaman mümkün en iyi parçalama biçimi olmadığı fark edildi.

2) Her dönemlendirme tarihte belli bir olay düzeyini kesip ayırır ve tersi yönde, her olay tabakası kendi dönemlendirmesine çağrıda bulunur. Seçilen düzeye bağlı olarak, dönemlendirme farklılıklarını sınırlandırmak zorunda kalındığından ve yapılan dönemlendirmeye bağlı olarak da farklı düzeylere erişildiğinden, bunlar nazik sorunlar toplamıdır. Böylece, süreksizliğin karmaşık yöntembilimine girilmiş olur.

3) İnsan bilimleri ile tarih arasındaki eski karşıtlık (insan bilimleri eşsüremli olanı ve evrimsel-olmayanı incelerken, tarih, aralıksız büyük değişim boyutunu analiz eder) yok olur: Değişim, yapı terimleriyle analizin konusu olabilir, tarihsel söylem ise etnoloji ve sosyolojiden, insan bilimlerinden ödünç alınan analizlerle doludur.

4) Tarihsel yöntemi tanımlamak istediğimiz evrensel nedensellik ilişkisinden daha çok sayıda ilişki türleri ve bağlantı kipleri tarihsel analize dahil edilir.

Böylece, gösterge, iz, kurum, pratik, eser, vs. biçiminde çağların akışı içine yerleştirilmiş olan materyaller toplamını belki ilk kez nesne olarak analiz etme olanağına sahip oluruz. Tüm bu değişimlerin iki temel tezahürü vardır:

- tarihçiler açısından, Braudel'in, Cambridge okulunun ve Rus okulunun, vs. çalışmaları;

- Althusser'in *'Kapital'i Okumak'*ın başında geliştirdiği, çok önemli bir tarih nosyonu eleştirisi ve analizi;

— *Böylelikle, sizin çalışmalarınızla Althusser'in çalışmaları arasında doğrudan bir yakınlık mı saptıyorsunuz?*

— Öğrencisi olarak ona çok şey borçlu olduğumdan, onun reddedebileceği bir çabayı ona atfetme eğilimim olabilir; onun yerine cevap veremesem de... Ama yine de şunu söyleyebilirim: Althusser'in kitaplarını açıp bakın!

Yine de, Althusser'le benim aramda açık bir farklılık var: O, Marx'la ilgili olarak epistemolojik kopma kelimesini kullanmaktadır, bense, tersine, Marx'ın epistemolojik bir kopmayı temsil etmediğini ileri sürüyorum.

— Marx'ı bu şekilde bir kenara ayırmak, on dokuzuncu yüzyıl boyunca bilginin yapısal dönüşümleriyle ilgili analizlerinizde tartışmalı gözüken şeyin en belirgin işareti değil midir?

— Marx konusunda benim söylediğim, ekonomi politiğin kesin epistemolojik alanını kapsar. Ricardo'nun analizlerine Marx'ın getirdiği değişikliklerin önemi ne olursa olsun, Marx'ın ekonomik analizlerinin Ricardo'nun kurduğu epistemolojik uzamın dışında kaldığını sanmıyorum. Buna karşılık, Marx'ın insanların tarihsel ve politik bilincine radikal bir kopuş getirdiği ve Marksist toplum teorisinin tamamen yeni bir epistemolojik alan açtığı ileri sürülebilir.

Benim kitabımın alt başlığı "İnsan bilimlerinin arkeolojisi"ydi: Bu bile bir başka alt başlığı varsayar, özellikle on altıncı yüzyıldan itibaren Batı'da bilginin ve tarihsel bilincin analizi altbaşlığını. Ve bu çalışmada çok ilerlemeden önce de, büyük kopuşun Marx düzeyinde yer aldığı kanısındayım. Böylece daha yukarıda söylediğim şeye gelmiş olduk: Bilgi alanlarının dönemlendirilmesi, hangi düzeyde yer alındığına bağlı olarak farklı düzeyde yapılabilir. Tuğlaların bir tür üst üste konmasıyla karşı karşıyayız; ve ilginç, tuhaf, garip olan şey, yaşam, ekonomi ve dil bilimlerindeki epistemolojik kopuş on dokuzuncu yüzyıl başında yer alırken, tarih ve siyaset teorilerindeki epistemolojik kopuş niçin ve nasıl on dokuzuncu yüzyıl ortasında yer alır?

— Ama bu, Marksist geleneğin bize miras bıraktığı şekliyle, bütünlüğün uyumlu bilimi olarak tarihin ayrıcalığından kasıtlı olarak kopmak demektir.

— Bence bu yaygın fikir Marx'ta gerçek anlamda yoktur. Ama özellikle şu yanıtı vereceğim ki, mümkün ilkelerin sadece ele alındığı bu alanda, bu tabakaların karşılıklı belirlenimi sorununu ortaya atmak için vakit henüz çok erken. Tarihsel geleceğin köprüsünde hep birlikte uygun adım yürümek konusunda tüm düzeylerin anlaştığı belirlenim biçimlerine rastlamak tümüyle olanaksız değildir. Ancak bunlar yalnızca birer hipotez.

— Sizin kitabınıza saldıran makalelerde şu sözcükler göze çarpıyor: "Tarihi dondurmak". Bu sözcükler bir laytmotif şeklinde sık sık karşımıza çıkıyor ve hem sizin kavramsal kopuşunuzu hem de bunun içerdiği anlatı tekniğini, aslında, sizin yapmaya çalıştığınız gibi, bir mutasyon mantığını dile getirme olanağını tartışma konusu eden en temel suçlamayı dile getiriyor olabilirler. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

— Fikir tarihi denen şeyde, değişim, genel olarak kolaylık sağlayan iki şeyden yola çıkarak tanımlanır:

1) Nüfuz, kriz, bilinçlenme, bir soruna gösterilen ilgi, vs. gibi bana biraz büyülü gelen kavramlar kullanılır. Bunların hepsi, bana işlemsel değil, faydacı gelmektedir.

2) Bir güçlükle karşılaşıldığında, sözcelerin analizi düzeyinden bunun dışında kalan bir başka düzeye geçilir. Böylece, bir değişim, bir karşıtlık, bir bağdaşıksızlık karşısında, toplumsal koşullarla, zihniyetle, dünya görüşüyle, vs. yapılan bir açıklamaya başvurulur.

Ben, yöntem oyunu sayesinde buna aldırmamaya çalıştım ve sonuç olarak, sözceleri birbirine bağlayabilecek içerme, karşıtlık ve dışlama ilişkilerini ortaya çıkararak, sözceleri, eksiksiz sözce gruplarını tarif etmeye çalıştım.

Örneğin bana on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başı arasında mutlak bir kopma kabul ettiğim ya da yarattığım söylendi. Aslında, on sekizinci yüzyıl sonunun bilimsel söylemlerine bakıldığında, en dikkatli bakışa bile çok hızlı ve doğrusu oldukça muammalı gelen bir değişim saptanır. Özellikle bu değişimi tarif etmek istedim, başka deyişle, bilimsel söylemin on sekizinci yüzyıl-

daki başlangıç biçiminden nihai biçimine, yani on dokuzuncu yüzyıldaki biçimine geçiş için gerekli ve yeterli dönüşümler bütününü ele almak istedim. Benim tanımladığım dönüşümlerin bütünü belli teorik öğeleri içinde barındırır, bazılarının yerini değiştirir, eskilerin ortadan kaybolduğu ve yenilerin ortaya çıktığı görülür; tüm bunlar benim ele aldığım alanlardaki geçiş kuralını tanımlamayı sağlar. Dolayısıyla, benim ileri sürmek istediğim şey, süreksizliğin tam tersidir, çünkü ben bir durumdan diğerine geçişin biçimini bile gösterdim.

— *Anlam karışıklığı, bir yanda, değişim ve geçiş terimlerini, diğer yanda tablo ve betimleme terimlerini yan yana düşünme güçlüğünden kaynaklanıyor olamaz mı?*

— Tarih, etnoloji ve dil gibi alanlarda betimleme çabalarının temel önem taşıdığı fark edileli yine de elli yıldan fazla oldu. Ne de olsa, Galileo ve Newton'dan bu yana matematik dili doğanın açıklanışı olarak değil, sürecin betimlenmesi olarak işlev görüyor. Tarih gibi kesin biçimini almamış disiplinlerin de, betimlemenin temel görevlerini yerine getirmesine niçin karşı çıkılıyor anlayamıyorum.

— *Bu temel görevlerin yöntemsel yönelimini nasıl değerlendiriyorsunuz?*

— 1) Eğer söylediklerim doğruysa, söz etmediğim metinleri de tam olarak aynı şemalara göre, bu şemalarda bazı ilave dönüşümler yaparak açıklayabilmek ve analiz edebilmek gerekir.

2) Sözünü ettiğim metinleri ve ele aldığım malzemeyi, farklı dönemlendirilmiş ve bir başka düzeye yerleştirilmiş bir tanım içinde ele almak elbette mümkündür. Örneğin, tarihsel bilginin arkeolojisi yapıldığında, dil üzerine metinleri yeniden kullanmak gerekeceği ve bunları yorumlama teknikleriyle, kaynakların eleştirisi teknikleriyle, kutsal metin ve tarihsel gelenekle ilgili tüm bilgiyle ilişkiye sokmak gerekeceği açıktır; bu durumda onların betimlenmesi farklı olacaktır. Fakat bu betimlemeler –eğer bunlar kesinse– birinden diğerine geçişi sağlayan dönüşümleri tanımlayacak şekilde olmalıdır.

Demek ki betimleme bir anlamda sonsuzdur, diğer anlamda, incelenen söylemler arasında var olan ilişkileri açıklamaya uygun teorik model oluşturmaya yönelik olduğu ölçüde de kapalıdır.

— *Kararsızlığa ya da kafa karışıklığına yol açacak yapıda olan şey, özellikle betimlemenin bu ikili karakteri gibi gözükmektedir, çünkü tarih hem doğrudan doğruya kendi arşivlerinin sonsuzluğuna, dolayısıyla, her sonsuza özgü anlamsızlığa dayanır, hem de modellerin hâkimiyetinde bulur kendini; bu modellerin biçimsel niteliği, iç ve değirmi nitelikli tüm kapalılığına özgü anlamsızlığı bile kendi mantığı içinde ortaya atar. Ve "canlı tarih" olarak adlandırılabilecek şeye karşı kitabınız mutlak bir mesafeyi koruduğundan etkisi daha da büyüktür; bu "canlı tarih"te pratik, –bu pratiği teşvik eden teorik düzey ve yorulmak bilmez çoğulluğunu içine kapatabilecek modeller ne olursa olsun– anlamsızlığı bir tür yakınlığa, eylemlerin ve kurumların "doğal" dünyasına geri getirir.* Kelimeler ve Şeyler'*in dayandığı bu kopmayı nasıl anlıyorsunuz?*

— Sözceleri kesin bir biçimde betimleme oyununu oynamak isterken, sözceler alanının biçimsel yasalara gayet iyi uyduğunu fark ettim, farklı epistemolojik alanlar için, örneğin, tek bir teorik modelin bulunabileceğini ve bu anlamda, söylemlerin özerkliği sonucunun çıkarılabileceğini fark ettim. Fakat, söylemlerin bu özerk tabakasını, başka tabakalarla, pratiklerin, kurumların, toplumsal, siyasi, vs. ilişkilerin tabakalarıyla ilişkiye sokulabilecekleri ölçüde betimlemekte yarar var. Kafamı kurcalayan her zaman bu ilişki oldu ve *Deliliğin Tarihi*'nde ve *Kliniğin Doğuşu*'nda özellikle bu farklı alanlar arasındaki ilişkileri tanımlamak istedim. Örneğin, tıbbın epistemolojik alanını ve baskı kurumları, hastane, işsizlere yardım, kamu sağlığı üzerinde idari denetim, vs. gibi kurumların epistemolojik alanını ele aldım. Fakat, olayların bu ilk iki eserde sandığımdan daha karmaşık olduğunu, söylemsel alanların, birleşik pratik ve kurumsal alanlarıyla birlikte, onlara ortak olan yapılara her zaman uymadığını; buna karşılık, başka epistemolojik alanlara, ortak yapılara uyduğunu, belirli bir dönemde onlar arasında bir tür söylem eşbiçimliliği olduğunu fark ettim. Öyle ki, iki dikey betim-

leme ekseniyle karşı karşıya bulunuyoruz: Birçok söyleme ortak teorik modellerin ekseni, söylemsel alanla söylemsel olmayan alan arasındaki ilişkilerin ekseni. *Kelimeler ve Şeyler*'de yatay ekseni, *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'nda figürün düşey boyutunu kat ettim.

Birincisi için [*Kelimeler ve Şeyler*], söylemler arasında böyle bir teorik tutarlılığın olmadığı ve hakiki bir tartışmanın başlayabileceği, destek metinlerle bana kanıtlansın. Pratik alanını önemsiz göstermeye gelince, önceki kitaplarım böyle düşünmediğimin kanıtıdır ve bunların ilişkisi konusunda, pek bilinen bir örneğe başvuracağım. Dumézil, Roma dininin İskandinav ya da Kelt efsaneleriyle ya da falanca İran dini töreniyle eşbiçimlilik ilişkisi içinde olduğunu kanıtladığında, Roma dininin Roma tarihi içinde yeri olmadığını, Roma tarihinin var olmadığını söylemek istiyor değildir; söylemek istediği şey, Roma dininin tarihinin, kurumlarla, toplumsal sınıflarla ilişkilerinin, ekonomik koşulların, ancak iç morfolojisi dikkate alınarak betimlenebileceğidir. Aynı şekilde, bir dönemin bilimsel söylemlerinin ortak bir teorik modelden kaynaklandığını kanıtlamak, bu söylemlerin tarihten bağımsız oldukları, cisimsiz ve yalnızmışlar gibi havada uçuştukları anlamına gelmez; bu eşbiçimliliklerin güç ve dayanıklılığı dikkate alınmadan tarih yapılamayacağı, bu bilginin işleyişinin, rolünün analizi, onu meydana getiren koşulların, topluma nüfuz ediş tarzının analizinin yapılamayacağı anlamına gelir.

— *Bilim olarak tarihin geniş bir analizini yapmak amacıyla teorik modellere ve bu modellerin inşası için de betimleyici mantığa atfettiğiniz bu nesnellik, bu betimlemenin çıkış noktasını, bir anlamda odağını sorgulamayı gerektirir; bu da sizinki kadar kişisel bir kitapta, yazar ile metnin ilişkisini, onun tam olarak hangi yeri işgal edebileceğini, etmek istediğini ve etmesi gerektiğini anlamayı denemek demektir.*

— Bu soruya, kitabın içine gömülerek cevap verebilirim ancak. Burada dile getirmeye çalıştığım analiz üslubu kabul edilebilirse, yalnızca benim kitabımın değil, aynı bilgi konfigürasyonuna dahil

olan kitapların da ait olduğu teorik modeli tanımlayabilmek gerekir. Kuşkusuz günümüzde, tarihi gerçekten eklemlenmiş sözceler bütünü olarak, dili de betimleme nesnesi olarak ve söylemlere göre, yorumlamanın nesnesi olan sözcelere göre ilişkiler bütünü olarak ele almamızı sağlayan budur. Dilbilgisini, doğa tarihini ya da ekonomi politiği nesne olarak işleyen bu metinler bütününün ortaya çıkmasını mümkün kılan bizim dönemimizdir, yalnızca bu dönemdir.

Öyle ki, yazar bu konuda ve yalnızca bu konuda, sözünü ettiği şeyin kurucusudur. Benim kitabım doğrudan doğruya bir kurgudur: Bir romandır, ama onu yaratan ben değilim, bizim dönemimizin ve epistemolojik konfigürasyonunun tüm bu sözceler yığınıyla ilişkisidir. Öyle ki, özne gerçekten de kitabın bütünlüğünde mevcuttur, fakat o özne günümüzde söylenen her şeyde konuşan anonim "gizli özne"dir.

— Bu anonim "onlar" statüsünü nasıl kavrıyorsunuz?*

— Belki büyük alegorik güvensizlikten –kolay olmasa da– yavaş yavaş kurtulmaktayız. Yani, bir metin karşısında, yalnızca bu metnin *gerçekten* söylediği şeyin altında, *hakikaten* söylediği şeyi sormaktan ibaret olan basit fikri anlıyorum. Kuşkusuz bu eski bir yorumlama geleneğinin mirasıdır: Söylenen her şey karşısında, başka bir şeyin söylenmiş olmasından kuşku duyarız. Bu alegorik güvensizliğin laik versiyonunun sonucu, yazarın gerçek düşüncesini, söylemeden söylediği şeyi, söylemek isteyip de söyleyemediği şeyi, gizlemek isteyip de gizleyemediği şeyi, her yerde bulma görevini yorumculara bırakmaktır. Günümüzde dili ele almanın başka mümkün biçimleri olduğu fark edilmektedir. Örneğin, çağdaş eleştiri –daha pek kısa süre önce yapılmış olandan onu ayıran da budur– çeşitli metinler üzerinde, kendi nesne-metinleri üzerinde bir tür yeni kombinatuar oluşturmakla meşguldür. İçkin sırrını yeniden oluşturmak yerine, metni bir öğeler bütünü (sözcükler, metaforlar, edebi biçimler, anlatı bütünleri) olarak ele alır; bu öğeler arasında kesinlikle yeni ilişkiler ortaya çıkarabilir, yeter ki yazarın projesinin

* Bkz. sayfa 43'deki dipnot.

buyruğu altında olmasınlar ve yalnızca mevcut haliyle eser tarafından mümkün kılınsınlar. Böylece keşfedilen biçimsel ilişkiler kimsenin aklında yoktur, bu ilişkiler sözcelerin *latent* içeriğini, uygunsuz sırlarını oluşturmaz; onlar bir yapıdır, ama bu şekilde betimlenmiş ilişkiler ele alınan malzemelere gerçekten tahsis edilir edilmez kesinlik kazanan bir yapı. İnsanların sözlerini henüz dile getirilmemiş, ilk kez bizim söylediğimiz ama yine de nesnel anlamda kesin olan ilişkilere sokmayı öğrendik.

Artık, çağdaş eleştiri büyük içsellik mitini terk etmek üzeredir: *Intimior intimio ejus.* Eserin gardırobunun dibinde aramamız gereken define sandığı, iç içe geçmiş kutular gibi eski temalar karşısında, kutusundan tamamen çıkmıştır. Metnin dışına yerleşen çağdaş eleştiri, metinlerin metnini yazarak metne yeni bir dışsallık katar.

—Modern edebiyat eleştirisinin verimliliğinde ve çeşitli katkılarında bile, örneğin sizin yaptığınız betimlemede, taleplerinin özünü bulduğu şey karşısında tuhaf bir gerilemeye işaret ettiği kanısındayım: Blanchot'yu kast ediyorum. Çünkü Blanchot, "edebiyat" adı altında, modern düşünce uzamına metnin zorunlu dışsallığını katmışsa da, bir adın ya da bir biyografinin yeri olan eserin şiddetinden ustaca sıvışmaya yönelik bu kolaylık ona hiçbir şey sağlamaz; böyle bir eserin sırrı özellikle edebiyatın indirgenemez ve soyut gücünün eseri çeşitli biçimlerde kat etmesinden oluşur ve Blanchot, ele aldığı her durumda, kesin güzergâhı çizer, fakat daha bilgi dolu bir eleştirinin gerektirdiği gibi, eseri mevcut haliyle, biçimlerinin mantığı içindeki haliyle betimlemekle uğraşmaz.

— Edebiyat üzerine her söylemi mümkün kılmış olanın Blanchot olduğu doğrudur. Öncelikle, eserlerin dillerinin bu dış yüzüyle birbirlerine bağlandıklarını ve "edebiyat"ın bu yüzeyde ortaya çıktığını ilk gösteren odur. Böylece edebiyat her eserin dışını oluşturan şeydir, yazılı her dili aşındıran ve her metin üzerinde kişilik damgasının boş işaretini bırakan odur. Edebiyat bir dil kipi değil, tüm edebi dillerin büyük bir hareket olarak kat ettikleri bir oyuktur. Edebiyatın bu merciini "ortak yer" olarak, eserlerin gelip yerleştiği boş uzam olarak ortaya çıkartarak, Blanchot'nun, çağdaş eleştiriye

nesnesinin ne olması gerektiğini, hem kesinlik hem de buluş olarak çalışmasını neyin mümkün kıldığını gösterdiği kanısındayım.

Diğer yandan, Blanchot'nun yazar ile eser arasında, kuşku duyulmayan bir ilişki kipi kurarak bunu mümkün kıldığı da ileri sürülebilir. Artık eserin, yazarın bir projesine ait olmadığını biliyoruz, onun varoluşuna da ait değildir, eser yazarla olumsuzlama, imha ilişkileri sürdürür, eser yazar için ebedi dışın sel gibi akışıdır, yine de onlar arasında adın bu temel işlevi vardır. Bir eserde, tüm diğer dillerin anonim mırıltısına indirgenemez bir kiplik ad aracılığıyla kendini gösterir. Adın, Blanchot'nun çağdaş eleştiriye önerdiği bu talebinin henüz bu eleştiri tarafından gerçekten sorgulanmamış olduğu kesindir. Bununla gerçekten uğraşması gereklidir, çünkü ad, eserin diğer eserlerle karşıtlık, farklılık ilişkilerini belirler ve bizimki gibi bir kültür ve kurumlar içinde edebi eserin var olma kipini kesinlikle niteler. Sonuçta, istisnai durumlar hariç, anonimliğin edebiyat dilinden ve işleyişinden tamamen yok olmasının üzerinden, altı, yedi yüzyıl geçmiştir.

— Bu nedenle, Blanchot'nun eşit mesafede durduğu teknik eleştiriler karşısında bulduğu çözümün, tanımı gereği öznenin uzamında yer alan psikanalitik türde bir yorumlamada daha doğru bir yankı bulduğu kanısındayım; yoksa, çoğunlukla mekanist bir soyutlama riskinin ortaya çıktığı dilbilimsel türdeki bir yorumlamada değil.

Sizinki gibi bilimsel türde bazı araştırmalarda özellikle önemli, sorunsal olan şey, edebiyatın açıkça daha "öznel" eserleriyle bu araştırmaların sürdürüyor gözüktüğü az çok yeni bir tür yakınlık ilişkisidir.

— Bilimsel bir eserin belirlenebilir, "adlandırılabilir" şahsiliğini neyin oluşturduğunu bilmek çok ilginç olur; örneğin Abel'in ya da Lagrange'ın eserleri, onları, Tiziano'nun bir tablosu ya da Chateaubriand'ın bir sayfası kadar kesin biçimde şahsileştiren yazı karakterleriyle kendini gösterir. Linné'nin ve Buffon'unkiler gibi betimleyici ya da felsefi yazılar da böyledir. Bunlar yine de "aynı şey"den söz eden, çağdaşları ve ardılları olan tüm eserler ağının

içindedir: Onları çevreleyen bu ağ, "matematik", "tarih", "biyoloji" denen ve nüfus kâğıdı olmayan bu büyük figürleri belirtir.

Tekillik sorunu ya da ad ile ağ arasındaki ilişki sorunu eski bir sorundur, ama eskiden edebiyat eserlerini, fizik ya da matematik eserlerini, tarihi eserleri birbirlerinden ayıran işaretli yollar, kanal türleri vardı; yeniden kesişmeler, ödünç almalar, benzerlikler bütününe rağmen, her biri kendi düzeyinde ve bir anlamda, kendisine ayrılmış olan toprak parçasında evrim geçiriyordu. Günümüzde tüm bu kopmanın, bu bölünmenin yok olmakta olduğu ya da çok başka bir kipte yeniden inşa edilmekte olduğu saptanmaktadır. Örneğin, dilbilim ile edebiyat eserleri arasındaki, müzikle matematik arasındaki, tarihçilerin söylemiyle ekonomistlerin söylemi arasındaki ilişkiler artık yalnızca ödünç alma, taklit ya da iradedışı benzeşim düzeyinde değildir, yapısal eşbiçimlilik düzeyinde de değildir; bu eserler, bu gelişmeler karşılıklı ilişki içinde oluşur, bunlar birbirleri için vardır. Artık bir dilbilim literatürü vardır, yoksa dilbilgisi uzmanlarının, romancıların dilbilgisi ve söz dağarcığının üzerindeki etkisi değil. Aynı şekilde, on yedinci yüzyıl sonunda ve on sekizinci yüzyıl başında olduğu gibi, matematik de müzikal dilin inşasına uygulanabilir değildir, günümüzde matematik, müzikal eserin biçimsel evrenini meydana getiriyor. Öyle ki, dillerin eski dağılımının genel olarak ve baş döndürücü biçimde silinmesine tanık oluyoruz.

Günümüzde dilden başka bir şeyin bizi ilgilendirmediği ve dilin evrensel nesne olduğunu söylüyoruz seve seve. Yanılgıya düşmemeli: Dilin bu hükümranlığı, göçmen bir kavmin geçici, ikircil, eğreti hükümranlığıdır. Kuşkusuz, dille ilgileniyoruz; fakat sonuçta onun mülkiyetine girmek için değil, bugüne kadar bizden hiç uzaklaşmadığı kadar uzaklaşsın diye ilgileniyoruz. Dilin sınırları çöküyor, sakin evreni kaynaşmaya başlıyor; ve eğer sular altında kalmışsak, onun zamana bağlı olmayan sertliğinden değil, dalgasının şu anki hareketindendir.

— Bilginin en çetin eserlerini bir tür romanesk maceraya sürükleyen bu mutasyonda siz kişisel olarak kendinizi nereye yerleştiriyorsunuz?

— Yapısalcı olarak adlandırılanlardan farklı olarak, ben dil gibi bir sistemin sunduğu biçimsel imkânlarla pek ilgilenmedim. Kişisel olarak, ben daha ziyade söylemlerin varlığıyla, sözlerin söylenmiş olmasıyla meşgul oldum: Bu olaylar, başlangıçtaki konumlarına göre işlev gösterdiler, artlarında iz bıraktılar, varlıklarını sürdürüyorlar ve tarihin bile içindeki bu kalıcılıkta, görünür ya da gizli belli miktar işlevlerin uygulanmasını sağlıyorlar.

— Böylece, arşivlerin sonsuz uğultusuna cevap vermek isteyen tarihçinin kendine özgü tutkusuna boyun eğiyorsunuz.

— Evet, çünkü benim konum, dil değil arşivdir, yani söylemlerin birikmiş varlığı. Arkeolojinin, benim anladığım anlamda, ne –toprakaltının analizi olarak– jeolojiyle bağı vardır, ne de –başlangıçların ve devamların tanımı olarak– soybilimle; arkeoloji, söylemin *arşiv* kipliği içinde analizidir.

Çocukluğumdan beri peşimi bırakmayan bir karabasan var: Önümde okuyamadığım ya da yanlızca çok küçük bir bölümünü çözebildiğim bir metin durur; okurmuş gibi yapıyorum, ama uydurduğumu biliyorum; aniden metin tümüyle karmakarışık oluyor, hiçbir şey okuyamadığım gibi uyduramıyorum da, boğazım sıkışıyor ve uyanıyorum.

Her yerde var olan ve kalıntısına bile sahip çıkamadığımız bu dil takıntısında kişisel olan nedir, bilmiyor değilim. Bakışlarını bizden kaçırarak varlığını sürdürür, hiçbir şey bilmediğimiz bir geceye dönüktür yüzü.

Benim yapmaya çalıştığım bu söylem üzerine söylemler nasıl haklı kılınabilir? Bunlara hangi statüyü verebiliriz? Özellikle mantıkçılarla, Russell ve Wittgenstein'ın öğrencileriyle birlikte biçimsel nitelikleriyle dilin, ancak somut işleyişini dikkate almak koşuluyla analiz edilebileceğini fark etmeye başlıyoruz. Dil, elbette bir yapılar bütünüdür, ama söylemler, işleyiş birimleridir ve dilin bütünlüğü içinde analizi bu temel talebiyle yüzleşmekten geri kalamaz. Bu ölçü içerisinde, benim yaptığım şey, günümüzde dil etrafında dönüp duran tüm araştırmaların –yani yalnızca söylemeyi sağlayan dilin değil, söylenmiş olan söylemlerin de– genel anonimliğine dahildir.

— Bu anonimlik fikriyle tam olarak ne kast ediyorsunuz?

— Birey ve hakikat ya da birey ve güzellik gibi eski, klasik sorunla, belli bir bağlam değişikliğine bağlı olarak ad-anonimlik ilişki biçimi altında şu anda yeniden mi karşılaşıyoruz diye soruyorum kendime. Belirli bir anda doğmuş olan, falanca tarihi ve falanca yüzü olan bir birey –yalnız o ve ilk olarak o– nasıl oluyor da falanca hakikati, hatta belki de genel olarak hakikati keşfedebiliyor? Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı bu soruya cevap verir: Ben, hakikati nasıl keşfedebildim? Uzun yıllar sonra, romantik bir tema olan deha temasında bununla tekrar karşılaşılır: Tarihin bir kıvrımına yerleşmiş olan bir birey, bir dönemin ya da bir uygarlığın tüm hakikatinin ifadesini bulduğu güzellik biçimlerini nasıl keşfedebilir? Günümüzde sorun artık bu terimlerle ortaya atılmıyor: Artık hakikatin içinde değiliz, söylemlerin tutarlılığı içindeyiz, güzelliğin içinde değil, karmaşık biçim ilişkileri içindeyiz. Bugün önemli olan şey, bir bireyin, bir adın bir öğe ya da bir öğeler grubunun dayanağı haline nasıl gelebildiğini bilmektir; ki bu dayanak, söylemlerin tutarlılığına ya da biçimlerin belirsiz ağı ile karışıp bütünleşerek, belli bir noktaya kadar, bir süre boyunca ve bazı bakışlar için yine de taşıyor olduğu bu şahsiliği, bu adı –işareti– siler ya da en azından boş ve yararsız kılar. Anonimliği yeniden elde etmeliyiz, nihayet bir gün anonim olacağımıza olan devasa kanıyı kendimize doğrulamak zorundayız; tıpkı klasik düşünürlerin hakikati bulduklarına ve kendi adlarını buna eklediklerine olan güçlü kanılarını doğrulamak zorunda olmaları gibi. Eskiden, yazan kişi için sorun herkesin anonimliğinden kurtulma sorunuydu, günümüzün sorunu ise kendi özel adını silmeyi başarma ve mevcut söylemlerin bu büyük mırıltısına kendi sesini dahil etme sorunudur.

— *Yine de edebiyatın olmazsa olmaz olan konuşan sonsuz büyüklüğünün katlanılmazlığı karşısında, Blanchot esere seçilmiş bir işlev olarak sessizliğin zengin eğleşmesini atfettiğinde, Blanchot'nun edebi edimin özü olarak gördüğü olumlama ve silinmenin, sözün ve sessizliğin ikili oyununa, hareket en uca itilir itilmez, buradan varıldığı kanısında değil misiniz? Lévi-Strauss,* Le Cru et Le Cuit'*de,** *"mitler üzerine bu kitap da* kendi tarzında *bir mittir" dediğinde, mitin başına buyruk kişisizliğini düşünmektedir,*

yine de, onun Mitolojiler'*i kadar kişisel olan pek az kitap vardır. Siz de, oldukça farklı bir şekilde, tarih karşısında benzer bir yapıdasınız.*

— Tek iddiası anonim olmak olan bu tür kitaplara bu kadar çok tekillik ve şahsilik işareti veren şey, bir üslubun ayrıcalıklı göstergeleri değildir, tekil ya da bireysel bir yorumun işareti de değildir, yazılı bir şahsiliğe göndermede bulunabilecek her şeyi maharetle silen silgi darbelerinin doymak bilmezliğidir. Yazarlarla yazanlar arasında siliciler vardır.

Bourbaki[1] özünde modeldir. Hepimizin düşü, bu alanda bulunan herkesi, keyfi bir adın anonimliği altında matematik yapan bu Bourbaki gibi biri yapmaktır. Belki, matematik araştırmalarla bizim faaliyetlerimiz arasında öylesine yok edilemez bir farklılık vardır ki, anonimliği hedefleyen silgi vuruşları, bir adın imzasını cakalı hat kalemlerinden daha kesin biçimde belirtir. Bourbaki'nin de kendi anonim olma üslubuna ve biçimine sahip olduğu söylenebilir.

— Bu, bireyin klasik ilişkisine sizin yaptığınız gönderme gibi, bu tür araştırmalarda yazarın konumunun aslında filozofun bilim ile edebiyat arasındaki –her zaman anlam belirsizliği taşıyan– konumunun tekrarı olarak ortaya çıkabileceğini düşünmeye yöneltir bizi. Bu anlamda, felsefenin modern satüsü sizce nedir?

— Bence günümüzde felsefe artık yoktur, kaybolduğundan değil, büyük miktarda çeşitli faaliyetler içinde dağıldığından böyledir: Örneğin, aksiyomatikçinin, dilbilimcinin, etnoloğun, tarihçinin, devrimcinin, siyaset adamının faaliyetleri, felsefi faaliyet biçimleri olabilir. On dokuzuncu yüzyılda nesnelerin olabilirlik koşulları üzerine sorular soran düşünme tarzı felsefiydi; günümüzde, bilgi ya da pratik için yeni bir nesne ortaya çıkaran her faaliyet felsefidir – bu faaliyet ister matematikten, isterse de dilbilim, etnoloji ya da tarihten kaynaklansın.

---

* *Mitolojiler*'in ilk cildi. (y.h.n.)

1. Nicolas Bourbaki; matematiği kesin aksiyomatik temeller üzerinde yeniden inşa etme teşebbüsüne girişmiş bir grup Fransız matematikçisinin (Henri Cartan, Claude Chevalley, Jean Dieudonné, Charles Ehresmann, André Weyl, vs.) kullandıkları ortak takma ad.

— Bununla birlikte, Kelimeler ve Şeyler'*in günümüzde insan bilimlerini ele aldığınız son bölümünde tarihi diğer disiplinler karşısında ayrıcalıklı görüyorsunuz. Bu, o döneme kadar felsefi düşüncenin ayrıcalığını oluşturan ve Heidegger'in geleneksel felsefenin değil, "felsefe tarihi" nin ayrıcalığı olarak kabul ettiği sentetik yasama gücünü yeniden bulmanın bir biçimi midir?*

— Gerçekten de, tarih benim soruşturmam açısından ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çünkü, bizim kültürümüzde, en azından birkaç yüzyıldan bu yana söylemler, tarih kipi üzerinden birbirlerine eklemlenmektedir: Söylenmiş olan şeyleri sanki birbirlerini izledikleri, birbirlerine karşıt durdukları, birbirlerini etkiledikleri, birbirlerinin yerine geçtikleri, birbirlerini yarattıkları ve biriktirdikleri bir geçmişten geliyorlarmış gibi alımlarız. "Tarihsiz" kültürler, olayın, evrimin, devrimin olmadığı kültürler değildir elbette, söylemlerin tarih kipinde birbirlerine eklenmedikleri kültürlerdir; söylemler yan yana dururlar; birbirlerinin yerine geçerler; unutulurlar; dönüşürler. Buna karşılık, bizimki gibi bir kültürde her söylem her olayın kaybolduğu zeminde ortaya çıkar.

Bu nedenle, dille, ekonomiyle, canlı varlıklarla ilgili teorik söylemler bütününü incelerken, herhangi bir bilginin *a priori* olabilirliklerini ya da olamazlıklarını ele almak istemedim. Bu söylemlerin kendiliğinden işleyişini ve onların görünür değişimlerini açıklayan dönüşümleri göstererek, bir tarihçi çalışması yapmak istedim.

Fakat, böyle bir tarih, on dokuzuncu yüzyılda felsefenin yasama ve eleştiri gücünü tarihe aktarma eğilimindeki bir tarihçiliğin yapmak istediği gibi, felsefelerin felsefesi rolü oynamak, dillerin dili olmakla övünmek zorunda değildir. Eğer tarihin bir ayrıcalığı varsa, bu, bizim kültürümüzün ve rasyonalitemizin iç etnolojisi rolünü oynadığı ölçüde ve sonuç olarak, her etnolojinin olabilirliğini temsil ettiği ölçüde vardır.

— Bu uzun dolambaçlı yoldan sonra, kitaba geri dönmek istiyorum. On yedinci ve on sekizinci yüzyılın analizinden on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın analizine geçildiğinde sizin tavrınızda hissedilen bu mesafenin –çalışmanıza karşı ifade edilmiş en canlı

çekincelerden bazılarının konusu olan bu mesafenin– nedenini size soracağım.

— Gerçekten de, on dokuzuncu yüzyılla birlikte kitabın bölümlenmesinde bir şeyler değişmiş gibidir. *Deliliğin Tarihi*'nde de aynı şey söz konusudur, modern psikiyatriye saldırdığım sanılmıştı; *Kelimeler ve Şeyler*'de ise on dokuzuncu yüzyıl düşüncesiyle polemik yaptığım sanıldı. Aslında, her iki analizde de bir farklılık vardır. Gerçekten de klasik çağı bir yandan on altıncı yüzyıla, diğer yandan on dokuzuncu yüzyıla karşıt kılan ikili farklılık içinde, kendi biçimi içinde tanımlayabilirim. Buna karşılık, modern çağı bir yandan on yedinci yüzyıla, diğer yandan bize karşıt kılan tekilliği içinde tanımlayabilirim ancak; dolayısıyla, bölünmeyi aralıksız gerçekleştirebilmek için, her bir cümlemizin altında bizi ondan ayıran farklılığı ortaya çıkarmak gerekiyor. Klasik dönemi yalnızca betimlemek söz konusuyken, 1790-1810'a doğru başlayan ve 1950'ye kadar giden bu modern çağdan kurtulmak gerekiyor.

Besbelli polemik karakter, demek ki, ayaklarımızın altında biriken tüm söylem kitlesini oyma gerekliliğine bağlıdır. Eski *latent* biçimler yumuşak bir hareketle keşfedilebilir; fakat, hâlâ üstünde yaşadığımız söylem sistemini belirlemek gerektiğinde, hâlâ kulaklarımızda çınlayan, hâkim olmaya çalıştığımız sözlerle karışan sözleri tartışma konusu etmek zorunda kaldığımız an, arkeolog, Nie-tzsche'nin filozofu gibi, çekiç darbeleriyle işlem görmek zorundadır.

— Nietzsche'ye atfettiğiniz biricik ve coşkulu statü, bu çaresiz mesafenin en belirgin göstergesi değil midir?

— İki yıl önce tamamlanmış bu kitaba yeniden başlamak zorunda kalsaydım, o dönemde Nietzsche'ye atfettiğim, bu belirsiz, kesinlikle ayrıcalıklı, tarih-dışı statüyü vermemeye çalışırdım; ona bu statüyü vermek benim zayıflığımdı. Bu, aslında, arkeolojimi, kelimenin gerçek anlamıyla yapısalcılıktan çok Nietzscheci soybilime borçlu olmama bağlıdır.

— Fakat, bu durumda, ne Nietzsche'ye ne de arkeolojiye haksız-

lık etmeden, Nietzsche arkeolojiye nasıl geri verilmeli? Bu olguda bile aşılmaz bir çelişki var gibi. Ben bu çelişkiyi sizin kitabınızda, Nietzsche ile Nedimeler *arasındaki ilkesel bir çatışmanın mecazi biçimi altında görüyorum. Çünkü, uzam metaforlarıyla ilgili sizin tercihleriniz üzerine basit oyunlara başvurmadan, tablonun, bir anlamda tüm yapısalcılığın ayrıcalıklı yerini ortaya çıkardığı açıktır: Şu anki anonimliği on yedinci yüzyıldaki anonimlikle bu noktada karşılaştırdığınız kanısındayım; sizin kitabınızın "doğum yeri" olan Çin ansiklopedisi üzerine Borges'in metninde olduğu gibi, bir tablodan da yola çıkarak tarihin hazırlanabileceği şeklindeki bir okuma fikri adına yapıyorsunuz bunu. Bu nedenle, tarihin göstergelerle insanlar arasında bir mesafe biçiminde uydurulduğu on dokuzuncu yüzyıl tartışma konusudur ve bizim çağımız ise tarihsel özneyi tablonun uzamıyla, yeni bir anonimlikle yeniden kaynaştırma teşebbüsü dolayısıyla yeni bir kararlılık umududur.*

Nietzsche, özellikle, kendi ola ola anonimleşmiş, seslerin bütünlüğünün parçalı söylem biçiminde birbirine eklemlenmesi dolayısıyla anonimleşmiş bir öznenin indirgenemez boyutu içinde, tüm göstergelerin birbirine yaklaştığı yer değil midir? Bu nedenle, Nietzsche, düşüncenin ve ardında bir şey bırakmayan otobiyografi olarak tüm anlatımın aşırı ve örnek biçimi değil midir? Ki bu biçim, tıpkı tarih zamanında yer almadığı gibi –hem buradadır, hem yoktur– tablonun uzamında da her zaman eksik kalır, çünkü bu biçim ancak kendi deliliği anlamında dile getirilebilir, yoksa dışsal bir yasaya başvurarak değil. Böylece, Nietzsche'nin ve onunla birlikte edebiyatın belli bir hakikatinin, ona çok şey borçlu olan ve çok şey katan kitabınızın bir anlamda dışında kalıyor olması, tüm söylemleri aynı düzeyde ele almanın imkânsızlığını kanıtlamıyor mu? Ve bu da, sizin kitapta bulunuşunuz biçiminde, hayalini kurduğunuz imkânsız anonimliğe denk gelmiyor mu? Çünkü bu anonimlik, tam olmak için, günümüzde yazılı sözü olmayan bir dünya ya da deliliğe kadar varan, Nietzsche'nin döngüsel edebiyatından başka bir anlama gelmez.

— Bu soruya cevap vermem güç; çünkü sizin tüm soruları-

nız, dolayısıyla tüm diyaloğumuz özünde bundan kaynaklanıyor; etrafınızda olup bitene, sizden önceki kuşaklara yönelttiğiniz, biraz mesafeli, coşkulu ilginin dayanağı budur; sizin yazma ve soru sorma arzunuz bu sorudan kaynaklanıyor. Dolayısıyla, R. Bellour'un M. Foucault'yla olan söyleşisi, yıllardır süren ve belki bir gün *Les Lettres françaises*'in bir parçasını yayımlayacağı bu söyleşi burada başlıyor.

(Cilt I, s. 585-600)

"Kimsiniz siz, profesör Foucault?"*

Köşeli parantez içinde yer alan metin 1967'de yayımlanan söyleşide yoktur. Daha sonra yayımlanmıştır: Caruso (P.), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan,* Milano, Mursia, 1969, s. 91-131.

— Kültürel oluşumunuzdan söz edebilir misiniz? Bugünkü konumunuza varmak için nerelerden geçtiğinizi belirtebilir misiniz? Geçen yıl çıkan ve sizi –yalnızca Fransa'da değil– kamuya mal olmuş bir kişilik haline getiren Kelimeler ve Şeyler *kitabınızda özellikle ifade edilen konumları ima ediyorum.*

— Bugünkü konumlara nerelerden geldiğimi anlatmak benim için biraz güç, şu nedenle ki, henüz varış noktasına geldiğimi sanmıyorum. İzlenmiş olan güzergâh ancak yolun sonunda belirtilebilir. Geçen yıl yayımladığım kitap bir çalışma kitabıdır; dolayısıyla, bir geçiş kitabıdır, daha öteye gitmemi sağlayan, sağlayacağını umduğum bir kitaptır.

* "Che cos'è Lei Professor Foucault?", P. Caruso ile söyleşi, Fransızcaya çev.: C. Lazzeri, *La Fiera letteraria,* yıl XLII, no. 39, 28 Eylül 1967, s. 11-15.

— Hangi yönde?

— Bunu çoktan fark ettiğimi sanıyorum. Fakat, şimdi algıladığım yönün mutlak yön olacağını ileri süremem, bunu, ömrünün sonunda, gerçekleştirdiği şeye dönüp bakan kimse bilebilir yalnızca.

— Peki ya ölmek üzere olduğunuzu hayal ederek bunu her şeye rağmen yeniden oluşturmaya çalışırsanız?

— Bu durumda size şunu söyleyebilirim ki, 50'li yıllar boyunca, kendi kuşağımdaki herkes gibi, yeni hocalarımızın büyük örneği karşısında ve onların etkisi altında, anlam sorununu kafama takmıştım. Hepimiz fenomenoloji okulunda, yaşantıya içkin anlamların analiziyle, algının ve tarihin içkin anlamlarının analiziyle eğitilmiştik. Ben, ayrıca, bireysel varoluş ile böyle bir bireysel varoluşun ortaya çıktığı yapılar ve tarihsel koşullar bütünü arasında var olabilecek ilişkiyle de meşguldüm; anlam ile tarih arasındaki, ya da fenomenolojik yöntem ile Marksist yöntem arasındaki ilişkiler sorunuyla uğraşıyordum. Sanıyorum ki, benim kuşağımdan olan herkeste olduğu gibi bende de, 1950-1955 yılları arasında bir tür görüş değişikliği meydana geldi, bu, başlangıçta önemsiz gibi gözüküyordu, ama gerçekte, daha sonra, bizi derinden farklılaştırdı: Başlangıçta var olan küçük keşif, buna küçük kaygı da diyebilirsiniz, anlamın ortaya çıkmasını sağlayabilecek biçimsel koşullar karşısındaki kaygıydı. Başka deyişle, bizi kuşatan ve istila eden anlamın her yerde var olduğu, hatta gözlerimizi açmadan ve söz almadan önce bile var olduğu şeklindeki Husserlci fikri yeniden inceledik. Benim kuşağımdan olanlar için anlam tek başına ortaya çıkmaz, o "zaten orada" değildir, daha doğrusu "zaten oradadır", evet, ama bir dizi biçimsel koşul altında. Ve 1955'ten itibaren, esas olarak, anlamın ortaya çıkışının biçimsel koşullarını analiz etmeye kendimizi adadık.

— Bugüne kadar yazdığınız dört kitabı nereye yerleştiriyorsunuz?

— *Deliliğin Tarihi*'nde ve *Kliniğin Doğuşu*'nda bilimsel bir nesnenin oluşma koşullarını analiz etmeye çalıştım.

— *"Klinik bakışın arkeolojisi" ve "deliliğin arkeolojisi".*

— Çok doğru. Sorun şudur. Tüm Batı kültürlerinde, deli olarak kabul edilen bazı kişiler ve hasta olarak kabul edilen bazı kişiler vardı: Hastaları ve delileri tereddüt etmeden kabul eden toplumda, deyim yerindeyse, doğrudan doğruya yaşanan anlamlar vardı. Yeni bilgiler, belirli bilimsel *corpus*'lar ortaya çıktığında ve on sekizinci yüzyıl sonunda bir akıl hastalığı tıbbı ya da psikopatoloji, klinik tıp gibi bir şey ortaya çıkar çıkmaz bu anlamlar sert bir değişikliğe uğradı. Benim sorunum, bir toplumun içinde dolaysız olarak yaşanan anlamların bilimsel bir nesnenin oluşumu için yeterli koşul olarak nasıl ortaya çıkabildiklerini göstermekti. [Deliliğin ve akıl hastalığının dolaysız bir anlama sahip olmaktan çıkması ve rasyonel bir bilginin nesnesi olması için, belli sayıda koşulun bir araya gelmesi gerekir, benim analiz etmeye çalıştığım şey bu koşullardır. Deyim yerindeyse, anlam ile bilimsel nesne arasında "kesinti", yani bu bir anlam bağlamında bir nesnenin ortaya çıkışının biçimsel koşulları söz konusuydu.

— *Fakat bu başta söylediğinizin aksi değil mi?*

— Görünüşte öyle. Size, bizim kuşaktan söz ediyordum ve anlamın ortaya çıkış koşullarıyla nasıl ilgilendiğimizi anlatıyordum. Şimdi, tersine, nesne kurulurken anlamın, güneşin tutulması gibi, nasıl kaybolduğuyla ilgilendiğimi söyleyebilirim size. Öyleyse, "yapısalcılık" olarak tanımlanan şeye dahil edilmem tam da bu nedenlerle mümkün değildir. Yapısalcılık, anlamın ortaya çıkışının biçimsel koşulları sorununu ortaya atar, özellikle dilin ayrıcalıklı örneğinden yola çıkar: Dil, kendi içinde, son derece karmaşık ve analiz etmeyi gerektirecek kadar zengin bir nesnedir. Fakat, aynı zamanda, tam olarak dilbilimsel ya da sözel düzeyde olmayan başka anlamların ortaya çıkışını analiz etmek için model olarak hizmet eder. Oysa, bu bakış açısından, benim yapısalcılık yaptığım söylenemez, çünkü özünde ben ne anlamla ne de anlamın ortaya çıkış koşullarıyla ilgileniyorum; benim üstünde durduğum şey, anlamın değişim ya da kesintiye uğrama koşullarıdır, anlamın, başka bir şeyi ortaya çıkarmak için yok olma koşullarıdır.]

— Hastalığın ve deliliğin özel bir bilimsel nesne olarak ortaya çıkması günümüz zihniyetinde nasıl tezahür etmektedir?

— Her toplum bir dizi karşıtlıklar sistemi ortaya koyar – iyi ve kötü, izinli ve yasak, meşru ve gayri meşru, suç olan ve olmayan arasında; toplumları kuran bütün bu karşıtlıklar, günümüz Avrupası'nda normal ile patolojik arasındaki basit karşıtlığa indirgenmiştir. Bu karşıtlık yalnızca diğerlerinden daha basit olmakla kalmaz, ayrıca, patolojik olanı normal olan haline getirmeyi sağlayan bir tekniğin var olduğuna da bizi inandırma avantajına sahiptir. [Böylece, suç, cinsel sapma, vs. karşısında şöyle denir: Patolojik bir vaka. Oysa, tüm karşıtlıkların normal ile patolojik arasındaki karşıtlık içinde bu kodlanışı, aslında, toplumumuza içkin olan ve neredeyse gözle görülmez olsa da çok faal olan yedek bir karşıtlık sayesinde meydana gelir: Delilik ile akıl arasındaki karşıtlık. Bir suçlunun patolojik bir vaka olduğunu söyleyebilmek için onun bir deli olduğunu söyleyerek işe başlamak gerekir; sonra, her delinin akıl hastası olduğu, dolayısıyla patalojik bir vaka olduğu söylenecektir. Böylece, suçlu kişi patolojik kategorisine girebilir. Başka deyişle, delilik-akıl karşıtlığı, kültürümüze özgü tüm eski karşıtlıkları normal ile patolojik arasındaki tekdüze, hükümran, büyük karşıtlıkta ifade etmeyi sağlayan yedek bir karşıtlık olarak işler.]

— Yine de, alışkanlık düzleminde bile, bu şemayla uyuşmayan birçok fenomen vardır: Bunların en gözle görülenleri arasından bir örnek, bizim Batılı toplumlarımızın uyuşturucuyu yeniden keşfidir.

— Uyuşturucunun toplumumuza girişiyle birlikte, gerçekten de, ters yöndeki işleme az çok tanık olunur: Delilik-akıl karşıtlığını, basitçe iki karşıtlık sistemi arasındaki ikame kodu olarak kabul etmek yerine, bu karşıtlığa özerkliğini yeniden vermeye çalışmak, bu deliliği patolojik olmaktan çıkarmak ve onu patolojik olmayan, yani normal ile patolojik arasındaki karşıtlık terimlerine indirgenemeyen kültürel bir karşıtlık olarak üstlenmek. Aslında, özgürce ve kendi iradeleriyle LSD almaya, on iki saatlik bir evre boyunca "akıldışı"lık haline girmeye karar veren sapasağlam kişiler, normal ile patolojik karşıtlığı dışında delilik deneyimi yaşarlar.

— Uyuşturucunun bizim kültürümüzde başka bir anlam taşıyabileceğine inanıyor musunuz? Uyuşturucu, zihniyet ufuklarımızın, yeni duyarlılık biçimlerini kapsayacak şekilde genişlemesine yol açar mı? Örneğin, Batı uygarlığının bağrında bazı Doğu uygarlıklarının düşünce ve kültürünün ortaya çıkışından söz edilebilir mi?

— Hayır, tersine, karşıt bir fenomenin meydana geldiği kanısındayım. Görünüşte yüz elli yıldan bu yana, hatta Schopenhauer'den bu yana diyebiliriz, Şarklılaşıyoruz; gerçekte, bütün dünya Batılılaştığı için Batı, Hint felsefesini, Afrika sanatını, Japon resmini, Arap mistiğini almaya görece olarak daha müsait oluyor. Hint felsefesi de, Afrika sanatı da, Batı uygarlığının onları görece olarak asimile etmesini sağlayan bu yapılar sayesinde, kendinin bilincine eriyor. Sonuç olarak, uyuşturucu kullanımı, bana, Batı'nın Doğu'ya açılmasının bir biçimi olarak görünmüyor. Bence uyuşturucunun Doğulu kullanımındaki temel işlev, dünyanın var olduğunu ileri süren çılgın yanılsamadan insanı çekip almak ve ona bir başka gerçekliği göstermektir: Bireyin ortadan kalkması. Günümüzde uyuşturucu kullanımı, eğer kullanılıyorsa, bireycidir: Deliliğin iç imkânlarını kendi içinde bulmaktır burada önem taşıyan. Dolayısıyla, uyuşturucunun Doğulu kullanımına uygun olarak, hakiki gerçekliği elde etmek için deliliği normalden ayırmak değil, iradedışı sahip olduğumuz kişisel bir deliliği dünyanın aklının içinden geri almaktır söz konusu edilen.

— Sizin eserinize geri dönersek, Raymond Roussel üzerine kitapta, bu yazarın durumunu aynı zamanda, "deliliğin" fiili olarak yeniden değerlendirilmesine örnek olarak da analiz ettiğiniz kanısındayım.

— Elbette. Bu kitap, görünüşte marjinal, küçük bir araştırmadır. Gerçekten de, Roussel, psikiyatrlar tarafından tedavi edildi, özellikle Pierre Janet tarafından. Janet, ona obsesyonel nevroz teşhisini koydu, bu teşhis gerçeğe uyuyordu. Roussel'in dili, geçen yüzyılın sonunda ve bu yüzyıl başında, deli olan ve bu şekilde tanımlanan bir dilden başka bir şey olamazdı. Günümüzde ise bu dil, delilik anlamını, düpedüz nevroz anlamını yitirdi, bir edebi olma kipine

dahil oldu. Aniden, Roussel'in metinleri edebi söylemin içinde bir varoluş kipine kavuştular. Beni ilgilendiren ve bir Roussel analizine girişmeme yol açan şey, özellikle bu dönüşüm oldu. Patolojik anlamların hâlâ mevcut olup olmadığını ya da Roussel'in eserini bir anlamda bunların oluşturup oluşturmadığını bilmek değildi amacım. Roussel'in eserinin nevrozlu birinin ürünü olup olmadığını belirlemek beni ilgilendirmiyordu. Tersine, Roussel'in dilinin işleyişinin bundan böyle, çağdaş edebiyat dilinin işleyişi içinde nasıl yer alabileceğini görmek istiyordum. [Böylece, bu örnekte de, tam olarak yapısalcılık sorunu söz konusu değildir: Önemli olan ve benim analiz etmeye çalıştığım şey, ne dilin içinde anlamın ortaya çıkışıydı, ne de verili bir kültür içinde söylemlerin işleyiş kipiydi: Bir söylem nasıl olup da bir dönem boyunca patolojik olarak, diğer bir dönemde edebi olarak işlev görebilmişti. Demek ki, beni ilgilendiren şey, söylemin işleyişiydi, yoksa anlam kipi değil.]

— *Sizin araştırmanız sizce hangi disipline dahildir? Felsefeye mi? Bazı insan bilimlerine katkı olarak hizmet edebilecek bir "eleştiri" söz konusu mudur?*

— Benimki gibi bir araştırmayı felsefenin ya da insan bilimlerinin içine yerleştirmek benim için güçtür. Ben bunu, bizim kültürümüzü niteleyen kültürel olguların bir analizi olarak tanımlayabilirim. Bu anlamda, ait olduğumuz kültürün etnolojisi gibi bir şey söz konusu olabilir. Gerçekten de, kendimi ait olduğumuz kültürün dışına yerleştirmeye, eleştirisini yapmak için biçimsel koşullarını analiz etmeye çalışıyorum, tabii ki değerlerini azaltmak anlamında değil, gerçekten nasıl oluşabildiğini görmek anlamında. [Ayrıca, bizzat rasyonalitemizin koşullarının analizi yoluyla ortaya çıkış kipini analiz ettiğim dilimizi, kendi dilimi tartışma konusu ediyorum.]

— *Kısacası, kültürümüzün bir etnolojisini yapıyorsunuz?*

— Ya da, en azından rasyonalitemizin, "söylem"imizin etnolojisini.

— *Fakat sizin söylediğiniz şey, çağdaş felsefeyi de tüm çağdaş filozofları da doğrudan doğruya ilgilendiriyor. Özellikle, belirgin*

temalara yönelik spesifik analizlerden daha genel nitelikte içerimlere geçtiğinizde.

— Yaptığım şeyin felsefeyle ilişkisinin olması çok mümkün, özellikle, en azından Nietzsche'den bu yana felsefenin görevi teşhis koymaktır, felsefe artık herkes için, bütün zamanlar için geçerli olabilecek bir hakikati söylemeye çalışmamaktadır. Ben teşhis koymaya, şimdiki zamana bir teşhis koymaya çalışıyorum: Günümüzde ne olduğumuzu söylemek ve günümüzde, bizim söylediğimiz şeyi söylemenin ne anlama geldiğini söylemek. Ayaklarımız altındaki bu kazı çalışması, Nietzsche'den bu yana çağdaş düşünceyi karakterize eder ve bu anlamda kendimi filozof olarak ilan edebilirim.

— Fakat bu kazı çalışması, bu "arkeoloji" aynı zamanda bir tarih çalışmasıdır.

— Gerçekten de, Fransa'da bazı kişilerin, özellikle tarihçi olmayanların benim son kitabımı bir tarih kitabı olarak kabul etmediklerini görmek tuhafıma gitti. Yine de, bu gerçekten bir tarih kitabı. Tarihçiler bu konuda yanılmadılar, ama tarihçi olmayanlar bunun tarihi inkâr etmeye, tarihin içini boşaltmaya, tarihi kapamaya yönelik bir kitap olduğunu ileri sürdüler. Bu, muhtemelen, onların tarihi biraz basitleştirici kavrayışlarına bağlı. Onlara göre tarih esas olarak, öncelikle, yanıltıcı bir evrime (tarihin temel direği olarak evrim miti) göre A'dan B'ye işleyen, iyi tanımlanmış düz bir hat izlemesi gereken bir analizler bütünüdür. [Onlar, ikinci olarak, tarihi her zaman birey ile kurum, şeylerin maddiliği, geçmiş arasındaki bir iş olarak, başka deyişle, kişisel ve özgür bir bilinç ile ağırlığı ve opaklığı içinde ele alınan insan dünyası bütünü arasındaki bir diyalektik olarak tasarlarlar. Bu varsayımlarla çok ilginç tarih kitapları yazılabilir, Michelet'den bu yana zaten yapılan da budur. Fakat, tarih eseri yazmanın başka mümkün yolları olduğu kanısındayım ve bu konuda yenilik getiren biri olarak kabul edilemem elbette, çünkü meslekten çok sayıda tarihçi uzun zamandan beri, *Kelimeler ve Şeyler*'dekilere benzeyen analizlerde bulunmaktadırlar: Örneğin, en ünlü çağdaş tarihçilerden biri olan Braudel, bilincin rol oynadığı bu evrimci, doğrusal idealin yandaşı olarak kabul edilemez.

Kısacası, son derece basit, doğrusal bir tarih kavrayışından sakınmak gerekir. Herhangi bir olayın ardından bir başka olayın gelişinin nasıl kavrandığı spesifik olarak tarihsel bir sorun şeklinde kabul edilir, buna rağmen tarihsel bir sorun da –iki olayın çağdaş olabilmesinin nasıl mümkün olduğunu anlama sorunu– tarihsel olarak görülmez. Ayrıca, tarihi, nedenselliğin ayrıcalıklı yeri olarak kabul etmek de oldukça yaygın bir kanıdır: Her tarihsel yaklaşım, neden-sonuç ilişkilerini ortaya koymayı kendine görev edinmelidir. Yine de, nedensel ilişkinin biçimsel rasyonalite terimleriyle ele alınmasının ve denetlenmesinin imkânsız olduğunu doğa bilimlerinin fark etmiş olmasının üzerinden birkaç yüzyıl geçti; insan bilimlerinin anlamasının üzerindense onlarca: Aslında, mantıkta nedensellik yoktur. Oysa, günümüzde tam da mantıksal türde ilişkiler tarih alanına sokulmaya çalışılmaktadır. İçerme, dışlama, dönüşüm gibi mantıksal türde ilişkiler, tarihsel analize dahil edildiği andan itibaren nedenselliğin ortadan kalktığı açıktır. Fakat, nedenselliğin olmadığı bir tarihin, tarih olmadığı önyargısından kurtulmak gerekir.]

— "Nedensel" tarihten başka, son kitabınız başka polemik hedefler de güdüyor: Özellikle "hümanist" denen ideolojileri kastediyorum.

— İçinde yaşadığımız şimdiki zamana teşhis koymaya çalıştığımızda, hâlâ çağdaş olarak kabul edilen bazı eğilimleri şimdiden geçmişe ait bularak tecrit edebiliriz. Bazı analizlerime özellikle bu nedenle polemik bir değer atfedilmektedir, oysa bunlar benim için yalnızca analizdir. Hümanizma üzerine teşhisime gönderme yaptınız. *Kelimeler ve Şeyler*'de size sözünü ettiğim iki araştırma yönünü izlemeye çalıştım: Bir "bilgi" [*savoir*] nesnesinin nasıl oluşabildiğini ve belli bir söylem türünün nasıl işlemiş olduğunu görmeye çalışıyordum. Şu fenomeni analiz etmeyi denedim: On yedinci yüzyıldan beri insanın dile getirdiği bilimsel söylemlerde, on sekizinci yüzyıl boyunca yeni bir nesne ortaya çıktı: "İnsan". İnsanla birlikte insan bilimlerini inşa etme olanağı doğdu. Ayrıca, insanın değerinin zaman aşımına uğramadığı şeklindeki genel felsefi temanın ya da bir tür ideolojinin ortaya çıkışına tanık olundu. Değerin zaman aşı-

mına uğramaması derken, bunu çok kesin bir anlamda söylüyorum, yani insan, mümkün bir bilimin –insan bilimleri– nesnesi olarak ve aynı zamanda her bilgiyi mümkün kılan varlık olarak ortaya çıktı. Demek ki, insan, mümkün nesne olarak bilgilerin alanına aitti ve diğer yandan, her türden bilginin kaynak noktasına radikal bir biçimde yerleştirilmişti.

— Nesne ve özne, kısacası.

— Her türlü bilginin öznesi ve mümkün bir bilginin nesnesi. Böyle muğlak bir durum, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin antropolojik-hümanist yapısı olarak adlandırabileceğimiz şeyi karakterize eder. Bana öyle geliyor ki, bu düşünce çözülmek üzeredir, gözlerimizin önünde dağılmak üzeredir. Bu büyük ölçüde yapısalcı gelişmeye bağlıdır. Tüm insan bilgisinin, tüm insan varoluşunun, tüm insan yaşamının ve hatta belki de insanın biyolojik soyaçekiminin, yapıların içine –yani herhangi bir kişinin betimleyebileceği ilişkilere uyan öğelerin biçimsel bütününe– dahil oldukları fark edildiği andan itibaren, insan, deyim yerindeyse, bizzat kendi öznesi olmaya, aynı zamanda hem özne hem de nesne olmaya son verir. [İnsanı mümkün kılan şeyin, özünde, yapılar bütünü olduğu fark edilir, bunlar kuşkusuz insanın düşünebildiği ve betimleyebildiği yapılardır, ama insan ne bunların öznesi ne de hükümran bilincidir. İnsanın, içinde bulunduğu yapılara bu şekilde indirgenmesi, bana çağdaş düşüncenin özelliği gibi gelmektedir. Bu nedenle, insanın hem özne hem de nesne olarak muğlaklığının, günümüzde verimli bir varsayım, verimli bir araştırma teması olduğunu sanmıyorum.]

— Sonuç olarak, örneğin Sartre gibi bir düşünürün, değeri ne olursa olsun, on dokuzuncu yüzyıla ait olduğunu öne sürüyorsunuz. Yine de Sartre, yalnızca tarihsel değil, yapısal da olan bir antropolojinin gerekliliğine duyarlı biridir; yaşantı, zamansallık ya da tarih adına, yapıları inkâr etmeye çalışmaz: Tersine, yatay ve dikey, ilerleyen ve gerileyen, artsüremli ve eşsüremli, yapısal ve tarihsel iki düzeyi uzlaştırmaya çalışır: Yönelimsellik düzeyindeki bakışın katışıksız atalet olarak gördüğü şeyle praksisi, anlamı uzlaştırmaya çabalar.

— Bana göre günümüzde asıl sorun yalnızca görünüşte, eşsüremlilikle artsüremlilik arasındaki ya da yapı ile tarih arasındaki ilişkiden ibarettir. Tartışma gerçekten de bu tema üzerinde gelişiyor görünmektedir. Fakat, doğrusu, artsüremli boyutu yadsımak ya da indirgemek hiçbir ciddi "yapısalcı"nın aklına gelmediği gibi, hiçbir ciddi tarihçi de eşsüremli boyutu göz ardı etmez. Örneğin Sartre eşsüremli olanın analizini Saussure gibi yapar, artsüremli bir analiz olanağına geniş bir yer bırakarak; ve tüm dilbilimciler dilbilimsel dönüşümlerin ekonomisini örneğin Martinet'nin Fransa'da yaptığı gibi inceleyebilirler. Kısacası, eğer sorun yalnızca buna indirgenmiş olsaydı, anlaşmak oldukça kolay olurdu. Bu konuda çok ilginç tartışmalara –ama asla ciddi polemiklere değil– tanık olunması nedensiz değildir. Tersine, polemik başka bir şeyi tartışma konusu yaptığımızda ortaya çıktı ve oldukça kısa süre önce yüksek bir yoğunluk düzeyine erişti: Eşsüremlilik adına artsüremlilik değil, öznenin ya da bilincin hükümranlığı. Bu anda, bazıları heyecanlı patlamalara kapıldılar. [Nihayet, günümüzde meydana gelmekte olan her şeyi, öğeler arasındaki eşsüremli ilişkilerin keşfine indirgeyemeyiz. Ayrıca bu analizlerin, nihai sonuçlarına kadar geliştirildiklerinde, tarihi ve toplumu, özne ya da insan bilinci terimleriyle düşünmeye devam etmenin olanaksızlığını gözümüzün önüne serdiğini de unutmamalı. Bu durumda Sartre'ın ne eşsüremliliği ne de bilinçdışını reddettiği söylenebilir.]

— *Fakat Sartre, kendi üzerine dönüşlü* cogito*'nun tek çıkış noktası oluşturduğunu asla ileri sürmez; hatta,* Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde en azından iki çıkış noktası olduğunu söyler: Düşünmeyi* cogito*'dan itibaren başlatan yöntembilimsel bir çıkış noktasından başka, somut bireyi maddiliğinden yola çıkarak tanımlayan antropolojik bir diğer çıkış noktası da vardır. Diğer yandan,* cogito *bize dönüşlü düşünmeden önce var olan bir dünyayı açar.*

— Dönüşlü düşünme-öncesi bir *cogito*'nun varlığı kabul edilse bile, bunun bir *cogito* olması, yönelinen sonucu kaçınılmaz olarak değiştirir.

— Yine de, fenomenologlar sizi, şeylere bakışınızın nasıl doğduğunu unutmakla ya da gizlemekle suçlayabilirler. Analizinizde, bizzat bu analizi gerçekleştiren özne yöntembilimsel anlamda unutulmaktadır, sanki bu özne dikkate alınırsa tüm bir metafiziği içermek zorunlu olacakmış gibi. [Fakat, fenomenolojinin doğru yorumu, bence, tüm metafiziği dışlar. Fiili araştırma düzleminde sizin yaptığınız her şeyi yapmak mümkündür; fenomenolojik bakış açısından yola çıkılsa bile (elbette çok katı ve sıkı olmaması koşuluyla).]

— Size şu cevabı verebilirim: Bir yöntemin ancak "bütünlük"ü açıklayabildiği ölçüde doğrulanabileceğine bir süre gerçekten inanıldı. Çok belirgin bir örnek vereceğim. [Filoloji tarihçileri bir dilin tarihini incelediklerinde, bu dilin evrimini ve bu evrimin vardığı sonucu açıkladıklarını ileri sürerlerdi. Bu anlamda, tarihsel yöntem, aynı zamanda hem evrimi hem de sonucu açıklamak istediğinden, yapısal yöntemden daha kavrayıcıydı. Saussure'den sonra, kendini, kasıtlı biçimde, kısmi olarak sunan bazı yöntembilimlerin ortaya çıktığını görüyoruz. Yani var olan bazı alanların elenmesine başvurulmaktadır, yoksa çok karmaşık ilişkiler bütünü altında gömülü kalmış olacak fenomenler, böyle bir gizleme sayesinde kontrast olarak ortaya çıkabilir. Bu durumda, fenomenolojik yöntemin –ister *cogito* olsun, ister dönüşlü düşünme öncesi var olan her şey, isterse de *cogito* faaliyete geçtiğinde zaten "orada olan" şey olsun– her şeyi kuşkusuz açıklamak istediği sonucu çıkarılabilir; bu anlamda, bütünleyici bir yöntemdir. Yine de, her şeyin betimlenemeyeceği andan itibaren, *cogito*'yu gizleyerek, *cogito*'nun bu ilk yanılsamasını bir anlamda paranteze alarak bütün ilişki sistemlerinin izinin yansıdığını görebiliriz, bu sistemler başka türlü betimlenebilir olamazdı. Sonuç olarak, *cogito*'yu yadsımıyorum, yöntembilimsel verimliliğinin sonuçta sanıldığı kadar büyük olmadığını gözlemlemekle yetiniyorum ve her halükârda günümüzde, *cogito*'dan tamamen vazgeçerek, nesnel ve pozitif olduğunu düşündüğüm betimlemeleri gerçekleştirebiliriz. *Cogito*'dan yola çıkmadan bilgiyi analiz etmenin olanaksızlığına yüzyıllardır inanılıyor olsa da, asla *cogito*'ya göndermede bulunmadan, bütün olarak bilgi yapılarını betimleyebilmiş olmam yine de anlamlıdır.

— Kuşkusuz, her pozitif araştırma, kendi yönelimsellik türlerinin farkında olmadan da gayet iyi işleyebilir ve işlemelidir de: Bu anlamda, belirgin bir alan gözlendiğinde, biraz önce dediğiniz gibi onun bu "geriye kalan" tarafından yutulmasını engellemek için, onu geriye kalan alanlardan bir anlamda tecrit etmek kaçınılmazdır. Fakat, yine de, her zaman bütünlük düzlemine yerleşip kalırız ve felsefi tavır özellikle bu düzlemi dikkate almaktan ibaret olur. "Bağlam" sorunları göz ardı edilemez: Bir araştırma alanı istendiği kadar sınırlandırılabilir, fakat bir bağlama sahip olması engellenemez. Bundan çıkan sonuç, nolens volens*, *filozof olmanın da kaçınılmazlığıdır: Bilinçsizce ya da naifçe böyle olunabilir, fakat bütünü kapsamadan bir şey incelenemez. Siz bu sorunları parantez içine gayet iyi alabilirsiniz, çünkü bunlar geleneksel felsefi sorunlar, fakat şu ya da bu biçimde, siz "bütün"ün bakış açısında yer alıyorsunuz. Aslında, günümüzde bile, analiz bir diyalektiği varsayar, her belirgin alan bir bağlam varsayar ve dolayısıyla "bütün"ü varsayar.*

— Burada, büyük ölçüde paylaştığım ve cevaplanması kolay olmayan gözlemler söz konusu. "Bağlam etkileri" olarak adlandırabileceğimiz şeye karşı herkes kadar, hatta daha fazla dikkatli olduğum kanısındayım. Gerçekten de, ekonomi politikte, doğa tarihinde, biyolojide ve de modern felsefede karşımıza çıkan tüm epistemolojik yapıyı belirleyen fenomenleri, örneğin, dilbilgisel analiz ya da filolojik analiz kadar sınırlı, titiz bir söylem türünde gözlemlemenin nasıl mümkün olduğunu anlamaya çaba harcadım. Defalarca belirttiğim şeyi kendi tavrımın bakışında ihmal etmek için gerçekten kör olmalıydım. Bir bağlam içinde yer aldığımı gayet iyi biliyorum. Sorun, böyle bir bağlamın bilincine nasıl varılacağını ve hatta, deyim yerindeyse, bununla nasıl kaynaşılacağını, insanın kendi söylemi üzerinde, sürdürmekte olduğu söylemin ta kendisi üzerinde etkilerini uygulamasına izin vermeyi bilmekten ibarettir. [Bütünlüğü herhangi bir biçimde düşünmek kaçınılmaz olduğundan filozof olmanın da kaçınılmaz olduğunu söylüyorsunuz; bilimsel bir

* İster istemez.

faaliyetin işlediği sınırlar içerisinde bu sorun tümüyle bir yana bırakılabilse bile... Fakat, felsefenin özellikle bundan ibaret olduğuna emin misiniz? Yani, bütünlüğü düşünmeyi hedefleyen felsefe, felsefenin mümkün biçimlerinden yalnızca biri de olabilir, Hegel'den bu yana geçen yüzyılın felsefi düşüncesinin fiilen kral yolu olmuş, olanaklı biçimlerden biri de olabilir; fakat, ne de olsa, günümüzde, felsefenin artık bundan ibaret olmadığını rahatlıkla düşünebiliriz.] Size şunu belirtebilirim ki, Hegel'den önce felsefe bu bütünlük tutkusuna sahip değildi: Descartes bir siyaset üretmemiştir, Condillac ve Malebranche da üretmemiştir, Hume'un matematik düşüncesini ihmal etmek büyük bir tehlike yaratmaz. Sonuç olarak, bütünlüğü kapsayan bir felsefe fikrinin görece yeni bir fikir olduğu kanısındayım; bana öyle geliyor ki, yirminci yüzyıl felsefesi yeniden yapı değiştirmek üzeredir, yalnızca sınırlandığı, kendine sınırlar çizdiği için değil, görecelileştiği için de. Aslında, günümüzde felsefe yapmak ne anlama gelir? Bütünlük üzerine bir söylem, dünyanın bütünlüğünün dahil olacağı bir söylem oluşturmak değil, fakat gerçekte belli bir faaliyet, belli bir faaliyet biçimi işletmektir. Kısaca diyebilirim ki, felsefe günümüzde farklı alanlarda işleyebilen bir faaliyet biçimidir. Saussure dili sözden ayırdığında ve dolayısıyla, dilbilim için bir nesne ortaya çıkardığında, felsefi türde bir işlem gerçekleştirdi. Mantık alanında Russell, "varoluş"u bir yüklem olarak kabul etmenin güçlüğünü, imkânsızlığını gün ışığına çıkardığında ya da varoluşsal önermeyi özne-yüklem türünde bir önerme olarak düşünmenin imkânsızlığını gün ışığına çıkardığında, kuşkusuz bir mantık ürünü yarattı, fakat mantıksal türdeki bu keşfi yapmasını sağlayan faaliyet, felsefi bir faaliyetti. Bu nedenle diyebilirim ki, eğer felsefe bir söylemden çok, nesnel bir alanın bir tür iç faaliyetiyse, ondan bütünselleştirici bir bakış açısı talep edilemez. Bu nedenle Husserl, bilgi evrenimizin bütününü transandantal bir özneye kıyasla ve bu özneyle ilişki içinde yeniden düşünmeye çalışırken, kesinlikle evrenselci niyetleri olan filozofların sonuncusuydu. Bence bu niyet günümüzde kaybolmuştur. Bu noktada, zaten, Sartre'ın, terimin en modern anlamıyla bir filozof olduğunu söyleyebilirim, çünkü, özünde, ona göre, felsefe esas olarak siyasal bir faaliyet biçimine

indirgenir. Sartre'a göre, günümüzde felsefe yapmak siyasal bir edimdir. Sartre'ın felsefi söylemin bütünlük üzerine bir söylem olduğuna hâlâ inandığını sanmıyorum.

— Eğer yanılmıyorsam, felsefenin evrensellik niyetlerini bu şekilde reddederken Nietzsche'ye dayanıyorsunuz.

— Husserl'in yazmaya tam başladığı dönemde yazmaya son vermiş olsa da Husserl'in hemen hemen çağdaşı olan Nietzsche'nin, Husserlci bütünselleştirmeyi tartıştığı ve geçersiz kabul ettiği kanısındayım. Nietzsche'ye göre, felsefe yapmak farklı alanlardan kaynaklanan bir dizi edim ve işlemden oluşuyordu: Yunan döneminden bir tragedyayı betimlemek felsefe yapmaktı, filoloji ya da tarihle uğraşmak felsefe yapmaktı. Ayrıca, Nietzsche felsefenin özel faaliyetinin teşhis etme çalışmasından oluştuğunu keşfetti: Bugün biz neyiz? İçinde yaşadığımız bu "bugün" nedir? Onun evreni olan tüm bu düşünce, söylem, kültür evreninin ondan önce nasıl oluşmuş olduğunu ortaya koymak için kendi ayakları dibinde başladığı bir kazı çalışması da böyle bir teşhis faaliyetinin kapsamındaydı. Nietzsche'nin felsefeye, biraz unutulmuş olan yeni bir nesne kattığı kanısındayım; elbette Husserl de *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nde bir "soybilim" denemişti. Nietzsche'nin benim üzerimdeki fiili etkisine gelince, bunu belirtmek benim için hiç kolay değildir, çünkü bu etkinin ne kadar derin olduğunu ölçebiliyorum. Size şu kadarını söyleyebilirim ki, Nietzsche'yi okuyuncaya kadar ideolojik olarak "tarihselci" ve Hegelci olarak kaldım.

— Nietzsche'nin ötesinde, sizi bu anlamda en çok etkilemiş olan diğer etkenler nelerdir?

— Eğer hafızam beni yanıltmıyorsa, ilk büyük kültürel sarsılmayı, dostluk ilişkileriyle bağlı olduğum –Boulez ve Barraqué gibi– dizisel ve onikisesçi Fransız müzisyenlerine borçluyum. Onlar benim için, içinde yaşamış olduğum bu diyalektik evrenle aramdaki ilk "pürüzü" temsil ettiler.

— Çağdaş müzikle ilgilenmeye, bu müziği dinlemeye devam ediyor musunuz?

— Evet, ama özellikle çağdaş müziği değil. Fakat bir dönem onu dinlemiş olmanın benim için ne kadar önemli olduğunun farkındayım. Bu, Nietzsche okumak kadar büyük önem taşıyordu. Bu konuda, size bir ayrıntı anlatabilirim. Hiç Barraqué dinlediniz mi, adını işittiniz mi, bilmiyorum: Bana göre şu anki kuşağın en dâhi ve en bilinmeyen müzisyenlerinden biridir. 1955 yılında icra edilen bir kantat yazdı, bu kantatın metni benim ona verdiğim bir Nietzsche metniydi. Bugün ise müzikten çok resimle ilgileniyorum.

— *Bu beni şaşırtmıyor.* Kelimeler ve Şeyler'*de, Vélasquez'in* Nedimeler'*ine dair yaptığınız analize hayran kaldığımı size temin edebilirim. Bu tema üzerine başka bir soru sormak istiyorum: Klee'nin en temsiliyetçi çağdaş ressam olduğunu hangi anlamda ileri sürüyorsunuz?*

— Bu konuda, bakın, bugün bunu bu kadar rahat kestirip atmak ister miyim bilmiyorum, çünkü olaya biraz yakından baktım ve özellikle, bana olağanüstü bir tarih gibi gelen ve çok ciddi olarak analiz edilmesi gereken Klee ile Kandinsky arasındaki ilişkilerin tüm tarihini inceledim.

— *Fakat,* Kelimeler ve Şeyler'*de, Vélasquez'de simgelenen "temsil" dünyasıyla modern duyarlılığa denk düşen Klee'nin dünyasını karşı karşıya getiriyorsunuz.*

— Bu karşıtlığın geçerli olduğunu hâlâ ileri sürüyorum. Klee, gösterge olarak geçerli olan tüm bir figürler dizisini dünyanın yüzeyinden almış olan kişidir ve bunları, gösterge biçimini ve yapısını koruyarak, kısacası, gösterge olma kiplerini sürdürerek ve aynı zamanda hiç anlamları olmayacak şekilde işlev görmelerini sağlayarak, resim uzamı içinde parlak bir şekilde düzenlemiştir. Ve yapısalcı ve dilbilimci olmayan yanım, göstergenin bu tarz kullanımı karşısında kendinden geçmektedir: Yani, göstergenin varlık kipi içinde gösterge, yoksa anlamı ortaya çıkarma kapasitesi içinde değil.

— *Resim alanında kalırsak, yeni eğilimler üzerine bir şeyler söyler misiniz? Örneğin,* pop art'*la ilgilendiniz mi? Sizi ilgilendiren yeni bir eğilimin ortaya çıktığını görmekte misiniz?*

— Özellikle, deyim yerindeyse, ortaya çıktığı toplumsal bağlamla doğrudan ve bilinçli ilişkisi nedeniyle –bu oldukça kolay bir ilişki– *pop art*'la da *op art*'la da pek ilgilenmediğimi size itiraf etmeliyim. Bana göre, büyük çağdaş ressamlar, her ikisi üzerinde *pop art*'ın etkisi oldukça kararlı olsa da, Arnal, Corneille gibi kişilikler.

— Başka hangi önemli etkilerle karşılaştınız? Tinsel ustalarınızın kimler olduğunu belirtebilir misiniz?

— Uzun bir süre boyunca, içimde, Blanchot ve Bataille'a olan tutkuyla, diğer yandan, bazı pozitif incelemelere, örneğin Dumézil ve Lévi-Strauss'un çalışmalarına beslediğim ilgi arasında çözüme bağlanamamış bir tür çatışma vardı. Fakat, aslında, belki tek ortak noktaları din sorunu olan bu iki yönelim, benim öznenin yok olması temasına yönelmeme eşit ölçüde katkıda bulundu. Bataille ve Blanchot'ya gelince, biraz basitleştirirsek, öznenin (konuşan öznenin ve erotik öznenin) çözülmesi, yok olması, inkârı deneyimleri olarak Bataille'ın erotizm deneyiminin ve Blanchot'nun dil deneyiminin bana telkin ettikleri temayı, Dumézil'inki ve Lévi-Strauss'unki gibi yapısal ya da "işlevsel" analizler üzerine düşünme bağlamına oturttuğum kanısındayım. Başka deyişle, yapının, hatta yapı üzerine kesin bir söylem tutturma imkânının, özne üzerine negatif bir söyleme, kısacası, Bataille ve Blanchot'nunkine benzer bir söyleme yol açtığını ileri sürebilirim.

— Sade'a olan ilginiz de aynı şekilde yorumlanabilir mi?

— Evet, Sade en uygun bir örnek oluşturduğu için, erotizm içinde öznenin inkârı ya da yapıların en matematiksel pozitiflikleri içinde mutlak açılımı söz konusudur. Çünkü, ne de olsa, Sade, tüm erotik öğelerin, kendi mantığı şey içinde en aşırı sonuçlarına varana dek geliştirilmesinden başka bir şey midir? Ve bunu, (en azından Juliette örneğinde) bizzat öznenin bir tür yüceltilmesine, tam anlamıyla patlamaya varan bir yüceltmeye vardırmıyor mu Sade?

— Sizin hoşlandığınız konuya gelelim, özne-insanın ve her türlü hümanizma biçiminin kaybolması konusuna. Bu iki tezinizin kapsa-

mını en iyi siz açıklarsınız. Başlangıç olarak, size özellikle iğrenç gelen hümanistleri belirtmek için "yumuşak hümanizmalardan" dan söz ettiniz (Saint-Exupéry'ninki, Camus'nünki): Bundan, size göre, saygıya değer hümanizmaların da var olduğu sonucu çıkar mı?

— Gerçekten de, "yumuşak hümanizma" deyimini benimsedim ve bu, apaçık dilbilimsel nedenlerle, bunlarla karşılaştırıldığında yumuşak olmayan, sert hümanizmalar olduğunu düşünebileceğim anlamına gelir. Fakat, iyi düşünüldüğünde, "yumuşak hümanizma"nın gereksiz yere tekrara dayalı bir ifade olduğunu ve "hümanizma"nın her koşulda "yumuşaklığı" içerdiğini söyleyebilirim.

— Bu tür savların çoğunlukla ve hatta hemen hemen her zaman güçlü biçimde tahrik edici bir nitelik taşıdığını biliyorsunuz. Dolayısıyla, bundan ne anladığınızı biraz daha açıklamanızı sizden isteyeceğim.

— Özellikle hümanizmanın kullanımının bir tahrik teşkil ettiğini söyleyebilirim. Aslında –muhtemelen birlikte içinden geçmiş olduğumuzdan, sizin de gayet iyi bildiğiniz bir manzaraya göndermede bulunuyorum– biliyorsunuz ki, 1948 yılında, Stalinizmi ve Hıristiyan demokrasisinin hâkimiyetini aklamaya hizmet etmiş olan tam da bu hümanizmadır, Camus'de ve Sartre'ın varoluşçuluğunda karşılaştığımız hümânizmadır. Sonunda, bu hümanizma son yirmi yılın tüm düşüncesinin, tüm kültürünün, tüm ahlâkının, tüm siyasetinin bir anlamda küçük fahişesi oldu. Bugün bunu bize erdem örneği olarak sunmanın tahrik olduğu kanısındayım.

— Fakat, erdem örneği olarak verilmiş bir hümanizmayı kabul etmemiz gerekmiyor. Siz, muğlak ya da aşılmış, kendi öncülleriyle çelişki içinde olan bir hümanizmayı mahkûm etmekle kendinizi sınırlıyorsunuz; ben, tersine, günümüzde asla hümanist olmamanın nasıl mümkün olabildiğini bana söylemenizi istiyorum.

— İnsan bilimlerinin "insan" denen bir şeyin –insanın hakikati, doğası, doğumu, yazgısı– keşfine yol açtıklarını hiç sanmıyorum; gerçekte, çeşitli insan bilimlerinin meşgul oldukları şey, insandan

oldukça farklı bir şeydir, sistemler, yapılar, bileşimler, biçimlerdir, vs. Sonuç olarak, insan bilimleriyle ciddi olarak uğraşmak istiyorsak, her şeyden önce, insanı aramak gerektiği şeklindeki fikrin meydana getirdiği bulanıklaştırıcı bu kuruntuları yıkmamız gerekir.

— Bu, bilimsel, bilişsel düzeyde. Fakat, ahlâki düzeyde...

— Siyasal düzeyde diyelim: Aslında, ahlâkın bundan böyle siyasete ve cinselliğe tümüyle indirgenebilir olduğunu kabul ediyorum, cinsellik de siyasete indirgenebilir: Bu nedenle ahlâk, siyasettir. Son elli yılın (yalnızca bu yılların da değil) deneyimi bu hümanist temanın yalnızca hiçbir verimliliği olmamakla kalmadığını, aynı zamanda ne kadar zararlı, tehlikeli de olduğunu kanıtlamaktadır, çünkü en çeşitli ve en tehlikeli siyasi operasyonlara bu hümanizma imkân tanımıştır; gerçekte, siyaset yapanların önüne getirilen sorunlar, demografik büyüme göstergesinin artmasına izin vermeli mi; ağır sanayiyi mi yoksa hafif sanayiyi mi teşvik etmeli; verili bir konjonktürde tüketimin, tüketim artışının ekonomik avantajları var mıdır gibi sorunlardır. İşte, siyasal sorunlar bunlar. Bu düzlem üzerinde, "insanlar"a asla rastlamıyoruz.

— Fakat siz de bir hümanizma önermiyor musunuz? Niçin bir ekonomik yönelimi değil de bir diğerini desteklemeli? Demografik artış göstergesini niçin düzenlemeli? Tüm bu siyasal işlemler aracılığıyla, aslında, insanların iyiliği hedeflenmiyor mu?

Ekonominin temelinde, yalnızca işgücü olarak değil amaç olarak da insan yoksa, ne vardır? İnsanın "yok oluşu", insanın "çözülmesi" nihilist önermesini, bu noktada kısmen de olsa nasıl yadsımazsınız? Kısacası, bu önermelere mutlak bir değer verdiğinizi sanmıyorum. Fakat eğer mutlak bir değer verirseniz, bunu açıkça söylemenizi ve eğer mümkünse doğrulamanızı isterim. Tabii ki bunu yalnızca aldatmacayı bozmak için tasarlamış bir slogan olarak anlamıyorsanız...

— Bunun bir slogan olarak kabul edilmesini istemiyorum. Yine de bir slogan haline geldi, doğru, ama benim iradem dışında. İnsan fikrinin uzun yıllar boyunca bize sağladığı kötü hizmetlerin tümünden kaynaklanan köklü inançlarımdan biridir bu.

— Kötü hizmetler... insana. Görüyorsunuz ki, sizin talebiniz bile hümanist bir talep. Kısacası, hümanizmayı hangi noktaya kadar yadsıyabileceğiniz kanısındasınız? Çünkü siz de somut olarak kendinizi kendi öncülleriyle çelişkili ya da aşılmış ya da çok sınırlı hümanizmaları teşhir etmekle sınırlıyorsunuz (bu, daha modern, güncel duruma daha uygun, daha esnek hümanist bir ideolojinin varlığı demektir).

— Teknokratik bir hümanizmanın ya da kendini bu şekilde ilan etme cesaretini gösteremeyen bir tür hümanizmanın öncüsü gibi görünmek istemiyorum. Kimsenin teknokratlardan daha hümanist olmadığı doğrudur. Diğer yandan, tüm bu bulanık hümanist mitlerden yararlanmayan sol bir siyaset yapabilmek yine de mümkün olabilmelidir. Demografik büyüme, tüketim, bireysel özgürlük, herkes için zevk olanağı arasındaki belli bir ilişki sayesinde elde edilen, toplumsal işleyişin en uygun koşulunun asla bir insan fikrine dayanmadan tanımlanabileceği kanısındayım. En uygun işleyiş, bunun böyle olmasının "kimin için" iyi olduğu söylenmeden, içeriden tanımlanabilir. Teknokratlar ise hümanisttir, teknokrasi bir hümanizma biçimidir. Bunlar, gerçekten de, "insanların mutluluğu"nun ne olduğunu tanımlamayı ve bunu gerçekleştirmeyi sağlayan iskambil oyununu yalnızca kendilerinin bildiğini sanırlar.

— Fakat siz de aynı sorunu ortaya atmıyor musunuz?

— Hayır, niçin? Ben tersine teknokrasiyi hümanizmaya bağlıyorum ve ikisini de çürütüyorum.

— Evet, fakat siz bu teknokratik hümanizmada kötü bir hümanizma görüyorsunuz ve bunun karşısına hümanist olmanın daha geçerli, bir başka biçimini çıkarıyorsunuz.

— Fakat niçin "hümanist olmalı"? Benim tek söylediğim, günümüzde mümkün olan en uygun toplumsal işleyişi siyasal olarak tanımlamaya çalışabileceğimizdir.

— Fakat, toplumsal işleyiş, verili bir toplumu oluşturan insanların işleyişidir.

— İnsanın artık var olmadığını söylerken, insanın, canlı tür olarak ya da toplumsal tür olarak gezegenden yok olduğunu kesinlikle söylemedim. Toplumsal işleyiş kuşkusuz karşılıklı ilişki halindeki bireylerin işleyişi olacaktır.

— Kısacası, bu hümanist mitleri kendi aralarında ilişki halindeki insanların işleyiş sorunlarına katmanın kesinlikle gerekli olmadığını düşünüyorsunuz.

— Görünüşte hümanizma sorununu tartışmaktayız, fakat gerçekte daha basit bir soruna, mutluluk sorununa mı göndermede bulunuyoruz, diye kendime sormaktayım. Hümanizma, en azından siyasal bir düzlemde, siyasetin amacının mutluluk üretmek olduğunu kabul eden her tavır olarak tanımlanabilir. Oysa, mutluluk nosyonunun gerçekten düşünülebilir olduğunu sanmıyorum. Mutluluk yoktur, insanların mutluluğu hiç yoktur.

— Mutluluk nosyonunun karşısına ne çıkarıyorsunuz?

— Mutluluk nosyonunun karşısına hiçbir şey çıkarılamaz: B, A'nın karşısına çıkarılabilir, ama eğer A varsa.

— O halde, sorunları mutluluk terimleriyle ortaya atmak yerine işleyiş terimleriyle mi koymalıyız?

— Kesinlikle.

— Bu size tatmin edici geliyor mu? Bu iyi işleyiş fetişizmi biraz mazoşist değil mi?

— On sekizinci yüzyıl sonuna doğru, diğer canlı türlerin herhangi bir amaçla –ne kendileri için, ne insan için, ne de Tanrı için– işlev görmedikleri, yalnızca işlevde bulundukları fark edildiğinde onlara karşı alınmış olan tavra benzer bir tavrı insanlık karşısında almaktan kaçınmak gerekir. Organizma işlev görmektedir. Niçin? Üremek için mi? Hiç değil. Hayatta kalmak için mi? Bu da değil. İşliyor. Çok karmaşık biçimde işliyor, yaşamak için işliyor, ama ölmek için de işliyor, çünkü yaşamayı sağlayan işleyişin sürekli biçimde tüketen bir işleyiş olduğu da bilinmektedir, öyle ki aynı zamanda ölümü üreten şey tam da yaşamayı sağlayan şeydir. Tür

kendi için işlemez, ne insan için, ne de Tanrı'yı hamdetmek için işler; kendini işlev görmekle sınırlar. İnsan türü için de aynı şey söylenebilir. İnsanlık, tür olarak, öyle bir sinir sistemiyle donanmıştır ki, kendi işleyişini denetleyebilir. Ve bu denetleme imkânı, açıktır ki, insanlığın bir amacı olması gerektiği fikrine sürekli olarak yol açar. Kendi işleyişimizi denetleyebildiğimiz ölçüde bu amacı keşfederiz. Fakat bu, durumu tersyüz etmektir. Kendimize şöyle deriz: Bir amacımız olduğuna göre kendi işleyişimizi denetlemeliyiz; oysa ki, işleyişin denetimi imkânını bir noktada toplayabilen belli bir imgeyi sağlayan tüm ideolojiler, felsefeler, metafizikler, dinler gerçekte yalnızca bu denetim imkânı temelinde ortaya çıkabilir. Söylemek istediğimi anlıyor musunuz? Amaç fikrini ortaya çıkaran şey, denetim olanağıdır. Fakat insanlık gerçekte hiçbir amaca sahip değildir, işler, kendi işleyişini denetler ve bu denetlemeyi her an doğrulamaya çabalar. Bunların yalnızca haklı çıkarmalar olduğunu ileri sürmekten uzak durmak gerekir. Hümanizma bunlardan biridir, sonuncusudur.

— *Ama size şu denirse: Kuşkusuz bu sistemin iyi işleyişi için doğrulamalar* gereklidir. *Hümanizma, ne insanlığın anlamına ne de amaçlarına bir değer atfetmeden, toplumun iyi işleyişini kolaylaştıran koşullardan birini oluşturabilir.*

— Sizin varsayımınızın bir süredir kafamdaki fikri güçlendirdiğini söyleyebilirim. Yani, insan, insan fikri, on dokuzuncu yüzyılda, tıpkı önceki yüzyıllarda Tanrı fikrinin gördüğü işleve az çok yakın bir işlev görür. Tanrı'nın var olmadığı fikrini insanın kabul etmesinin pratik olarak imkânsız olduğuna geçen yüzyılda hâlâ inanılıyordu ("eğer Tanrı yoksa, her şey mubah olur", denip duruyordu). Tanrı olmadan işleyebilecek bir insanlık fikrinden korkuluyordu, insanlığın işlemeye devam edebilmesi için Tanrı fikrini korumak gerektiği kanısı buradan kaynaklanıyordu. Şimdi bana şöyle diyorsunuz: İnsanlık fikrinin var olması belki gereklidir, bu insanlığın işlemesi için bir mit olsa bile. Size cevabım şu olacak: Belki, ama belki de değil. İnsanlık fikri Tanrı fikrinden ne daha fazla ne de daha az gereklidir.

— Fakat her şeyden önce bir farklılık var, çünkü ben insanlığın aşkın ya da metafizik bir değer edinmesi gerektiğini söylemiyorum. Yalnızca şunu diyorum, madem ki insanlar var, kendi işleyişleri içindeki bu insanların birbirlerini şu ya da bu biçimde önceden kabullenmeleri gerekir. Bu bütünleyici mitin yokluğundan daha mitsel bir şeyin belki de olmadığını dikkate almamalıyız: En azından bugün için, çünkü insanlığın günün birinde mitsiz işleyebileceğini elbette a priori *olarak dışlayamayız (bu bana her koşulda imkânsız gelmektedir).*

— "Olup biten"i söyleyen kişi olan filozofun görevi, günümüzde belki de insanlığın mitsiz işleyebileceğini keşfetmeye başladığını kanıtlamaktan ibarettir. Felsefelerin ve dinlerin ortadan kaybolması kuşkusuz bu türden bir şeye denk düşer.

— Fakat eğer filozofun rolü sizin dediğinizse, felsefelerin kaybolmasından niçin söz ediyorsunuz? Eğer filozofun bir rolü varsa, niçin yok olmak zorunda olsun?

— Felsefelerin yok olmasından söz ettim, filozofun yok olmasından değil. Genel olarak bir kültürün şimdiki zamanına teşhis koymaktan ibaret belirli alanlarda, belli türde "felsefi" faaliyetlerin var olduğu kanısındayım: Filozof diye adlandırdığımız kişilerin günümüzde sahip olabileceği hakiki işlev budur.

(Cilt I, s. 601-620)

Foucault Sartre'a cevap veriyor*

— Michel Foucault, belki de kendinize rağmen filozof olarak adlandırılıyorsunuz. Sizce felsefe nedir?

— Çağdaş felsefenin görkemli bir dönemi oldu, Sartre'ın, Merleau-Ponty'nin dönemi; felsefi bir metnin, teorik bir metnin sonuçta size yaşamın, ölümün, cinselliğin ne olduğunu, Tanrı'nın var olup olmadığını, özgürlüğün ne olduğunu, siyasal yaşamda neler yapmak gerektiğini, ötekiyle nasıl ilişki kurulacağını, vs. söylemeyi görev edindiği bir dönem. Bu tür felsefenin şimdi artık geçerli olmadığını, felsefenin buharlaşmasa bile, dağılmış gibi olduğunu, bir anlamda çoğul çekimlenen bir teorik çalışmanın var

* "Foucault répond à Sartre", J.-P. Elkabbach ile söyleşi, *La Quinzaine littéraire*, no. 46, 1-15 Mart 1968, s. 20-22.

olduğunu söyleyebiliriz. Teori, felsefi faaliyet, birbirlerinden ayrı gibi olan farklı alanlarda meydana gelir. Matematik alanında meydana gelen teorik bir faaliyet vardır, dilbilim alanında, dinler tarihi alanında ya da kısaca tarih alanında, vs. görülen teorik bir faaliyet vardır. Biricik düşünürünü ve birlikçi söylemini henüz bulamamış bir felsefe, sonuçta, bu teorik çalışmanın çoğul uzamında gerçekleşiyor.

— *İki dönem arasındaki kopuş ne zaman gerçekleşti?*

— Aşağı yukarı 1950-1955 yıllarına doğru, özellikle bizzat Sartre'ın kelimenin gerçek anlamıyla felsefi spekülasyon diyebileceğimiz şeyi reddettiği ve sonuçta faaliyetini, felsefi faaliyetini siyasi bir tavra yatırdığı bir dönemde.

— Kelimeler ve Şeyler *adlı kitabınızın sonuç bölümünde, insan bilgisinin önüne konulmuş en eski ya da en değişmez sorunun insan olmadığını yazdınız. İnsan, diyorsunuz, yakın geçmişteki doğumu ve belki de yakın gelecekteki sonu düşünce arkeolojimiz tarafından gösterilen bir icattır. Büyük yankılar uyandıran cümlelerden biri budur. Bilginin uzamında insanın doğum tarihi sizce nedir?*

— On dokuzuncu yüzyıl, örneğin mikrobiyoloji, elektromanyetizma, vs. gibi çok önemli bazı şeylerin keşfedildiği yüzyıldı, aynı zamanda, insan bilimleri de bu yüzyılda keşfedildi. İnsan bilimlerini keşfetmek, görünüşte, insanı mümkün bir bilginin konusu yapmaktı. Bu, insanı bilgi nesnesi olarak kurmaktı. Oysa, bu aynı on dokuzuncu yüzyılda, şu büyük eskatolojik mit umut ediliyor, hayal ediliyordu: Bu insan bilgisi sayesinde insanın yabancılaşmalarından kurtulmasına, hâkim olamadığı tüm belirlenimlerden kurtulmasına, kendisi hakkında sahip olduğu bu bilgi sayesinde yeniden ya da ilk kez kendisinin efendisi ve sahibi olmasına çabalamak. Başka deyişle, insanın kendi özgürlüğünün ve kendi varoluşunun öznesi olması için insan bir bilgi nesnesi haline getiriliyordu.

Oysa olaylar öyle gelişti ki –ve bu nedenle insanın on dokuzuncu yüzyılda doğduğu söylenebilir– mümkün bilgi nesnesi olarak insan üzerine bu araştırmalar geliştikçe, çok ciddi bir şey keşfe-

dilmiş olsa da, bu ünlü insan, bu insan doğası ya da bu insan özü ya da bu insan aslı asla bulunamadı. Örneğin delilik ya da nevroz fenomenleri analiz edildiğinde keşfedilen şey bir bilinçdışıdır, içinden itkiler, içgüdüler geçen bir bilinçdışı, insanın özünden, insan özgürlüğünden ya da varoluşundan beklenebilecek şeylerle kesinlikle hiç ilişkisi olmayan mekanizmalara ve topolojik uzama göre işleyen bir bilinçdışı, biraz önce söylendiği gibi, bir dil gibi işleyen bir bilinçdışı. Sonuç olarak, insan, derinliklerine doğru inildikçe buhar olup uçuyordu. Uzağa gidildikçe insana daha az rastlanıyordu. Dil için de durum aynıdır. On dokuzuncu yüzyılın başından beri, insan zihninin büyük sabitlerinden birkaçını bulmak için insan dilleri sorgulandı. Sözcüklerin yaşamını, dilbilgisinin evrimini inceleyerek, dilleri birbirleriyle karşılaştırarak bir anlamda insanın ortaya çıkacağı umut ediliyordu; ya yüzünün birliği içinde, ya da farklı profilleri içinde. Oysa, dilin içini kazarak ne bulundu? Yapılar bulundu. Karşılıklı bağıntılar bulundu, bir anlamda kısmen mantıksal olan sistem bulundu ve insan, özgürlüğü içinde, varoluşu içinde insan burada da kayıptı.

— Nietzsche Tanrı'nın ölümünü duyuruyordu. Siz, –göründüğü kadarıyla– onun katilinin, yani insanın ölümünü öngörüyorsunuz. Bu, tam bir geri dönüş. İnsanın yok oluşu Tanrı'nın yok oluşunun içinde değil miydi?

— İnsanın, kökünün arandığı bir dönemdeki bu kayboluşu insan bilimlerinin kaybolacağı anlamına gelmez, bunu asla söylemedim, fakat insan bilimleri günümüzde artık bu hümanizmanın kapatmadığı ya da tanımlamadığı bir ufukta açılacaktır. İnsan felsefede kaybolmaktadır, bilgi nesnesi olarak değil, özgürlük ve varoluş öznesi olarak kaybolmaktadır. Oysa, özne insan, kendi bilincinin ve kendi özgürlüğünün öznesi insan, özünde, Tanrı'nın bir tür bağlantılı imgesidir. On dokuzuncu yüzyıl insanı, insanlık içinde cisimleşmiş Tanrı'dır. On dokuzuncu yüzyıl insanının bir anlamda kendini teoloji konusu haline getirmesine yol açan şey, insanın bir tür teolojileştirilmesi, Tanrı'nın yeryüzüne geri dönüşüydü. Feuerbach, "göklere saçılmış hazineleri yeniden yeryüzüne kazandırmak gerekir" dedi-

ğinde, geçmişte insanın Tanrı'ya ödünç verdiği hazineleri insanın kalbine yerleştiriyordu. Ve Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü duyururken, aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyılın hayal etmeye devam ettiği tanrılaşmış bu insanı da duyuruyordu; ve Nietzsche üstinsanın gelişini duyurduğunda, insandan çok Tanrı'ya benzeyen bir insanın gelişini değil, Tanrı'yla artık hiçbir ilişkisi kalmamış ama onun imgesini taşımaya devam eden bir insanın gelişini duyuruyordu.

— Kısa süre önceki bu icadın sonundan söz ederken bu nedenle "belki" diyorsunuz.

— Elbette. Yapılması gereken şey (çünkü bana göre, söz konusu olan yapmaktır) bir anlamda şimdiki zamana teşhis koymak olduğundan, tüm bunlardan emin değilim.

Biraz önce bana felsefenin nasıl ve neyle değiştiğini sordunuz. Belki şu söylenebilir. Hegel'den Sartre'a felsefe yine de esas olarak bir bütünselleştirme girişimiydi, dünyanın ya da bilginin bütünlenmesi değilse de, en azından insan deneyiminin bütünlenmesi girişimiydi; ve belki şimdi özerk bir felsefi faaliyet varsa, yalnızca matematiğe, dilbilime, etnolojiye ya da ekonomi politiğe içkin bir tür teorik faaliyet olmakla kalmayan bir felsefe olabilirse, tüm bu alanlardan bağımsız, özgür bir felsefe varsa eğer, bu durumda, bu felsefe şu şekilde tanımlanabilir: Bir teşhis faaliyeti. Şimdiki zamana teşhis koymak, şimdiki zamanın ne olduğunu söylemek, bizim şimdiki zamanımızın şimdiki zaman olmayan her şeyden –yani geçmişimizden– ne açıdan farklı olduğunu, mutlak anlamda farklı olduğunu söylemek. Şimdi filozofa düşen görev belki budur, bu görevdir.

— Günümüzde yapısalcılığı nasıl tanımlıyorsunuz?

— "Yapısalcı" başlığı altında sınıflandırılmış olanlar sorgulandığında, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser ya da dilbilimcilere, vs. sorulduğunda, birbirleriyle ortak hiçbir şeyleri olmadığı ya da pek az ortaklıkları olduğu cevabını vereceklerdir size. Yapısalcılık, başkaları için, yapısalcı olmayanlar için var olan bir kategori. Falancanın, filancanın yapısalcı olduğu dışarıdan söylenebilir. Yapısalcıların ne olduklarını Sartre'a sormak gerekir, çünkü o yapısalcıların bağlaşık bir grup oluşturdukları kanısında (Lévi-

Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan ve ben), bir tür birlik meydana getiren bir grup, ama bu birliği, siz gayet iyi ifade ettiniz, biz fark etmiyoruz.

— Bu durumda, siz çalışmanızı nasıl tanımlıyorsunuz?

— Benim çalışmamı mı? Biliyorsunuz, çok sınırlı bir çalışma bu. Kabaca şöyle: Bilimin, bilgilerin ve insan bilgisinin [*savoir*] tarihindeki bir tür bilinçdışını bulmaya çalışmak. Çalışma varsayımının kabaca şu olduğu da söylenebilir: Bilim tarihi, bilgilerin tarihi, aklın evriminin genel yasasına kolaylıkla uymuyor, kendi tarihinin yasalarına bir anlamda sahip olan şey insan bilinci değildir, insan aklı da değildir. Bilimin kendinde bildiği şeyin altında, tanımadığı bir şey vardır; ve onun tarihi, oluşumu, evreleri, rastlantıları kimi yasalara ve belirlenimlere uyar. Bu yasa ve belirlenimler, benim gün ışığına çıkarmaya çalıştığım şeydir. Tıpkı insan bireyinin bilinçdışının kendi kural ve belirlenimleri olması gibi kendi kuralları olan özerk bir alanı, bilginin bilinçdışını ortaya çıkarmaya çalıştım.

— Sartre'a imada bulundunuz. Jean-Paul Sartre'ın olağanüstü çabalarını selamladığınızı söylüyordunuz, bir on dokuzuncu yüzyıl insanının yirminci yüzyılı düşünme çabasını selamlıyorsunuz. Hatta onun son Marksist olduğunu bile hep söylüyordunuz. Ardından Sartre size cevap verdi. Yapısalcıları yeni bir ideoloji oluşturmakla, bir anlamda burjuvazinin Marx'a karşı dikebileceği son barajı kurmakla suçladı. Siz ne düşünüyorsunuz?

— Size iki cevap vereceğim. Birincisi, Sartre, benim eserimi okumaya zaman bulamayacak kadar, yerine getirilmesi çok önem taşıyan bir eserin sahibidir, edebi, felsefi, siyasi bir eser. Benimkini okumadı. Sonuç olarak, bu konuda söylediği şey bana pek akla yatkın gelmiyor. İkinci olarak, size bir itirafta bulunacağım. Geçmişte Komünist Parti'deydim, birkaç aylığına, ya da birkaç aydan biraz fazla, ve o dönemde Sartre'ın bizim tarafımızdan burjuva emperyalizminin son siperi, yapının son tuğlası, vs. olarak tanımlanmış olduğunu biliyorum, neyse, on beş yıl sonra bu cümleyi Sartre'ın kaleminden bulmak, beni hem eğlendiriyor hem şaşırtıyor. O ve ben aynı eksen etrafında döndük, diyebiliriz.

— Bunda hiçbir orijinallik görmüyorsunuz.

— Hayır, yirmi yıldır sürüklenip duran bir cümle bu ve o bu cümleyi kullanıyor, onun hakkı bu. Geçmişte ona söylediğimizi o bize satıyor.

— Sartre sizi ve diğer filozofları tarihi ihmal etmekle ve küçümsemekle suçluyor, doğru mu bu?

— Bu suçlamayı bana hiçbir tarihçi yapmadı. Filozoflarda bir tür tarih miti var. Biliyorsunuz, filozoflar, genellikle, kendilerine ait olmayan tüm disiplinler karşısında pek cahildirler. Filozoflar için bir matematik vardır, filozoflar için bir biyoloji vardır, eh, filozoflar için bir de tarih vardır. Filozoflar için tarih, bireylerin özgürlüğü ile ekonomik ve toplumsal belirlenimlerin birbirine karıştığı büyük ve geniş bir tür sürekliliktir. Şu büyük temaların birkaçına –süreklilik, insan özgürlüğünün fiili işleyişi, bireysel özgürlüğün toplumsal belirlenimlere eklemlenmesi– temas edildiğinde, bu üç mitten birine dokunulduğunda, namuslu insanlar, hemen tarihe tecavüz edildi ya da katledildi diye yaygaraya başlıyorlar. Aslında, Marc Bloch, Lucien Febvre gibi önemli kişiler, İngiliz tarihçileri, vs. bu tarih mitine son vereli bir hayli zaman oldu. Tarihi çok başka bir kip üzerinden uyguluyorlar, öyle ki tarihin felsefi mitini, öldürmekle suçlandığım bu felsefi miti, eğer ben öldürmüş isem çok sevinirim. Ben tam da bunu öldürmek istiyordum, yoksa genel olarak tarihi değil. Tarih öldürülmez, fakat filozoflar için olan tarihi öldürmek, bunu, evet, bunu kesinlikle öldürmek istiyorum.

— Sizin entelektüel gelişiminizi etkilemiş, belirlemiş olan düşünürler, bilginler ve filozoflar kimlerdir?

— Ben, düşünce ufukları genel anlamda Husserl tarafından, özel olarak da Sartre, daha özel olarak da Merleau-Ponty tarafından belirlenmiş insanlar kuşağındanım. Açıktır ki, 50'li, 55'li yıllara doğru, anlaşılması kuşkusuz çok güç olan nedenlerle, siyasal, ideolojik ve de bilimsel düzeydeki nedenlerle bu ufuk bizim için dengesizleşmiş gibi oldu. Aniden silindi ve kendimizi bir tür büyük, boş uzam karşısında bulduk, bu uzamın içindeki yol yordamımız

çok daha az tutkulu, çok daha sınırlı, çok daha bölgesel bir hal aldı. Jakobson tarzı dilbilimin, Dumézil tarzı bir dinler ya da mitolojiler tarihinin bizim için çok değerli dayanaklar olduğu açıktır.

— Eylem ve siyaset karşısındaki tavrınız nasıl tanımlanabilir?

— Fransız solu kutsal bir cehalet mitiyle yaşadı. Değişen tek şey, siyasi bir düşüncenin ancak bilimsel olarak kesinse siyasi olarak doğru olabileceği fikridir. Ve, bu ölçü içerisinde, günümüzde, komünist bir entelektüel grup içinde Marx'ın kavramlarını yeniden değerlendirmek için, onları kökenleriyle ele almak, analiz etmek için, onların nasıl kullanılabileceğini ve kullanılması gerektiğini tanımlamak için girişilen her çabanın, hem siyasi hem de bilimsel bir çaba olduğu kanısındayım. Ve bizim bugün yaptığımız gibi tamamen teorik ve spekülatif faaliyetlere kendini adamanın siyasetten vazgeçmek olduğu fikrinin tamamen yanlış olduğu kanısındayım. Bu kadar dar ve bu kadar titiz teorik sorunlarla uğraşmamızın nedeni siyasetten vazgeçmiş olmamız değildir, siyasal eylemin her biçiminin, kesin bir teorik düşünmeye çok sıkı biçimde eklemlenebileceğini şimdi fark ettiğimiz içindir.

— Varoluşçuluk gibi bir felsefe, bağlanmanın ya da eylemin belli bir biçimini teşvik ediyordu. Siz, ters bir tavır sergilemekle suçlanıyorsunuz.

— Evet, bu bir suçlamadır. Bu suçlamada bulunmaları normaldir. Bir kez daha belirteyim, farklılık, bizim şimdi siyaseti teorik olandan ayırmamızda değildir, tersine, teorik olanla siyasal olanı birbirine yaklaştırdıkça, bağlanma diye adlandırılan bu cehalet bilgiçliği siyasetlerini reddetmiş oluyoruz.

— Bugün, filozofları ve bilginleri halktan, birlikte yaşadıkları insanlardan, çağdaşlarından ayıran bir dil ya da bir söz dağarı olmasının nedeni bu mudur?

— Tersine, günümüzde bilginin yayılma mercilerinin hiç olmadığı kadar çok sayıda ve etkili olduğu kanısındayım. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda bilgi, örneğin, değirmi ve zorunlu bir toplumsal uzamda tanımlanıyordu. Bilgi, sırdı ve bilginin aslına

uygunluğu, bu bilginin dolaşıma girmemesiyle ya da sınırlı sayıda kişi arasında dolaşması sayesinde hem korunuyordu hem de güvence altında bulunuyordu, bilgi ifşa edildiği andan itibaren bilgi olmaktan çıkıyordu, sonuç olarak, doğru olmaktan da çıkıyordu.

Biz, günümüzde, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda başlamış bir değişimin, bilginin sonuçta bir tür kamusal şey haline geldiği, çok gelişmiş bir düzeyindeyiz. Bilmek, aynı koşullarda bulunan herkesin görebileceği ve saptayabileceği şeyi görmekti. Bu ölçü içerisinde, bilginin yapısı kamusallaştı. Herkes bilgiye sahiptir. Ne var ki, her zaman aynı değildir, ne aynı gelişim düzeyinde, ne de aynı kesinlik düzeyindedir, vs., fakat bir yanda cahiller ve diğer yandan bilginler yoktur. Bilginin bir noktasında olup biten şey, şimdi, bilginin bir başka noktasında her zaman ve çok hızla yankı bulmaktadır. Ve bu ölçü içerisinde, bilginin hiç bu kadar özelleşmediği ve bilginin kendisiyle hiç bu kadar hızlı iletişmediği kanısındayım.

(Cilt I, s. 662-668)

Bir soruya cevap*

Bana sorular sormuş oldukları için *Esprit* okurlarına ve bunlara cevap verme olanağını bana sunduğu için de J.-M. Domenach'a teşekkür ederim. Bu sorular o kadar çoktu ve her biri öyle ilginçti ki, hepsini incelemem mümkün değildi. Sonuncu soruyu seçtim[1] (diğerlerini bir yana bırakmış olmak da üzüntü veriyor elbette):

1) çünkü, bu soru beni ilk bakışta şaşırttıysa da çalışmamın odak noktasını ilgilendirdiğini hemen anladım;

* "Réponse à une question", *Esprit*, no. 371, Mayıs 1968, s. 850-874.

1. Düşünce tarihine sistemin zorlamasını ve süreksizliği dahil eden bir düşünce, ilerici bir siyasi müdahalenin tüm temellerini ortadan kaldırmaz mı?
Şu ikileme varmaz mı:
— Ya sistemin kabulü,
— ya da sistemi sarsacak tek şey olan yabanıl olaya, dışsal bir şiddetin ortaya çıkmasına çağrı?

2) çünkü, diğer sorulara vermek istediğim cevapların hiç olmazsa birkaçını da buna dahil edebilecektim;

3) çünkü, günümüzde hiçbir teorik çalışmanın kaçmayacağı sorgulamayı dile getiriyordu.

*

Benim yapmaya çalıştığım şeyi son derece doğru karakterize ettiğinizi nasıl kabul etmem? Ve aynı zamanda, kaçınılmaz uyuşmazlık noktasını da adlandırdınız: "Düşünce tarihine sistemin zorlamasını ve süreksizliği dahil etmek." Evet, ben kendimi neredeyse tamamen bu noktada buluyorum. Evet, bunun neredeyse doğrulanamaz bir konu olduğunu kabul ediyorum. Şeytansı akla yatkınlık: Siz benim çalışmama, onaylamadan edemeyeceğim, ama aklı başında olan kimsenin asla üstlenmek istemeyeceği bir tanım vermeyi başardınız. Aniden, tüm tuhaflığımı hissediyorum. Pek az meşru olan acayipliğim. Ve kuşkusuz biraz yalnız olan, ama her zaman sabır gösteren, kendinden başka yasası olmayan, tek başına kendini savunabilecek kadar uygulamalı olduğunu düşündüğüm bu çalışmanın, en yerleşik normlardan ne kadar sapmış olduğunu, ne kadar çiğ olduğunu şimdi fark ediyorum. Yine de, sizin önerdiğiniz çok doğru tanımdaki iki üç ayrıntı beni rahatsız ediyor, bu tanıma tümüyle katılmamı engelliyor (belki de önlüyor).

Öncelikle, *sistem* kelimesini tekil halde kullanıyorsunuz. Oysa ben çoğulcuyum. Demek istediğim şu. (Yalnızca son kitabımdan değil, ondan öncekilerden de söz etmeme izin vereceğinizi düşünüyorum; çünkü bütün olarak bunlar, temaları ve kronolojik işaret noktaları oldukça yakın olan bir araştırma demeti oluşturmaktadır; aynı zamanda bunların her biri, bazı özellikleriyle diğer ikisine karşıt olan ve dolayısıyla onlara göndermede bulunan betimleyici bir deneyim oluşturur.) Ben çoğulcuyum: Benim ortaya attığım sorun, söylemlerin *bireyselleştirilmesi* sorunudur. Söylemleri bireyselleştirmek için bilinen ve kesin (ya da yaklaşık olarak kesin) ölçütler vardır: Ait oldukları dil sistemi, onları eklemlemiş olan öznenin kimliği. Fakat, yakından tanıdığımız başka ölçütler çok

daha muammalıdır. Psikiyatriden, tıptan, dilbilgisinden, biyolojiden ya da ekonomiden söz ettiğimizde, neden söz etmiş oluyoruz? İlk bakışta tanınabileceği sanılan, fakat sınırlarını tanımlamakta güçlük çektiğimiz bu tuhaf birimler nelerdir? Bazıları tarihimizin derinliklerine kadar uzanıyor gözüken (matematik, hatta tıp), bazıları kısa süre önce ortaya çıkmış (ekonomi, psikiyatri) ve bazıları da kaybolmuş (kazuistik) birimler. Yeni sözcelerin sürekli olarak gelip dahil oldukları ve sık sık dönüştürdükleri birimler (doğdukları andan itibaren sürekli yeniden başlayan tuhaf birimler olan sosyoloji ya da psikoloji). Onca hatanın, onca unutmanın, onca yeniliğin, onca dönüşümün ardından varlıklarını inatla sürdüren, ama kimi zaman da çok kökten mutasyonlar geçirdiklerinden kendilerine özdeş olarak kabul etmekte güçlük çektiğimiz birimler (fizyokratlardan Keynes'e kadar, kesintisiz biçimde hep aynı ekonomi bilimiyle karşılaştığımızı nasıl ileri sürebiliriz?).

Kendi bireyselliklerini her an yeniden tanımlayabilen söylemler de vardır belki (örneğin, matematik zamanın her noktasında kendi tarihinin bütünlüğünü yeniden yorumlayabilir); fakat, belirttiğim örnek durumların hiçbirinde söylem, tarihinin bütünlüğünü biçimsel bir mimarinin birliği içinde geri getiremez. İki geleneksel çare kalır geriye. Tarihsel-transandantal çare: İlksel bir temeli, tükenmez bir ufkun açılımını, tamamlanmamış bir birliğin her zaman çözüme bağlanmış eskizini tarih boyunca sürdüren ve her olay karşısında gerileyen bir projeyi, her tezahürün ve her tarihsel doğumun ötesinde aramayı denemek. Ampirik ya da psikolojik çare: Kurucuyu aramak, onun söylemek istediği şeyi yorumlamak, onun söyleminde sessizce uyuklayan zımni anlamları araştırmak, bu anlamların akışını ya da yazgısını izlemek, gelenekleri ve etkileri anlatmak, insanların duygu, düşünce ya da ilgilerindeki uyanıklık, unutkanlık, bilinçlenme, kriz, değişim anlarını saptamak. Oysa, bence başvurulan bu yolların birincisi totolojik, ikincisi ise temel-olmayan ve dışmerkezlidir. Söylemlerimizin evrenini kendiliğindenlik ya da ardışıklık içinde kesintiye uğratan büyük birimleri tek tek ele almayı, bunların kendine özgü karakterlerini saptayarak ve sistemleştirerek yapmayı denemek istiyorum.

Üç ölçüt grubu saptadım:

1) *Oluşum* ölçütleri. Ekonomi politik ya da genel dilbilgisi gibi bir söylemi bireyselleştirmeyi sağlayan şey, bir nesnenin birliği değildir, biçimsel bir yapı değildir; bağdaşık bir kavramsal mimari de değildir; temel bir felsefi tercih de değildir; bu, daha ziyade, (ne kadar dağınık olsalar da) tüm nesneleri için, (genellikle ne üst üste konulabilen ne de birbirine eklenebilen) tüm işlemleri için, (gayet iyi bağdaşmaz olabilen) tüm kavramları için, (genellikle birbirlerini dışlayan) tüm teorik tercihleri için oluşum kurallarının varlığıdır. Benzer oyun kurallarının tanımlanabildiği her seferinde, bireyleşmiş söylemsel oluşum vardır.

2) *Dönüşüm* ya da *eşik* ölçütleri. Doğa tarihinin ya da psikopatolojinin birer söylem birimi olduğunu söyleyebilirim; bunun koşulu, nesnelerinin, işlemlerinin, kavramlarının ve teorik tercihlerinin oluşabilmesi için çok kısa bir zaman süresinde bir araya gelmesi gereken koşulları tanımlayabilmek; hangi içsel dönüşümlere yatkın olduklarını tanımlayabilmek; son olarak da, hangi dönüşüm eşiğinden itibaren yeni kuralların oyuna dahil edildiklerini tanımlayabilmektir.

3) *Bağıntı* [corrélation] ölçütleri. Klinik tıbbı tanımlayan ve onu (biyoloji, kimya, siyasal teori ya da toplum analizi gibi) diğer söylem türleri arasına ve işlev gördüğü söylemsel olmayan bağlama (kurumlar, toplumsal ilişkiler, ekonomik ve siyasal konjonktür) yerleştiren ilişkiler bütününü tanımlayabilirsem, klinik tıbbın özerk bir söylemsel oluşum olduğunu söyleyebilirim.

Bu ölçütler, bütünselleştirici tarih temalarının (bu "aklın ilerlemesi" de olabilir, "bir çağın tini" de) yerine, farklılaşmış analizleri koymayı sağlar. Bunlar bir dönemin *episteme*'si olarak, bilgilerinin toplamını ya da araştırmalarının genel üslubunu değil, çeşitli bilimsel söylemlerinin uzaklığını, mesafesini, karşıtlıklarını, farklılıklarını, ilişkilerini betimlemeyi sağlar: *Episteme, açıkça görülmeyen bir tür büyük teori* değildir, *dağılma* uzamıdır, *açık ve son derece tanımlanabilir ilişkiler alanıdır*. Ayrıca bunlar, tek ve aynı esin içinde tüm bilimleri sürükleyen büyük tarihi değil, farklı söylemleri (matematik tarihiyle biyoloji tarihi aynı modele uymaz, biyoloji tarihi de psikopatoloji tarihinin modeline uymaz) karakterize eden

tarih türlerini –yani, neden yok olduktan sonra da fenomenin varlığını sürdürme [*rémanence*] ve dönüşüm türlerini– betimlemeyi sağlar: *episteme,* tüm bilimlere ortak *bir tarih dilimi değildir*; *spesifik varlık sürdürme ısrarlarının [rémanence] eşzamanlı bir oyunudur.* Son olarak bunlar, farklı eşikleri konumlandırmayı sağlar: Çünkü, onların kronolojilerinin tüm söylem türleri için aynı olduğunu önceden kanıtlayan hiçbir şey yoktur (ve inceleme sonrasında da hiçbir şey kanıtlamaz); on dokuzuncu yüzyıl başında dil analizi için betimlenebilecek olan eşiğe, matematik tarihinde simetrik olan bir epizod kuşkusuz yoktur; ve daha paradoksal olanı, ekonomi politiğin (Ricardo'nun işaret ettiği) oluşum eşiği, –Marx'ın– toplum ve tarih analiziyle çakışmaz.[2] *Episteme, aklın genel bir evresi* değildir; *art arda gelen zamansal uyumsuzlukların karmaşık bir ilişkisidir.*

Gördüğünüz gibi, zorunlu, hükümran ve biricik bir biçim arayışından daha uzak bir şey benim için olamaz. Farklı göstergelerden yola çıkarak bir dönemin birlikçi ruhunu, bilincinin genel biçimini, *Weltanschauung** gibi bir şeyi bulup çıkarmaya çalışıyor değilim. Düşüncenin tüm tezahürleri üzerinde bir süre egemen olan biçimsel bir yapının doğuşunu ve batışını da betimliyor değilim: Bağlı bir transandantalın tarihini de betimlemedim. Nihayet, tıpkı tarihin sahne arkasında kendi gölge tiyatrolarını oynayan hayaletimsi büyük ruhlar gibi, doğan, mırıldanan, mücadele eden, sönen, seküler duyarlılıkları ya da düşünceleri de betimlemiş değilim. Söylem bütünlüklerini sırasıyla inceledim; onları karakterize ettim; kuralların, dönüşümlerin, eşiklerin, varlığı sürdürme ısrarlarının oyun kurallarını tanımladım; bunları kendi aralarında bileştirdim, ilişkiler demetlerini betimledim. Gerekli olduğunu düşündüğüm her yerde *sistemlerin* çoğalmasını sağladım.

*

2. Oscar Lange'ın doğru olarak saptamış olduğu bu olgu hem Marx'ın kavramlarının Petty'den çağdaş ekonometriye kadar uzanan epistemolojik alan içinde işgal ettikleri sınırlı ve sınırları gayet iyi belirlenmiş yeri açıklar, hem de yine bu aynı kavramların bir tarih teorisi için kurucu özelliğini. Tarihsel söylem sorunlarını, adı aşağı yukarı *Geçmiş Zaman ve Şimdiki Zaman: İnsan Bilimlerinin Bir Diğer Arkeolojisi* olacak sonraki bir eserde analiz etme zamanının olacağı kanısındayım.

* Dünya görüşü.

"Süreksizliği vurgulayan" bir düşünce, diyorsunuz. Gerçekten de, günümüzde –dilbilimciler arasında olduğu kadar tarihçiler arasında da– önemi yadsınamayacak nosyon. Fakat tekil halin kullanımı bana tam anlamıyla uygun gelmedi. Ben burada da çoğulcuyum. Benim sorunum şudur: "Değişim"in soyut, genel ve tekdüze biçiminin yerine –ardışıklık elbette bu biçimin içinde düşünülür– *farklı dönüşüm türlerinin* analizini koymak. Bu, iki şey gerektirir: Genellikle değişimin yabanıl gerçeğini (gelenek, etki, düşünce alışkanlıkları, büyük zihniyet biçimleri, insan zekâsının getirdiği kısıtlamalar) yumuşatan, tüm eski yumuşak süreklilik biçimlerini parantez içine almak ve tersine, farklılığın tüm canlılığını inatla ortaya çıkarmak: Maharetli bir biçimde mesafe koymak. Ardından, değişime dair yapılan tüm psikolojik açıklamaları (büyük kâşiflerin dehası, bilinç krizleri, yeni bir tinsel biçimin belirişi) parantez içine almak; ve, değişimi, kışkırtmış demiyorum ama *oluşturmuş* olan dönüşümleri büyük titizlikle tanımlamak. Özet olarak, *oluşum* temasının (genel biçim, soyut öğe, ilk neden ve evrensel etki, özdeş ile yeninin muğlak karışımı) yerine spesifiklikleri içindeki *dönüşümlerin* analizini koymak.

1) Belirli bir söylemsel oluşum *içinde*, nesneleri, işlemleri, kavramları, teorik tercihleri etkileyen değişimleri araştırmak. Böylece şunlar ayırt edilebilir (*Geleneksel Dilbilgisi* [*Grammaire générale*] örneğiyle sınırlı kalıyorum): Tümdengelim ya da içerme yoluyla değişimler (fiil-koşaç teorisi adsal bir kökle yüklemsel bir büküm arasındaki farkı kapsar); genelleme yoluyla değişimler (yüklemin sözcük-adlandırma teorisine yayılması ve sonuç olarak, fiil-koşaç teorisinin ortadan kalkması); sınırlandırma yoluyla değişimler (yüklem kavramı tümleç bilgisine bağlı olarak belirtilmiştir); tümleyiciye geçiş yoluyla değişimler (evrensel ve şeffaf bir dil inşa etme projesinden en ilkel dilde gizli sırların araştırılması türer); bir alternatifin diğer terimine geçiş yoluyla değişimler (köklerin oluşmasında seslilerin ya da sessizlerin önceliği); bağlantıların permütasyonu yoluyla değişimler (fiil teorisi ad teorisine dayandırılabilir – ya da tersi); dışlama ya da içerme yoluyla değişimler (temsil edici gösterge sistemleri olarak dillerin analizi, akrabalıklarının araştırılmasını

geçersiz kılar, buna karşılık, ilkel bir dilin araştırılması akrabalık araştırmalarını yeniden gündeme getirir).

Bu farklı değişim türleri, söylemsel bir oluşumun kendine özgü *sapmalarının* bütününü meydana getirir.

2) Söylemsel oluşumların *kendilerini* etkileyen değişimleri araştırmak:

— mümkün nesnelerin alanını tanımlayan çizgilerin yer değiştirmesi (on dokuzuncu yüzyıl başında tıbbi nesne, bir sınıflandırma yüzeyi içine kapatılmaktan çıkar; bedenin üçboyutlu uzamında yeri saptanır);

— söylem içinde konuşan öznenin yeni konumu ve yeni rolü (on sekizinci yüzyıl natüralistlerinin söyleminde özne, özellikle, bir şifrelemeye göre *bakan* ve bir koda göre *not eden* özne olur; dinleyen, yorumlayan, deşifre eden olmaya son verir);

— nesneler karşısında dilin yeni işlevi (Tournefort'dan itibaren natüralistlerin söyleminin şeylerin içine nüfuz etme, şeylerin gizlice kapsadıkları dili kavrama ve onu gün ışığında üretme rolü artık yoktur; bu söylemin rolü, öğelerin biçim, sayı, büyüklük ve düzenlenişinin tekbiçimli olarak ifade edilebileceği bir kayıt yüzeyi kurmaktır);

— söylemlerin toplum içindeki yerinin belirlenmesinin ve dolaşımının yeni biçimi (klinik söylem aynı yerlerde dile getirilmez, aynı kayıt yordamlarına sahip değildir, yayılmaz, birikmez, on sekizinci yüzyıl tıp söylemi gibi ne korunur ne de tartışılır.)

Önceki değişimlerden üstün türdeki tüm bu değişimler söylemsel uzamları bizzat etkileyen dönüşümleri tanımlar: *Mutasyonlar*.

3) Nihayet, birçok söylemsel oluşumu eşzamanlı olarak etkileyen üçüncü değişim türü:

— hiyerarşik diyagramda sıranın bozulması (klasik dönem boyunca dil analizinin yön verici bir rolü vardı ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında bu rolü biyolojiye kaptırmıştır);

— yön vermenin doğasındaki bozulma (klasik dilbilgisi, genel göstergeler teorisi gibi, bir analiz aygıtının başka alanlarda kullanılabilir olmasını güvenceye alıyordu; on dokuzuncu yüzyılda biyoloji bazı kavramların "metaforik" ithalini sağlar: organizmalar

→ örgütlenme; işlev → toplumsal işlev; yaşam → sözcüklerin ya da dillerin yaşamı);

— işlevsel yer değiştirmeler: On sekizinci yüzyılda felsefi söyleme bağlı olan varlıkların sürekliliği teorisini on dokuzuncu yüzyılda bilimsel söylem üstlendi.

Diğer ikisinden üstün türdeki tüm bu dönüşümler bizzat *episteme*'ye özgü değişimleri karakterize eder. *Yeniden dağıtmalar*.

İşte, söylemler konusunda saptanabilecek çeşitli dönüşümlerin küçük bir miktarı (muhtemelen on beş kadarı). *Süreksizliği* değil, *süreksizlikleri* (yani, söylemin iki hali hakkında betimlenmesi mümkün olan farklı dönüşümleri) vurguladığımın söylenmesini niçin tercih ettiğimi görüyorsunuz. Fakat, benim için önemli olan, şimdi, bu dönüşümlerin eksiksiz bir tipolojisini oluşturmak değildir.

1) "Değişim"in tekdüze ve boş kavramına içerik olarak açıkça belirtilmiş dönüşümler oyununu vermektir önemli olan. "Fikirler" ya da "bilimler" tarihi, yenilikler çizelgesi olmak zorunda değildir, fakat gerçekleştirilen farklı dönüşümlerin betimleyici analizi olmalıdır.[3]

2) Beni ilgilendiren şey, böyle bir analizi psikolojik bir teşhisle karıştırmamaktır. Yapılması gereken (meşru) şeylerden biri, eserinde bu tür dönüşümler bütününe rastlanan kişinin dâhi olup olmadığını ya da ilk çocukluk deneyimlerinin neler olduğunu kişinin kendine sormaktır. Fakat, olanaklar alanını, işlem biçimini, söylemsel pratiği temsil eden dönüşüm türlerini tarif etmek ise başka bir şeydir.

3) Benim için önemli olan şey, bir yanda cansız söylemler – bunların şimdiden yarıdan fazlası ölüdür– ve diğer yanda, onları kullanan, altüst eden ve yenileyen, her şeye kadir bir öznenin varlığı şeklindeki ayrımın doğru olmadığını göstermektir; söylemde bulunan öznelerin söylemsel alanın parçası olduklarını göstermeye çalışıyorum –söylem alanında onların kendi yerleri (ve yer değiştirme olanakları), işlevleri (ve işlevsel mutasyon imkânları) vardır. Söylem, katışıksız öznelliğin ortaya çıktığı yer değildir; öznelere göre farklılaşmış konum ve işleyişlerin uzamıdır.

3. Bu konuda, Canguilhem'in birçok kez verdiği yöntem örneklerini izliyorum.

4) Beni özellikle ilgilendiren şey, tüm bu dönüşümler arasında bağımlılık oyunlarını tanımlamaktır:

— *söylemiçi* bağımlılıklar (nesneler, işlemler, aynı oluşumun kavramları arasında);

— *söylemlerarası* bağımlılıklar (farklı söylem oluşumları arasında: *Kelimeler ve Şeyler*'de doğa tarihi, ekonomi, dilbilgisi ve temsil teorisi arasında incelediğim bağıntılar gibi);

— *söylemdışı* bağımlılıklar (söylemsel dönüşümlerle söylemden başka yerlerde meydana gelmiş dönüşümler arasında: *Deliliğin Tarihi*'nde ve *Kliniğin Doğuşu*'nda tıbbi söylem ile ekonomik, siyasi, toplumsal değişim oyunları arasında incelenen bağıntılar gibi.)

Tüm bu bağımlılık oyununu nedensellik saptamalarının tekbiçimli basitliğinin yerine koymak istiyorum; ve böylece, nedenin sonsuza dek süren ayrıcalığını ortadan kaldırarak, karşılıklı bağıntıların çokbiçimli demetini ortaya çıkarmak istiyorum.

Görüyorsunuz: Daha az soyut ve daha az genel olmayan "sürekli" kategorisi yerine "süreksiz" kategorisini koymak kesinlikle söz konusu değildir. Tersine, süreksizliğin olaylar arasındaki tekdüze ve düşünülemez bir boşluk olmadığını, nedenin donuk eksiksizliğinin ya da aklın atak baskısının [*ludion*] bir an önce dolduracağı (tamamen simetrik iki çözüm) bir boşluk olmadığını göstermeye çabalıyorum; fakat, (her birinin kendi koşulları, kuralları, düzeyi olan) birbirinden farklı, spesifikleşmiş ve bağımlılık şemalarına uygun olarak kendi aralarında birbirlerine bağlı dönüşümlerin oyunudur bu. Tarih, bu dönüşümlerin betimleyici analizi ve teorisidir.

*

Üstünde daha kısa durmayı umduğum son nokta. "Tin tarihi" deyimini kullanıyorsunuz. Doğrusu, ben söylem tarihi yapmaya çabalıyordum. Fark nedir, diyeceksiniz. "Malzeme olarak ele aldığınız metinleri kendi dilbilgisel yapılarına göre analiz etmiyorsunuz; bunların içinden geçtikleri anlambilimsel alanı betimlemiyorsunuz; sizin konunuz dil değil. O halde, bu metinleri canlandıran düşünce-

yi keşfetmeye ve belki kalıcı ama kuşkusuz sadakatsiz bir versiyonunu sundukları temsilleri yeniden oluşturmaya çalışmıyorsanız, ne arıyorsunuz? Bu metinleri dile getirmiş olan insanların niyetlerini, kasıtlı olarak ya da istekleri dışında bu metinlere yerleştirdikleri anlamları, dil sistemine yapılan bu belli belirsiz eki, bir tür özgürlük açılımını ya da tin tarihini bu metinlerin ardında yeniden bulmaya çalışmıyorsanız, ne arıyorsunuz?"

Temel nokta belki burada yatmaktadır. Haklısınız: Söylemde analiz ettiğim şey, söylem dilinin sistemi değildir, genel anlamda söylem yapısının biçimsel kuralları da değildir: Çünkü, söylemi neyin meşru kıldığını ya da ne sayede kavranılır olduğunu ve iletişim içinde hizmet görmesini sağlayan şeyin ne olduğunu bilmek kaygısında değilim. Benim ortaya attığım soru, kodlar sorusu değil, olaylar sorusudur: Sözceleri –yalnızca sözceleri, yoksa onların yerine başka şeyleri değil– mümkün kılmış olan varoluş yasası; tekil olarak ortaya çıkış koşulları; önceki ya da eşzamanlı, söylemsel ya da değil, diğer olaylarla karşılıklı bağıntıları. Yine de bu soruya, konuşan öznelerin karanlık ya da açık bilincine göndermede bulunmadan; söylem olgularını, söylem yazarlarının –belki de istençdışı– istencine indirgemeden; söylenmiş olandan her zaman aşırı zengin olan sözdeki bu niyeti ima etmeden; metni olmayan bir sözün görülmemiş hafifliğini ele geçirmeye çalışmadan cevap vermeye çalışacağım.

Bu da göstermektedir ki, benim yaptığım şey ne bir biçimselleştirmedir ne bir *metin yorumlama*. Bir *arkeolojidir:* Yani, adından açıkça anlaşılacağı gibi, *arşiv*'in betimlenmesidir. Arşiv sözcüğünden anladığım şey, verili bir dönemde derlenmiş ya da yokoluşun büyük serüvenleri arasında bu dönemden kalmış metinler yığını değildir. Benim kast ettiğim şey, verili bir dönemde ve belirli bir toplum için şunları tanımlayan kurallar bütünüdür:

— *Söylenebilirliğin* sınırları ve biçimleri: Söz edilmesi mümkün olan şey nedir? Söylem alanı olarak oluşmuş olan şey nedir? Hangi söylem türü hangi alanı etkiler? (Anlatı neden oluşur; betimleyici bir bilim neden oluşur; edebi bir formülasyon neye atfedilmiştir, vs.?)

— *Korumanın* sınırları ve biçimleri: İz bırakmadan geçip gitmeye mahkûm sözceler hangileridir? Tersine, insanların belleğine girmeye aday olanlar hangileridir (ritüel terennüm, pedagoji ve eğitim yoluyla, eğlence ya da şenlik, reklam yoluyla)? Hangileri yeniden kullanılabilir olarak saptanmıştır, hangi amaçlarla? Hangileri dolaşıma dahil edilmiştir, hangi gruplar içerisinde? Bastırılmış ve sansüre tabi tutulmuş olanlar hangileridir?

— Farklı söylemsel oluşumlar içerisinde ortaya çıktığı şekliyle *belleğin* sınırları ve biçimleri: Herkesin geçerli, tartışılabilir ya da kesinlikle geçersiz olarak gördüğü sözceler hangileridir? İhmal edilebilir diye bir köşeye bırakılmış olanlar ve yabancı diye dışlananlar hangileridir? Şimdiki sözceler sistemi ile geçmiş sözceler *corpus*'u arasında hangi tür ilişkiler oluşmuştur?

— *Yeniden etkin hale getirmenin* sınırları ve biçimleri: Önceki dönemlerin ya da yabancı kültürlerin söylemleri arasında, akılda kalanlar, değer verilenler, önem taşıyanlar, yeniden oluşturulmaya çalışılanlar hangileridir? Bunlarla ne yapmaktayız, bunları hangi dönüşümlerden (yorum, metin yorumlama, analiz) geçirmekteyiz, hangi değerlendirme sistemlerini bunlara uygulamaktayız, onlara hangi rolü vermekteyiz?

— *Sahiplenmenin* sınırları ve biçimleri: Hangi tür söyleme hangi birey, grup ya da sınıflar erişebilir? Söylemde bulunan kişi ile söylemin eriştiği kişinin söylemle ilişkisi nasıl oluşur? Söylemin yaratıcısıyla ilişkisi kendini nasıl gösterir ve nasıl tanımlanır? Sınıflar, uluslar arasında, dilsel, kültürel ya da etnik topluluklar arasında söylemleri üstlenme mücadelesi nasıl cereyan eder?

Benim başladığım analizler bu temelden yola çıkar; bu temele doğru yönelirler. Dolayısıyla ben, biçimlerinin birbirlerini izleyişine ya da tortullaşmış anlamlarının genişliğine bağlı bir tin tarihi yazmıyorum. Söylemleri, sessizce söylemek istedikleri şeye göre değil, belirgin ortaya çıkışlarının gerçekliği ve koşulları üzerine sorguluyorum; içerebilecekleri kapsamlara göre değil, gerçekleştirdikleri dönüşümlere göre sorguluyorum; onlarda kalıcı bir köken olarak varlığını sürdüren anlam üzerinden değil, birlikte var oldukları, varlıklarını sürdürdükleri ve silindikleri alan üzerinden sor-

guluyorum söylemleri. Dışsallıklarının boyutu içinde söylemlerin analizidir bu. Buradan üç sonuç çıkar:

— geçmişteki söylemi, onu yeniden canlandıracak bir *yorumun* teması olarak değil, kendi niteliği içinde betimlenecek bir *anıt*[4] olarak ele almak;

— söylemin içinde, yapısalcı yöntemlerin yaptığı gibi yapılış yasalarını değil, varoluş koşullarını aramak;[5]

— söylemi, onu doğurmuş olabilecek düşünceye, tine ya da özneye değil, içinde açılım gösterdiği pratik alana göndermek.

*

Özür dilerim: Oldukça uzun konuştum, fazla ilerleyemedim. Tüm bu laflarla da pek az şey söyledim: Sizin tanımınıza üç küçük değişiklik önerdim ve benim çalışmamdan "*söylemler* tarihinde *sistemlerin* çeşitliliğine ve *süreksizliklerin* oyununa" giriş teşebbüsü olarak söz edebilmemiz için sizin onayınızı istedim. Hile yapmak istediğimi ya da sorunuzun terimlerini sonsuza dek tartışarak konuyu geçiştirmeye çalıştığımı sanmayın. Fakat bir ön anlaşma gerekliydi. İşte köşeye sıkışmış duruyorum. Cevap vermem gerekli.

Elbette, *benim* gerici olup olmadığım sorusuna cevap vermeyeceğim; metinlerimin (içlerinde, özlerinde, gayet iyi kodlanmış bazı göstergeler dolayısıyla) gerici *olup olmadıklarına* da cevap vermeyeceğim. Bana başka türlü ciddiyet taşıyan bir soru soruyorsunuz, sanıyorum haklı ve yerinde olarak sorulmuş tek soru. Benim söylediklerimle belli bir siyasi pratik arasındaki *ilişkiler* hakkında beni sorguluyorsunuz.

Bu soruya iki cevap verilebileceği kanısındayım. Biri, söylemlerimin kendi alanlarda (fikir, bilim, düşünce, bilgi tarihi) gerçekleştirdikleri eleştirel işlemlerle ilgili: Dolaşım dışı kıldığı şey ilerici bir siyaset için kaçınılmaz mıdır? Diğeri, benim söylemimin ortaya

4. Bu kelimeyi Canguilhem'den ödünç alıyorum. O, benim yapmak istediğim şeyi benim yaptığımdan daha iyi tarif ediyor.
5. Bir "yapısalcı" olmadığımı belirtmeme gerek var mı?

çıkarmaya çalıştığı analiz alanıyla ve nesneler alanıyla ilgili: Bunlar ilerici bir siyasetin fiili işleyişine nasıl eklemlenebilir?

Benim giriştiğim eleştirel işlemleri şöyle özetleyebilirim:

1) Geleneksel biçimiyle düşünce tarihinin kendine tanımsız bir uzam verdiği yerde *sınırlar oluşturmak*. Özellikle:

— Söylemin hükümranlığının saptanabilir hudutlarının olmadığı; sessiz şeylerin ve sessizliğin bile sözlerle dolu olduğu ve hiçbir sözcüğün işitilmediği yerde bir anlamın derinden gelen mırıltısının hâlâ işitilebileceği; insanların söylemedikleri şeyin içinde konuşmaya devam ettikleri; tarihimizin boş sayfalarında uyuklayan metinler dünyasının bizi beklediği şeklindeki yorumlayıcı büyük postulatı yeniden tartışma konusu etmek. Bu tema karşısında, söylemlerin kendi hudutları, kendi oluşum kuralları, kendi varlık koşulları olan sınırlı, pratik alanlar olduğunu ileri sürmek istiyorum: Söylemin tarihsel kaidesi –hem özdeş hem farklı– daha derin bir söylem değildir;

— Dilsel kodların cansızlığını canlandırmak üzere dışarıdan gelen ve söylemin içine, özgürlüğünün silinmez izini yerleştiren hükümran özne temasını yeniden tartışma konusu etmek; anlamları oluşturan, sonra onların çevriyazısını söylemin içine katan bir öznellik temasını yeniden tartışma konusu etmek. "Söylemde bulunan" farklı öznelerin yerine getirdiği işlemlerin ve rollerin saptanmasını bu temaların karşısına çıkarmak istiyorum;

— kökenin sonsuzca geriye gidişi temasını ve düşünce alanında, tarihin rolünün unutulmuş şeyleri canlandırmak, karanlıkları ortadan kaldırmak, engelleri silmek –ya da yeniden engel koymak– olduğu fikrini yeniden tartışma konusu etmek. Tarihsel olarak tanımlı, eşikleri saptanabilen, doğma ve yokolma koşulları belirlenebilen söylemsel sistemlerin analizini bu temanın karşısına çıkarıyorum.

Tek kelimeyle, bu sınırları oluşturmak, köken, özne ve zımni anlam şeklindeki bu üç temayı tartışma konusu etmek; söylem alanını, on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin dayattığı transandantal-tarihsel yapıdan kurtarma girişimidir – bunun güç bir görev olduğunu, aşırı direnişler gayet iyi kanıtlamaktadır.

2) *Az düşünülmüş karşıtlıkları silmek.* İşte, önemlerindeki artışa göre sıralanmış birkaç örnek: Geleneğin ağırlığı, edinilmiş bilgilerin cansızlığı ya da düşüncenin eski açılımları ile yeniliklerin canlılığı arasındaki karşıtlık; (gündelik vasatlığı temsil eden) bilginin ortalama biçimleri ile (dehaya özgü tekilliğin ya da yalnızlığın ifadesi olan) sapkın biçimleri arasındaki karşıtlık; bilinç krizlerinin yaşandığı, duyarlılıkların dönüşüm geçirdiği, tüm nosyonların gözden geçirildiği, altüst olduğu, yeniden canlandığı ya da belirsiz bir süre için yürürlükten kalktığı kaynaşma dönemleri ile istikrar ya da evrensel yöneşme evreleri arasındaki karşıtlık. (Verili bir dönemde bilginin mümkün dağılımını tanımlayan) eşzamanlı farklılıklar ile (dönüşümlerin bütününü, hiyerarşilerini, bağımlılıklarını, düzeylerini tanımlayan) ardışık farklılıklar alanının analizini tüm bu ikili yapıların yerine geçirmek istiyorum. Gelenek ile yeniliğin, eski ile yeninin, ölü ile canlının, kapalı ile açığın, statik ile dinamiğin tarihinin anlatıldığı yerde, ben, kalıcı farklılığın tarihini anlatmaya girişiyorum; özellikle, fikir tarihini, özdeş-olmamanın spesifikleşmiş ve betimleyici biçimlerinin bütünü olarak anlatmaya girişiyorum. Böylece, bir yüzyıldan fazla süredir fikir tarihini dolduran üçlü metafordan (gerileyen ile kendini uyarlayan arasındaki ayrımı dayatan evrimci; cansız ile canlıyı ayıran biyolojik; hareketle hareketsizliği karşı karşıya getiren dinamik metafor) kurtulmak istiyorum.

3) Söylemin varlığına yönelmiş *yadsımayı ortadan kaldırmak* (bence, benim yapmaya çalıştığım eleştiri işlemlerinin en önemlisi budur). Bu yadsımanın birçok çehresi vardır:

— Söylemi sadece tarafsız öğe sıfatıyla, kalıcılıktan ve *otokton* yasadan yoksun bir şey olarak ele almak (sessiz şeyler için salt *tercüme* yüzeyi; düşünceler, imgelemeler, bilgiler, bilinçdışı temalar için basit ifade yeri);

— Söylemin içinde yalnızca psikolojik modelli ve bireyleştirici kesimleri (bir yazarın eseri, ve –niçin olmasın, gerçekten de?–gençlik ya da olgunluk eseri), dilbilimsel ya da retorik modelli kesimleri (bir tür, bir üslup), anlambilimsel modelli kesimler (bir fikir, bir tema) görmek;

— tüm işlemlerin, söylemden önce ve söylem dışında yapıldıklarını kabul etmek (düşüncenin idealliği içinde ya da sessiz pratiklerin ciddiyeti içinde); sonuç olarak söylemin, şeylere ve tine neredeyse elle tutulamayacak kadar belli belirsiz bir sınır ekleyen bu hafif fazlalık olduğunu kabul etmek: Söylenmiş olan şeyi söylemekten başka bir şey yapmadığından, *doğal* bir artık.

Söylemin bir hiç olmadığı ya da hemen hemen bir hiç olmadığı temasını bu yadsımanın karşısına çıkarmak istiyorum. Ve, söylemin ne olduğu –onun güvenirliğini tanımlayan şey, tarihsel bir analizini yapmayı sağlayan şey–, söylemek "istenmiş" olan şey değildir (belirsizlik içinde, söylenmiş olan şeylerden çok daha ağır çeken, niyetlerin bu karanlık ve ağır yükü); sessiz kalmış olan şey de değildir (konuşmayan, fakat saptanabilir işaretlerini, kara profillerini söylenmiş olanın hafif yüzeyine bırakan bu dikkat çekici şeyler). Söylem, bir dönemde doğru biçimde (dilbilgisi ve mantık kurallarına uygun olarak) söylenebilen ile fiilen söylenen arasındaki farktan oluşur. Söylem alanı, belirli bir dönemde, bu farkın yasasıdır. Böylece, dilsel yapı ya da biçimsel tümdengelim türünden olmayan bazı işlemleri tanımlar. Söz ile yazının, aralarındaki karşıtlık sistemini ve işleyiş farklılıklarını değiştirebilecekleri "nötr" bir alan açar. Söylem alanı, kurallı pratikler bütünü olarak ortaya çıkar; ve bu pratikler ne yalnızca düşüncenin tez kavrayışlı içselliğine görünebilir ve dışsal bir beden vermekten, ne de şeylerin katılığına onları çoğaltacak belirme yüzeyini sunmaktan ibarettir. (Düşünce-dil, tarih-hakikat, söz-yazı, kelime-şey karşıtlığı adına) söylemi hedef alan bu yadsımanın özünde, söylemin içinde (gayet iyi tanımlanabilir kurallara uygun olarak) bir şeyin oluştuğunu reddetmek yatar; bu bir şeyin (yine tanımlanabilir kurallara göre) varlığını sürdürdüğünü, dönüştüğünü, kaybolduğunu reddetmek yatar; kısacası, bir toplumun üretebileceği her şeyin yanında ("yanında": yani, tüm bunlara ait bir ilişki içinde) "söylenen şeyler"in oluşumunun ve dönüşümünün var olduğunu kabul etmenin reddi yatar. Benin yapmaya giriştiğim şey, "söylenen şeyler"in tarihidir.

4) Nihayet, (tüm diğerlerini özetleyen ve kapsayan) sonuncu eleştirel görev: Fikir tarihi, bilim tarihi, düşünce tarihi, bilimlerin, kavramların ya da bilincin tarihi diye adlandırılan bu disiplinler bütününü *belirsiz statülerinden kurtarmak*. Bu belirsizlik birçok biçimde ortaya çıkar:

— alanları sınırlandırmadaki güçlükler: Bilimler tarihi nerede biter, kanıların ve inançların tarihi nerede başlar? Kavramlar tarihi ile nosyonlar ya da temalar tarihi birbirinden nasıl ayrılır? Bilginin tarihi ile imgelemin tarihi arasındaki sınır nereden geçer?

— nesnenin doğasını tanımlama güçlüğü: Bilinen, öğrenilen, unutulan şeyin tarihini mi yapıyoruz, yoksa zihniyet biçimlerinin tarihini mi ya da bunların birbirinin içine girmesinin tarihini mi? Bir dönemin ya da bir kültürün insanlarına ortak olarak ait olan karakteristik özelliklerin tarihini mi yapıyoruz? Kolektif bir tin mi tarif ediyoruz? Aklın (teleolojik ya da genetik) tarihini mi analiz ediyoruz?

— bu düşünce ya da bilgi olguları ile tarihsel analizin diğer alanları arasındaki ilişkiyi saptama güçlüğü: Bunları başka şeyin (toplumsal bir ilişki, siyasal bir durum, ekonomik bir belirlenim) göstergeleri olarak mı ele almalıyız? Yoksa, bunların sonucu olarak mı? Yoksa, bir bilinç dolayımıyla kırılmaları olarak mı? Yoksa, bütün halindeki biçimlerinin sembolik ifadesi olarak mı?

Oluşum koşulları içindeki, dönüşümlerinin dizisi içindeki, bağımlılıklarının ve karşılıklı bağıntılarının oyunu içindeki söylemin analizini tüm bu belirsizliklerin yerine koymak istiyorum. Böylece söylem diğer pratikler toplamıyla tanımlanabilir bir ilişki içinde ortaya çıkacaktır. Ekonomik, toplumsal, siyasal bir tarihle ve bunların kapsadığı (ve bunların anlatımı ve bir tür eşanlamlısı olan) bir düşünce tarihiyle uğraşmak yerine; dışmerkezli koşullara (ya bir göstergeler ve anlatımlar oyunuyla, ya da nedensellik ilişkileriyle) gönderme yapan fikirler tarihiyle uğraşmak yerine, söylemsel pratikleri diğer pratiklere eklemleyen spesifik ilişkiler, söylemsel pratikler tarihiyle uğraşılır. Tüm bu unsurları bir ilke ya da tek bir biçim etrafında bir araya getiren *bütün bir tarih* yapmak değil, pratiklerin tekilliğini, ilişkilerinin oyununu, bağımlılıklarının biçimini betimleyebileceğimiz bir *genel tarih* alanı açmak söz konusudur.

Ve söylemsel pratiklerin tarihsel analizi disiplin olarak bu genel tarih uzamı içine yerleştirilebilir.

İşte benim yapmaya çalıştığım eleştirel işlemler aşağı yukarı bunlardır. Şimdi, telaşa düşebilecek olanlara sorduğum soruya tanık olmanızı rica edeceğim: "İlerici bir siyaset, (teorik düşünmesi içinde) anlam, köken, kurucu özne temalarına, kısacası, Logos'un tükenmez mevcudiyetinin, katışıksız bir öznenin hükümranlığının ve kökensel bir yönün derin teleolojisinin güvencesini tarihe veren tüm tematiğe mi bağlıdır? İlerici bir siyaset benzer bir analiz biçimine mi –ya da sorgulamasına mı– bağlıdır? Böyle bir siyaset, güç bir sorun olan tarihsel değişim sorununu maskeleyen tüm dinamik, biyolojik, evrimci metaforlarla –ya da tersine, bunların ustalıkla imha edilmesiyle– bağlantılı mıdır? Dahası: Şeylerin ve düşüncelerin sınırında bir an parıldayan, sonra hemen yok olan ince bir şeffaflıktan başka bir şeyi söylem içinde görmeyi reddetmekle ilerici bir siyaset arasında herhangi bir yakınlık var mıdır? Sözcüklerin, tarihin ciddiyeti ve düşüncenin sessizliği içinde güçlükle işitilen rüzgârdan, dışarıdan gelen bir fısıltıdan, bir kanat çırpışından başka bir şey olmadığı temasını –Avrupa'da devrimci söylemin iki yüz yılı aşkın varlığının ve pratiğinin bizi kurtarmaya yettiğini sandığım bu temayı– bu siyasetin bir kez daha iyice incelemesinde yarar var mıdır? Son olarak, belirsiz idealliği içinde tin tarihinin, bilinç tarihinin, akıl, bilgi, fikirler ya da görüşler tarihinin zafer kazanması için, ilerici bir siyasetin, söylemsel pratiklerin gözden düşürülmesine bağlı olduğunu düşünmek zorunda mıyız?"

Buna karşılık –ve oldukça açık bir biçimde– sizin sözünü ettiğiniz siyaset; eğer kendini ilksel bir temelin ya da transandantal bir teleolojinin güvencesi olarak sunuyorsa, yaşam imgeleri ya da hareket modelleri sayesinde zamanın sabit bir metaforlaştırılmasından yararlanıyorsa ve pratiklerin, ilişkilerinin, dönüşümlerinin genel analizi gibi güç bir görevi reddedip, bütünlüklerin, anlatımcı ilişkilerin, sembolik değerlerin ve düşüncelerle şeylerin içine yatırılmış tüm bu anlamların bütün tarihine sığınıyorsa, bu siyasetin taşıdığı tehlikeli kolaylıkların farkına vardığım kanısındayım.

*

Bana haklı olarak şunu söyleyebilirsiniz: "Sizin yaptığınız eleştirel işlemlerin ilk bakışta gözüktüğü kadar mahkûm edilebilir olmadığı bal gibi ortada. Fakat, sonuçta, filolojinin, ekonominin ya da patolojik anatominin doğuşu üzerine bu içten yıkma çabası, siyaseti nasıl ilgilendirir ve günümüzde siyasete ait olan sorunlar arasına nasıl dahil olabilir? Filozofların kendilerini arşivin tozlarına böylesine şevkle adamadıkları zamanlar olmuştu..." Ben buna aşağı yukarı şu cevabı verebilirim: "Günümüzde, siyasal pratik açısından önemsiz olmayan bir sorun varsa, o da, bilimsel söylemlerin statüsü, işleyiş, işlev ve kurumsallaşma koşulları sorunudur. İşte ben bunun tarihsel analizine giriştim –en güçlü epistemolojik yapıya (matematik ya da fizik) değil, en yoğun ve en karmaşık pozitiflik alanına (tıp, ekonomi, insan bilimleri) sahip söylemleri seçtim.

Basit bir örnek alalım: On dokuzuncu yüzyıl başından günümüze kadar –ya da aşağı yukarı günümüze kadar– tıbbı karakterize etmiş olan klinik söylemin oluşumu. Bunu seçme nedenim, tarihsel olarak çok belirli bir olgu olması, temel olmanın da ötesinde bir düzenlemeye göndermede bulunabilmesi; bu alanda bir "sözdebilim"i gözler önüne sermenin büyük bir kolaylık olması; ve özellikle, bu bilimsel mutasyon ile belirgin bazı siyasal olaylar –Avrupa ölçeğinde bile olsa Fransız Devrimi başlığı altında toparlanan olaylar– arasındaki ilişkiyi "sezgisel olarak" kavramanın kolay olması. Sorun, hâlâ bulanık bu ilişkiye analitik bir içerik vermektir.

Birinci varsayım: (Ekonomik, toplumsal, siyasal değişimlerin etkisiyle) dönüşüm geçirmiş olan şey, insanların bilincidir; ve insanların hastalığı algılayışları da değişmiştir: Bunun siyasal sonuçlarını görmüşlerdir (sağlığı bozuk topluluklarda huzursuzluk, memnuniyetsizlik, isyan); bunun ekonomik içerimlerini fark etmişlerdir (işverenler arasında sağlıklı bir el emeği kullanma arzusu; iktidardaki burjuvalar arasında, yardım yükünü devlete aktarma arzusu); toplum kavrayışları bağlam değiştirmiştir (evrensel değer taşıyan fakat iki farklı uygulama alanına sahip tek bir tıp: yoksul sınıflar için hastane; zenginler için liberal ve rekabete dayalı uygulama); yeni dünya kavrayışlarını buraya aktarmışlardır (kadavranın kutsallığını kaybetmesi, böylece otopsilere imkân tanınmıştır; çalış-

ma aracı olarak görülen canlı bedene verilen büyük önem; selamet saplantısının yerine sağlık kaygısının geçmesi). Tüm bunlarda, birçok şey yanlış değildir, fakat, bir yandan, bilimsel bir söylemin oluşumunu dikkate almıyorlar; diğer yandan ise bunlar –saptanabilen etkileriyle birlikte– tıp söylemi yeni bir statü edindiği ölçüde meydana gelebilmişlerdir.

İkinci varsayım: Klinik tıbbın temel nosyonları, *bağlam değişikliği yoluyla,* siyasal bir pratikten ya da en azından içinde yansıdıkları teorik biçimlerden türer. Organik dayanışma, işlevsel bağdaşıklık, dokusal iletişim fikirleri, cisimsel bütünlüğün analizi adına sınıflandırıcı ilkenin terk edilmesi; hâlâ feodal olan tabakalaşmaların altındaki işlevsel ve ekonomik türde toplumsal ilişkileri keşfeden siyasal bir pratiğe denk düşüyordu. Dahası: Hastalıklarda, kısmen botanik büyük bir türler ailesini görmeyi reddetmek ve bunun eklem noktasını, gelişim mekanizmasını, nedenini ve sonuçta tedavi yolunu patolojide bulma çabası, egemen toplumsal sınıf içerisinde, dünyaya artık yalnızca teorik bilgi yoluyla değil, uygulanabilir bilgiler bütünüyle de hâkim olma projesine, kendini sınır ve kötülük olarak dayatan şeyi artık doğa olarak kabul etmeme kararına denk düşmüyor mu? Bu tür analizler de bana sağlam gelmemektedir, çünkü temel sorunu es geçiyorlar: Bu tür bağlam değişikliklerinin ya da bu tür denkliklerin meydana gelmesi için, diğer söylemlerin ve –genel anlamda– diğer pratiklerin ortasında, tıbbi söylemin varoluş ve işleyiş kipi ne olmalıdır?

Bu nedenle, saldırı noktasının yerini geleneksel analizlere göre değiştiriyorum. Gerçekten de, siyasi pratik ile tıbbi söylem arasında bir bağ varsa, bunun nedeni, bence, bu pratik önce insanların bilincini, olayları algılayış ya da dünyayı kavrayış tarzını, sonra da sonuçta, bilgilerinin [*connaissances*] biçimini ve bilgi [*savoir*] içeriklerini değiştirdiği için değildir; bu [siyasal] pratik, öncelikle, az veya çok açık ve sistematik bir biçimde, kavramlarda, nosyonlarda, daha sonra da tıbba aktarılmış temalarda yansı bulduğu için de değil; çok daha doğrudan bir tarzdadır: Siyasal pratik, söylemin anlamını ya da biçimini değil, ortaya çıkış, eklenme ve işleyiş koşullarını dönüştürdü; tıbbi söylemin varlık kipini dönüştürdü. Ve

bunu başka yerde betimlenmiş olan ve burada özetlediğim bir dizi işlemle yapar: Tıbbi bir söylem sürdürme hakkına statü olarak sahip olanları belirtmek için yeni ölçütler; [tıbbi gözleme], onu ortadan kaldırmadan eklenen bir başka gözlem ölçeğinin uygulanmasıyla tıbbi nesnede yeni bir kopuş (topluluk düzeyinde istatistiki olarak gözlemlenen hastalık); tıbbi bir gözlem ve müdahale için hastane uzamını yaratan yeni yardım statüsü (bu uzam ayrıca ekonomik bir statüye göre de örgütlenmiştir, çünkü tedaviden yararlanan hasta, tedavi masraflarını imkân tanıdığı tıp dersiyle ödemektedir: Kurtarılmış olmasının bedelini bakışa maruz kalmakla öder, ölüm de dahildir buna); tıbbi söylemin kayıt, korunma, birikme, yayılma ve öğretilmesinin yeni kipi (bu söylemin artık doktorun deneyimini göstermesi gerekmez, öncelikle hastalık üzerine bir belge oluşturur); topluluğun idari ve siyasi denetim sisteminde tıbbi söylemin yeni işleyişi (toplum, mevcut haliyle, sağlık ve patoloji kategorilerine göre ele alınır ve ona "bakılır").

Oysa –ve analizin karmaşıklığı buradan kaynaklanır– söylemin varoluş ve işleyiş koşullarında meydana gelen bu dönüşümler, tıbbın, kavram, yöntem ya da sözcelerine ne "yansır", ne "tercüme edilir", ne de bunlarda "ifade bulur": Bunlar tıbbın oluşum kurallarını değiştirirler. Siyasi pratiğin değişikliğe uğrattığı şey, tıbbi "nesneler" değildir (siyasi pratiğin "marazi hastalık türleri"ni "lezyonel odaklar"a dönüştürmediği aşikârdır), tıbbi söyleme olanaklı bir nesne sunan (bu nesne gözlem altındaki ve listelenmiş bir topluluk da olabilir, evveliyatı araştırılan ve bozuklukları ya da gerilemeleri günbegün gözlenen bir kişinin tüm patolojik evrimi de olabilir, otopsisi yapılan anatomik bir uzam da olabilir) sistemdir değişikliğe uğrayan; siyasi pratiğin dönüştürdüğü şey, analiz yöntemleri değil, bunların oluşum sistemidir (hastalıkların, ölümlerin, nedenlerinin, hastane giriş-çıkışlarının, arşiv yapılarının idari kayıtları; tıp personelinin hastane alanındaki hastalarla ilgili raporu); politik pratiğin dönüştürdüğü şey, kavramlar değil, bunların oluşum sistemleridir ("doku" kavramının "katı" kavramının yerine konulması elbette siyasi bir değişimin sonucu değildir; fakat, siyasi pratiğin değiştirdiği şey, kavramların oluşum sistemidir: Hastalık etkilerinin

kesintili sicili ve işlevsel bir nedenin varsayımsal kabulü yerine, sıkı, kısmen sürekli, derinden desteklenen, anatomik bölgelere ayırmanın ve anormalliklerin, dağılım alanlarının ve olası yayılma yollarının yerlerinin saptanmasını geçirmeyi sağladı.) Bilimsel bir söylemin içeriklerini siyasi bir pratiğe indirgemedeki genel aceleciliğimiz, bence, eklemlenmenin kesin terimlerle betimlenebileceği düzeyi gizler.

Benzer bir analizden yola çıkarak şunların anlaşılabileceği kanısındayım:

— bilimsel bir söylemle siyasi bir pratik arasındaki –ayrıntıyı takip etmenin ve altsıralamayı kavramanın mümkün olduğu– ilişkiler bütününün nasıl betimleneceği anlaşılır. Konuşan öznelerin bilincinden ya da düşüncenin etkisinden geçmek zorunda kalmadıklarından çok doğrudan ilişkilerdir bunlar. Bununla birlikte, bilimsel bir söylemin sözceleri toplumsal bir ilişkinin ya da ekonomik bir durumun doğrudan ifadesi olarak ele alınamayacağından, dolaylı ilişkilerdir;

— bilimsel bir söylem karşısında siyasi pratiğe özgü rolün nasıl üstlenileceği anlaşılır. Siyasi pratiğin, keramet ürünü bir yaratma rolü yoktur; uydurma bilimler doğurmaz; söylemin varoluş koşullarını ve işleyiş sistemlerini dönüştürür. Bu dönüşümler keyfi değildir, "serbest" de değildir: Kendi biçimi olan ve sonuç olarak, tanımsız dönüşüm olanakları sunmayan bir alanda işlerler. Siyasi pratik, içinde işlediği söylem alanının güvenilirliğini hiçliğe indirgemez. Evrensel bir eleştiri rolü de yoktur. Bir bilimin bilimselliği, siyasi pratik adına yargılanamaz (yeter ki bu bilim siyasi bir teori olduğunu şu ya da bu biçimde iddia etmesin). Fakat, bir bilimin varlık ve işleyiş kipi siyasi bir pratik adına tartışma konusu edilebilir;

— siyasi bir pratik ile bir söylem alanı arasındaki ilişkilerin de sırası geldiğinde başka düzendeki ilişkilere nasıl eklemlenebileceği anlaşılır. Örneğin, tıp, on dokuzuncu yüzyıl başında, hem siyasi bir pratiğe bağlıdır (*Kliniğin Doğuşu*'nda analiz ettiğim bir kipe uygun olarak), hem de birçok disiplinde eşzamanlı olarak meydana gelmiş "söylemlerarası" dönüşümler bütününe bağlıdır (sınıflandırma bilimi düzenindeki ve karakterindeki bir analizin yerine, *Kelimeler ve*

Şeyler'de betimlediğim dayanışmaların, işleyişlerin, ardışık dizilerin analizinin konulması);

— genellikle birinci plana yerleştirilen fenomenlerin (etki, modellerin iletişimi, kavramların aktarım ve metaforlaştırılması) tarihsel olabilirlik koşullarını bu ilk dönüşümlerde nasıl buldukları anlaşılır: Örneğin, organizma, işlev, evrim, hatta hastalık gibi kavramların toplum analizine dahil edilmesi, on dokuzuncu yüzyılda, siyasi pratiklerin tıbbi söyleme verdikleri statü nedeniyle bilinen (önceki yüzyılların "natüralist" karşılaştırmalarından ideolojik olarak çok daha dolu, çok daha önemli) rolü gördü.

Tek bir şey için çok uzun olan bu örnek, benim önem verdiğim bir şey içindi: Analizimle ortaya çıkarmayı denediğim şeyin –söylemlerin *pozitifliği,* varlık koşulları, ortaya çıkışlarını, işleyişlerini ve dönüşümlerini yöneten kurallar– siyasi pratiği nasıl ilgilendirdiğini size göstermek. Bu pratiğin bununla ne yapabileceğini size göstermek. Bu bilimsel söylem teorisini ana hatlarıyla belirterek, diğer pratiklere analiz edilebilir biçimde eklemlenen kurallı pratikler bütünü olarak onu ortaya çıkararak, yalnızca biraz canlı ruhlar için oyunu daha karmaşık kılmaya çalışıp eğlenmekle kalmıyorum; söylemlerin ve özellikle bilimsel söylemin, nasıl, hangi ölçüler içerisinde, hangi düzeyde siyasi bir pratiğin nesnesi olabileceğini ve bu pratik karşısında hangi bağımlılık sistemi içinde yer alabileceğini tanımlamaya da çalışıyorum.

Bir kez daha izin verirseniz, sorduğum sorunun tanığı olmanızı rica ediyorum: Bir pratikten, koşullarından, kurallarından, tarihsel dönüşümlerinden söz edildiğinde, düşünce ya da bilinç terimleriyle, katışıksız ideallik ya da psikolojik özellik terimleriyle cevap veren bu siyaset gayet iyi bilinmiş olmuyor mu? On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren, pratiğin engin alanında muzaffer bir aklın zuhur edişini görmekte ya da Batı'nın transandantal-tarihsel yönelimini deşifre etmekte ısrarlı bu siyaseti gayet iyi bilmiyor muyuz? Daha açık ifade edersek: Bilimsel söylemlerin varoluş koşullarını ve oluşum kurallarını, özgül ve bağımlı olarak sahip oldukları şey içinde analiz etmeyi reddetmek tüm siyaseti tehlikeli bir tercihe mahkûm etmiyor mu?: Ya, işleyişinin gerçek koşulları ve eklem-

lendiği pratiklerin bütünü ne olursa olsun, bilimsel bir söylemin geçerliliğini ve etkinliğini, "teknokratik" diye adlandırabileceğimiz bir kip üzerinde ortaya çıkarmak (böylece, bilimsel söylemin kurallı ve koşullu bir pratik olduğu olgusunu dikkate almadan onu tüm diğer pratiklerin evrensel kuralı olarak inşa etmek); ya da doğrudan doğruya söylem alanına müdahale etmek, sanki onun kendine özgü bir dürüstlüğü yokmuş gibi onu psikolojik bir sorgulamanın ham malzemesi haline getirmek (söylenmiş olan şey ile bunu söyleyen kimseyi birbirine yargılatmak), veyahut nosyonları sembolik olarak değerlendirmek (bir bilimin içindeki "gerici" kavramlarla "ilerici" kavramları ayırt etmek).

*

Bazı varsayımlarda bulunarak sözlerimi bağlamak istiyorum:

— ilerici bir siyaset, diğer siyasetlerin yalnızca ideal zorunlulukları, tekanlamlı belirlenimleri ya da bireysel inisiyatiflerin serbest oyununu kabul ettikleri noktada, bir pratiğin tarihsel koşullarını ve spesifik kurallarını kabul eden bir siyasettir;

— ilerici bir siyaset, diğer siyasetlerin değişimin tekbiçimli soyutlamasına ya da dehanın kerametçi mevcudiyetine bel bağladıkları noktada, bir pratik içindeki dönüşüm olanaklarını ve bu dönüşümler arasındaki bağımlılık oyununu tanımlayan bir siyasettir;

— ilerici bir siyaset, insanı, bilinci ya da genel olarak özneyi tüm dönüşümlerin evrensel işlemcisi haline getirmez: Kendi oluşum kuralları olan bir alanda, öznelerin işgal edebilecekleri farklı plan ve işlevleri tanımlar;

— ilerici bir siyaset, söylemlerin, sessiz süreçlerin sonucu ya da sessiz bir bilincin ifadesi olduklarını kabul etmez; fakat, –bilim, edebiyat, dinsel sözceler ya da siyasal söylemlerin– diğer pratiklere eklemlenen bir pratik meydana getirdiklerini kabul eder;

— ilerici bir siyaset, bilimsel söylem karşısında "sürekli talep" ya da "hükümran eleştiri" konumunda bulunmaz, fakat çeşitli bilimsel söylemlerin, pozitiviteleri içerisinde (yani, bazı koşullara

bağlı, bazı kurallara tabi ve bazı dönüşümlere yatkın pratikler olarak) diğer pratiklerle karşılıklı bağdaşıklık sistemi içinde tutuluş tarzını bilmelidir.

İşte, on kadar yıldan beri yapmaya çalıştığım şeyin, bana sorduğunuz soruyla birleştiği noktaya geldik. Şunu söylemeliyim: Bu nokta, sizin sorunuzun –gayet yerinde ve iyi düzenlenmiş bir soru olarak– benim çalışmamın can alıcı noktasına temas ettiği yerdir. Çalışmamı –yaklaşık iki aydır beni sürekli sıkıştıran sizin sorunuzun etkisiyle– yeniden ifade etmek istersem aşağı yukarı şunları söyleyebilirim: "Günümüzde bize ait olan bilginin, daha kesin bir ifadeyle, kendine konu olarak insan denen bu ilginç nesneyi seçmiş olan bilginin oluşması için, on yedinci yüzyıldan bu yana Avrupa'da, söylemlerin ve özellikle bilimsel söylemlerin (koşullarıyla, bağımlılıklarıyla, dönüşümleriyle birlikte oluşum kurallarının) varoluş kipini, çeşitli boyutları içinde belirlemek."

Bu tür araştırmalardaki –terimin dar anlamıyla– "verimsizliği" ben de aşağı yukarı başkaları kadar biliyorum. Söylemleri, bunlarda ifade olunan yumuşak, sessiz ve mahrem bilinçten yola çıkarak değil, anonim kuralların karanlık bütününden yola çıkarak ele almanın ne kadar iç gıcıklayıcı olduğunu biliyorum. Katışıksız bir şeffaflık içinde deha ve özgürlük oyunlarının açılım kazandığını görmeye alıştığımız yerde, bir pratiğin sınır ve gerekliliklerini ortaya çıkarmanın can sıkıcı olduğunu biliyorum. Bugüne kadar yaşamın iç ferahlatıcı dönüşümleriyle ya da yaşantının yönelimsel sürekliliğiyle harekete geçirilmiş olan bu söylemler tarihini bir değişiklikler demeti olarak ele almadaki kışkırtıcılığı biliyorum. Herkesin, söze başlarken, kendi söylemine "kendinden" koymak istediği, koymayı düşündüğü şey verili olduğundan, yazarın bağlam değiştirmiş yüzü metinde asla belirmeden, şimdi sessizliğe geri dönmüş tüm bu metinleri kesme, analiz etme, birleştirme ve yeniden oluşturmanın ne kadar katlanılmaz olduğunu biliyorum: Sayısız kâğıt üzerine yerleştirilmiş ve sayısız bakışa sunulmuş sayısız işaret, sayısız sözcük yığını; bunları birbirine eklemleyen el kol hareketinin ötesinde tutmak için gösterilen büyük gayret, bunları insanların belleğinde saklı tutmaya ve oraya kaydetmeye büyük önem vermek; tüm bunlar,

bu işaretleri çiziktirmiş olan bu zavallı elden, bunlarda huzur bulmaya çalışan bu endişeden ve ayakta kalmak için bunlardan başka hiçbir şeyi olmayan, sona ermiş bu ömürden hiçbir şey kalmaması için mi? Söylem, belirleniminin en derininde, "iz" değil midir? Ve söylemin mırıltısı, tözsüz ölümsüzlüklerin yeri değil midir? Söylem zamanının, tarihin boyutlarına çıkarılmış bilinç zamanı ya da bilincin biçiminde mevcut tarihin zamanı olmadığını kabul etmek mi gerekir? Benim söylemimin hayatta kalmama / ölümsüzlüğüme uzanmadığını mı kabul etmeliyim? Ve konuşurken, ölümümü kovmadığımı, onu hazırladığımı; daha doğrusu, yaşamımla ölümüm arasında ayrım yapmayacak kadar yaşamıma ilgisiz ve *nötr* olan bu dıştaki tüm içsellikleri yürürlükten kaldırdığımı mı kabul etmeliyim?

Onların çektiği sıkıntıyı gayet iyi anlıyorum. Onlar, tarihlerinin, ekonomilerinin, toplumsal pratiklerinin, konuştukları dilin, atalarından kalma mitolojinin, hatta çocukluklarında anlatılmış masalların; tüm bunların bilinçlerinde verili olmayan kurallara boyun eğdiklerini kabul etmekte güçlük çekerler; düşündükleri, inandıkları ya da hayal ettikleri şeyi, mesafesiz, doğrudan doğruya söyleyebildikleri bu söylemden yoksun bırakılmayı –üstüne üstlük– pek istemezler; sadece kendilerinden gelen ve sonsuza dek kaynağa hep yakın kalan bir sözün diriliğiyle, dünyayı ya da yaşamı değilse de, en azından bunların "anlam"larını değiştirebilmenin bu yumuşak gerçekliğinden yoksun kalmaktansa, söylemin, analiz edilebilir kurallara ve dönüşümlere tabi olan, karmaşık ve farklılaşmış bir pratik olduğunu inkâr etmeyi tercih edeceklerdir. Birçok şey zaten onların dilinden kaçıp gitmiştir: Ayrıca, *söyledikleri şeyin* de onlardan kaçmasını istemezler, kırılgan ve belirsiz varlığı, yaşamlarını daha uzağa ve daha uzun süreye götürmesi gereken bu küçük söylem parçasının –ister söz olsun, ister yazı, önemi yok– kaçıp gitmesini istemezler. Onlar şöyle dendiğini işitmeye katlanamazlar –ve biz onları az da olsa anlarız: Söylem yaşam değildir; onun zamanı sizin zamanınız değildir; söylemin içinde ölümle barışamazsınız; söylediğiniz her şeyin ağırlığı altında Tanrı'yı öldürmüş olabilirsiniz, fakat söylediğiniz her şeyin sizi ondan daha uzun ömürlü bir insan yapacağını

sanmayın. Söylediğiniz her cümlede –ve özellikle şu an yazmakta olduğunuz cümlede, kişisel olarak sizi ilgilendirdiğini düşündüğünüz bir soruya sayfalarca cevap vermeye can atan ve bu metni kendi adıyla imzalayacak olan siz– her cümlede adsız yasa, boş ilgisizlik hüküm sürer: "Kimin konuştuğunun ne önemi var; biri dedi ki: Kimin konuştuğunun ne önemi var."

(Cilt I, s. 673-695)

Bilimlerin arkeolojisi üzerine Epistemoloji Çevresi'ne cevap*

Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu ve *Kelimeler ve Şeyler* yazarına burada sorulan soruların amacı, teorisi ve yönteminin içerimleri üzerine, bu eserlerin yazılmasını sağlamış olan eleştirel önermeler ileri sürmesini talep etmektir. Çevre, cevaplarını bilimin statüsüne, tarihine ve kavramlarına bağlı olarak tanımlamasını rica etmiştir.

Episteme ve epistemolojik kopuş üzerine

Epistemolojik kopuş nosyonu, tüm bilimlerin doğuşu ile geçmişe yönelik olarak bu doğumu öncelediği kabul edilen "pozitif, direngen, dayanışma içindeki hatalar dokusu" arasında, bilim felsefesinin ve

* "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, no. 9: *Généalogie des sciences*, Yaz 1968, s. 9-40.

tarihinin belirlediğine inanılan süreksizliği, Bachelard'ın eserinden bu yana adlandırmaya yaramaktadır. Galileo, Newton, Lavoisier'nin, aynı zamanda da Einstein ve Mendeleyev'in konuya özgü örnekleri, bu kopuşun yatay devamlılığını açıklar.

Kelimeler ve Şeyler'in yazarı, ardışık dönemlerin epistemik biçimleri arasında dikey bir süreksizlik saptamaktadır.

Bu yataylıkla dikeylik arasında ne tür ilişkiler kurulduğunu sorduk ona.[1]

Arkeolojik dönemlendirme, bilgileri üniter sistemler figürü içinde bir araya getirerek, eşsüremli bütünleri süreklinin içinde sınırlandırır.

Radikal bir tarihselcilik (arkeoloji bunun yeni bir söylem içine yeniden dahil oluşunu önceden haber verebilir) ile bir tür mutlak bilgi (bazı yazarlar, epistemik zorlamalardan bağımsız olarak bunun önsezisine sahip olabilirler) arasında bir seçenek sunulmasını kabul eder mi?

Epistemoloji Çevresi

TARİH VE SÜREKSİZLİK

Tuhaf bir kesişme. Onlarca yıldır tarihçiler dikkatlerini tercihen uzun dönemlere yöneltmiş durumdalar. Beklenmedik siyasi olayların ve bunların epizodlarının altında, istikrarlı ve bozulması zor dengeleri, hissedilmeyen süreçleri, sürekli düzenlemeleri, yüzlerce yıllık sürekliliklerin ardından doruk noktasına varan ve tersine dönen eğilimsel fenomenleri, ağır işleyen birikme ve doyma hareketlerini, geleneksel anlatıların iç içe girmesinin olayların tüm derinliğiyle örttüğü hareketsiz ve sessiz büyük dayanakları gün ışı-

1. Bu soruda, G. Canguilhem'in M. Foucault'nun kitabına yönelik makalesinin (*Critique*, no 242, s. 612-613) şu bölümü yeniden ele alınmaya çalışılmaktadır: "Teorik bir *bilgi* [*savoir*] söz konusu olduğunda, bunu, herhangi bir norma referansta bulunmadan, kavramın spesifikliği içinde düşünmek mümkün müdür? On yedinci ve on sekizinci yüzyılların epistemik sistemine uygun geliştirilen teorik söylemler arasında, doğa tarihi gibi bazıları, on dokuzuncu yüzyıl *episteme*'si tarafından dışlanmış, başka söylemler ise dahil edilmiştir. Newton fiziği on sekizinci yüzyıl boyunca hayvan ekonomisinin fizyolojistlerine model olarak hizmet etmiş olsa da onunla birlikte yok olmamıştır. Buffon, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire tarafından değilse de, Darwin tarafından çürütülmüştür. Fakat Einstein Newton'u Maxwell'den daha fazla çürütmemiştir. Mendel ve Morgan, Darwin'i çürütememişlerdir. Galileo, Newton ve Einstein'ın art arda gelişi, botanikte Tournefort, Linné, Engler'in sistematik olarak art arda gelişinde görülene benzer kopmalar göstermez."

ğına çıkarmaya çalıştıkları söylenebilir. Bu analizi sürdürmek için, tarihçiler, kısmen kendilerinin yaptıkları, kısmen kabul ettikleri araçlara sahiptir: Ekonomik büyüme modelleri, mübadele hareketlerinin nicel analizleri, demografik gelişme ve gerileme profilleri, iklim oynamalarının incelenmesi. Bu araçlar, onların, tarih alanı içindeki çeşitli tortul tabakaları ayırt etmelerini sağladı; bugüne kadar araştırma konusu olmuş doğrusal ardışıklıkların yerine, derinlemesine bir bağlantı koparma oyunu ikame edildi. Siyasi hareketlilikten "maddi uygarlıklar"a özgü yavaşlıklara doğru ilerleyen analiz düzeyleri çoğaldı; her birinin özgül kopmaları vardır; her biri ancak kendine ait bir kesim içerir; ve en derin tabakalara doğru inildikçe, kesilemeler giderek büyür. Tarihin eski sorusunun (süreksiz olaylar arasında nasıl bir bağ kurulabilir?) yerine bundan böyle zor sorgulama oyunları geçmiştir: Hangi katmanları birbirlerinden yalıtmak gerekir? Bunların her biri için hangi dönemlendirme türünü ve ölçütünü benimsemek gerekir? Bunlar arasında hangi ilişki sistemi (hiyerarşi, tahakküm, kat kat dizme, tekanlamlı belirlenim, döngüsel nedensellik) tarif edilebilir?

Oysa, aşağı yukarı aynı dönemde, fikir tarihi, bilim tarihi, felsefe tarihi, düşünce tarihi, edebiyat tarihi olarak adlandırılan bu disiplinler içinde (bunların özgüllükleri bir an için göz ardı edilebilir), adlarına rağmen tarihçinin çalışmasının ve yöntemlerinin büyük ölçüde dışında kalan bu disiplinlerde dikkat edilen yan, "dönem" ya da "yüzyıl" oluşturan geniş birliklerden ayrılıp kopma fenomenlerine doğru yer değiştirmiştir. Düşüncenin büyük süreklilikleri altında, tinin büyük ve homojen tezahürleri altında, başlangıcından itibaren varolmak ve tamamlanmak için büyük istek duyan bir bilimin inatçı oluşumu altında, şimdi, kesintilerin gelişi keşfedilmeye çalışılmaktadır. G. Bachelard, bilimlerin sonsuz birikimini kopukluğa uğratan epistemolojik eşikleri saptadı; M. Gueroult, kapalı sistemler, felsefi söylemin uzamını duraklara ayıran kapalı, kavramsal mimariler betimledi; G. Canguilhem mutasyonları, yer değiştirmeleri, geçerlilik alanındaki dönüşümleri ve kavramların kullanım kurallarını analiz etti. Edebi analize gelince, bunun sorguladığı şey, eserin –daha da azı: metnin– iç yapısıdır.

Fakat bu kesişme yine de yanıltmasın. Görünüşe bakarak, bazı tarih disiplinlerinin sürekliden süreksize doğru gittiğini, diğer disiplinlerin ise –doğrusunu söylemek gerekirse, kısaca tarihin– süreksizliklerin bolluğundan büyük kesintisiz birimlere doğru gittiğini hayal etmemeliyiz. Aslında statü değiştirmiş olan, süreksizlik nosyonunun kendisidir. Klasik biçimi altındaki tarih açısından, süreksiz olan hem verili olandı, hem de düşünülemez olandı: Olaylar, kurumlar, fikirler ya da dağılmış pratikler türü altında kendini sunan şeydi; ve birbirine bağlanmaların sürekliliğinin ortaya çıkması için, tarihçinin söyleminin sınırlandırması, indirgemesi, silmesi gereken şeydi. Süreksizlik, zamansal dağılmanın bu iziydi, tarihçinin görevi de bunu tarihten kaldırmaktı. Şimdi, süreksizlik tarihsel analizin temel öğelerinden biri haline geldi. Bu analizde, üçlü bir rolle ortaya çıkmaktadır. Önce, tarihçinin kasıtlı bir işlemidir (yoksa, ele almak zorunda olduğu malzemeden istemeden aldığı şey değil): Çünkü, en azından sistematik varsayım sıfatıyla, analizinin mümkün düzeylerini ayırt edebilmeli ve bunlara denk düşen dönemlemeleri belirleyebilmelidir. Aynı zamanda, tarihçinin betimlemesinin sonucudur (yoksa, analizinin etkisi altında elenmesi gereken şey değil): Çünkü, onun keşfetmeye çalıştığı şey, bir sürecin sınırlarıdır, bir eğrinin büküm noktasıdır, düzenleyici bir hareketin tersyüz olmasıdır, bir salınımın sınırlarıdır, bir işleyişin eşiğidir, bir mekanizmanın ortaya çıkışıdır, döngüsel bir nedenselliğin düzensizleşme anıdır. Nihayet, çalışmanın spesifikleştirmeye devam ettiği bir kavramdır: İki pozitif figürü tek ve aynı boşlukla ayıran katışıksız ve tekbiçimli boşluk değildir artık; ona atfedilen alan ve düzeye göre farklı biçim ve işlevler edinir. Oldukça paradoksal olmaya devam eden nosyon: Çünkü hem araştırma nesnesi, hem de aracıdır, çünkü, sonucu olduğu bir analiz alanını sınırlandırır; çünkü alanları bireyselleştirmeyi sağlar, fakat ancak bu alanların kıyaslanması yoluyla ele alınabilir; çünkü, birlikleri ancak yenilerini oluşturmak için parçalar; çünkü dizilere durak verir ve düzeyleri ikiye böler; ve çünkü, sonuçta, süreksizlik yalnızca tarihçinin söyleminde mevcut bir kavram değildir, tarihçi, gizlice, onu varsayar: Gerçekten de, tarihi --ve kendi tarihini– tarihçiye konu olarak sunan bu kopuştan değilse, neden söz eder?

Tarihin ve genel olarak tarih disiplinlerinin, görünür ardışıklıkların ötesindeki zincirlenmelerin yeniden oluşumu olmaya son verdikleri, şematik bir kip üzerinden söylenebilir; bundan böyle, süreksizin sistematik olarak oyuna dahil edilmesi pratiğini yerine getirmektedirler. Çağımızda tarih disiplinlerine damgasını vurmuş olan büyük mutasyon, bu disipllinlerin alanlarının, uzun süredir tanıdıkları ekonomik mekanizmalara doğru yayılımı değildir; ideolojik fenomenlerin, düşünce biçimlerinin, zihniyet türlerinin bütünleşmesi de değildir: On dokuzuncu yüzyıl bunları zaten analiz etmişti. Bu daha ziyade, süreksizin dönüşümüdür: Engel olmaktan pratiğe geçişidir; tarihçinin söyleminde içselleşmesidir, bu onun boyun eğdirilmesi gereken dış yazgı değil, kullanılan işlemsel kavram olmasını sağlar; göstergelerin bu şekilde tersyüz olmasıdır, bu sayede, süreksiz artık tarihsel okumanın negatifi (tersi, yenilgisi, iktidarının sınırı) değil, konusunu belirleyen ve analizini geçerli kılan pozitif öğedir. Tarihçilerin gerçek çalışmasında tarihin ne olduğunu anlamayı kabul etmek gerekir: Zamansal dizilerin analizi için süreksizliğin belli bir kurala göre kullanımı.

Bizim çağımıza özgü olan ve tarihsel bilginin, yaklaşık yarım yüzyıldan beri tanığı olduğu bu olguya birçok kişinin niçin kör kaldığı anlaşılır. Gerçekten de, eğer tarih kesintiye uğramayan sürekliliklerin bağı olarak kalabiliyorsa, hiçbir analizin soyutlama yapmadan bozamayacağı bağlantıları hiç durmaksızın birbirine ekliyorsa, insanların, sözlerinin ve davranışlarının etrafında, her zaman yeniden oluşmak üzere olan karanlık sentezler dokuyorsa, bu durumda, bilinç için ayrıcalıklı bir sığınak olur: Maddi belirlenimleri, cansız pratikleri, bilinçdışı süreçleri, kurumların ve şeylerin suskunluğu içerisinde unutulmuş niyetleri gün ışığına çıkararak ondan aldığı şeyi, kendiliğinden bir sentez biçiminde iade eder; daha doğrusu, elinden kaçırdığı tüm gelişim seyrini yeniden kavramasını, yeniden ele geçirmesini, tüm bu ölü faaliyetleri canlandırmayı ve yeni ya da yeniden gelmiş bir ışık içinde yeniden hükümran özne olmasını sağlar. Sürekli tarih, bilincin bağlaşığıdır: Elinden kaçırdığı şeyin geri verileceğinin garantisi; onu çevreleyen ve ona tepeden bakan tüm bu şeylere günün birinde yeni baştan sahiplensin, hâkimiyetini

yeniden kursun ve orada rahatlıkla barınak olarak adlandırabileceği şeyi –fazlalık olarak sahip olduğu her şeyi sözcüğe bırakarak– bulsun diye, bu şeylerin ona verileceği vaadi. Tarihsel analizi sürekliniin söylemi yapmak ve insan bilincini her bilginin ve her pratiğin ilksel öznesi yapmak istemek; bunlar, aynı düşünce sisteminin iki yanıdır. Zaman burada bütünselleştirme terimleriyle kavranmıştır ve devrim asla bir bilinçlenmeden başka bir şey değildir.

Bu yüzyılın başından beri, psikanalitik, dilbilimsel ve ardından da etnolojik araştırmalar, özneyi, arzusunun yasalarından, sözünün biçimlerinden, eyleminin kurallarından ve mitsel söylemlerinin sistemlerinden yoksun bıraktığından beri, kendilerini her şeyi himaye etmekle görevli kılmış olan aramızdan bazıları cevap vermeye devam ettiler: Evet, ama tarih... Yapı değil, oluşum olan tarih; eşsüremlilik değil, ardışıklık olan tarih; sistem değil, pratik olan tarih; biçim değil, kendine yeniden kavuşarak ve koşullarının en derinine varıncaya dek kendini yeniden kavramaya çalışan bir bilincin bitip tükenmeyen çabası olan tarih; süreksizlik değil, uzun, kesintisiz sabır olan tarih... Fakat bu karşı çıkış nutkunu okumaya devam edebilmek için, tarihçilerin çalışmasına bakmıyor olmak gerekir: Pratiklerinde ve söylemlerinde güncel olarak olup biteni görmeyi reddetmek; disiplinlerindeki büyük mutasyona gözleri kapamak; bilincin hükümranlığı için, tarihin, mitlerden, dilden ya da cinsellikten daha az tehlikeli, daha korunaklı bir yer belki de olmadığı gerçeğine inatla kör kalmak; kısacası, selamet amaçları için, artık yapılmayan bir tarihi yeniden inşa etmek gerekir. Ve bu tarihin yeterince güvenlikli görünmediği durumda, kurtarılması gereken şeyi kurtarması için, düşüncenin, bilgilerin *[connaissances]*, bilginin *[savoir]* oluşumundan, geçmişine son derece bağlı, her anında mevcut ve kendi kendine her zaman daha yakın olan bir bilincin oluşumundan bu talep edilir: Yakın tarihinden özneyi yoksun bırakmaya kim cesaret edebilir? Tarihsel bir analizde (ve özellikle bilgi söz konusuysa) süreksizliğin kullanımının fazla görünür olduğu her seferinde, "tarih katledildi!" diye haykırılacaktır. Fakat yanılmamak gerekir: Böylesine gözyaşı dökülen şey, tarihin silinişi hiç değildir, öznenin sentetik faaliyetine gizlice, ama tümüyle göndermede bulunan bu tarih biçiminin yok olmasıdır. Geçmişin tüm

hazineleri tarihin bu yaşlı kalesine yığılmıştır: Buranın, kutsandığı için ve antropolojik düşüncenin son yeri olduğu için güçlü olduğu sanılıyordu. Fakat, tarihçiler çalışmak için başka yere gideli uzun zaman oldu. Ayrıcalıkları korumaları için onlara güvenilmez artık, tarihin, en azından tarihin yaşadığını ve sürekli olduğunu bir kez daha onaylamaları için de onlara güvenilmez artık – oysa günümüzdeki felakette buna fazlasıyla ihtiyaç vardır.

SÖYLEMSEL OLAYLAR ALANI

Süreksizlik kavramı, hudutları bu kadar belirsiz, içerikleri bu kadar bulanık bu alanlara, fikir, düşünce, bilim ya da bilgi tarihi denen bu alanlara sistematik olarak (yani, mümkün olduğunca genel olarak kullanabilmek ve geçerli kılmak istenerek) uygulanmak istenirse bazı sorunlarla karşılaşılır.

Öncelikle, negatif amaçlar. Süreklilik postulatına bağlı tüm nosyonların oyunundan kurtulmak gerekir. Bunların, çok katı bir kavramsal yapısı elbette yoktur; fakat işlevleri çok kesindir. Hem kalıcı koordinatlar sisteminden yola çıkarak her yeniliği işaretlemeyi sağlayan, hem de sabit fenomenler bütününe bir statü vermeyi sağlayan gelenek nosyonu örneğin böyledir. Aktarma ve iletişim olgularına –tözsel olmaktan çok sihirli– bir dayanak sağlayan etki nosyonu böyledir. Tek ve aynı düzenleyici ilkenin tezahürü olarak ardışık olaylar dizisini betimlemeyi sağlayan gelişme nosyonu böyledir. Normatif bir evreye doğru evrim –simetrik ve ters – nosyonu ya da teleoloji nosyonu böyledir. Eşsüremli ya da ardışık fenomenler arasında bir anlam topluluğu, sembolik bağlar, benzerlik ve ayna oyunu kurmayı sağlayan, bir çağın ruhu ya da zihniyeti nosyonları da böyledir. Tamamen oluşmuş bu sentezleri, her türlü araştırmadan önce kabul edilen bu gruplaşmaları, geçerliliği oyunun başında kabul edilen bu bağları terk etmek gerekir; insanların düşüncelerini ve söylemlerini genellikle birbirine bağlamayı sağlayan karanlık biçim ve güçleri uzaklaştırmak gerekir; ilk elde, yalnızca dağınık olaylar topluluğuyla ilişkide olmayı kabul etmek gerekir.

Alıştığımız kesintileri ya da gruplaşmaları da geçerli kabul etmemek gerekir. Ne büyük türdeki söylemlerin ayrımı ne de biçimlerin ya da türlerin ayrımı (bilim, edebiyat, felsefe, din, tarih, kurgu, vs.) olduğu gibi kabul edilebilir. Nedenler besbelli ortadadır. Bize ait olan söylemler dünyasında bu ayrımların kullanılabilirliğinden emin değiliz. Çok başka bir biçimde dağıtılmış, bölüştürülmüş ve ötekilerden ayrılmış sözce bütünlerini analiz etmek söz konusu olduğunda hiç emin olamayız: Sonuçta, "edebiyat" ve "siyaset", ortaçağ kültürüne, hatta klasik kültüre yalnızca geçmişe yönelik bir varsayımla ve yeni analojiler ya da anlambilimsel benzerlikler oyunuyla uygulanabilecek yakın dönem kategorileridir: Fakat on yedinci ya da on sekizinci yüzyılda ne edebiyat, ne siyaset, ne de sonuç olarak felsefe ve bilimler, söylem alanına on dokuzuncu yüzyılda eklemlendikleri gibi eklemleniyorlardı. Her halükârda, bu kopmaların –bunlar bizim kabul ettiklerimiz de olabilir, incelenen söylemlerin çağdaşı olanlar da– her zaman düşünme kategorileri olduklarını, sınıflandırma ilkeleri, normatif kurallar, kurumsallaşmış türler olduklarını bilmek gerekir: Bunlar da, elbette karmaşık ilişkiler içinde oldukları, fakat tümel olarak kabul gören ve içkin anlamda yerli nitelik taşımayan diğerlerinin yanında incelenmeyi hak eden söylem olgularıdır.

Fakat, özellikle ertelenmesi gereken birlikler, en dolaysız biçimde kendilerini dayatan birliklerdir: Kitap ve eser birlikleri. Görünüşte, aşırı bir hileye başvurmadan bunları silemeyiz: Bunlar, ya maddi bir bireyselleştirme yoluyla (bir kitap belirli bir uzam işgal eden, ekonomik değeri olan ve başlangıcının ve sonunun sınırlarını belli bir miktarla kendi belirleyen bir şeydir), ya da söylemleri yayan bireyle söylemler arasında saptanabilir bir ilişki yoluyla (bazı durumlarda bu oldukça sorunsallı olsa da) en kesin biçimde verilmiştir. Yine de, biraz daha yakından bakıldığında, güçlükler başlar. Dilbilimcinin cümlenin birliğini tanımlamak istediğinde ya da tarihçinin edebiyatın ya da bilimin birliğini tanımlamak istediğinde karşılaştığı güçlüklerden daha hafif değildir bunlar. Kitabın birliği, öncelikle, homojen bir birlik değildir: Çeşitli matematik ders kitapları arasında var olan ilişki, çeşitli felsefe

metinleri arasında var olan ilişkiyle aynı değildir; Stendhal'ın bir romanıyla Dostoyevski'nin bir romanı arasındaki farklılık, *İnsanlık Komedyası*'nın iki bölümünü birbirinden ayıran farklılıkla bir araya gelebilir değildir; *Ulysse*'yi *Dedalus*'tan ayıran farklılık da bu sonuncuyla yan yana gelmez. Dahası, bir kitabın marjları asla net ya da kesin olarak ayrılabilir değildir: Hiçbir kitap kendi kendine var olamaz; her zaman başka kitaplarla destek ve bağımlılık ilişkisi içindedir; bir ağ içindeki bir noktadır; başka kitaplara ya da başka metinlere ya da başka cümlelere –açıkça ya da zımni olarak– göndermede bulunan bir gösterme sistemi içerir; ve bir fizik kitabıyla, siyasi bir söylem derlemesiyle ya da bir bilimkurgu romanıyla karşı karşıya olunmasına bağlı olarak, gönderme yapısı ve dolayısıyla, karmaşık özerklik ve heteronomi sistemi aynı olmayacaktır. Kitap, boş yere kendini el altındaki nesne olarak sunar; kitap boş yere kendisini kapatan bu küçük paralelyüzün içinde büzüşür, birliği değişken ve görecedir: Ancak bir söylem alanı dolayısıyla kendini oluşturur, gösterir ve dolayısıyla tarif edilebilir.

Esere gelince, bunun ortaya çıkardığı sorunlar daha da güçtür. Görünüşte, bir özel adın göstergesiyle belirtilebilen metinler toplamı söz konusudur. Oysa, bu belirtme (atıf soruları bir yana bırakılsa da) homojen bir işlev değildir: Bir yazarın kendi adıyla kendisinin yayımladığı bir metni, takma bir adla sunduğu bir başkasını, ölümünden sonra taslak halinde bulunmuş bir başkasını, karalamadan başka bir şey olmayan bir diğerini, bir not defterini, bir "kâğıt"ı, bir yazar adı aynı biçimde belirtmez. Tam bir eserin ya da bir *opus*'un inşası, doğrulanması ya da ifade edilmesi kolay olmayan bazı teorik tercihleri varsayar: Yazarın yayımladığı metinlere, baskıya vermeyi tasarladıklarını ve ölümü dolayısıyla tamamlanmadan kalmış olanları eklemek yeterli midir? Eserlerin müsveddesini, ilk taslağını, düzeltme ve tashihlerini de eklemek gerekir mi? Bir kenara bırakılmış çiziktirmeleri eklemek gerekir mi? Mektuplara, notlara, aktarılan konuşmalara, dinleyicilerin tuttuğu konuşma notlarına, kısacası, bir kişinin ölüm anında etrafında bıraktığı ve sonsuz bir kesişme içinde bunca değişik dilden konuşan, silinmesi yüzyıllar, belki de binyıllar alacak bu devasa sözel izler yığınına hangi sta-

tüyü vermeli? Her koşulda, Mallarmé adı düşülmüş bir metinle, kuşkusuz, İngiliz temaları, Edgar Allan Poe çevirileri, şiirler ya da bir ankete verilen cevaplar aynı türde değildir: Aynı şekilde, bir yanda Nietzsche adı ve diğer yanda gençlik otobiyografileri, okul kompozisyonları, filoloji yazıları, *Zerdüşt, Ecce homo,* mektuplar, Dionysos ya da Kaiser Nietzsche imzalı son kartpostallar, çamaşır listesiyle aforizma tasarılarının iç içe girdiği sayısız not defterleri arasında da aynı ilişki yoktur.

Aslında, bir yazarın "eser"ine verilebilecek tek birlik, belli bir anlatım işlevidir. Eserin, kendini göstereceği bir düzeyin olması gerektiği varsayılır (bu düzey, onu varsaymak ne kadar gerekliyse o ölçüde de derindir); eserin tüm fragmanları, en ufak ve en önemsizleri bile, bu düzeyin içinde, düşüncenin, deneyimin, imgelemenin, ya da yazarın bilinçdışının veyahut yazarın içinde bulunduğu tarihsel belirlenimlerin anlatımı olarak ortaya çıkar. Fakat, *opus*'un, doğrudan doğruya verili olmaktan uzak olan bu birliğinin bir işlemle oluşmuş olduğu hemen görülür; bu işlem yorumlayıcıdır (metnin içerisinde, hem gizlediği hem de açık ettiği bir şeyin anlatımını ya da çevriyazısını deşifre etmesi anlamında); son olarak da, *opus*'u, birliği içinde belirleyen işlem, dolayısıyla bu işlemin sonucu olarak eser, söz konusu kişinin *Tiyatro ve İkizi*'nin ya da *Tractatus*'un yazarı olmasına bağlı olarak farklı olacaktır. Eser, ne dolaysız bir birlik olarak, ne kesin bir birlik olarak, ne de homojen bir birlik olarak kabul edilebilir.

Nihayet, analiz edilmek istenen söylemin, önceden ve yarı gizlilik içerisinde düzenlenmesini sağlayan, düşünülmemiş süreklilikleri devre dışı bırakmak için son önlem: Birbirine bağlı olan ve yüz yüze duran iki postulattan vazgeçmek. Biri, söylemin düzeni içerisinde, hakiki bir olayın ortaya çıkışını saptamanın asla mümkün olmadığını varsayar; görünürdeki tüm başlangıçların ötesinde gizli bir kökenin –öyle gizli ve öyle ilksel ki, onu kendi içinde asla tamamen kavrayamayız– her zaman var olduğunu varsayar. Öyle ki, kronolojilerin naifliği arasından, son derece geçmişte kalmış, hiçbir tarihte asla mevcut olmayan bir noktaya doğru kaçınılmazcasına sürükleniriz; bu bile onun kendi boşluğundan başka bir şey olmaz; ve, ondan

yola çıkarak, tüm başlangıçlar ya yeniden başlangıç ya da gizlenme olur yalnızca (doğrusu, tek ve aynı tavır içinde, o *ve* bu). Bu temaya bir başka tema bağlıdır: Her belirgin söylem önceden söylenmiş bir şeye gizlice yaslanır; fakat bu önceden söylenmiş olan, yalnızca önceden dile getirilmiş basit bir cümle, önceden yazılmış bir metin değil, "hiç söylenmemiş" bir şey, bedensiz bir söylem, nefes kadar sessiz bir ses, sadece kendi izinin boşluğu olan bir yazıdır. Böylece, söylemin ifade etmesi gereken her şeyin, ondan önce gelen, onun altında inatla koşmaya devam eden, fakat onun kapsadığı ve susturduğu bu yarı-sessizlik içinde önceden eklemlenmiş bulunduğu varsayılır. Hasılı, görünen söylem, söylemediği şeyin bastırıcı mevcudiyetinden başka bir şey olmaz; ve bu söylenmeyen, söylenen her şeyi içerden harekete geçiren bir boşluk olur. İlk motif, söylemin tarihsel analizini, her türlü köken belirleniminden kaçan bir kökenin arayışı ve tekrarı olmaya mecbur eder; diğer motif, onu, aynı zamanda bir söylenmeyen olan önceden söylenmişin yorumu ya da dinlenişi olmaya yöneltir. Tüm bu temalardan vazgeçmek gerekir; bunların işlevi, söylemin sonsuz sürekliliğini ve her zaman geri gelen bir yokluğun oyununda, kendinde gizli mevcudiyetinin güvencesini vermektir. Söylemin her anını, olayın ortaya çıkışı olarak kabul etmek gerekir; tekrarlanmasını, bilinmesini, unutulmasını, dönüşmesini, en ufak izine kadar silinmesini, tüm bakışlardan uzağa, kitapların tozları arasına gömülmesini sağlayan bu zamansal dağılma içinde ve ortaya çıkışındaki bu dakiklik içinde kabul etmek gerekir. Söylemi, kökenin uzaktaki mevcudiyetine göndermemek; onu içinde bulunduğu kertenin oyunu içinde ele almak gerekir.

Sürekliliğin bu ön biçimleri, söylemin bu hâkim olunamayan sentezleri bir kez uzaklaştırıldığında, tüm bir alan serbest kalmış olur. Geniş fakat tanımlanabilir bir alan: Olay olarak dağılımları içerisinde ve her birinin kendine özgü kertesi içerisinde tüm fiili sözceler (ister yazılı olsunlar, ister sözlü) bütününden oluşmuştur. Bir bilimle, romanlarla, siyasi söylemlerle, bir yazarın eseriyle, hatta bir kitapla ilişkiye geçmeden önce, başlangıçtaki nötrlüğü içerisinde işlenmesi gereken malzeme, genel olarak söylem uzamındaki olaylar topluluğudur. *Söylem olgularının katışıksız betimlemesi*

projesi böyle ortaya çıkar. Bu betimleme, dil analizinden kolaylıkla ayırt edilir. Kuşkusuz, ancak bir sözceler *corpus*'u ya da söylem olguları koleksiyonu kullanarak dilbilimsel bir sistem (eğer yapay olarak inşa edilmemişse) oluşturulabilir; fakat bu durumda, örnek değeri taşıyan bu bütünden yola çıkarak, muhtemelen bunlardan başka sözceler oluşturmayı sağlayan kurallar tanımlanır: Bir dil, uzun süredir kayıp olsa da, artık kimse tarafından konuşulmuyor olsa da ve az bulunur parçalar üzerinden yeniden kurulmuş olsa da, mümkün sözceler için her zaman bir sistem meydana getirir: Sonsuz sayıda edime izin veren sonlu kurallar bütünüdür o. Buna karşılık, söylem, yanızca dile getirilmiş dilbilimsel ayrımların edimsel olarak sınırlı ve her zaman sonlu bütünüdür; bu dilbilimsel ayrımlar sayısız olabilir, miktarları sayesinde her türlü kayıt, bellek ya da okuma kapasitesini aşabilirler: Yine de sonlu bir bütün oluştururlar. Dil analizinin, herhangi bir söylem olgusu konusunda ortaya attığı soru her zaman şudur: Falanca sözce hangi kurallara göre oluştu, dolayısıyla, benzer başka sözceler hangi kurallara göre oluşturulabilir? Söylemin tarifi çok başka bir soruyu ortaya atar: Niçin falanca sözce ortaya çıkıyor da bir başkası değil?

Bu söylem betimlemesinin düşüncenin analiziyle karşıtlık içinde olduğu görülür. Burada da, ancak tanımlı bir söylem bütününden yola çıkarak bir düşünce sistemi oluşturulabilir. Fakat bu bütün öyle ele alınır ki, sözcelerin ötesinde, konuşan öznenin niyeti, bilinçli faaliyeti, söylemek istediği şey ya da söylediği şeyde veya görünen sözlerinin neredeyse algılanamaz kopmasında ortaya çıkan bilinçdışı oyun bulunmaya çalışılır; her koşulda, bir başka söylem oluşturmak, işitilen sesi içeriden canlandıran, sessiz, mırıltılı, bitmez tükenmez sözü yeniden bulmak, yazılı satırların küçük aralıklarını baştan başa kat eden, kimi zaman onları sıkıştıran ince ve görünmez metni yeniden oluşturmak söz konusudur. Düşüncenin analizi, kullandığı söylem karşısında her zaman *alegoriktir*. Onun sorusu kesin olarak şudur: Söylenmiş olan şey ne söylemekteydi? Fakat, söylem analizi çok başka türlü yönlendirilmiştir; sözce, olayının darlığı ve tekilliği içinde kavranır; varoluş koşulları saptanır, sınırları en doğru şekilde belirlenir, bağlı olabileceği diğer sözcelerle karşılıklı

ilişkileri saptanır, diğer hangi sözcelem biçimlerini dışladığı gösterilir. Görünen söylemin altında, bir başka söylemin yarı-sessiz gevezeliği hiç aranmaz; niçin olduğundan daha farklı olamadığı, niçin tüm diğerlerinden ayrıcalıklı olduğu, diğer söylemlerin ortasında ve onlarla karşılaştırıldığında hiçbirinin işgal edemeyeceği bir yeri nasıl işgal ettiği gösterilmelidir. Söylem analizine özgü soru şöyle ifade edilebilir: Söylenmiş olanda –başka hiçbir yerde değil– gün ışığına çıkan bu düzensiz varoluş nedir?

Bir sürü söylemsel olayı serbest bırakmak, onları katışıksız dağılmaları içinde kabul etmek ve korumak söz konusuysa eğer, kabul edilen tüm birliklerin ertelenmesinin, süreksizliğin bu inatla aranışının sonuçta neye hizmet edeceği sorusu sorulabilir. Aslında, hepsi verili birliklerin sistematik olarak silinmesi, öncelikle sözceye olay tekilliğini geri vermeyi sağlar: Yalnızca dilsel bir yapının tehlikeye atılması, ya da daha derin bir anlamın ikinci derecede tezahürü olarak kabul edilemez; sözce tarihsel ortaya çıkışı içinde ele alınır; bakışın altına yerleştirmeye çalışılan şey, onun meydana getirdiği bu çentiktir, bu indirgenemez –ve çoğu zaman çok küçük– zuhur ediştir. Bir sözce, ne kadar bayağı olursa olsun, sonuçlarının ne kadar önemsiz olduğu düşünülürse düşünülsün, ortaya çıktıktan sonra ne kadar çabuk unutulursa unutulsun, sanıldığından pek az anlaşılmış ya da kötü deşifre edilmiş olursa olsun, gece tarafından hızla yiyilip yutulursa yutulsun, her zaman, ne dilin ne de anlamın tamamen tüketebileceği bir olaydır. Tuhaf bir olay olduğu kesindir: Öncelikle, bir yanıyla yazı yazma tavrına ya da bir sözün söylenmesine bağlı olduğu için tuhaftır, ama diğer yanıyla da, bir bellek alanında ya da elyazmalarının, kitapların veyahut herhangi bir biçimdeki kaydın maddiliği içinde yeniden yayılan bir varoluşa kendinden açıldığı için tuhaftır; dahası, her olay gibi biricik olduğundan, fakat tekrara, dönüşüme, yeniden canlanmaya da sunulmuş olduğundan dolayı tuhaftır; son olarak da, hem olayı kışkırtan durumlara hem de kendi yol açtığı sonuçlara bağlı olduğundan, ama aynı zamanda –ve çok başka bir kipliğe göre– olayı önceleyen ve ardından gelen sözcelere bağlı olduğundan dolayı tuhaftır.

Fakat, dil ya da düşünce karşısında, sözcesel olay mercii tecrit ediliyorsa, bunun nedeni, bu merciin sanki bağımsızmış, tek başına ve hükümranmış gibi kendi içinde ele alınması için değildir. Tersine, bu sözcelerin –olay olarak ve böylesine tuhaf spesifiklikleri içerisinde– söylemsel nitelikte olmayan, ama teknik, pratik, ekonomik, toplumsal, siyasi, vs. düzende olabilecek olaylara nasıl eklemlendiklerini kavramak içindir. Söylemsel olayların saçıldıkları uzamı katışıksızlığı içinde ortaya çıkarmak, bu uzamı hiçbir şeyin aşamayacağı bir kopukluk içinde saptamaya girişmek değildir; bu uzamı kendi üstüne kapatmak değildir, onu bir aşkınlığa açmak hiç değildir; tersine, bu uzamla onun dışında olan diğer sistemler arasında bir ilişki oyunu betimlemede kişinin serbest kalmasıdır. Olaylar alanında, –dilin genel biçiminin ya da konuşan öznelerin tekil bilincinin aracılığı olmadan– oluşması gereken ilişkiler.

Söylem olgularının bu tür betimlemesinin üçüncü önemli noktası, bu olgular, kendilerini doğal, doğrudan ve tümel birimler olarak sunan tüm gruplandırmalardan serbest kaldığında, diğer birlikleri betimleme olanağı, fakat bu kez hâkim olunan kararlar bütünüyle tarif etme olanağı doğmaktadır. Koşullar açıkça tanımlandıktan sonra, doğru olarak betimlenmiş ilişkilerden yola çıkarak, yeni olmamakla birlikte yine de görünmez kalmış söylemsel bütünler oluşturmak meşru olabilir. Bu bütünler hiç yeni değildir, çünkü önceden dile getirilmiş sözcelerden oluşmuşlardır, bunlar arasında çok belirli bazı ilişkiler görebiliriz. Fakat bu ilişkiler, (örneğin, söylem roman biçimini aldığında ya da bir dizi matematik teoremine dahil olduğunda kendisini söylem biçiminde ortaya koyan ve bu şekilde söylenen bu açıkça belli ilişkilerden farklı olarak) söz konusu sözcelerde asla kendileri için dile getirilmiş olmaz. Fakat bu görünmez ilişkiler, görünür söylemleri içeriden harekete geçiren bir tür gizli söylemi de hiçbir biçimde oluşturamazlar; demek ki bu, bu görünmez ilişkileri gün ışığına çıkarabilecek bir yorum değildir, fakat onların birlikte-varlıklarının, birbirlerini izleyişlerinin, karşılıklı iş görmelerinin, birbirlerini belirlemelerinin, bağımsız ya da karşılıklı ilişki içindeki dönüşümlerinin analizidir. Tüm bunlar (asla eksiksiz biçimde analiz edilemeseler de), bilinçdışını, konuşan

öznenin değil, söylenen şeyin bilinçdışını meydana getirir – biraz sözcük oyunuyla, çünkü bilinç böyle bir tarifte asla yer almaz.

Nihayet, tüm bu araştırmaların ufkunda, belki de daha genel bir tema ana hatlarıyla belirir: Söylemsel olayların bir kültür içindeki varoluş kipi. Ortaya çıkarılması gereken şey, verili bir anda ve belirli bir toplumda sözcelerin belirişini, korunmalarını, aralarında oluşan bağları, kurallara uygun bütünler halinde gruplaştırılma tarzlarını, yerine getirdikleri rolleri, etkilendikleri değer ya da kutsallaştırma oyununu, pratiklere ya da davranışlara yatırılma tarzlarını, dolaşım, bastırılma, unutulma, yok edilme ya da yeniden canlandırılma kurallarını yöneten koşullar bütünüdür. Kısacası, söz konusu edilen, kurumsallaştırılma sistemi içindeki söylemdir. Benim *arşiv* olarak adlandırdığım şey, bir uygarlığın koruduğu metinler bütünlüğü ya da bu uygarlığın felaketinden kurtarılabilmiş izler bütünü değil, bir kültür içinde sözcelerin ortaya çıkış ya da yok oluşunu, yeniden yayılma ya da silinmelerini, *olay* ya da *şey* olarak paradoksal varoluşlarını belirleyen kurallar oyunudur. Arşivin genel öğesi içinde söylem olgularını analiz etmek, onları (gizli bir anlama ya da bir inşa kuralına ait) *belgeler* olarak değil, *anıtlar*[2] olarak kabul etmektir; bu, –her türlü jeolojik metaforun dışında, hiçbir köken tahsis etmeden, bir *arke*'nin başlangıcına doğru en ufak bir adım atmadan– etimolojinin oyun haklarına uygun olarak, bir *arkeoloji* olarak adlandırılabilecek şeyi yapmaktır.

Deliliğin Tarihi'nin, *Kliniğin Doğuşu*'nun, *Kelimeler ve Şeyler*'in sorunsalı aşağı yukarı budur. Bu metinlerin hiçbiri ne özerktir, ne de kendi başına yeterlidir; sınırlı bir bölgenin çok kısmi betimlemesinin söz konusu olduğu her seferinde bunlar birbirlerinden destek alırlar. Bu metinler, betimleyici deneyimlerin henüz kısmen çiziktirilmiş bütünü olarak okunmalıdır. Bununla birlikte, bu denli kısmi ve boşluklarla dolu olmalarını onaylamak gerekmiyor, bunların hangi tercihlere boyun eğdikleri açıklanmalı. Çünkü, söylemsel olayların genel alanı hiçbir *a priori* kesime olanak tanımıyor olsa da, arşivin tüm ayırt edici ilişkilerini blok halinde tarif etmek de bir yana bırakılmıştır. Dolayısıyla, ilk bakışta, geçici bir kesintiyi

2. Kelimeyi bu anlamda kullanma fikrini Canguilhem'e borçluyum.

kabul etmek gerekir: Bir başlangıç bölgesi; analiz burada bir ilişkiler toplamını tanımlayabildiğinde bu bölgeyi altüst eder ve yeniden düzenler. Bu bölgenin sınırlarını nasıl çizmeli? Bir yandan, ampirik olarak, ilişkilerin çok sayıda, yoğun ve kısmen kolay betimlenebilir olma riski taşıdıkları bir alan seçmek gerekir: Söylemsel olaylar, genel olarak bilim terimiyle belirtilen bölgede olduğundan birbirlerine daha iyi bağlı olarak ve daha iyi deşifre edilebilir ilişkiler içinde diğer hangi bölgede olabilir? Fakat, diğer yandan, bir sözcenin içerisinde, biçimsel yapısının ve inşa yasalarının anını değil, varoluşunun ve beliriş yasalarının anını kavrama şansı, sözcelerin katışıksız sözdizim kurallarına göre ortaya çıkmadığı ve pek biçimselleşmemiş söylem gruplarında değilse, nerede olabilir? Nihayet, konuşan bireye, söylem öznesine, metin yazarına, kısacası, tüm bu antropolojik kategorilere göndermede bulunan bu düşünülmemiş birim ya da sentezlerin tümü tarafından aldatılmayacağımızdan nasıl emin olabiliriz? Belki de, bu kategorileri oluşturan sözceler bütününü –"nesne" olarak söylemlerin öznesini (onların kendi öznesini) seçmiş olan ve bu özneyi bilgilerin alanı olarak açmaya girişmiş olan sözceler bütününü– ele alarak.

Çok şematik olarak, "insan bilimleri"ni tanımladığını söyleyebileceğimiz bu söylem oyununa atfedilen ayrıcalık böyle açıklanabilir. Fakat bu ancak bir başlangıç ayrıcalığıdır. İki olguyu akılda iyi tutmak gerekir: Söylemsel olayların analizi ve arşivin betimlenmesi, hiçbir biçimde böyle bir alanla sınırlı değildir; ve diğer yandan, bu alanın bölünmesi de mutlak olarak ya da mutlak anlamda geçerli olarak kabul edilemez; bu bir ilk yaklaşımdır ve bu ilk taslağın sınırlarını silme riski taşıyan ilişkileri ortaya çıkarabilir. Oysa, şimdi sınırlarını belirlemeye çalıştığım haliyle bu betimleme projesinin, ilk yaklaşımda analiz etmeye çalıştığım bölgeye dahil olduğunu kabul etmeliyim. Ve analizin etkisiyle ayrışma riski taşır. Benim söylemimin bağlı bulunduğu, insan bilimlerinin bu tuhaf ve çok sorunsallı görünüşünü sorguluyorum. İçinde konuşuyor olduğum uzamı analiz ediyorum. Söylemimin ilk işaretlerini bana bildiren bu yeri bozmak ve yeniden oluşturmak tehlikesiyle karşı karşıyayım; bu söylemi görünür koordinatlarından ayırmaya ve onun

yüzeydeki hareketsizliğini sarsmaya girişiyorum; dolayısıyla, her an, her sözümle, bu söylemin nerede doğabileceği sorusunu kışkırtma riski taşıyorum: Çünkü, benim söylediğim her şeyin, bunu söylediğim yeri değiştirme etkisi olabilir. Öyle ki, "Başkalarının söylemini –bu kadar yukarıdan ve bu kadar uzaktan– betimlemek isteyen siz, nereden konuştuğunuzu varsayıyorsunuz?" sorusuna yalnızca şu cevabı verebilirim: Bu söylemlerle aynı yerden konuştuğumu ve onların uzamını tanımlarken kendi sözümü de yerleştirebileceğimi sanmıştım; fakat şimdi şunu kabul etmeliyim: Onların konuştukları yeri, söylemeden gösterdiğim yerde ben de konuşamam, ben yalnızca söylemimin ardında bırakmış olduğu bu farklılıktan, bu pek küçük süreksizlikten yola çıkarak konuşabilirim.

SÖYLEMSEL OLUŞUMLAR VE POZİTİVİTELER

Demek ki, sözceler arasındaki birlikte-varoluş ilişkilerini betimlemeye giriştim. Geleneğin benim kullanımıma sunduğu ve önerilebilecek birimlerin hiçbirini –ister bir yazarın eseri olsun, ister bir dönemin iç bağlantıları ya da bir bilimin evrimi– dikkate almamaya özen gösterdim. Kendi söylemime yakın olayların mevcudiyetine bağlı kaldım – bunlar arasında bir ilişki sistemi betimlemeyi başarırsam, bundan böyle bağdaşık bir bütünle ilişkide olacağıma emindim.

Başlangıçta, bazı sözcelerin tek ve aynı nesneye gönderme yapmaları ölçüsünde bir bütün oluşturabileceklerini sandım. Sonuçta, örneğin delilikle ilgili sözcelerin hepsi elbette aynı biçimsel düzeyde değildi (bilimsel bir sözce için gerekli olan ölçütlere hepsi uyuyor olmaktan uzaktı); hepsi aynı anlam alanına ait değildi (bazıları tıbbın anlam alanından, diğerleri hukuksal ya da idari anlam alanından kaynaklanıyordu; edebi bir sözcük dağarcığı kullananları da vardı); fakat bunların hepsi bireysel ya da toplumsal deneyimde farklı biçimlerde iz bırakan ve delilik olarak nitelenebilecek bu nesneyle ilişki içindedir. Oysa, nesnenin birliğinin sözceler bütününü bireyselleştirmeyi ve bunlar arasında

hem betimleyici hem de sürekli bir ilişki kurmayı sağlamadığı hemen fark edilir. Bunun iki nedeni vardır. Nesne, kendisinden yola çıkılarak sözceler bütününün tanımlanabileceği şey olmak bir yana, bu ifadeler bütünü tarafından kurulmuştur; psikopatolojik ya da psikiyatrik söylemin birliğini "akıl hastalığı" tarafında aramak yanlış olur; verili bir anda hakkında ne söylenebileceği, bu hastalığın varlığına, gizli kapsamına, sessiz ve kendi üzerine kapanmış hakikatine sorulduğunda, bu, kesinlikle yanıltıcı olur; akıl hastalığı onu adlandıran, bölen, betimleyen, açıklayan, evrelerini anlatan, birbirleriyle olan çeşitli ilişkilerini belirten, yargılayan ve onunmuş gibi geçinen söylemleri onun adına telaffuz ederek gerektiğinde ona söz veren tüm sözceler grubu içinde söylenebilen şeyler bütünü tarafından kurulmuştur. Fakat dahası vardır: Deliliği ilgilendiren, daha doğrusu onu kuran bu sözceler bütünü tek bir nesneye gönderme yapmaktan, onu kesin olarak oluşturmuş olmaktan ve onu tükenmez ideallik ufku olarak sonsuza dek saklamaktan uzaktır; on yedinci ve on sekizinci yüzyıl tıbbi sözcelerinin kendi bağlaşıkları olarak ortaya koydukları nesne, hukuksal kararların ya da polisiye önlemlerin belirttiği nesneye özdeş değildir; ayrıca, psikopatolojik söylemin tüm nesneleri Pinel'den ya da Esquirol'dan Bleuler'e dek değişmiştir: Orada burada söz konusu edilen, kesinlikle aynı hastalıklar değildir –hem algısal kod ve betimleme teknikleri değiştiğinden, hem de deliliğin tanımlanması ve genel olarak bölümlere ayrılması artık aynı ölçütlere göre yapılmadığından, hem de tıbbi söylemin işlevi, rolü, içinde yer aldığı ve onu kuşatan pratikler ve hastayla arasındaki mesafe derinlemesine dönüşüme uğradığından aynı değildir.

Nesnelerin bu çoğulluğundan, "delilikle ilgili söylem"i, bir sözceler bütünü oluşturmak için geçerli bir birim olarak kabul etmemenin olanaksız olduğu sonucu çıkabilir, hatta çıkmalıdır. Belki de nesnesi tek ve aynı olan sözceler grubuyla yetinmek gerekir: Melankoli ya da nevroz üzerine söylemler. Fakat, bu söylemlerin her birinin de kendi nesnesini kurduğu ve onu tamamen dönüştürünceye kadar üstünde çalıştığı hızla fark edilir. Öyle ki, söylemin birliği, bir nesnenin sürekliliğinden ve tekilliğinden ziyade, çeşitli

nesnelerin izinin yansıdığı ve sürekli olarak dönüştüğü ortak bir uzamdan mı oluşur sorusu ortaya atılır. Deliliği ilgilendiren sözceler bütününü bireyselleştirmeyi sağlayan ayırt edici ilişki bu durumda şudur: Burada adlandırılan, betimlenen, analiz edilen, değerlendirilen ya da yargılanan çeşitli nesnelerin eşzamanlı ya da art arda beliriş kuralı; karşılıklı dışlama ya da içermelerinin yasası; dönüşümlerini yöneten sistem. Delilik üzerine söylemlerin birliği, "delilik" nesnenin varlığı üzerinde ya da tek bir nesnellik ufkunun inşası üzerinde temellenmez; verili bir dönem boyunca, tıbbi betimlemelerin (nesneleriyle birlikte) ortaya çıkışını, ayrımcı ve baskıcı önlemler dizisinin (kendi nesneleriyle birlikte) ortaya çıkışını, reçete ya da tedavi şeklinde kodlanmış pratikler bütününün (özgül nesneleriyle birlikte) ortaya çıkışını olanaklı kılan şey, kuralların oyunudur; demek ki, kendi özdeşliği içindeki nesneyi değilse de, nesnenin kendisiyle çakışmıyor olmasını, ezeli farklılığını, ayrımını ve dağılmasını açıklayan şey, kurallar toplamıdır. Ayrıca, delilik üzerine söylemlerin birliği, kuralların oyunudur; bu kurallar ise bu farklı nesnelerin dönüşümlerini, zaman içindeki özdeş-olmamalarını, onlarda meydana gelen kopmayı, sürekliliklerini kesintiye uğratan süreksizliği tanımlar. Paradoksal bir biçimde, bir sözce bütününü bireysel olarak sahip olduğu şey içinde tanımlamak, onun nesnesini bireyselleştirmekten, kimliğini belirlemekten, sürekli olarak koruduğu nitelikleri betimlemekten ibaret değildir; tersine, bu nesnelerin dağılımını betimlemek, onları birbirinden ayıran tüm küçük aralıkları kavramak, aralarında hüküm süren mesafeyi ölçmektir – başka deyişle, dağılım yasalarını formüle etmektir. Bu sistemi, nesnelerin "alanı" olarak adlandırmıyorum (çünkü bu sözcük, saçılma ve dağılmadan ziyade, birliği, kapanmayı, yakın komşuluğu içerir); biraz keyfi olarak ona *göndergesel* adını veriyorum; ve örneğin "deliliğin" bir önerme grubunun ortak nesnesi (ya da göndergesi) olmadığını, göndergesel olduğunu, birliği özellikle bu yasa tarafından tanımlanmış olan sözceler bütünü tarafından işin içine katılmış farklı göndergelerin ya da nesnelerin dağılım yasası olduğunu söylüyorum.

Söylemsel bütünler oluşturmak için kullanılabilecek ikinci ölçüt, kullanılan sözcelem türüdür. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıldan iti-

baren tıp bilimini belirleyen şeyin, tıbbın nesneleri ya da kavramlarından çok (nesneler özdeş kalırken diğerleri tamamen değişmiştir) belli bir *üslup*, sözcelemin sabit bir biçimi olduğu kanısındayım: Betimleyici bir bilimin inşa edildiğine tanık olunur. İlk kez, tıbbı, gelenekler, gözlemler, heterojen reçeteler bütünü değil, aynı şeylere aynı bakışın yöneldiğini varsayan bilgiler *corpus*'u oluşturmuştu, algısal alanın tek bir bölgeye ayrıldığı, bedenin görünür uzamına bağlı olarak patolojik olgunun tek bir analize tabi olduğu, söylenmiş olan şeyin içinde aynı çevriyazı sisteminin (aynı sözcük dağarcığı, aynı metafor oyunu) algılandığı varsayımı oluşturmuştu; kısacası, tıbbın, deyim yerindeyse, bir dizi betimleyici sözce gibi biçimselleştiği kanısındaydım. Fakat, burada da, başlangıçtaki bu varsayımı terk etmek gerekti. Klinik tıbbın, bir betimlemeler toplamı olduğu kadar siyasi buyruklar, ekonomik kararlar, kurumsal yönetmelikler, eğitim modelleri de olduğunu kabul etmek gerekti; bunların hiçbir durumda birbirlerinden soyutlanamayacağını ve betimleyici sözcelemin büyük klinik söylem içinde mevcut ifade biçimlerinden biri olduğunu kabul etmek gerekti. Bu betimlemenin yer değiştirmeye devam ettiğini kabul etmek gerekti: Bunun nedeni, ya Bichat'tan hücre patolojisine kadar aynı şeyleri betimlemeye son verilmiş olmasıdır; ya görsel denetlemeden, kulakla dinlemeden ve elle temastan mikroskop ve biyolojik testlerin kullanımına geçerek bilgi edinme sisteminin değişmiş olmasıdır; ya da anatomi-klinik arasındaki basit karşılıklı ilişkiden psikopatolojik süreçlerin incelikli analizine kadar göstergeler sözlüğünün ve bunların deşifre edilmesinin tümüyle yeniden oluşmuş olmasıdır; ya da son olarak, hekimin, yavaş yavaş, enformasyonun kayıt ve yorum yeri olmaktan çıkması ve tıbbın yanında, dışında, kuşkusuz kullanmak zorunda olduğu, fakat hasta karşısındaki bakan özne konumunu değiştiren belge yığınlarının, karşılıklı ilişki araçlarının ve analiz tekniklerinin oluşmuş olmasıdır.

Günümüzde bizi belki klinik tıptan çıkartan tüm bu değişimler, on dokuzuncu yüzyıl boyunca klinik söylemin içine ve onun belirttiği uzamın içine ağır ağır yerleşti. Bu söylem, kodlanmış bir sözce-

lem biçimiyle tanımlanmak isteniyorsa (örneğin, bedenin yüzeyinde belirlenmiş ve doktorun gözü, kulağı ve parmaklarıyla kontrol edilen bazı öğelerin betimlenmesi; eşkâli gösteren birimlerin ve karmaşık göstergelerin tanımlanması; muhtemel anlamlarının tahmin edilmesi; buna denk düşen tedavi reçetesi), klinik tıbbın ortaya çıkar çıkmaz geçersiz kaldığını ve ancak Bichat ve Laennec'de ifade edilebildiğini kabul etmek gerekir. Aslında, klinik söylemin birliği, belirli bir sözce biçimi değil, tamamen algısal betimlemeleri eşzamanlı ya da ardışık olarak olanaklı kılmış kurallar bütünüdür ve aynı zamanda da, laboratuvar aygıtları, deney protokolleri, istatistik hesaplar, epidemiyolojik ya da demografik gözlemler, kurumsal yönetmelikler, siyasi kararlar aracılığıyla dolayımlandırılmış gözlemlerdir. Tüm bu bütün, tek bir doğrusal zincirlenme modeline uymaz: Aynı biçimsel kurallara uymaktan uzak, aynı geçerlilik gerekliklerine sahip olmaktan uzak, hakikatle sabit bir ilişki sürdürmekten uzak, aynı işlemsel işleve sahip olmaktan uzak, çeşitli sözcelem grupları söz konusudur. Klinik tıp olarak nitelendirilmesi gereken şey, bu dağınık ve heterojen sözcelerin birlikte-varlığıdır; dağılımı, birbirlerinden aldıkları desteği, birbirlerini içerme ya da dışlama tarzlarını, geçirdikleri dönüşümleri, nöbet değiştirme, düzenleme ve ikame oyunlarını düzenleyen sistemdir. Söylemin ortaya çıkışı ile ayrıcalıklı bir sözcelem türünün tıbba girişi zaman içinde çakıştırılabilir. Fakat bu sonuncusunun kurucu ya da normatif bir rolü yoktur. Bu fenomenin ötesinde ve bunun etrafında çeşitli sözcelem biçimleri bütünü yayılır: Klinik söylemi, bireyselliği içinde kuran, bu yayılmanın genel kuralıdır. Heterojenlikleri içerisinde, tek bir sözdizimsel zincire dahil olma olanaksızlıkları içerisinde, bu sözcelerin oluşum kuralına *sözcesel mesafe* diyorum. Ve klinik tıbbın, bireyselleşmiş söylemsel bütün olarak, bu sözcelerin çeşitliliğini yöneten dağılım yasası ya da mesafeyle karakterize olduğunu söyleyebilirim.

Birlikçi sözce grupları oluşturmanın üçüncü ölçütü, kendi aralarında bağdaşık ve sürekli bir kavramlar oyununun varlığıdır. Örneğin, dil ve dilbilgisi olgularının analizinin klasik düşünürlerde (Lancelot'dan on sekizinci yüzyıl sonuna dek), içeriği ve kullanımı

kesin olarak belirlenmiş bir miktar tanımlı kavrama dayandığı varsayılabilir: Her cümlenin genel ve normatif biçimi olarak tanımlanan yargı kavramı, daha genel bir kategori olan ad kategorisi altında gruplandırılmış özne ve öznitelik kavramları, mantıksal koşacın dengi olarak kullanılan fiil kavramı, bir temsilin göstergesi olarak tanımlanan sözcük kavramı. Böylece, klasik dilbilgisinin kavramsal mimarisi yeniden oluşturulabilir. Fakat, burada da, sınırlarla hemen karşılaşılır: Port-Royal yazarları tarafından yapılmış analizler, kuşkusuz henüz böyle öğelerle betimlenebilir. Ve yeni kavramların ortaya çıkışı hızla saptanmak zorunda kalınır; bunların bazıları belki birincilerden türemiştir, fakat diğerleri heterojendir ve hatta bazıları onlarla uyumsuzdur. Doğal ya da devrik tümce düzeyindeki nosyonlar, –on sekizinci yüzyıl başında Beauzée'nin getirdiği– tümleç nosyonları, Port-Royal dilbilgisinin kavramsal sistemine kuşkusuz hâlâ dahil edilebilir. Fakat, ne seslerin kökensel olarak anlatımcı bir değeri olduğu fikri, ne de sözcüklerin içinde yer alan ve onlar tarafından anlaşılmaz bir biçimde aktarılan ilkel bir bilgi fikri, ne de seslilerin tarihsel evrimindeki kurallılık fikri, on sekizinci yüzyıl dilbilgicilerinin kullandığı kavramlar oyunundan çıkarsanabilir. Dahası, bir eylemi ya da bir işlemi belirtmeyi sağlayan basit ad olarak fiil kavrayışının, cümlenin yüklemleme önermesi olarak değil, bütünü bir temsil meydana getiren bir dizi belirtici öğe olarak tanımlanması; tüm bunlar, Lancelot ve Beauzée'nin kullanabileceği kavramlar bütünüyle kesinlikle bağdaşmaz. Bu koşullarda, dilbilgisinin ancak görünüşte bağdaşık bir bütün oluşturduğunu; ve bir yüzyıldan fazla süreden beri bu ad altında varlığını sürdürmüş bu sözce, analiz, betimleme, ilke, sonuç ve tümdengelimler bütününün sahte bir birlik oluşturduğunu mu kabul etmeliyiz?

Aslında, klasik dilbilgisinin az çok heterojen tüm kavramlarının ötesinde, yalnızca bunların ortaya çıkışını değil, dağılımlarını ve muhtemelen uyumsuzluklarını da açıklayan ortak bir sistem tanımlamak mümkündür. Bu sistem, yüzeyde ortaya çıkan ve açıkça manipüle edilen kavramlardan daha genel ve daha soyut kavramlardan oluşmuş değildir; daha ziyade, kavramların oluşum kuralları bütününden ibarettir. Bu bütünün kendisi de, dört alt-gruba ayrılır.

Cümleyi, öğelerin (sözcükler) yalnızca yan yana konulmadığı, birbirlerine de eklendiği bir birim olarak betimlemeyi ve analiz etmeyi sağlayan kavramların oluşumunu düzenleyen grup vardır; *yüklemleme* teorisi diye adlandırılabilecek olan şey bu kurallar bütünüdür; ve kendisi de değişiklik geçirmeden, bu yüklemleme teorisi fiil-koşaç kavramlarına, ya da eylemin spesifik fiil-ad kavramlarına, ya da temsil öğelerinin fiil-bağ kavramlarına yer verebilmiştir. Cümlenin anlamlı farklı öğeleri ile bu göstergeler tarafından temsil edilen şeyin farklı öğeleri arasındaki ilişkileri betimlemeyi sağlayan kavramların formasyonunu düzenleyen grup da vardır; bu, *eklemlenme* teorisidir, kendine özgü birliği içerisinde, bir düşünce analizinin sonucu olarak sözcük kavramı ve benzer bir analizin yapılabileceği araç olarak sözcük kavramı gibi farklı kavramları açıklayabilir. *Adlandırma* teorisi, keyfi ve uzlaşımsal (sonuç olarak, yapay bir dilin oluşmasını sağlayan) gösterge kavramı gibi kavramların ortaya çıkışını yönetir, aynı zamanda da kendiliğinden, doğal, anlatım değeriyle doğrudan doğruya yüklü (böylece, dil merciini insanlığın gerçek ya da ideal oluşumuna yeniden dahil etmeyi sağlayan) gösterge kavramının ortaya çıkışını da yönetir. Nihayet, *türeme* teorisi çok dağınık ve çok heterojen nosyonlar oyununun oluşumunu açıklar: Ancak dış ilineklerin etkisi altında değişime tabi olan dilin hareketsizliği fikri; dilin oluşumu ile bireylerin analiz, düşünme, bilme kapasiteleri arasındaki tarihsel karşılıklı bağ fikri; siyasi kurumlar ile dilbilgisinin karmaşıklığı arasındaki karşılıklı ilişki fikri; dil biçimleri –yazı, bilgi ve bilim, toplumsal örgütlenme ve tarihsel ilerleme– arasında döngüsel bir belirlenim fikri; hiç söz dağarcığının ve dilbilgisinin belli bir kullanımı olarak değil, doğası gereği metaforik olan insan imgeleminin uzamı içinde yer değiştiren dilin kendiliğinden hareketi olarak tasarlanan şiir fikri. Bu dört "teori"nin –kavram oluşturucu şemalar gibidir– kendi aralarında betimlenebilir ilişkileri vardır (birbirlerini içerirler; ikişer ikişer karşıtlık oluştururlar; birbirlerinden türerler ve ne birleşebilen ne de üst üste bindirilebilen söylemleri tek bir figür içerisinde zincirlenerek birbirine bağlarlar). *Teorik ağ* olarak adlandırılabilecek şeyi meydana getirirler. Bu sözcükle, tüm diğer kavramları yeni-

den gruplandıran ve bunların tümdengelimci bir mimarinin birliği içinde yerleşmesini sağlayan temel kavramlar grubunu anlamamak gerekir: Daha ziyade, dağılımlarının, heterojenliklerinin, uyumsuzluklarının (eşzamanlı ya da ardışık olabilir) genel yasasını anlamak gerekir: Aşılamaz çoğulluklarının kuralı. Ve, genel dilbilgisi içinde tek tek ele alınabilecek sözceler bütününü tanımanın mümkün olması, burada yer alan, birbirine eklenen, kesişen, iç içe giren, birbirini kovan, gizleyen, dağılan tüm kavramların tek ve aynı teorik ağdan yola çıkarak oluşmuş olmalarına bağlıdır.

Nihayet, ortak bir kanıdan yola çıkarak söylem birimleri oluşturmak da denenebilir. Polemiğe elverişli, tercih ya da çıkar oyunlarına açık, felsefi ya da ahlâki temalara çok açık, bazı durumlarda siyasi kullanıma çok hazır, aynı zamanda bazı dini dogmalara çok yakın "insan bilimleri"nde, belli bir tematiğin, kendi ihtiyaçları, iç gücü ve hayatta kalma kapasiteleri olan bir organizma şeklinde bir söylem bütünü kurmasının ve istif etmesinin mümkün olduğu ilk bakışta söylenebilir. Buffon'dan Darwin'e, evrimci söylemi oluşturmuş olan şeyler, örneğin, bir birlik olarak kurulamaz mı? Öncelikle, bilimsel olmaktan çok felsefi olan, biyolojiden çok kozmolojiye yakın olan tema; sonuçları adlandırmış, kapsamış ve açıklamış araştırmaları, daha ziyade uzaktan yönetmiş tema; her zaman bilinenden daha fazlasını varsayan, fakat bu temel tercihten yola çıkarak, varsayım ya da gereklik olarak kabaca belirtilmiş olan şeyi söylemsel bilgiye dönüşmeye zorlayan tema. Fizyokratik fikirden de aynı şekilde söz edilemez mi? Tüm kanıtlamaların ötesinde ve tüm analizlerden önce, üç tür toprak rantının doğal karakterini varsayan fikir; sonuç olarak, toprak mülkiyetinin ekonomik ve siyasi önceliğini kabul eden fikir; sanayi üretim mekanizmalarının tüm analizini dışlayan fikir; buna karşılık, bir devletin içinde para dolaşımını, paranın farklı toplumsal kategoriler arasında dağılımını ve üretime geri dönüş kanallarını tarif etmeyi gerekli gören fikir; nihayet, Ricardo'yu, bu üçlü rantın ortaya çıkmadığı durumlar üzerinde, bu rantın oluşabileceği koşullar üzerinde sorgulamaya ve sonuç olarak fizyokratik temanın keyfiliğini gözler önüne sermeye yöneltmiş olan fikir.

Fakat, benzer bir girişimden yola çıkarak, birbirinin tersi ve tamamlayıcısı iki saptama yaptık. Bir durumda, iki kavram oyunundan, iki tür söylemden, tamamen farklı iki nesne alanından yola çıkarak aynı kanı, aynı tematik, aynı tercih eklemlenir: Evrimci fikir, en genel ifadesi içinde, belki de, Benoît de Maillet'de, Bordeu ya da Diderot'da ve Darwin'de aynıdır; fakat, aslında, bunu mümkün ve bağdaşık kılan şey, kesinlikle her yerde aynı düzeyde değildir. On sekizinci yüzyılda evrimci fikir iyice belirgin iki olasılıktan yola çıkarak işlenmiş bir tercihtir: Ya türlerin akrabalığının başlagıçta tamamen verili bir süreklilik oluşturduğu ve yalnızca doğa felaketlerinin, yalnızca YERYÜZÜNÜN dramatik tarihinin, yalnızca dışsal bir zamanın altüst oluşlarının bunu kesintiye uğrattığı ve sanki parçaladığı kabul edilir (bu durumda, süreksizliği yaratan bu zamandır, evrimciliği dışlayan zamandır); ya da türlerin başlangıçta verilmiş olan karakterlerden farklı karakterler edinmelerini zorunlu kılan doğanın sürekliliğini, değişimlerini yaratan şeyin zaman olduğu kabul edilir: Öyle ki, türlerin aşağı yukarı sürekli tablosu, doğacının gözünde, zamanın tüm yoğunluğunun üşüşmesi gibidir. On dokuzuncu yüzyılda evrimci fikir, türler tablosunun oluşturulmasına değil, tüm öğeleri birbiriyle dayanışma içinde olan bir organizma ile buna gerçek yaşam koşullarını sunan bir ortam arasındaki etkileşim kipliklerine dayanan bir tercihtir. Tek bir "fikir"; ama iki tercih sisteminden yola çıkılmıştır.

Tersine, fizyokrasi örneğinde, Quesnay'ın tercihinin faydacılar olarak adlandırabileceklerimizin desteklediği ters yöndeki kanıyla tam olarak aynı kavram sistemine dayandığı söylenebilir. Bu dönemde, zenginliklerin analizi, görece olarak sınırlı ve herkes tarafından kabul edilen bir kavramlar oyununu içeriyordu (bir gösterge olan ve bu göstergenin pratik olarak gerekli maddiliği sayesinde değer kazanan parayla ilgili olarak aynı tanım yapılıyordu; fiyat, trampa mekanizmasıyla ve metanın elde edilmesi için gerekli çalışma miktarıyla aynı şekilde açıklanıyordu; bir çalışmanın fiyatı da aynı şekilde saptanıyordu: Çalışma zamanı boyunca bir işçinin ve ailesinin geçiminin maliyeti.) Oysa, bu tek kavramsal oyundan yola çıkarak, değerin oluşumunu açıklamanın iki biçimi vardır, ya

mübadeleden yola çıkarak analiz edilir ya da iş günün ücretlendirilmesine göre. İktisat teorisinin ve kavramsal oyununun kurallarına dahil olan bu iki olasılık, aynı öğelerden yola çıkarak, iki farklı kanıya yol açtı.

Dolayısıyla, bir söylemin bireyselleşme ilkelerini kanıyla ilgili olgularda aramak kuşkusuz yanlış olur. Doğa tarihinin birliğini tanımlayan şey, evrim gibi bazı fikirlerin sürekliliği değildir; on sekizinci yüzyılda iktisat söyleminin birliğini tanımlayan şey, fizyokratlarla faydacılar arasındaki çatışma ya da toprak mülkiyetini ellerinde tutanlarla ticaret ve sanayi yandaşları arasındaki çatışma değildir. Bir söylemi bireyselleştirmeyi ve ona bağımsız bir varoluş vermeyi sağlayan şey, verili bir nesneler alanından yola çıkarak, belirli bir sözcesel diziden yola çıkarak, içerikleri ve kullanımları içinde tanımlanmış bir kavramlar oyunundan yola çıkarak serbest bıraktığı tercih noktaları sistemidir. Dolayısıyla, teorik bir tercihte bir söylemin genel temelini ve tarihsel özdeşliğinin toplam biçimini aramak yetersiz olur: Çünkü, aynı tercih iki söylem türünde yeniden ortaya çıkabilir; ve tek bir söylem birçok farklı tercihe yol açabilir. Ne zaman içerisinde kanıların sürekliliği ne de kanı çatışmalarının diyalektiği bir sözce bütününü bireyselleştirmeye yeter. Bunun için tercih noktalarının dağılımını saptayabilmek ve her tercihin ötesinde, *stratejik imkânlar alanı* tanımlayabilmek gerekir. Fizyokratların analizi faydacılarınkiyle aynı söylemin parçasıysa, bunun nedeni, aynı dönemde yaşıyor olmaları değildir kesinlikle, aynı toplum içinde karşı karşıya geliyor olmaları da değildir, çıkarlarının tek bir ekonomi içinde iç içe geçiyor olması da değildir; tercihleri, seçim noktalarının tek ve aynı dağılımından, tek ve aynı stratejik alandan kaynaklandığı içindir. Bu alan, çatışma içindeki tüm öğelerin toplamı değildir, her bir rakibinin maskesi altında kendini tanımayı reddeden, kendisine karşı bölünmüş karanlık bir birim de değildir, mümkün tüm tercihlerin oluşum ve dağılım yasasıdır.

Özet olarak, asla geleneksel birlikler olmayan (bunlar "metin", "eser", "bilim" olabilir; ya da söylem alanı veya biçimi, söylemin kullandığı kavramlar ya da belirttiği tercihler de olabilir) söylem-

sel birlikleri tanımamızı sağlayan dört ölçütle karşı karşıyayız. Bu dört ölçüt yalnızca uyumsuz olmakla kalmaz, bunlar birbirlerini de adlandırır: Birincisi bir söylemin tüm *nesnelerinin* oluşum kuralıyla bu söylemin birliğini tanımlar; diğeri, bir söylemin tüm *sözdizimsel* öğelerinin oluşum kuralıyla; üçüncüsü, tüm *anlambilimsel* öğelerinin oluşum kuralıyla; dördüncüsü, tüm *işlemsel* olasılıklarının oluşum yasasıyla bu söylemin birliğini tanımlar. Söylemin tüm yanları böylece kapsanmış olur. Bir sözce grubunda *bir* gönderge, *bir* sözcesel ayrım türü, *bir* teorik ağ, *bir* stratejik imkân alanı saptayabilir ve betimleyebilirsek, bu durumda, bunların *söylemsel oluşum* olarak adlandırılabilecek şeye ait olduğundan emin olabiliriz. Bu oluşum, bütün bir sözcesel olaylar topluluğunu bir araya getirir. Bu oluşum, sözcelerin genellikle bir araya getirildiği dolaysız ve görünür birimlerle, ölçütlerinde, sınırlarında ya da iç ilişkilerinde elbette çakışmaz. Bugüne kadar karanlıkta kalmış olan ve söylemlerin yüzeyinde doğrudan doğruya yazılı bulunmayan ilişkileri, sözcelem fenomenleri arasında gün ışığına çıkarır. Fakat, onun gün ışığına çıkardığı şey, bir sır değildir, gizli bir anlam birimi değildir, genel ve tek bir biçim de değildir; farklılıkların ve dağılmaların düzenlediği bir sistemdir. Söylemsel bir oluşumu düzenleyen ve ortak öğelerini değil, ayrımlarını, küçük aralıklarını, mesafelerini –bir anlamda, dolu yüzeylerinden çok, boş yüzeylerini– açıklayan dört düzeyli bu sistemi, *söylemin pozitivitesi* olarak adlandırmayı öneriyorum.

BİLGİ

Başlangıç noktasında, sorun, sözcesel olayların bu denli ölçüsüz alanında gerçekleştirilmesi meşru olan birlikleri, sentezin alelacele kabul edilmiş biçimleri altında tanımlamaktı. Bu soruya, ampirik (ve kesin soruşturmalara eklemlenmiş) ve eleştirel (çünkü, benim soru sorduğum yeri, bu sorunun bulunduğu bölgeyi, içinde konuştuğuma inanabileceğim kendiliğinden birliği içeriyordu) bir cevap vermeye çabaladım. Yaşayan, konuşan ve çalışan insanın "bilimsel" bilgisini

inşa eden ya da inşa ettiğini iddia eden söylemler alanındaki bu araştırmalar buradan kaynaklandı. Bu araştırmalar, "söylemsel oluşumlar" diye adlandırdığım sözce bütünlerini ve "pozitiviteler" adı altında bu bütünleri açıklaması gereken sistemleri gün ışığına çıkardı. Fakat, toplam olarak, insan "bilimleri"nin –ya da, toplamı henüz bir bilim oluşturamayan, doğru olmayan bu bilgilerin– doğrudan doğruya tarihini yapmış olmadım mı? Onların görünür kopuklukları ve kendilerine verdiklerini iddia ettikleri sistem içinde kalmadım mı? Bilim adını gerçekten hak ettikleri kesin olmayan bu figürlerin bir tür eleştirel epistemolojisini yapmadım mı?

Aslında, parçalara ayrılmış ya da betimlenmiş söylemsel oluşumlar bu bilimlerin (ya da bu sözde-bilimlerin) sınırlandırılmasıyla tam anlamda çakışmaz. Kuşkusuz, deliliğin tarihi üzerine soruşturmayı, günümüzde kendini psikopatolojik olarak adlandıran (ve bazılarının gözünde bilimsel olma iddiasında olabilecek) bir söylemin varlığından yola çıkarak başlattım; kuşkusuz, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda zenginlik, para, mübadele, dilsel göstergeler ve sözcüklerin işlevleri üzerine söylenebilecek olan şeylerin analizine bir ekonomi politiğin ve bir dilbilimin varlığından yola çıkarak (bazıları bunların kesin bilimsellik ölçütlerini tartışma konusu edebilir) giriştim. Fakat, analizin sonunda elde edilen pozitiviteler ve bunların bir araya getirdiği söylemsel oluşumlar, bu disiplinlerle aynı uzamları kapsamaz ve onlar gibi birbirlerine eklemlenmez; dahası, bunlar bilim olarak kabul edilebilecek şeye ya da incelenen dönemde özerk söylem biçimi olarak kabul edilebilecek şeye de eklenmez. Böylece, *Deliliğin Tarihi*'nde analiz edilen pozitivite sistemi, o dönemde doktorların akıl hastalığı üzerine söyleyebilecekleri şeyi özellikle ve ayrıcalıklı bir biçimde açıklamaz; daha ziyade, göndergesel olanı, sözcesel diziyi, teorik ağı, tıbbi sözceleri, kurumsal yönetmelikleri, idari önlemleri, hukuksal metinleri, edebi anlatımları, felsefi açıklamaları, dağılımları içinde mümkün kılmış olan tercih noktalarını tanımlar. Analiz yoluyla kurulmuş ve betimlenmiş söylemsel oluşum, psikopatolojinin tarihöncesi olarak ya da onun kavramlarının yaradılışı olarak anlatılabilecek şeyi büyük ölçüde aşar.

Kelimeler ve Şeyler'deki durum tersidir. Betimleme yoluyla elde edilmiş pozitiviteler, ilk kertede tanınan bilimsel alanlardan daha az geniş olan söylemsel oluşumları yalnız bırakır. Doğa tarihi sistemi; varlıklar arasındaki benzerliği ve farklılığı içeren, spesifik ya da oluşsal [*génétique*] karakterlerin oluşumlarını, genel türler tablosunda akrabalıkların dağılımını içeren bir miktar sözceyi açıklamayı sağlar; fakat istençdışı hareket analizlerini yönetmediği gibi, türler teorisini ya da büyümenin kimyasal açıklamalarını da yönetmez. Bu söylemsel oluşumun varoluşu, özerkliği, iç kararlılığı, sınırlılığı; klasik çağda genel bir yaşam biliminin oluşmamış olmasının özellikle nedenlerinden biri bunlardır. Tıpkı, aynı dönemde zenginliklerin analizini yönetmiş olan pozitivitenin, mübadeleyi, ticari dolaşımları ve fiyatları ilgilendiren tüm sözceleri belirlememiş olması gibi: İktisat teorisi alanına ancak çok sonraları, yeni bir pozitivite sistemi bu söylem türünün iktisadi analize girişini mümkün ve gerekli kıldığında girmiş olan "politik aritmetik" bu pozitivite tarafından bir yana bırakılıyordu. Genel dilbilgisi de, (ister dini metin yorumcuları tarafından, isterse de filozoflar ya da edebi eser teorisyenleri tarafından) klasik dönemde dil üzerine söylenmiş olan her şeyi açıklamaz. Biyolojinin, ekonominin ve filolojinin yavaş yavaş ve sessiz sedasız oluştuğu bir dönemde, insanların dil, zenginlikler ya da yaşam düşünmelerini sağlayan şeyi bu üç durumun hiçbirinde yeniden bulmak söz konusu değildi; oluşum halindeki kavramlara, yanlışları, önyargıları, bulanıklıkları, belki de fantazmaları katan şeyi keşfetmek de söz konusu değildi: Bir bilimin ya da en azından bilimsellik iddiasındaki bir disiplinin bu denli karışık bir toprakta nihayet oluşmakta olmasının hangi kopukluklar ya da hangi bastırmalar pahasına olduğunu bilmek de söz konusu değildi. Bu "karışıklık"ın sistemini ortaya çıkarmak önem taşıyordu; daha doğrusu, –çünkü sözcüğün bu analizde anlamı olamaz– bilimsellik düzeyi, biçimi, hazırlanış derecesi, geriye dönüp bakıldığında, bize heterojen gelebilecek bazı sözcelerin eşzamanlı ortaya çıkışını açıklamak önem taşıyordu.

Kliniğin Doğuşu'nda analiz edilen söylemsel oluşum üçüncü bir örnek durum meydana getirir. Terimin dar anlamıyla tıp söylemin-

den (hastalığın, biçimlerinin, belirlenimlerinin ve tedavi araçlarının bilimsel teorisi) çok daha geniştir; siyasi düşüncelerin, reform programlarının, yasal önlemlerin, idari yönetmeliklerin, ahlâki mülahazaların tüm dizisini içerir, fakat, diğer yandan, incelenen dönemde, insan bedeni, işleyişi, anatomik-fizyolojik bağlantıları ve insan bedeninde yer alabilecek bozukluklar konusunda bilinebilecek her şey burada yoktur. Klinik söylemin birliği asla bilimsel bir statü edinmek isteyen bir bilimin ya da bilgiler toplamının birliği değildir. Bu, karmaşık bir birliktir: Bir bilimi diğerinden (örneğin fizyolojiyi patolojiden), daha gelişmiş bir bilimi daha az gelişmiş olan bir diğerinden (örneğin, biyokimyayı nörolojiden), –hormonoloji gibi– gerçekten bilimsel bir söylemi –göstergebilim gibi– deneyimin basitçe kodlandırılmasından, –mikrobiyoloji gibi– gerçek bir bilimi (frenoloji gibi) bilim olmayan bir bilimden ayırt edebileceğimiz –ya da en azından ayırt edebileceğimizi sandığımız– ölçütleri ona uygulayamayız. Çağdaş ölçütlerimiz adına kliniğin sözcelerinden bazılarını doğru olarak, bazılarını da yanlış olarak kabul etme hakkını kendimize verebilsek bile, klinik ne bir gerçek bilim, ne bir sahte bilim oluşturur. Hem teorik hem pratik, hem betimleyici hem de kurumsal, hem analitik hem de yönetmeliğe ilişkin, kararlardan olduğu kadar çıkarsamalardan da, kararnamelerden olduğu kadar olumlamalardan da oluşan sözcesel bir bütündür.

Demek ki, söylemsel oluşumlar ne hazırlanma yolundaki güncel bilimlerdir ne de eskiden bilim olarak kabul edilmiş, sonra geçerliliği kalmamış ve ölçütlerimizin yeni gerekliklerine bağlı olarak terk edilmiş bilimlerdir. Bunlar, günümüzde bilim olarak adlandırılan (ya da geçmişte böyle adlandırılmış olan) şeyden farklı bir yapı ya da düzeyde birimlerdir. Bunları nitelemek için, bilimsel ve bilimsel olmayan ayrımı uygun değildir: Bunlar, epistemolojik olarak nötrdürler. Birlikçi gruplaşmalarını sağlayan pozitivite sistemlerine gelince, bunlar asla rasyonel yapılar değildir, rasyonalite biçimleri ile irrasyonel zorunluluk biçimleri arasındaki oyunlar, dengeler, karşıtlıklar ya da diyalektikler de değildir; rasyonelle karşıtı arasındaki ayrım bunları betimlemeye uygun değildir: Çünkü bunlar anlaşılırlık yasaları değildir, bunlar nesneler bütününün,

formülasyon türlerinin, kavram türlerinin, kurumlara, tekniklere, bireysel ya da toplu davranışlara, siyasi operasyonlara, bilimsel faaliyetlere, edebi kurgulara, teorik kurgulara yatırılmış teorik tercihler bütününün oluşum yasalarıdır. Pozitivite sisteminden yola çıkarak bu şekilde oluşan ve söylemsel bir oluşumun birliğinde kendini gösteren bütün, bilgi diye adlandırılabilecek olan şeydir. Bilgi [*le savoir*], bilgiler [*connaissances*] toplamı değildir – çünkü, bilgilerin doğru ya da yanlış olduğu, kesin olup olmadığı, tahmini ya da tanımlı, çelişkili ya da bağdaşık olup olmadığı her zaman söylenebilmelidir; birlikçi bir söylemsel alanda, tek ve aynı pozitiviteden yola çıkarak oluşan öğeler (nesneler, formülasyon türleri, teorik kavram ve tercihler) bütünü olan bilgiyi tarif etmeye bu ayrımların hiçbiri uygun değildir.

Demek ki şimdi karmaşık bir figürle karşı karşıyayız. Hem bir sözceler oluşumu olarak (bunun parçası olan söylemsel olaylar topluluğu ele alındığında); hem bir pozitivite olarak (bu sözcelerde oyuna dahil edilmiş olan nesneleri, formülasyon türlerini, kavram ve kanıları, dağılımları içinde yöneten sistem dikkate alındığında); hem bir bilgi olarak (bu nesneler, formülasyon, kavram ve kanı türleri, bir bilime, teknik bir reçeteye, bir kuruma, romanesk bir anlatıya, hukuksal ya da siyasi bir pratiğe, vs. yatırılmış olarak ele alındıklarında) analiz edilebilir ve edilmelidir. Bilgi [*le savoir*], bilgilerin [*les connaissances*] terimleriyle analiz edilmez; pozitivite, rasyonalitenin terimleriyle analiz edilmez; söylemsel oluşum da bilim terimleriyle analiz edilmez. Ve bunların betimlemelerinin bir bilgiler tarihine, bir rasyonalitenin doğuşuna ya da bir bilimin epistemolojisine denk olmaları talep edilemez.

Bilimler (rasyonalite yapıları ve bilgilerinin toplamıyla birlikte) ile söylemsel oluşumlar (pozitivite sistemleri ve bilgilerinin [*savoir*] alanlarıyla birlikte) arasında da bazı ilişkiler betimlenebilir. Çünkü, yalnızca biçimsel ölçütlerin bir bilimin bilimselliğine karar verebileceği, yani onu bilim olarak mümkün kılan koşulları tanımlayabileceği doğrudur; bunlar onun fiili varlığının, yani tarihsel tezahürünün, fiili yazgısını belirleyebilmiş olayların, epizodların, engellerin, anlaşmazlıkların, beklemelerin, gecikmelerin, kolay-

lıkların asla farkına varamaz. Örneğin, yaşam kavramının canlı varlıkların analizinde temel olması için on sekizinci yüzyıl sonunu beklemek gerektiyse, ya da Latinceyle Sanskritçe arasındaki benzerliklerin saptanması Bopp'tan önce tarihsel ve karşılaştırmalı bir dilbilgisine yol açmamışsa, dahası, "ateşli" hastalıklarda bağırsak lezyonlarının saptanması, anatomik-patolojik bir tıbba on dokuzuncu yüzyıl başından önce yol açmamışsa, bunların nedeni ne genel olarak biyoloji biliminin, dilbilgisi biliminin ya da tıp biliminin epistemolojik yapısında aranmalıdır; ne de insanların körlüğünün uzun süre ayak direyeceği yanılgıda aranmalıdır; bu neden, bilginin morfolojisinde, pozitiviteler sisteminde, söylemsel oluşumların iç düzeninde yatmaktadır. Dahası, bir bilimin, ya da en azından, bilimsellik modellerini benimseyen ya da talep eden söylemler bütününün ortaya çıkış koşulları, bilgi öğesinde belirlenir: On dokuzuncu yüzyıl başına doğru, ekonomi politik adı altında kendilerine bilimsellik özellikleri veren ve bir dizi biçimsel kural dayatan söylemler bütününün oluştuğu görülmüşse de; aşağı yukarı aynı dönemde bazı söylemler, psikopatoloji haline gelebilmek için tıbbi, klinik ve anlambilimsel söylemler modeline göre düzenlenmişse de, geriye dönüp bu "bilimlerin" kendilerine –ister şu anki denge durumunda olsunlar, isterse de yönelmiş oldukları varsayılan ideal biçimde– nedenleri sorulamaz; o dönemde insanların tininde oluşan, ama bu söylemlerdeki spesifikliği üstlenemeyen bir rasyonelleştirme projesine de neden sorulamaz. Bu ortaya çıkış koşullarının analizini bilgi alanında sürdürmek gerekir – söylemsel bütünler ve pozitiviteler oyunu düzeyinde.

Bir bilimin "olabilirlik koşulları" genel terimi altında, değişik biçimli iki sistemi ayırt etmek gerekir. Biri, bilimin bilim olarak koşullarını belirler: Nesne alanıyla, kullandığı dil türüyle, sahip olduğu ya da yerleştirmeye çalıştığı kavramlarla ilişkilidir; bir sözcenin bu bilime ait olabilmesi için gerekli görülen biçimsel ve anlambilimsel kuralları tanımlar; ya söz konusu bilim tarafından, bu bilimin kendine koyduğu normlara göre oluşturulmuştur, ya da kendini biçimselleşme modeli olarak birinciye dayatması ölçüsünde bir başka bilim tarafından oluşturulmuştur: Her koşulda, bu bilim-

sellik koşulları genel olarak bilimsel söyleme içkindir ve ancak onun tarafından tanımlanabilir. Diğer sistem, bir bilimin tarihsel varoluşu içindeki olabilirliği içerir. Onun dışındadır, onunla bir araya gelemez. Oluşmasına yol açtıkları bilimlerle ne aynı statüsü, ne aynı kopuşu, ne aynı düzenlenişi, ne aynı işleyişi olan söylemsel bütünler alanı tarafından kurulur. Bu söylemsel bütünlerde yanlış bilgilerin, arkaik temaların, irrasyonel figürlerin rapsodisini görmek gerekmiyor; bilimler, hâkimiyetleri altında bunları bir tarihöncesi karanlığına mutlak olarak iteceklerdir. Bunları, kendi geleceklerine belli belirsiz kapanmış ve sessiz filizlenmelerin yarı uykusunda, bir süre yokluk içinde sürgün veren gelecekteki bilimlerin taslakları olarak da hayal etmemek gerekir. Sonuçta, bunları, insan bilimleri denen bu yanlış ya da kısmi-bilimlerin ya da sözümona-bilimlerin tek epistemolojik sistemi olarak da düşünmemek gerekir. Aslında, kendi dayanıklılıkları, oluşum yasaları ve özerk düzenleri olan figürler söz konusudur. Söylemsel oluşumları ve bu oluşumlara denk düşen pozitivitelerle birlikte, bilgiyi analiz etmek, bilimsellik biçimleri tahsis etmek değil, söylemi, belirişleri, varlığını sürdürmeye devam edişleri, dönüşümleri ve gerektiğinde silinmeleri içinde açıklaması gereken tarihsel bir belirlenim alanını katetmektir; bu söylemlerin bazıları günümüzde hâlâ bilimsel olarak kabul edilirken, bazıları ise bu statüyü kaybetmiştir, bazıları bu statüyü hiç elde etmemiştir, nihayet bazıları da bunu elde ettiklerini hiç ileri sürmemişlerdir. Tek sözcükle, bilgi, iç yapıları art arda yer değiştiren bilim değildir, bilimin fiili tarihinin alanıdır.

BİRÇOK SAPTAMA

Söylemsel oluşumların ve bilgi öğesi içinde bunların pozitivite sistemlerinin analizi, söylemsel olayların yalnızca bazı belirlenimlerini içerir. Söylemlerin tüm bu diğer betimlemelerinin yerine geçecek ve bunların tümünü geçersiz kılacak birlikçi bir disiplin oluşturmak söz konusu değildir. Daha ziyade, önceden bilinen ve genellikle uzun süreden beri uygulanan farklı analiz türlerine kendi yerlerini

vermek; işleyiş ve verimlilik düzeylerini belirlemek; uygulama noktalarını tanımlamak; ve nihayet, bunların yol açabilecekleri yanılsamaları ortadan kaldırmak söz konusudur. Bilginin boyutunu spesifik boyut olarak ortaya çıkarmak, farklı bilim analizlerini reddetmek değildir, bunların yerleşebilecekleri uzamı, mümkün olduğunca geniş bir biçimde açmaktır. Bu, her şeyden önce, her biri simetrik ve ters bir indirgeyicilik rolüne sahip iki genelleştirme biçimini uzak tutmaktır: Epistemolojik genelleştirme ve oluşsal genelleştirme.

Epistemolojik genelleştirme, bilimsel bir söylemi karakterize edebilen biçimsel yapıların (her zaman meşru ve olanaklı) analiziyle karışmaz. Fakat, bu yapıların, bir bilimin ortaya çıkışının ve açılımının tarihsel yasasını tanımlamaya yeterli olduklarını varsaymaya izin verir. *Oluşsal* genelleştirme, bir bilimin ortaya çıktığı bağlamın –söylemsel, teknik, ekonomik, kurumsal olabilir– (her zaman meşru ve mümkün) betimlemesiyle karışmaz; fakat bir bilimin iç örgütlenmesinin ve biçimsel normlarının dış koşullarından yola çıkarak betimlenebileceğini varsaymaya izin verir. Durumlardan birinde, tarihselliğini açıklama yükü bilime yüklenir; diğerinde ise bir bilimselliği açıklamanın tarihsel belirlenimleri üstlenilir. Oysa bu, bir bilimin ortaya çıkış ve açılım alanının, teleolojik bir ardışıklığa bağlı olarak bölüştürülmüş bu bilimin kendisi ya da sessiz pratiklerin veya dış merkezli belirlenimlerin bütünü değil; bilgi alanı ve bu alanı kat eden ilişkiler bütünü olduğunu bilmezden gelmektir. Bu bilmeme, aslında, kuşkusuz sınır durumlar olsalar da genel olarak model olarak hizmet eden iki bilim türüne tanınan ayrıcalıkla açıklanır. Gerçekten de, tümdengelimci sistemleri içinde tarihsel oluşumlarının her bir epizoduna yeniden kavuşacak türde bilimler vardır; bunların tarihi yanal bir genişleme hareketi olarak, ardından daha yüksek düzeyde bir canlanma ve genelleşme olarak tarif edilebilir, öyle ki, her an ya özel bir bölge olarak belirir ya da biçimselleşmenin tanımlı bir derecesi olarak; devamlar, bunları meydana getirmeyen yakınlıklar yararına ortadan kalkar; tarihlemeler, takvimi bilmeyen eşsüremlilikleri ortaya çıkarmak için silinir. Descartesçı cebirin, Lagrange, Abel ve Galois'nın genelleştirdiği

bir alan içinde özel bir bölgeyi tanımladığı; Yunanlıların hipotezleri tüketme yönteminin, sonlu entegraller hesabının çağdaşı gözüktüğü matematiğin durumu elbette budur. Buna karşılık, zaman içindeki birliklerini ancak kendi tarihlerinin anlatısı ya da eleştirel yeniden ele alınışı yoluyla sağlayabilen bilimler vardır: Fechner'den bu yana bir ve tek bir psikoloji varsa, Comte'tan ve hatta Durkheim'dan bu yana tek bir sosyoloji varsa, çeşitli söylemlere –hayal edilebileceği kadar hafif– tek bir epistemolojik yapı atfedilebildiği için değildir bu; sosyoloji ve psikoloji, kendi söylemlerini, onaylamanın ya da geçersiz kılmanın eleştirel kipi üzerinden bizzat kat ettikleri tarihsel bir alana her an yerleştirebildiği içindir. Matematiğin tarihi, epistemolojik betimlemenin sınırını her zaman aşacak noktadadır; psikoloji ya da sosyoloji gibi "bilimler"in epistemolojisi her zaman için oluşsal bir tanımın sınırındadır.

Bu nedenle, tüm diğer bilimsel alanların analizi için ayrıcalıklı örnekler oluşturmaktan uzak olan bu iki uç durum, daha ziyade, yanılgıya yol açma; epistemolojik yapıların ve bilgi belirlenimlerinin düzeyini, hem özgüllükleri hem de ilişkileri içinde görmeyi engelleme; her bilimin (matematik kadar yüksek düzeyde biçimselleşmiş olsa bile) biçimlerinin oyunuyla çakışmayan bir tarihsellik uzamı varsayması; fakat her bilimin (psikoloji kadar deneysellikle dolu ve bir bilim oluşturmak için gerekli normlardan bir o kadar uzak olsa bile) yalnızca epizodlarının ardışıklığını buyurmakla kalmayıp, betimlenebilecek bir sisteme uygun olarak oluşum yasalarını belirleyen bir bilgi alanında da kalması riskini taşır. Buna karşılık, model olarak hizmet etmesi gerekenler –biyoloji, fizyoloji, ekonomi politik, dilbilim, filoloji, patoloji gibi– "ara" bilimlerdir: Çünkü, bu bilimlerle birlikte, bilgi merciini ve bilimin biçimini yanlış bir birlik içinde iç içe sokmak ya da bilgi anını silmek mümkün değildir.

Buradan yola çıkarak, bilimsel söylemin bazı meşru betimlemelerini, olabilirlikleri içine yerleştirmek mümkündür, ama aynı zamanda sınırları içinde tanımlamak da mümkündür. Oluşum mercii olarak bilgiye değil, nesnelere, sözcelem biçimlerine, kavramlara, nihayet bunların yol açtıkları kanılara hitap eden betimle-

meler. Bununla birlikte, bilimsel bir söylem gibi bir şeyin varoluş koşullarını keşfetme iddiasında olmama koşuluyla meşru kalacak betimlemeler. Böylece, bir bilimin içinde ve bir bilim hakkında ortaya çıkan kanı ya da teorik tercihler oyununu betimlemek tamamen meşru olur; bir dönem ya da belirli bir alan için, tercih ilkelerinin neler olduğu, bunların hangi biçimlerde (hangi retorikler ya da hangi diyalektiklerle) belirdiği, gizlendiği ya da doğrulandığı, polemik alanının nasıl örgütlendiği ve kurumsallaştığı, bireyleri belirleyebilecek güdülenmelerin neler olduğu tanımlanabilmelidir; kısacası, kanısal olguların (sosyolojik ya da dilbilimsel, istatistik ya da yorumlayıcı) betimlemesi olan bir *doksolojiye* yer vardır. Fakat, bir bilimin varoluş koşullarının analizi olarak betimlemeye her değer verildiğinde *doksolojik yanılsama* ortaya çıkar. Bu yanılsamanın iki görünümü vardır: Yanılsama, kanısal olguların, kavramsal oyunların stratejik olanakları tarafından belirlenmek yerine, bireylerdeki çıkar ya da alışkanlık farklılıklarına doğrudan doğruya göndermede bulunduğunu kabul eder; kanı, bilimin kendine özgü alanında bilimsel olmayanın (psikolojik, siyasi, toplumsal, dini olanın) belirişidir. Fakat, diğer yandan, kanının, tüm bilimsel söylemlerin açıldığı merkez çekirdeği, odağı oluşturduğunu da varsayar; kanı, (metafizik, dini, siyasi) temel tercihlerin merciini gösterir, ki biyolojinin, ekonominin ya da dilbilimin çeşitli kavramları, bunun ancak yüzeysel ve pozitif bir versiyonudur, belirli bir söz dağarcığı içindeki çevriyazısı, kendine kör maskesidir. Doksolojik yanılsama, teorik tercihlerin oluşum yeri ve yasası olarak bir bilgi alanını silmenin bir biçimidir.

Aynı şekilde, verili bir bilimin herhangi bir kavramını ya da kavramsal bütünlerini betimlemek; bu bilimin verili tanımını, kullanımı, geçerli kılınmaya çalışıldığı alanı, geçirdiği dönüşümleri, genelleştiriliş tarzını ya da bir alandan diğerine aktarılış tarzını betimlemek de tamamen meşrudur. Bir bilimin geçerli olarak kabul ettiği önerme biçimlerini, başvurduğu çıkarsama türlerini, sözceleri birbirine bağlamak için ya da onları denk kılmak için sahip olduğu kuralları, dönüşümlerini ya da ikamelerini yönetmek için koyduğu yasaları betimlemek de meşrudur. Kısacası, bilimsel bir

söylemin anlambilimi ve sözdizimi her zaman saptanabilir. Fakat, *biçimselleştirici yanılsama* olarak adlandırılan şeyden sakınmak gerekir: Yani, bu yapım yasalarının aynı zamanda ve haklı olarak varoluş koşulları olduğunu; geçerli kavram ve önermelerin yabanıl bir deneyimi biçimlendirmekten ya da önceden var olan önermeler ve kavramlar üzerine bir çalışmanın sonucundan daha fazla bir şey olmadığını; bilimin belli bir kavramsallaştırma düzeyinden ve önermelerin inşa ve birbirine eklenmesinin belli bir biçiminden itibaren varolduğunu; bu bilimin söylemler alanında ortaya çıkışını betimlemek için, onu niteleyen dilbilimsel düzeyi saptamanın yeterli olduğunu hayal etmekten sakınmak gerekir. Biçimselleştirici yanılsama, kavramların ve önermelerin yeri ve yasası olarak bilgiyi (teorik ağ ve sözcesel dağılım) siler.

Nihayet, bir bilimin başvurduğu nesnelerin alanını bölgesel bir analiz yoluyla tanımlamak da olanaklı ve meşrudur. Ve bunu, bilimin (bir soyutlama kodu yoluyla, manipülasyon kurallarıyla, sunma ve muhtemel temsil sistemi yoluyla) oluşturduğu ideallik ufkunda analiz etmek de mümkündür, bu nesnelerin göndermede bulundukları şeyler dünyasında analiz etmek de: Çünkü, biyolojinin ya da ekonomi politiğin nesnesinin bu iki bilime özgü belli bir ideallik yapısıyla tanımlandığı doğru olsa da, bunlar insanların doğrudan doğruya katıldıkları yaşam ya da yaratıcısı oldukları sanayileşme olmasa da, bu nesneler yine de bir deneyime ya da kapitalizmin evriminin belirli bir aşamasına göndermede bulunur. Fakat, kendilerini kendiliğinden bir idealleştirme faaliyetine ve bilimsel dil çalışmasına sunan bir şeyler bölgesi ya da alanı olduğuna; bunların, kendiliklerinden, tarihin, tekniğin, keşiflerin, kurumların, insan aletlerinin yaratmış ya da gün ışığına çıkarmış oldukları sıra içerisinde ortaya serildiklerine; tüm bilimsel hazırlığın, ya doğal bir deneyim içinde (ve sonuç olarak genel anlamda değer taşıyan), ya da kültürel bir deneyim içinde (ve sonuç olarak, görece ve tarihsel) verili olanı okumanın, deşifre etmenin, soyutlamanın, parçalamanın ve yeniden birleştirmenin bir yolundan başka bir şey olmadığına, – bir *deneyim yanılsaması* yoluyla– inanmak hata olur. Bilimin somut ve yaşanmış bir deneyimin eksiksizliği içinde kök saldığını varsa-

yan bir yanılsama vardır: Geometrinin algılanan bir uzam hazırladığı, biyolojinin mahrem yaşam deneyimine biçim verdiği ya da ekonomi politiğin sanayileşme süreçlerini teorik söylem düzeyinde ifade ettiği; dolayısıyla, göndergenin, bilimsel nesnenin yasasına sahip olduğu yanılsaması. Fakat, bilimin bir kopma ve karar tavrıyla oluştuğu, niteliksel alandan ve imgelemin tüm mırıltılarından, kendi savları içinde oluşan bir aklın (serinkanlı ya da polemik) şiddeti yoluyla bir çırpıda kurtulduğunu hayal etme yanılsaması da vardır: Bilimsel nesnenin kendi kimliği içerisinde kendi kendine varolmaya başladığı yanılsaması.

Yaşamın analizi ile bedene, ıstıraba, hastalığa ve ölüme aşinalık arasında hem bir ilişki hem de kopuş varsa; ekonomi politik ile belli bir üretim biçimi arasında hem bağ hem de mesafe varsa, eğer genel biçimde bilim hem deneyime gönderme yapıyor hem de deneyimden ayrılıyorsa, bu ne tekyanlı bir belirlenim olgusudur, ne de hükümran, sabit ve kesin bir kopma olgusudur. Aslında, bu gönderme ve mesafe ilişkileri her bir bilimsel söylem için spesifiktir, bunların biçimleri tarih boyunca değişir. Çünkü, bunlar bilginin spesifik mercii tarafından bizzat belirlenir. Bu, bilimsel nesnelerin oluşum yasalarını tanımlar ve bu olgu dolayısıyla bilimin ve deneyimin bağlarını ya da karşıtlıklarını açıkça belirtir. Bunların aşırı yakınlıkları, aşılmaz mesafeleri başlangıçta verili değildir; bunların ilkesi göndergesel olanın morfolojisinde yatar; gönderge ile nesnenin karşılıklı düzenini –yüz yüzelik, karşıtlık, aralarındaki iletişim sistemi– tanımlayan buydu. Bilim ile deneyim arasında bilgi vardır: Hem uzlaştırması hem de kavranması çok güç olan iki mesafe arasında görünmez dolayım, gizli ve suç ortağı aracı sıfatıyla değil kesinlikle; aslında, bilgi, bilim ile deneyimin birbirleri karşısında ayrılabilecekleri ve yerleşebilecekleri uzamı belirler.

Bilginin arkeolojisinin devre dışı bıraktığı şey, bilimsel söylemin ortaya çıkarabileceği çeşitli betimleme imkânı değildir; bu daha ziyade "bilgi"nin [*connaissance*] genel temasıdır. Bilgi [*connaissance*], bilim ile deneyimin sürekliliğidir, ayrılmaz şekilde birbirlerine bağlanmalarıdır, sonsuz tersinirlikleridir; tüm içerikleri önceden kestiren biçimlerin bir oyunudur –tabii bunu mümkün

kılmış olmaları ölçüsünde–; bunların okunabileceği biçimlerin taslağını sessizce çıkaran ilksel içeriklerin alanıdır; psikolojik ya da tarihsel yaratılışların ardışık düzeni içinde biçimselin tuhaf oluşumudur; fakat bu, kendi teleolojisini dayatan bir biçim sayesinde ampirik olanın düzenlenişidir. Bilgi [*connaissance*], bilimin fiili varlığını açıklama görevini deneyime emanet eder: ve itaat ettiği biçimlerin ve sistemin tarihsel belirişini açıklama görevini ise bilimselliğe emanet eder. Bilgi [*connaissance*] teması, bilmenin [*savoir*] yadsınması anlamına gelir.

Oysa, birçok başka tema bu önemli temaya bağlıdır. Biçimsel gereklilikler sisteminin tanımladığı bir bilimle mümkün tüm deneyimlerin ufku olarak tanımlanan bir dünya arasındaki birliği, tüm görünür davranışlardan, tüm somut manipülasyonlardan, tüm verili içeriklerden önce, bir dizi temel işlemle sağlayan, kurucu bir faaliyet teması. Verili olanın ardışık çeşitliliği ile zaman içindeki özdeşliğine yansıyan idealliği arasındaki sentezi, yansımalı birliği içinde sağlayan özne teması. Nihayet ve özellikle, on dokuzuncu yüzyılı kat etmiş olan ve günümüzde de şu iki soruyu yorulmak bilmeden tekrarlayarak bugün ancak tükenmekte olan tarihsel-transandantal büyük tema: Tarih ne olmalıdır, mutlak anlamda arkaik hangi proje tarihi kat etmiş olmalıdır, ilk anından itibaren (daha doğrusu, bu ilk anın olabilirliğinin açılmış olduğu andan itibaren) hangi temel *telos* tarihi oluşturmuş ve hakikatin ortaya çıkması için ya da hep geri giden bu aydınlık içinde, kökenin baştan görünmez kılmış olduğu şeyin geri dönüşünü bilsin diye tarihi önceden sahip olunmuş bir amaca doğru karanlık içinde yöneltmiştir? Aynı anda da diğer soru ifadesini bulur: Bu hakikat ya da belki başlangıçtan da önce varolan bu açıklık ne olmalıdır ki tarih, bu hakikati –tekrarı, hatırlamayı, asla tamamlanmamış belleğini bu tarih yine de taşır– örtmeden, gizlemeden, bir unutkanlık içine gömmeden, burada kendini yayabilsin? Bu soruları olabildiğince radikal hale getirmek için elden gelen her şey yapılabilir: Tüm koparma çabalarına karşın, bir özne analitiğine ve bir bilgi [*connaissance*] sorunsalına bağlı kalırlar.

Tüm bu temalara karşıt olarak, bilimlerin belirdiği tarihsellik alanı olarak bilginin, her türlü kurucu faaliyetten bağımsız olduğu,

tarihsel-transandantal bir teleolojiye ya da kökene yapılan tüm göndermelerden bağımsız olduğu temellendirici bir öznelliği dayanak almanın her türlü biçiminden kurtulmuş olduğu söylenebilir. Muhtemeldir ki bunlar, söylemin süreksiz öğelerini birleştirmek için kullanmak istediğimiz önceki tüm sentez biçimleri içinde bunların yüzyılı aşkın bir süre boyunca en inatçı ve en korkunçları olmuştur; ezeli olarak kendi kendine bağlı, sonsuza dek tekrar ve bütünselleştirme göreviyle yükümlü, sürekli bir tarih temasını canlandıran şey kuşkusuz bu süreksiz öğelerdir. Öznenin hükümranlığının korunması için tarihin sürekli olması gerekiyordu; fakat, buna karşılık, tarihin kendi birliği içinde düşünülebilmesi için, kurucu bir öznelliğin ve transandantal bir teleolojinin tarihi kat etmesi gerekiyordu. Bilginin anonim süreksizliği söylemden bu şekilde dışlanmış ve düşünülemez olanın içine bu şekilde fırlatılmıştı.

(Cilt I, s. 696-731)

Ariadne kendini astı*

Deleuze'ün kitabını "anlatmak" için, aşağı yukarı şöyle bir masal uydurmaya çalışacağım.

Theseus'un Labyrinthos'tan çıkmasını beklemekten bıkmış, onun ilgisiz adımlarının yolunu gözlemekten ve gelip geçen gölgeler arasında yüzünü aramaktan bıkmış olan Ariadne sonunda kendini asar. Özdeşlik, bellek ve kabulün, aşkla örülmüş ipinin ucunda, düşünceli bedeni kendi üzerine dönmektedir. Yine de, Theseus, kopuk palamar, geri gelmez. Koridorlar, tüneller, mahzenler ve mağaralar, çatal ağızlar, uçurumlar, karanlık şimşekler, yeraltından gelen gök gürlemeleri: Theseus ilerler, topallar, dans eder, sıçrar.

---

* "Ariadne s'est pendue", *Le Nouvel Observateur,* no. 229, 31 Mart-6 Nisan 1969, s. 36-37, (G. Deleuze'ün *Différence et Répétition,* (Paris, P.U.F., 1969) kitabı üzerine).

Merkezi ustaca saptanmış Labyrinthos'un bilge geometrisinin içinde midir Theseus? Değil; fakat simetrisiz, dolambaçlı, düzensiz, dağlık ve dik boyunca [ilerler]. Hiç olmazsa sınavının sonuna yaklaşmış mıdır, ona dönüş vaat eden zafere yaklaşmış mıdır? Bu da değil; kimliksiz canavara doğru, türsüz uyumsuza doğru, hiçbir hayvan türüne ait olmayana doğru, *hem* insan *hem de* hayvan olana doğru, cehennem yargıcının boş, tekrarlanan zamanı ile boğanın cinsel, anlık şiddetini kendi içinde yan yana koyan şeye doğru sevinç içinde ilerler. Ona doğru ilerler; bu dayanılmaz biçimi yeryüzünden silmek için değil, onun aşırı uyumsuzluğu içinde onunla birlikte kaybolmak için. Ve orada, belki (Naksos'ta değil), şarap tanrısı pusuda beklemektedir: Maskeli Dionysos, kılık değiştirmiş Dionysos, sonsuza dek tekrarlanan. O çok ünlü ip koptu, çok sağlam olduğu sanılan o ip; Ariadne sanıldığından daha erken bir zamanda terk edildi: Ve Batı düşüncesinin tüm tarihi yeniden yazılmayı bekliyor.

Fakat, farkındayım, benim masalım Deleuze'ün kitabının hakkını teslim etmiyor. O, metafiziğin başlangıcının ve sonunun bilmem kaçıncı kez anlatılmasından çok başka bir şey. O, yeni bir felsefenin tiyatrosu, sahnesi, tekrarı: Her sayfanın çıplak platosunda, Ariadne boğazlanır, Theseus dans eder, Minotauros kükrer ve çok tanrılı kortej gülmekten kırılır. Felsefe-roman yazıldı (Hegel, Sartre); Felsefe-meditasyon yazıldı (Descartes- Heidegger). İşte, Zerdüşt'ten sonra, felsefe-tiyatronun geri dönüşü; tiyatro üzerine düşünceler değil; anlam yüklü tiyatro da değil. Asla tekrarlanmayan, biricik bir olayın sahnesi, kişileri, göstergeleri, tekrarı haline gelmiş felsefe.

Deleuze'ün kitabını, sahne ışıkları yandığında ve perde kalktığında bir tiyatronun kapılarını iter gibi açmanızı isterim. Zikredilen yazarlar, sayısız referans – bunlar kişilerdir. *Kendi* metinlerini ezbere okurlar (başka yerde, başka kitaplarda, başka sahnelerde dile getirdikleri, ama burada başka türlü oynanan metin; bu, maharetli ve kurnaz "kolaj" tekniğidir). Onların kendi rolleri vardır (genellikle komik, trajik, dramatik olarak üçer üçer çıkarlar sahneye: Péguy, Kierkegaard, Nietzsche; Aristoteles –evet, evet, komik–, Platon, Duns Scotus; Hegel –evet, o da komik–, Hölderlin ve Nietzsche – daima).

Asla aynı yerde, asla aynı kimlikle görülmezler: Kimi zaman farkında olmadan taşıdıkları karanlık zeminden komik biçimde uzaktadırlar, kimi zaman dramatik biçimde yakın (işte Platon, bilge, biraz kurumlu, adi simülakrları kovalıyor, kötü imgeleri dağıtıyor, biricik modeli harelendiren ve çağrıştıran görünümü uzaklaştırıyor: kendinde iyi olan İyi fikri; ama işte diğer Platon, neredeyse panik içinde, karanlıkta alaycı alaycı sırıtan sofisti Sokrates'ten ayırt edemiyor).

Drama –kitabın kendisine– gelince, Sophokles'in *Oidipus*'u gibi, bunun da üç anı var. Önce, göstergelerin aldatıcı beklenişi: Mırıltılar, diş gıcırdatan vahiyler, çok konuşan kör kâhinler. Özne'nin (biricik özne-ben, bağdaşık ben) ve Temsil'in (bakışımın üstlerinde gezindiği aydınlık fikirler) yüksek krallığı aşınmış. Birliği, benzeşimi, benzerliği, çelişkisizliği egemen kılmak isteyen ve farklılığı yadsımaya (A'dan farklı olanı ve A-olmayanı bize ilkokuldan beri öğretiyorlar) indirgemek isteyen Batılı filozofların monarşik, tumturaklı, hesapçı sesinin altında, sürekli olarak sağlam tutulan bu sesin altında, aykırılığın çatırtısı işitilebilir. Leibniz'in mermer yontusundan sel gibi akan su damlacıklarının sesini dinleyelim. Kantçı özneyi çiziktiren zamanın çatlağına bakalım.

Aniden, kitabın tam ortasında (akademik bir dengenin görünümüne uygun olarak, farklılığın tanrısal topallığını gösteren Deleuze'ün ironisi), ani bir es. Perde yırtılır: Bu perde, düşüncenin kendi kendisinden oluşturduğu ve kendi sağlamlığını göğüslemesini sağlayan imgedir. Şuna inanılıyordu ve şöyle deniyordu: Düşünce iyidir (kanıtı: Kullanma hakkına ve görevine sahip olduğu aklıselim); düşünce birdir (kanıtı, sağduyu); doğru önermelerin hasatını tohum tohum yığarak, yanlışı yok eder (sonuç olarak, bilginin güzel piramidi...).

Fakat işte: Düşünce öznenin hükümranlığına kendini bağlayan (kelimenin dar anlamıyla onu "bağımlı kılan")* bu imgeden kurtulunca mevcut haliyle belirir ya da işler: Dağınık yeteneklerin aşırı zorlamasıyla istençdışı ortaya çıkan, kötü, paradoksal haliyle; şaşırtıcı aptallıktan hiç durmaksızın sökülüp atılmadan önce; sorun-

* Foucault Fransızca'daki sujet (özne) ile assujettir (bağımlı kılma, uyruğu haline getirme) arasındaki ilişkiyi vurguluyor. (y.h.n.)

ların şiddeti tarafından boyun eğdirilen, kısıtlanan, zorlanan düşünce; ayrı (çünkü keskin) ve karanlık (çünkü derin) fikirlerin şimşek gibi vızır vızır gidip gelmesi gibi.

Deleuze'ün eski felsefi yol yordam içinde gerçekleştirdiği bu dönüşümlerin her birini aklımızda iyi tutalım: Ortodokslukkarşıtlığındaki sağduyu; aşırı gerilim ve uçlarda sağduyu; aptallıkla büyülenmiş yanılgının bertaraf edilmesi; açık-karanlık içindeki açık ve seçik. Özellikle Aydınlanma değerlerindeki bu büyük altüst oluşu aklımızda iyi tutalım: Düşünce, özdeşlikler içinde iyice saptanmış ve aydınlık biçimler üzerine açılan bir bakış değildir artık; tavırdır, sıçramadır, danstır, aşırı mesafedir, yayılmış karanlıktır. Felsefenin (temsilin) sonudur bu. *Incipit philosophia** (farklılığın felsefesi).

Başıboş dolaşma anı gelir böylece. İçeriden aydınlanmış, kör, asasız, zavallı kral Oidipus gibi değil; taçlı anarşinin karanlık şenliğinde başıboş dolaşmak. Farklılığı ve tekrarı bundan böyle düşünebiliriz. Yani –bunları temsil etmek yerine– yapmak ve oynatmak. Yoğunluğunun doruğundaki düşüncenin kendisi farklılık ve tekrar olacaktır; düşünce, temsilin bir araya getirmeye çalıştığı şeyi farklılaştıracaktır; düşünce, inatçı metafiziğin kökenini aradığı sonsuz tekrarla oynayacaktır. Artık şunları sormamalıyız: Neler arasındaki farklılık? Hangi türleri sınırlandıran ve başlangıçtaki hangi büyük birliği paylaşan farklılık? Artık şunları sormamalıyız: Neyin tekrarı, hangi olayın ya da hangi ilk modelin tekrarı? Farklılığı ve farklılıkların farklılığını kapsayan araçlar olarak benzerliği, benzeşimi ya da özdeşliği düşünmek gerekir; ne olursa olsun hiçbir şeyin kökeni olmayan, aynı şeyin yeniden ortaya çıkışı da olmayan tekrarı düşünmek.

Nitelik ve niceliklerden daha çok (ve daha erken) yoğunlukları düşünmek; uzunluklardan ve genişliklerden daha çok derinlikleri düşünmek; türlerden ve cinslerden daha çok bireyleşme hareketlerini düşünmek; ve dün hükümran öznenin egemen olduğu yerde, larva halindeki binlerce küçük özneyi, binlerce küçük erimiş beni, binlerce pasifliği ve karınca gibi kaynaşmayı düşünmek. Batı'da,

* "Felsefe başlıyor". (y.h.n.)

yoğunluğu düşünmek her zaman reddedildi. Çoğu zaman, eşitliklerin oyunuyla ve ölçülebilir olanla yetinildi; Bergson, niteliksel ve sürekliyle yetindi. Deleuze, şimdi yoğunluğu, en yüksek, en keskin ve en yoğun olacak bir düşüncenin içinde ve bu düşünce aracılığıyla serbestleştiriyor.

Yanılmayalım. Yoğunluğu –serbest farklılıklarını ve tekrarlarını– düşünmek, felsefede önemsiz bir devrim değildir. Bu, (farklılığı hiçe, sıfıra, boşluğa, hiçliğe indirgemenin bir türü olan) negatifi reddetmektir; dolayısıyla, özdeşlik ve çelişki felsefelerini, metafizikleri ve diyalektikleri, Hegel'le birlikte Aristoteles'i de bir çırpıda kaldırıp atmaktır. Bu, (bilginin, çeşitli tekrarlar altında özdeşliği yeniden bulmasını ve hiç durmaksızın yeniden ortaya çıkan ortak çekirdeği farklılıktan fışkırtmayı sağlayan) bilinebilir olanın itibarını azaltmaktır; bu, gerçeklik ve bilinç felsefelerini, Descartes'ı olduğu kadar Husserl'i de bir çırpıda kaldırıp atmaktır. Nihayet, Platon'dan Heidegger'e, Batı metafiziğini çemberi içine almaya devam eden Aynı'nın önemli figürünü reddetmektir.

Bu, bizim evrenimizde Nietzsche'den bu yana gürleyen şeyi düşünecek ve sevecek kadar özgür olmaktır; sönmüş yaşlı volkanımızı sarsan, boyun eğmeyen farklılıklar ve kökensiz tekrarlar; Mallarmé'den bu yana edebiyatı parçalayan; resim uzamını çatlatan ve çoğaltan (Rothko'nun paylaşımları, Noland'ın kırışıkları, Warhol'un biçim değiştirmiş tekrarları); müziğin katı çizgisini Webern'den bu yana kesin olarak parçalamış olan; dünyamızın tüm tarihsel kopmalarını duyuran, boyun eğmeyen farklılıklar ve kökensiz tekrarlar. Nihayet, bugünün farklılıklarını düşünmek için, bugünü farklılıkların farklılığı olarak düşünmek için verili olanaklar.

Deleuze'ün kitabı, olduğumuz bu farklılıkların, bizim yaptığımız bu farklılıkların, aralarında başıboş dolaştığımız bu farklılıkların, her zaman yepyeni oynandığı harikulade tiyatrodur. Çok uzun süreden beri yazılmış olan kitapların içinde en eşsizi, en farklısı ve bizi kateden ve dağıtan farklılıkları en iyi tekrarlayanı. Şimdi tiyatrosu.

(Cilt I, s. 767-771)

Michel Foucault son kitabını açıklıyor*

— *Kitabınıza* Bilginin Arkeolojisi *adını verdiniz. Niçin arkeoloji?*

— İki nedenle. Öncelikle bu sözcüğü biraz körce kullandım, tam anlamıyla (örneğin keşifler ya da fikirler tarihinin anlatıldığı anlamda) tarih olmayan, epistemoloji –yani bir bilim yapısının iç analizi– de olmayan bir analiz biçimini belirtmek için kullandım. Bu başka şeyi "arkeoloji" diye adlandırdım; sonra, geriye dönüp baktığımda, rastlantının beni pek de kötü yönlendirmediğini fark ettim: Sonuçta, bu "arkeoloji" sözcüğünün –beni bağışlayacağınızı umduğum bir yaklaşıklık pahasına– şunu ifade edebileceğini sanıyorum: *Arşiv*'in betimlenmesi. Arşivden, fiilen dile getirilen

* "Michel Foucault explique son dernier livre", J.-J. Brochier ile söyleşi, *Magazine littéraire*, no. 28, Nisan-Mayıs 1969, s. 23-25.

söylemler bütününü anlıyorum; ve bu söylem bütünü, kesin olarak meydana gelmiş olan ve tarihin limbosunda ya da arafında ertelenmiş kalan olaylar bütünü olarak değil, tarih boyunca işlev görmeye, dönüşmeye, başka söylemlere ortaya çıkma imkânı sunmaya devam eden bir bütün olarak da düşünülür.

— *"Arkeoloji"de de bir kazı fikri, geçmişin araştırılması fikri yok mu?*

— Kuşkusuz var. Bu "arkeoloji" kelimesi beni biraz rahatsız ediyor, çünkü tam olarak bana ait olmayan iki temayı içeriyor. Öncelikle, başlangıç teması (Yunanca'da *arke* başlangıç anlamına gelir). Oysa ben başlangıcı, geri kalan her şeyi mümkün kılan ilk köken anlamında, temel anlamında inceliyor değilim. Örneğin, tüm Batı matematiğini mümkün kılmış olan o ilk törensi anın peşinde değilim. Euklides'e ya da Pythagoras'a kadar uzanmıyorum. Benim aradıklarım her zaman göreceli başlangıçlar; temellerden, kuruluşlardan çok kurulmaların ya da dönüşümlerin peşindeyim. Ayrıca, kazı fikri de beni rahatsız ediyor. Benim aradığım şey, saklı, gizli olan, insanların bilincinden daha derin ya da daha sessiz ilişkiler değildir. Tersine, bizzat söylemlerin yüzeyinde olan ilişkileri tanımlamaya çalışıyorum; şeylerin fazlasıyla yüzeyinde olduğu için görünmez olan şeyi görünür kılmaya çalışıyorum.

— *Yani fenomenle ilgileniyor ve yorumu reddediyorsunuz.*

— Ben, insanların söylemin altındaki düşüncesinin ne olduğunu araştırmaya çalışmıyorum, söylemi görünür varlığı içinde, kurallara itaat eden bir pratik olarak ele almayı deniyorum. Oluşum, varoluş, birlikte-varoluş kurallarına, işlev görme sistemlerine, vs. itaat eden bir pratik olarak. Benim betimlediğim şey, kararlılığı ve neredeyse maddiliği içindeki bu pratiktir.

— *Yani psikolojiyi reddediyorsunuz.*

— Kesinlikle. Söylemin dönüşümünün tarihsel analizini, insanların düşüncesine, algı kiplerine, alışkanlıklarına, maruz kaldıkları etkilere, vs. başvurmadan yapabilmeliyiz.

— Kitabınızı, tarihin ve insan bilimlerinin tersine dönüşüm geçirdikleri gözleminden yola çıkarak inşa ediyorsunuz. Günümüzde, tarih, kopmaları meydana getiren olayları araştırmak yerine, süreklilikleri araştırmaktadır, oysa ki insan bilimleri süreksizlikleri araştırıyor.

— Gerçekten de, günümüzde, tarihçiler –elbette Annales Okulu'nu, Marc Bloch'u, Lucien Febvre'i, Fernand Braudel'i kast ediyorum– tarihçilerin genellikle uyguladıkları dönemlemeleri genişletmeyi denediler: Örneğin, Braudel son derece yavaş evrim geçiren maddi bir uygarlık nosyonu tanımlamaya vardı: Ortaçağ sonundan on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa köylülerinin maddi evreni –manzaralar, teknikler, imal edilmiş nesneler, alışkanlıklar– olağanüstü ağır bir değişim geçirdi; bu evrenin yumuşak iniş halinde geliştiği söylenebilir. Genellikle parçalanan olaylardan çok daha kütlesel olan bu büyük bloklar, şimdi tarihin tarif edebileceği nesnelerin parçasını oluşturuyor. Böylece, o zamana kadar birbirinden yalıtılmamış olan büyük sürekliliklerin ortaya çıktığı görülür. Buna karşılık, eskiden özellikle aklın sürekli ilerleyişi, rasyonalizmin adım adım yükselişi, vs. terimleriyle konuşan fikir ve bilim tarihçileri şimdi süreksizliklerin, kırıkların üzerinde duruyorlar. Örneğin, Aristotelesçi fizik ile Galileocu fizik arasındaki kopma, on sekizinci yüzyıl sonunda kimyanın doğuşunun temsil ettiği mutlak akın. Ben bu paradokstan yola çıktım: Kısaca tarihçiler süreklilikleri ortaya çıkarıyor, oysa ki fikir tarihçileri süreksizlikleri serbest bırakıyor. Fakat bunların genel olarak tarihte görülen aynı yöntembilimsel canlanmanın –simetrik ve ters– iki etkisi olduğunu sanıyorum.

— Yani, tarihi mitolojileştirenlere, transandantal bilincin, hükümran insanın geleneksel felsefesine bağlı olduklarını göstererek saldırdığınızda, siz onlara kendi alanlarında saldırıyorsunuz, yani tarih alanında. Oysa ki, yine onlara saldıran yapısalcılar bir başka alanda onlara saldırıyorlardı.

— Yapısalcıların tarihçilere asla saldırmadıkları kanısındayım, onlar belli bir tarihselciliğe saldırdılar, kendi çalışmalarının gelip

çarptığı belli bir tarihselci tepki ve güvensizliğe saldırdılar. Yapısal analiz karşısında, bazı geleneksel düşünürler korkuya kapıldılar. Yapısalcılar, ilgisiz öğeler arasındaki biçimsel ilişkileri analiz etmeye koyulduğu için değil kuşkusuz, bu uzun süreden beri yapılıyordu, korkmak için neden yoktu. Fakat, bizzat öznenin statüsünün tartışma konusu edildiğini gayet iyi hissediyorlardı. Dilin ya da bilinçdışının yapı terimleriyle analiz edilebileceği doğruysa, bu durumda, şu ünlü konuşan öznenin, dili uygulamaya koyduğu, onu konuştuğu, dönüştürdüğü, yaşattığı sanılan insanın vay haline! Bir bilinçdışına sahip olduğu, bu bilinçdışının bilincine varabileceği, onu üstlenebileceği ve kendi yazgısını bir tarih haline getirebileceği varsayılan bu insanın vay haline! Ve yapısalcıların bu gelenekçilerde yol açtığı hırçınlığın ya da her koşulda kötü niyetin, öznenin statüsünü yeniden tartışma konusu ettiklerini hissetmelerine bağlı olduğu kanısındaydım.

Ve bu gelenekçiler kendi davaları için son derece sağlam gözüken bir zemine, tarih zeminine sığındılar. Ve şöyle dediler: Tarihsel evriminin dışında, gelişiminin dışında ele alınan bir dilin, gerçekten de bir ilişkiler bütünü olduğunu varsayalım: En son noktada, bir bireyin bilinçdışının yapı ya da yapılar bütünü olarak işlev gördüğünü, bilinçdışının yapısal olgulardan yola çıkarak saptanabileceğini varsayalım; yapının aşamayacağı en azından tek bir şey varsa o da tarihtir. Çünkü, yapısal analizin asla açıklayamayacağı bir oluşum [*devenir*] vardır; bir yandan, yapı, tanımı gereği süreksizken, bir süreklilikten meydana gelen bir oluşum ve diğer yandan, öznenin –insanın kendisi, insanlık, bilinç ya da akıl; önemi yok– meydana getirdiği bir oluşum. Onlara göre, tarih yapan, tarihin sürekliliğini sağlayan, bu sürekliliğin yaratıcısı ve güvencesi olan mutlak bir tarih öznesi vardır. Yapısal analizlere gelince, onlar ancak insanın hükümranlığına bu şekilde boyun eğmiş olan tarihin bu sürekliliğinin senkronik kesimi içinde yer bulabilirler.

Tarih alanı içinde öznenin önceliği sorunu yeniden tartışma konusu edilmek istendiğinde, bu durumda, tüm bu yaşlı müminler yeniden paniğe kapılır, çünkü tarih onların savunma alanıydı, yapısal analizi sınırlayabilecekleri ve "kanser"i engelleyebilecekleri yer

burasıydı; endişe iktidarını burada sınırlayabilirlerdi. Tarihin ve özellikle bilginin ya da aklın tarihinin, bilincin modeline uymadığı gösterilmeye çalışıldığında; bilginin ya da söylemin zamanının, yaşanan zaman gibi organize ya da kullanıma hazır olmadığı; spesifik süreksizlikler ve dönüşümler sunduğu gösterilmeye çalışıldığında; ve sonuçta, bilginin tarihini analiz etmek için özneden, özne olarak insandan geçmeye gerek olmadığı gösterildiğinde, büyük güçlükler ortaya çıkar, ama belki de önemli bir soruna temas edilir.

— Bu olgudan yola çıkarak, son iki yüz yılın felsefesini reddetmeye ya da daha kötüsü onu bir yana bırakmaya yöneldiniz.

— Günümüzde, gerçekten de, Descartes'tan bu yana özneye bu önceliği vermiş olan tüm bu felsefe gözümüzün önünde çözülmektedir.

— Bu çökmenin başlangıcını Nietzsche olarak mı görüyorsunuz?

— Bu dönemin Marx'tan, Nietzsche'den ve Freud'dan itibaren saptanabileceği kanısındayım.

— Ayrıca, kitabınızda, Marx'ın antropolojikleştirici yorumunu ve Nietzsche'nin transandantal bilinç terimleriyle yapılan yorumunu, yeni olarak getirdikleri şeyi dikkate almayı reddetme olarak açıklıyorsunuz.

— Çok doğru.

— Giriş bölümünüzden şu pasajı çıkardım, şöyle diyorsunuz: "Tarihsel analizi, süreklinin söylemi yapmak ve insan bilincini her oluşumun ve her pratiğin ilksel öznesi yapmak, aynı düşünce sisteminin iki evresidir: Zaman burada bütünselleştirme terimleriyle kavranır ve devrimler asla bilinçlenmelerden başka bir şey değildir." Bilinçlenme ve bütünselleştirme terimleri öz olarak Sartre'ın söz dağarcığına ait olduğuna göre, burada doğrudan doğruya Sartre'a saldırmıyor musunuz?

— Sartre, bu kelimeleri kullanarak, örneğin Goldmann'da, Lukács'da, Dilthey'de, on dokuzuncu yüzyıl Hegelcilerinde, vs. rastlanabilen genel bir analiz tarzını yeniden kullanmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Bu kelimeler kesinlikle Sartre'a özgü değildir.

— Sartre, çözülmekte olan bu transandantal felsefenin vardığı noktalardan biridir yalnızca.

— Doğru.

—Fakat, sizinkine benzer bir konumda bulunan yapısalcılar bir yana, bu transandantal felsefenin sonunun bilincine varmış pek az filozof var.

— Tersine, çok olduğu kanısındayım, bunların başında Gilles Deleuze'ü sayabilirim.

— Kelimeler ve Şeyler'*de, "insan bir kenara atılmalıdır," dediğinizde "çeşitli hareketlere" yol açtınız. Oysa,* Bilginin Arkeolojisi'*nde yalnızca şeylerin değil, sözcüklerin de bir kenara atılması gerektiğini söylüyorsunuz.*

— Şunu demek istiyorum. *Kelimeler ve Şeyler* başlığı tamamen ironikti. Kimse bunu açıkça görmedi, kuşkusuz benim metnimde yeterince oyun yoktu ve ironi yeterince görünür değildi. Bir sorun var: Gerçek ve algılanan şeyler, nasıl olur da sözcükler aracılığıyla bir söyleme eklemlenebilir? Şeyler halinde bölünmeyi bize dayatan sözcükler midir, yoksa, öznenin herhangi bir işlemi aracılığıyla sözcüklerin yüzeyine yazılanlar mıdır şeyler? *Kelimeler ve Şeyler*'de ele almak istediğim şey, bu eski sorun hiç değildir. Onun yerini değiştirmek istedim: Söylemlerin kendisini analiz etmek, yani sözcüklerle şeyler arasında aracı olan bu söylemsel pratikleri analiz etmek. Şeylerin ne olduklarını tanımlamayı ve sözcüklerin kullanımını saptamayı sağlayan bu söylemsel pratikler. Çok basit bir örnek alalım. On yedinci yüzyılda, natüralistler bitki ve hayvan betimlemelerini çoğalttılar. Bu betimlemelerin tarihi iki türlü yapılabilir. Ya şeylerden yola çıkılır ve şöyle denir: Hayvanlar hep aynı olduğuna göre, bitkiler de bizim onları gördüğümüz gibi olduğuna göre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl insanları onları nasıl görmüş ve betimlemiştir? Neyi gözlemlemişler, neyi es geçmişlerdir? Neyi görmüşler, neyi görmemişlerdir? Ters yönde de analiz yapılabilir, on yedinci ve on sekizinci yüzyılın anlambilimsel alanı saptanabilir, o dönemde hangi sözcüklere ve dolayısıyla hangi kavramlara sahip olunduğu, bu sözcükleri kullanma kurallarının neler olduğu görüle-

bilir ve buradan yola çıkarak, bitkiler ve hayvanlar bütününe hangi şifre anahtarının uygulandığı, bu bütünün ne şekilde bölümlere ayrıldığı görülebilir. Bunlar iki geleneksel analizdir.

Ben başka bir şey yapmayı ve doğa tarihi gibi bir söylemde nesnelerin oluşum kurallarının (bunlar sözcüklerin kullanım kuralları değildir), kavramların oluşum kurallarının (bunlar sözdizim yasaları değildir), teorilerin oluşum kurallarının (bunlar ne tümdengelim ne de retorik kurallarıdır) olduğunu göstermeyi denedim. Bunlar, herhangi bir şeyin görülmüş (ya da es geçilmiş) olduğunu; falanca biçimde düşünüldüğünü ve falanca düzeyde analiz edildiğini; falanca sözcüğün falanca anlamda ve falanca cümle türü içinde kullanıldığını açıklayan, verili bir dönemdeki söylemsel bir pratiğin uygulamaya koyduğu kurallardır. Sonuç olarak, bu andan itibaren söylemsel pratiğin analizi birincil analizdir, şeylerden yola çıkan analiz ve sözcüklerden yola çıkan analiz ise ikincil olarak ortaya çıkar.

Benim kitabımda, sözcüklerin analizi yoktur, şeylerin analizi de yoktur. "Rezalet bu! *Kelimeler ve Şeyler* adlı bu kitapta 'şeyler' yok," diyen bir kısım insan –hantallar, bastıbacaklar– var. Cin fikirliler ise, bu kitapta anlambilimsel analiz yok, dediler. Doğru! Ben ne birini, ne de diğerini yapmak istedim.

— Bilimsel yordamınız bir anlamda el yordamından, ampirizmden yola çıktığına göre, Bilginin Arkeolojisi *adlı tamamen teorik bu kitaba hangi yoldan vardınız?*

— Bu, elbette, delilik üzerine, hastalık ve akıl hastalıkları üzerine, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki tıp üzerine ve *Kelimeler ve Şeyler*'de ele aldığım disiplinler bütünü (doğa tarihi, genel dilbilgisi ve para mübadelesi) üzerine ampirik soruşturmalardan yola çıkarak oldu. Nasıl oldu da bu soruşturmalar, okunması oldukça zor bir kitap olduğunu düşündüğüm *Bilginin Arkeolojisi*'nin tüm bu teorik aygıtını inşa etmeme yol açtı? Birçok sorunla karşılaştım. Özellikle şu: Bilimlerin tarihi yapıldığında, matematik ya da teorik fizik gibi oldukça formel, iyi, güzel bilimler, ayrıcalıklı, neredeyse özel olarak ele alınıyordu. Fakat, ampirik bilimler gibi disiplinler

ele alındığında çok rahatsız olunuyor ve çoğu zaman keşiflerin bir tür dökümüyle yetiniliyordu, bu disiplinlerin özünde doğrularla yanlışların karışımından başka bir şey olmadıkları söyleniyordu; bu kadar belirsiz bilgiler söz konusu olunca, insanların zekâsı, önyargıları, yola çıktıkları postulatlar, zihniyet alışkanlıkları, maruz kaldıkları etkiler, kafalarındaki imgeler, düşlemleri gibi şeyler, tüm bunlar hakikate erişmelerini engelliyordu; ve bu bilimlerin tarihi sonuçta bu büyük ve çok sayıdaki hatanın birkaç hakikat külçesiyle karışımının tarihiydi, sorun, günün birinde adamın birinin bu maden külçesini nasıl keşfettiğini bilmekti.

Benzer tarif birçok nedenden beni rahatsız ediyordu. Öncelikle, tarihçilerin ve epistemologların ihmal ettikleri bu ünlü ampirik bilimlerin insanların gerçek yaşamında devasa bir önemi vardır. Tıptaki gelişmelerin, insan yaşamı üzerinde, insan soyu üzerinde, toplumların iktisadı üzerinde, toplumsal örgütlenme üzerinde, teorik fizikteki keşiflerin sonuçları kadar önemli sonuçları olmuştur. Bu ampirik bilimlerin incelenmemiş olmasına üzülüyordum.

Diğer yandan, bu ampirik bilimleri incelemek, bunlar toplumsal pratiklere teorik bilimlerden daha fazla bağlı oldukları ölçüde bana ilginç gelmektedir; örneğin, tıp ya da ekonomi politik, matematikle kıyaslandığında belki de çok yüksek bir bilimsellik derecesine sahip olmayan disiplinlerdir. Fakat, toplumsal pratiklere çok yaygın şekilde eklemlenirler, beni ilgilendiren de özellikle budur. Yazmış olduğum *Bilginin Arkeolojisi,* ampirik bilginin tarihi için bir tür teoridir.

— *Örneğin,* Deliliğin Tarihi'*ni yazma tercihiniz buradan kaynaklanıyor.*

— Çok doğru.

— *Sizin yönteminizin avantajı, başka şeylerin yanı sıra, demek ki, iki yönde işlemektir: artsüremli olarak ve eşsüremli olarak. Örneğin,* Deliliğin Tarihi'*nde zaman içinde ilerliyor ve değişimleri inceliyorsunuz, oysa ki, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda doğa tarihi konusunda,* Kelimeler ve Şeyler'*de, bu bilimin tamamen dural olmasa da oldukça hareketsiz bir durumunu inceliyorsunuz.*

— Tam anlamıyla hareketsiz değil. Dönüşümleri tanımlamaya çalıştım: Keşiflerin, buluşların, perspektif değişimlerinin, teorik altüst oluşların hangi düzenli sistemden yola çıkarak meydana gelebileceğini göstermeye çalıştım. Örneğin, doğa tarihinin söylemsel pratiğinde, on sekizinci yüzyıldan itibaren evrim fikrinin ortaya çıkışını olası kılmış olan şey gösterilebilir; ilk natüralistlerin bilmedikleri bir organizma teorisinin ortaya çıkışını mümkün kılmış olan şeyin ne olduğu gösterilebilir. Bu durumda, bazı kişiler –neyse ki az sayıda bazı kişiler– beni, yalnızca bilgi durumlarını betimleyip, dönüşümleri betimlememekle suçluyorlarsa, bunun tek nedeni kitabı okumamış olmalarıdır. Eğer okumuş olsalardı, üstünkörü sayfaları çevirmiş bile olsalardı, yalnızca dönüşümlerin ve bu dönüşümlerin hangi düzen içinde meydana geldiğinin söz konusu edildiğini görmüş olurlardı.

— *Sizin yönteminiz söylem pratiğini inceliyor ve* Bilginin Arkeolojisi'*nde oluşturduğunuz sözce üzerine bu söylem pratiğini siz, mantıksal önermeden ve dilbilgisel cümleden köklü biçimde ayırt ediyorsunuz. Sözceden anladığınız nedir?*

— Cümle, dilsel kurallarla birbirine bağlı öğelerin dilbilgisel birliğidir. Mantıkçıların bir önerme olarak adlandırdıkları şey, kurallı olarak oluşturulmuş semboller toplamıdır; bir önermenin hakiki ya da sahte, doğru ya da yanlış olduğu söylenebilir. Benim sözce diye adlandırdığım şey, göstergeler bütünüdür, bu bir cümle de olabilir, bir önerme de, fakat bu bütünün varoluşu düzeyinde düşünülmüştür.

— *Kamuoyu sizi yapısalcılar arasında saysa da, siz kendinizin yapısalcı olmadığınızı savunuyorsunuz. Fakat sizin yönteminizin yapısal yöntemle iki ortak noktası var: Antropolojik söylemin reddi ve konuşan öznenin yokluğu. Söz konusu edilenin insanın yani öznenin yeri ve statüsü olması ölçüsünde, doğal olarak yapısalcılığı benimsemiş olmuyor musunuz?*

— Yapısalcılığın günümüzde insan bilimleri bilgisinin büyük dönüşümü içine dahil olduğu kanısındayım ve bence bu dönüşümün doruk noktasını yapıların analizi değil, antropolojik statünün, özne

statüsünün, insanın ayrıcalığının sorgulanması oluşturuyor. Benim yöntemim de, tıpkı yapısalcılık gibi –onun yanında, onun içinde değil– bu dönüşümün çerçevesine dahildir.

— Yapısalcılığın "meşru sınırları"ndan söz ediyorsunuz. Oysa yapısalcılığın her şeyi emme eğiliminde olduğu kanısı var: Lévi-Strauss'la birlikte mitler, Lacan'la birlikte bilinçdışı, ardından edebiyat eleştirisi, tüm insan bilimleri yapısalcılıktan geçecek.

— Yapısalcılar adına konuşamam. Fakat, sizin sorunuza şu cevabın verilebileceği kanısındayım: Yapısalcılık, uygulama alanı *a priori* olarak belirlenmemiş bir yöntemdir. Başlangıçta belirlenmiş olan şey, yöntemin kuralları ve bunu uygulamak için yerleşilen düzeydir. Fakat, şu an için kesinlikle öngörülmemiş alanlarda da yapısal analizler yapmak mümkündür. Bu araştırmaların alanının *a priori* olarak sınırlandırılabileceğini sanmıyorum.

(Cilt I, s. 771-779)

Jean Hyppolite 1907-1968*

Savaş ertesinde, Ecole Normale Supérieure'ün hazırlık sınıfında olanlar Bay Hyppolite'in *Tinin Görüngübilimi* üzerine derslerini hatırlarlar: Sanki kendi hareketi içinde düşünceye dalıyormuş gibi hiç durmadan yeniden başlayan bu seste algıladığımız şey, yalnızca bir profesörün sesi değildi; Hegel'in sesinden bir şeyler de işitiyorduk, hatta belki de felsefenin sesinin kendisini işitiyorduk. Ne onun varlığının gücünü ne de bizi sabırla davet ettiği yakınlığı unutabileceğimizi sanıyorum.

---

* "Jean Hyppolite. 1907-1968", *Revue de métaphysique et de morale,* 74. yıl, no 2, Nisan-Haziran 1969, s. 131-136. (Ecole Normale Supérieure'de 19 Ocak 1969'da Jean Hyppolite'in anısına okunan metin).

Bu keşfin anısıyla, bunu benimle birlikte paylaşmış ve kesinlikle en iyi şekilde kullanmış olanlar adına konuşmama izin verilmesini dilerim.

O kendisini felsefe tarihçisi olarak nitelendirmiyordu. Daha doğrusu, o, kendi isteğiyle, felsefi düşüncenin tarihinden söz ediyordu. Onun teşebbüsünün eşsizliği ve kapsamı kuşkusuz bu farklılıkta yatmaktadır.

Felsefi düşünce: Bay Hyppolite'in bundan anladığı şey, tüm sistem içinde –ne kadar tamamlanmış görünürse görünsün– onu aşan, onun sınırlarının dışına çıkan ve onu felsefenin kendisiyle hem bir mübadele hem de bir eksiklik ilişkisine sokan şeydi; felsefi düşünce, Bay Hyppolite'e göre, bir sistemin ilk sezgisi, ifade edilmemiş mahremiyeti değildi; kendi tamamlanmamışlığıydı, asla ödeyemediği borcuydu, hiçbir önermesinin asla dolduramayacağı boşluktu; bu boşlukta ilerledikçe, felsefe karşısında o kadar borçlu kalır. Felsefi düşünceden anladığı şey, ortaya çıktığı andan itibaren yeniden gizlenen, kavranması çok güç bu andı, felsefi söylemin karar verdiği an, suskunluğundan kurtulduğu an ve bundan böyle felsefe-olmayan olarak ortaya çıkacak olan şey karşısında mesafe aldığı an: Felsefi düşünce, bu durumda, bir sistemin karanlık ve önceden belirleniminden çok, bu sistemin oluşturduğu, ani ve hiç durmadan yeniden başlayan bölünmedir. Felsefi düşünceden Bay Hyppolite'in anladığı şey, sanıyorum, felsefi söylemin ne olduğunu söylediği, kendi doğrulanışını dile getirdiği ve kendi dolaysız biçimi karşısında kendini dengeleyerek, onu oluşturabilecek ve sınırlarını belirleyebilecek olan şeyi gösterdiği bu bükülme ve bu ikilemedir, bu kendinden çıkışı ve kendine yeniden yakalanışıdır.

Bu şekilde kavrandığında, felsefi düşünce filozofun söylemini sonsuz bir titreşim kertesinde tutar ve onun sesini her ölümlülüğün ötesinde çınlatır; her tür felsefe karşısında felsefenin aşırılığını garanti eder: Her söylemden önce geceyi bekleyen ışıktır o, söylem uykuya dalar dalmaz parıldayan kılıçtır.

Felsefi düşünceyi tema olarak alan Bay Hyppolite, felsefenin, hiçbir söylem ya da metin içinde asla ne fiili hale geldiğini ne de

mevcut olduğunu; doğrusunu söylemek gerekirse varolmadığını; daha ziyade, kendi ezeli yokluğu içinde tüm felsefeleri oyduğunu; bu felsefelerin hiç durmaksızın birbirlerini izlediği, birbirlerini devam ettirdiği, kaybolup, birbirleri ardınca ortaya çıktığı ve tarihçi için yeniden ele alması gereken bir erteleyiş içinde kaldığı bu yokluğu, felsefi düşüncenin, bu felsefelerin içine dahil ettiğini söylemek istiyordu kuşkusuz.

Bu durumda, felsefi düşüncenin analizini yapmak ne demektir? Bay Hyppolite, yavaş yavaş ve düzen içinde dağılarak felsefeye nüfuz eden, buraya yerleşen ve burada yeni bir sistemlilik edinen –bilimsel, siyasi, ahlâki– fikirlerin hareketini betimlemek istemiyordu. Tüm felsefelerin, var olmaya çoktan son verdikleri bir dolaysız-olan'a kendi içlerinde yeniden kavuşma tarzlarını; asla kavuşmadıkları bir mutlak'ı hedefleyiş tarzlarını; daima ihlal ettikleri sınırları saptayış tarzlarını betimlemek istiyordu. Felsefe karşısındaki mesafelerinin kendini gösterip yok olduğu bu gölge ve ışık içinde felsefeleri oynatmak söz konusuydu.

Bay Hyppolite'in hiç durmaksızın ele aldığı sorun belki de şuydu: Felsefi söyleme özgü olan ve onu felsefenin sözü olarak bırakan, daha doğrusu ortaya çıkaran bu sınırlandırma nedir? Tek kelimeyle: *Felsefi sonluluk nedir?*

Kant'tan bu yana felsefi söylemin, mutlak'ın söyleminden ziyade sonluluğun söylemi olduğu doğruysa, Bay Hyppolite'in eserinin de –özgünlük ve karar noktasının– sorunu iki misli artırdığını belki söyleyebiliriz; o, insanın sonluluğundan, bilginin sınırlarından ya da özgürlüğün belirlenimlerinden söz eden bu felsefi söylemden, bu söyleme özgü olan sonluluğu açıklamasını istedi. Felsefenin sınırlarına sorulan felsefi soru.

*

Bu sorunun doğal sonucu –bir ilk tercih değil: Eserlerin –başlangıçlarının ve ezeli yeniden başlangıçlarının, daima tamamlanmamış kalan sonlarının– tarihsel analizini yapmak. Tarih, felsefi sonluluğun ortaya çıkabileceği ayrıcalıklı yer değil midir?

Fakat, tarih, Bay Hyppolite'e göre, bir eserin doğumunu belirleyebilecek ayrıksılıkları ya da belirlenimleri aramaktan ibaret değildi; herhangi bir yapıtın, onu tasarlamış insanlar için ya da ona kendi değerlerini dayatmış uygarlıklar için, nasıl doğduğu dönemin tanığı olabildiğini göstermekten de ibaret değildi. Daha kesin bir deyişle, felsefi bir eserden söz etmek, Bay Hyppolite'e göre, bir nesneyi betimlemek, onu sınırlandırmak, onu sınırları içine kapatmak değildi; daha ziyade, onu açmak, kopuşlarını, zaman ya da mesafe farklılıklarını, boşluklarını belirtmek, akın edişi ve ertelenişi içinde onu saptamak, felsefenin içinde konuştuğu bu söylenmeyen ya da eksiklik içinde onu açımlamaktı. Sözünü ettiği felsefe uzamı içindeki –dışında değil– tarihçi konumu ve kendi öznelliğini sistematik olarak silişi buradan kaynaklanıyordu.

Bay Hyppolite, tüm tekilliğini yitirmiş filozofun mütevazılığı üzerine Hegel'in sözünü anmaktan hoşlanırdı. Bay Hyppolite'i dinlemiş olanlar onun sözündeki ciddi mütevazılığı hatırlarlar; onu okumuş olan herkes, birinci şahsın saygısızlığının asla lekelemediği bu gür yazıyı iyi bilir. Bu mütevazılık ne yansızlıktı ne de kendine karşı duyduğu hırs, Bay Hyppolite, bu mütevazılık sayesinde, söylediği şeyde kendine ait olmayan bir sesin çoğalmış yoğunluğunu yankılatmayı biliyordu; ve sürekli olarak alıntıdan yoruma, referanstan analize doğru açılan metinlerinde, neredeyse hiç tırnak açmaya gerek duymadan, felsefe yazılmaya devam ediyordu. İnsanların tekil olarak düşünebilecekleri her şeyden daha sessiz sedasız, daha ısrarlı olan düşüncenin nesri.

Bay Hyppolite, Bergsoncu felsefenin bu noktasına –bellek analizine– defalarca geri döndü. Orada, bir hakikatten daha fazla bir şeyi, düşünce tarihi için bir model gördüğünü sanarak belki yanılıyorum: Çünkü, ona göre, düşüncenin şimdiki zamanı geçmişinden ontolojik olarak ayrılmış değildi ve tarihçinin dikkati, varlığından hiçbir şey kaybetmemiş olan bir geçmişin, keskin, güncel ve serbest ucunu oluşturmalıydı. Ve tıpkı, Bergson'a göre, şimdiki zamanın kendi üstüne bir tür bükülmeyle gölgesini yeniden kavraması gibi, Bay Hyppolite'e göre tarihçi de –bu tarihçi kendisiydi– felsefenin her an kendisini bölen, ama yine de onu alt edilemez sürekliliğine

bağlayan gölgeyi yeniden yakalayabileceği ve yakalaması gereken bükülme noktasını işaret eder.

Bay Hyppolite, çeşitli felsefeleri felsefenin içinden sorguluyordu. Ve onları, felsefeyle her zaman es geçilen ama asla bozulmayan ilişkileri içinde sorguluyordu. Onları başladıkları bu noktada ve bağdaşık bir sistem olarak tamamlandıkları ve sınırlandıkları diğer noktalarda kavramak isterdi. Bir eserdeki asla tamamen oluşmamış ilişkiyi, bir deneyim ile bir kesinlik arasındaki, bir dolaysızlık ile bir biçim arasındaki asla tamamen hâkim olunamayan ilişkiyi, bir başlangıcın kısmen hissedilen aydınlığıyla bir mimarinin kesinliği arasındaki gerilimi yeniden kavramak isterdi.

Bay Hyppolite, kendi girişimini, çağdaşı olan ve Collège de France'daki açılış dersinde her ikisini de selamladığı iki büyük eserle seve seve karşılaştırıyordu.[1] Merleau-Ponty'nin eseri, anlam ile varoluşun ilksel eklemlenmesinin aranışı; ve Bay Guéroult'nun eseri, bağdaşıklıkların ve felsefi yapıların aksiyomatik analizi. Bu iki ölçü arasında Bay Hyppolite'in eseri, başından itibaren, yaşamın trajikliğinin bir Logos içinde anlam bulduğu, bir düşüncenin yaradılışının bir sistemin yapısı olduğu, varoluşun kendisinin bir Mantık'a eklemlenmiş olduğu noktayı –hem felsefi hem de tarihsel bir söylem içinde– hep ortaya çıkarmış ve adlandırmıştır. Söylem-öncesi deneyimin –Merleau-Ponty tarzı– fenomenolojisi ile –Bay Guéroult'da ortaya çıktığı şekliyle– felsefi sistemlerin epistemolojisi arasında, Bay Hyppolite'in eseri hem felsefi kesinliğin fenomenolojisi olarak hem de felsefi olarak düşünülmüş varoluşun epistemolojisi olarak okunabilir.

*

Felsefenin, felsefe-olmayanla –ki bu olmadan felsefe de olamaz– ilişkisi nedir? Bu soruya cevap vermek için, Bay Hyppolite aşina olduğumuz iki tavrı reddediyordu: Biri, felsefenin dış nesneler üzerinde –bunlar, bilim ya da gündelik yaşam, din ya da hukuk, arzu

1. Hyppolite (J.), "Leçon inaugurale au Collège de France" (19 Aralık 1963), *Figures de la pensée philosophique*, Paris, P.U.F., coll. 'Epiméthée", 1971, c. II, s. 1003-1028.

ya da ölüm olabilir– düşünmesi gerektiğini kabul eden tavır; diğeri, felsefenin tüm bu naiflikleri sorgulaması gerektiğini, bunlarda gizli olan anlamları keşfetmesi gerektiğini, onların sessiz pozitivitelerini rahatsız etmesi gerektiğini ve onları neyin meydana getirebileceğinin hesabını sorması gerektiğini kabul eder. Hyppolite'e göre, felsefe, ne felsefe-olmayanın yansısıdır, ne de kurucusudur; fakat felsefe hem felsefe-olmayan her şeyi (felsefe, matematikçinin faaliyetinde de vardır, güzel ruhun masumluğunda da) sessizce içinde barındırmasını sağlayan içselliği, hem de bir bilim ya da pratik tarafından asla zorunlu olarak içerilmemesini sağlayan dışsallığı yeniden kavramalıdır. Felsefenin üstlenmesi gereken şey, bu içsellik ve dışsallık, yakınlık ve mesafe ilişkisidir.

Buradan yola çıkarak, Bay Hyppolite'in eserinin kendine özgü bazı nitelikleri kavranabilir sanıyorum.

Öncelikle, Hegel'le ilişkisini düşünüyorum. Ona göre, Hegel felsefi söylemin başlangıcı ve sonu sorununu kendi kendine ve kendi içinde saptadığı anı belirliyordu: Felsefi düşüncenin kendini felsefe-olmayanın bütün alanını söylemenin bitmez tükenmez çabası olarak gördüğü ve tüm hükümranlığı içinde, kendi sonunu dile getirebildiği an. Bay Hyppolite'e göre Hegel, Batı felsefesinin, bir mantık içerisinde varlığı söyleme görevini üstlendiği, varoluşun anlamlarını keşfetmeyi bir fenomenolojiye yansıttığı ve kendini felsefenin tamamlanışı ve sonu olarak düşünmeye giriştiği andı. Hegelci felsefe, felsefenin, kendi söylemi içinde, başlangıç ve tamamlanış sorununun sahibi haline geldiği anı bu şekilde saptıyordu: Bir anlamda kendi sınırlarının ucuna taşınarak dolaysız olanın ve mutlak olanın sorunu haline geldiği an – dolayımlasa bile aşmadığı bu "dolaysız olan" ve ancak kendi kayboluşu pahasına gerçekleştirebildiği "mutlak olan". En azından Descartes'tan beri felsefe-olmayanla silinemez bir ilişki içinde olan felsefe, Hegel'le birlikte, yalnızca bu ilişkinin bilinci olmakla kalmadı, aynı zamanda bu ilişkinin fiili söylemi de oldu: Felsefe ile felsefe-olmayanın oyununun ciddi uygulamaya konuşu. Kimileri Hegelci düşünceyi felsefenin kendi üstüne katlanması ve kendi tarihinin anlatısına geçtiği an olarak görürlerken, Bay Hyppolite Hegelci düşünceyi,

felsefenin felsefe-olmayanın felsefesi ya da belki de felsefenin felsefe-olmayanı olmak için kendi sınırlarını katettiği an olarak görür.

Fakat, onun Hegel üzerine incelemelerinin bu ayrılmaz teması, bu incelemeleri büyük ölçüde aşıyor ve ilgisini çok uzaklara yöneltiyordu. Bay Hyppolite, felsefe ile felsefe-olmayan arasındaki ilişkinin Marx'ta gerçekleştiğini görüyordu – ona göre, Marx, Hegelci felsefenin hem tamamlanışı hem de ters yüz edilmesiydi, idealizmi içindeki tüm felsefenin eleştirisi, dünyaya felsefe oluşun, felsefeye de dünya oluşun atfedilmesiydi. Son yıllarda bunu giderek daha çok bilimle ilişkide görüyordu. Böylece gençlik kaygılarına geri dönüyor ve Descartes'ın felsefi ilerleyişi ve matematik yöntem üzerine kaleme aldığı diploma teziyle yeniden buluşuyordu. Aynı hayranlıkla ve eşit sadakatle bağlandığı, bizim için fiziksel rasyonalitenin ve biyolojik rasyonalitenin iki büyük filozofu olan iki insanın çalışmalarına da yakınlaşıyordu.

Onun düşünme alanları böyle oluşmuştu: Bir yandan Fichte ve bilim üzerine tamamen kesin ve kanıtlayıcı bir felsefi söylem sürdürme imkânı;[2] ve diğer yandan, doğal süreçlerin ve canlı alışverişlerinin derinliği içerisinde, iletinin yapısını keşfetmeyi sağlayan bu bilgi teorisi.[3] Fichte ile birlikte, bilim üzerine bilimsel bir söylem sürdürülüp sürdürülemeyeceği ve tamamen biçimsel bir düşünceden yola çıkarak, bilginin fiili içeriğine erişilip erişilemeyeceğini bilme sorununu ortaya atıyordu. Ve tersine, bilgi teorisi de ona şu soruyu soruyordu: Biyoloji ya da genetik gibi bilimlerde, hiç kimsenin dile getirmediği, hiçbir elin kaleme almadığı bu metinlere hangi statüyü vermek gerekir?

Bu sorular etrafında sayısız tema örgütleniyor, sayısız araştırma açılıyordu: Freud[4] konusunda, biçimsel yadsıma kertesinin arzu içindeki etkisinin analizi; Mallarmé[5] konusunda, bir eserdeki zorun-

2. Hyppolite (J.), "L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien" (1959), *a.g.e.*, c. I, s. 21-31.

3. "Information et communication" (1967), *a.g.e.*, c. II, s. 928-971.

4. "Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud" (1953-1954 yılı içinde Sainte-Anne Hastanesi fakültesi kliniğinde Jacques Lacan'ın düzenlediği ve Freud'un teknik yazılarına ayrılmış olan 10 Şubat 1954 tarihli Freudcu teknikler seminerindeki konuşma), *a.g.e.*, c. I, s. 385-396.

5. "Le 'Coup de dés' de Stephan Mallarmé et le message" (1958), *a.g.e.*, c. II, s. 877-884.

lu ile muhtemel olmayanın oyunu üzerine düşünmeler; Lapoujade[6] hakkında, resmin kendi öğelerini çıplak ve ilksel biçimi içinde resmetmesini sağlayan kipin analizi.

Yanılmamak gerekir: Bize –onun geçmiş zamandaki öğrencileri ya da dünkü öğrencileri olan bizlere– ait olan tüm bu sorunları bizim için saptamış olan odur; güçlü, ciddi olan, tanıdık olmaya da devam eden bu sözde, bu sorunları vurgulaya vurgulaya belirtmiş olan odur; zamanımızın büyük kitaplarından biri olan *Logique et Existence*[7] adlı bu metinde bunları ifade etmiş olan odur. Savaşın ertesinde, şiddet ve söylem ilişkileri üzerine düşünmeyi bize o öğretiyordu; mantık ile varoluş ilişkileri üzerine düşünmeyi bize dün öğretiyordu; daha şu anda, bilginin içeriği ile biçimsel zorunluluk arasındaki ilişkileri düşünmeyi önerdi bize. Nihayet bize felsefi düşüncenin bitimsiz bir pratik olduğunu; felsefe-olmayanı işleme koymanın bir tarzı olduğunu, felsefe-olmayana her zaman en yakın noktada, varoluşla bağ kurduğu noktada durduğunu öğretti bize. Bay Hyppolite'le birlikte daima şunu hatırlamalıyız: "Teori griyse, yaşamın altın ağacı yeşildir."

(Cilt I, s. 779-785)

6. "Préface aux 'Mecanismes de la fascination' de Lapoujade" (Paris, Ed. du Seuil, 1955), *a.g.e.*, c. II, s. 831-836.

7. Hyppolite (J.), *Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, P.U.F., coll. "Epiméthée", 1953.

Theatrum Philosophicum*

En önemli kitaplar arasında en önde geldiğine inandığım iki kitaptan söz etmem gerekiyor: *Différence et Répétition* ve *Logique du sens.* Bu kitaplar kuşkusuz o kadar önemlidir ki, bunlardan söz etmek güçtür ve haklarında pek az şey söylenmiştir. Bu eserlerin, daha uzun süre tepemizde dönüp duracağını sanıyorum, bir başka büyük ve aşırı alamet olan Klossowski'nin eserleriyle muammalı bir yankılanma içinde. Fakat belki günün birinde asrımız Deleuze'cü olacak.

Bu korkunç eserin kalbine götürecek birçok yolu birbiri ardına denemek istiyorum. Bu metafor işe yaramaz, diyor bana Deleuze:

* "Theatrum philosophicum", *Critique,* no. 282, Kasım 1970, s. 885-908. (G. Deleuze üzerine, *Différence et Répétition,* Paris, P.U.F, 1969 ve *Logique du sens,* Paris, Ed. de Minuit, coll. "Critique", 1969).

Kalp malp yok, yalnızca bir sorun var, yani kayda değer noktaların dağılımı; hiç merkez yok, ama hep merkezsizleşmeler, ama birinden diğerine giderken, bir mevcudiyetin ve bir yokluğun –bir aşırılık, bir eksikliğin– aksadığı seriler var. Kötü bir geri dönüş ilkesi olan çemberden vazgeçin; bütünü küresel olarak düzenlemekten vazgeçin: Her şey doğruya geri döner, düz ve labirentsi çizgiye. Lifcik ve çatallanma (Leiris'in harikulade serilerini Deleuze'cü tarzda analiz etmek iyi olur).

*

Platonculuğu tersine çevirmek: Bunu denememiş olan felsefe var mıdır? Peki, eğer felsefe en uç noktasında, Platonculuğu tersine çevirmek için yapılan her türlü girişim olarak tanımlanmışsa? Bu durumda felsefe Aristoteles'ten başlar, hayır Platon'dan başlar, Sokrates'i kurnaz taklitçiden ayırmanın mümkün olmadığı *Sofist* diyaloğunun sonundan başlar; doğmakta olan Platonculuğun etrafında büyük gürültü patırtı koparan ve durmadan sözcüklerle oynayarak Platonculuğun gelecekteki büyüklüğüyle alay eden sofistlerden başlar.

Tüm felsefeler "Platonculuk-karşıtı" cinsinin türleri midir? Bunların her biri, büyük reddi dile getirerek mi başlar? Arzulanan-iğrenilen bu merkezin etrafında mı toplanırlar? Daha doğrusu, bir söylemin felsefesinin, onun Platoncu diferansiyeli olduğunu mu söyleyelim? Yani Platon'da bulunmayan, ama söylemin kendisinde mevcut bir eleman mı? Bu da değil: Platoncu dizi içindeki yokluğuna yeni ve ıraksak bir dizinin varlığı yoluyla varılan bir öğe (bu durumda, bu eleman, Platoncu söylemde, hem aşırı hem de yerinde bulunmayan bir gösteren rolü oynar); bu diğer söylem içindeki serbest, kararsız, aşırıya kaçan dolaşımına Platoncu serinin neden olduğu bir eleman. Platon, aşırı ve eksik baba. Demek ki, bir felsefenin karakterini Platonculuk-karşıtlığıyla spesifikleştirmeye çalışmayacaksın (bu bir bitkiyi üreme organlarıyla karakterize etmeye benzer); bir felsefeyi biraz da bir fantazmayı ayırt eder gibi ayırt edeceksin, yani onu oluşturan iki seri –arkaik ve

durumsal– içinde dağıldığında ortaya çıkan etkisiyle; ve genel bir felsefe tarihi hayal edeceksin, sistem mimarisi değil, Platoncu bir fantazma olacak bu.

Sonuçta, işte Deleuze.[1] Onun "tersine dönmüş Platonculuğu" Platoncu seri içinde yer değiştirmek ve burada kayda değer bir nokta ortaya çıkarmaktır: Bölme. Platon, "avcı", "aşçı" ya da "politikacı" cinslerini –Aristotelesçilerin söylediği gibi– birbirlerinden yetersiz biçimde ayırmaz; "balıkçı" ya da "tuzak kuran avcı" türünü özellikle karakterize eden şeyi bilmek istemez; kimin hakiki avcı olduğunu bilmek ister. *Nedir?* değil, *kim?* Otantik olanı, saf altını aramak. Bereketli damarı alt dallara bölmek, bunlar arasından seçim yapmak ve seçileni izlemek yerine; talipler arasında sabit yeryazımsal özelliklerine göre ayrım yapmadan seçim yapmak; bunları yay germe sınavına tabi tutmak, hepsini elemek, biri hariç (adsız olandır bu, göçebe olan). İmdi, tüm bu sahteler/yanlışlar (bu simülatörler, bu sözümonalar) ve hakiki/doğru (karışımsız, saf) arasında nasıl ayrım yapmalı? Bir doğru-yanlış yasası keşfederek değil (hakikat burada hatanın değil, aldatıcı görünüşün karşıtıdır), fakat bunların tümünün üzerinden modele bakarak: Öyle saf ki, safın saflığı ona benziyor, ona yaklaşıyor ve onunla ölçülebiliyor; ve varoluşu öyle güçlü ki yanlışın simüle eden hiçliği aniden varlık olmayana indirgenmiş bulacaktır kendini. Ebedi koca Ulysses ortaya çıkarken, talipler dağılır. Simülakrlar *exeunt*.

Platon'un öz ile görünüşü, yukarı dünyayla aşağı dünyayı, hakikat güneşiyle mağaranın gölgesini karşı karşıya getirdiği söylenir (özleri yeryüzüne indirmek, dünyamızı yüceltmek ve hakikat güneşini insanın içine yerleştirmek bizim görevimizdir...). Fakat Deleuze, Platon'un eşsizliğini bu ince sınıflandırma içinde, tam da öze çağrı yaptığı için özün keşfinden önce gelen ve kötü simülakrları görünümler kalabalığından ayırmaya girişen bu incelikli işlem içinde saptar. Platonculuğu tersyüz etmek için, görünüme haklarını iade etmek, ona kalıcılık ve anlam yüklemek, kavramsal bir belkemiği vererek onu özsel formlara yakınlaştırmak, demek ki, bir işe yaramaz; mahcup olanı ayakta durmaya zorlamayalım. Ne de

1. *Différence et Répétition*, s. 82-85. 165-168; *Logique du sens*, s. 292-300.

erişilmez İdea'yı bir kerede ve sonsuza dek saptamış olan büyük törensi jesti yeniden bulmaya çalışalım. Kapıda yerli yersiz itirazda bulunan ve simüle eden bu kurnazlara kapıyı açmakla uğraşalım. Bu durumda, görünümü istila ederek, onun özle olan bağını koparak içeri girecek olan, olaydır; cisimsiz olan maddenin ağırlığını kovacak; zamandışı ısrar ebediyeti taklit eden çemberden kopacak; nüfuz edilemez tekillik saflığa bulaşan her tür karışımdan arınacak; simülakrın benzerliği aldatıcı görünüşe destek çıkacaktır. Sofist öne çıkar ve Sokrates'i, gaspçı bir talip olmadığını kanıtlamaya davet eder.

Deleuze'le birlikte Platonculuğu altüst etmek, onun içinde kurnazca yer değiştirmektir, bir kerte kadar inmek, simülakrı dışlayan –belli belirsiz ama *ahlâki*– o küçük jestlerine kadar ilerlemektir; bu aynı zamanda, ona hafifçe mesafe almak, dışarıdan gelen fısıltılara sağdan soldan kapıyı açmak; kopuk ve ıraksak bir başka seri başlatmak; yana doğru bu küçük sıçramayla, tahtından indirilmiş bir para-Platonculuk oluşturmaktır. Platonculuğu döndürmek (ciddi çalışma), gerçek için, dünya için ve zaman için onu daha çok merhamete teşvik etmektir. Platonculuğu altüst etmek, onu yukarıdan (dikey ironi mesafesi) almak ve kökeni içinde yeniden kavramaktır. Platonculuğu saptırmak onu en ince ayrıntısına kadar takip etmek, bir fikirle onurlandırılmayı asla hak etmeyen saç teline, tırnak kirine kadar (mizahın yerçekimine uygun olarak) inmektir; Modelin, Özdeşin, Aynının çevresinde yeniden merkezlenmek için gerçekleştirdiği merkezsizleşmeyi keşfetmektir; (tüm sapkınlıklarda olduğu gibi) yan yüzeyleri kullanmak için Platonculuk karşısında. İroni yükselir ve altüst eder; mizah düşmeye bırakır ve baştan çıkarır.[2] Platon'u saptırmak, sofistlerin kötülüğü, siniklerin terbiyesizliği, stoacıların argümanları, Epikuros'un uçuşan kuruntularıyla aynı tarafı tutmaktır. Diogenes Laertius'u okuyalım.

*

2. Yükselen ironi ve mizahın derine dalması üzerine, krş. *Différence et Répétition*, s. 12 ve *Logique du sens*, s. 159-166.

Epikurosçularda, zevklerin ortaya çıktığı tüm o yüzey etkilerine dikkat edelim:[3] Bedenlerin derinlerinden gelen ve sis tabakaları gibi yükselen yayınlar –koku alma duyusu, ağız, iştah tarafından bir başka derinlikte hızla yeniden emilen iç hayaletler; nesnelerin yüzeyinden kopan ve gözlerimizin derinliklerinde renk ve şekiller (uçuşan üstderiler, görsel putlar) uyandıran son derece ince zarlar; korku ve arzu fantazmaları (gökyüzünde bulutların tanrısı, hayran olunan güzel yüz, "rüzgârın sürüklediği sefil umut"). Bugün düşünülmesi gereken şey, elle tutulamayanın oluşturduğu bu zenginliktir: Fantazmayı, algı ya da imgelem yoluyla, ilksel bir veri olarak görmeyecek; ilişkide olduğu yüzeyler arasında, tüm içi dışa çeviren ve tüm dışı içe çeviren ters dönüş içinde, kendini her zaman öncelemesi ve sonralamasını sağlayan zamansal salınım içinde, kısacası, Deleuze'ün "cisimsiz maddesellik" olarak adlandırılmasına belki de izin vermeyeceği şey içinde ortaya çıkmasına izin verecek bir fantazma felsefesi dile getirmek gerekir.

Fantazmanın ardında daha doğru bir hakikat aramak ve onun bu hakikatin karışık bir göstergesi olduğunu düşünmek faydasızdır (dolayısıyla fantazmayı "semptombilim konusu haline getirmek" de faydasızdır); onu kalıcı figürler için kapatmak ve kendileriyle özdeş nesnelermişçesine tüm o açılarının, parıltılarının, zarlarının, buharlarının bir araya getirilebileceği kalıcı çekirdekler kurmak da faydasızdır. Fantazmaları bedenlerin sınırında oynamaya bırakmak gerekir: Bedenlere karşı; çünkü buraya yapışır ve buradan yansırlar, ama aynı zamanda onlara dokunurlar, onları keserler, onları bölümlere, bölgelere ayırırlar, yüzeyleri çoğaltırlar; aynı zamanda bedenlerin dışında, çünkü kendi aralarında, hiç bilmedikleri yakınlık, bükülme, değişken mesafe yasalarına göre oynarlar. Fantazmalar, organizmaları imgesele kadar götürmez; bedenin maddeselliğini topolojikleştirir. Demek ki onu doğru-yanlış, varlık-varlık-olmayan ikileminden (ki bu simülakr ile kopya arasındaki farkın yansımasından ibarettir) kurtarmak ve "varlık-dışı" şeyler gibi danslarını sürdürmelerine, mim oynamalarına izin vermek gerekir.

3. *Logique du sens*, s. 307-321.

Logique du sens, Phénoménologie de la perception'dan [Algının Fenomenolojisi] akla gelebilecek en uzak kitap olarak okunabilir: *Phénoménologie de la perception*'da beden-organizma, ilksel bir anlam ağıyla dünyaya bağlıydı ve bu anlam ağı bizzat şeylerin algısından geliyordu. Deleuze'de fantazma, bedenin cisimsiz ve nüfuz edilemez yüzeyini oluşturur; ve hem topolojik hem de acımasız olan bu süreçten yola çıkarak merkezli bir organizma olduğunu ve şeylerin giderek artan uzaklığını çevresine yaydığını iddia eden bir organizma oluşur. Fakat, *Logique du sens*'ı, özellikle metafizik kitapların en yüreklisi, en saygısızı olarak okumak gerekir – şu basit koşulla ki, metafiziği bir kez daha varlığın unutuluşu olarak gözler önüne sermek yerine, bu kez metafiziğe varlık-dışı olandan söz etme görevi verilmektedir. Fizik: Bedenlerin, karışımların, tepkilerin, iç ve dış mekanizmaların ideal yapısının söylemi; metafizik: Cisimsizlerin –fantazmalar, idoller ve simülakrlar– maddeselliğinin söylemi.

Yanılsama, metafiziğin talihsizliğidir: Bizzat kendisi yanılsamaya mahkûm olacağından değil, yanılsama çok uzun zamandır peşini bırakmadığından ve simülakr korkusuyla yanılsama avına çıktığından. Metafizik yanılsama değildir, bir cins içindeki tür gibi; yanılsama bir metafiziktir, bir yandan simülakr, diğer yandan orijinal ve iyi kopya arasındaki durağı belirleyen belli bir metafiziğin ürünüdür. Görevi, metafizik yanılsamayı belirtmek ve bunun zorunluluğunu temellendirmek olan bir eleştiri vardı; Deleuze'ün metafiziği ise fantazmaları yanılsamadan arındırmak için gerekli eleştiriye girişir. O andan itibaren Epikurosçu ve materyalist serinin, kendi eşsiz zikzağı içinde sürebilmesi için yol açıktır. O, utanç verici bir metafiziği, istemediği halde beraberinde götürmez; bir metafiziğe doğru sevinçle götürür; en yüce varolandan da ilksel derinlikten de kurtulmuş, fakat fantazmayı her türlü modelin dışında ve yüzeylerin oyunu içinde düşünmeye muktedir bir metafizik; Tek-İyi'nin değil, Tanrı'nın yokluğunun ve sapkınlığın yüzeysel oyunlarının söz konusu edildiği bir metafizik. Ölü Tanrı ve sodomi, yeni metafizik eksiltinin odakları olarak. Doğal teoloji, kendisiyle birlikte metafizik yanılsamayı da getiriyorsa, metafizik yanılsama doğal teolojiyle

her zaman az çok yakınlık içindeyse, fantazma metafiziği ateizmin ve ihlalin [*transgression*] etrafında döner. Sade ve Bataille ve biraz daha uzakta, tersine dönmüş avuç içi, kendini sunan bir savunma hareketiyle, Roberte.

Serbest kalmış bu simülakr dizisinin iki ayrıcalıklı sahnede gerçekleştiğini ya da kendi taklidini yaptığını ekleyelim: Fantazmalarla uğraşan psikanaliz, elbette günün birinde metafizik pratik olarak anlaşılacaktır; ve tiyatro, çok sahneli, eşzamanlı, birbirlerini bilmeyen ve birbirlerine işaret eden sahnelere bölünmüş ve maskelerin hiçbir şeyi temsil etmeden (kopya etmeden, taklit etmeden) dans ettiği, bedenlerin haykırdığı, ellerin ve parmakların jestler yaptığı tiyatro, çoğalmış tiyatro. Ve bu ıraksak iki yeni serinin her birinde (bunları "yeniden uzlaştırmayı" başaracağına, birbirlerine başvurmalarını sağlayacağına ve gülünç "psikodram" yaratacağına inanmış olanların bir anlamda kayda değer naifliği), Freud ve Artaud birbirlerini bilmezler ve birbirlerinde yankılanırlar. Temsil felsefesi, orijinalin, ilk kezin, benzerliğin, taklidin, sadakatin felsefesi yok olur. Dosdoğru üstümüze gelen Epikurosçu simülakr oku, bir "fantazma-fizik" doğurur, tekrar doğurur.

*

Platonculuğun öte yanında, stoacılar. Deleuze'ün sırayla Epikuros'u ve Zenon'u, Lucretius'u ve Chrysippus'u sahneye koyduğuna bakarak, onun yönteminin katı bir Freudculuk olduğunu düşünmeden edemiyorum. O, Batı felsefesinin Büyük Bastırılmış'ına doğru, gürültüyle yönelmez; ihmal edilenleri, sanki geçerken değiniyormuş gibi belirtir. Kesintileri, boşlukları, felsefi söylemde herkesin sonraya bıraktığı, pek de o kadar önemli olmayan küçük şeyleri belirtir. Neredeyse algılanmayan ihmaller üzerinde titizlikle durur, sınırsız unutkanlıkların burada temsil edildiğini iyi bilir. Epikurosçu simülakrları işe yaramaz ve biraz da çocuksu olarak kabul etmeye pedagoji bizi nasıl da alıştırdı! Stoacılığın o ünlü savaşına, geçmişte meydana gelmiş ve yarın da meydana gelecek savaşın ta kendisine gelince, bu, okullar için oyun oldu çıktı. Deleuze'ün tüm bu incecik

iplikleri eline almış olmasını, yüzyıllar boyunca Akdeniz'de dolaşıma girmiş tüm bu söylem, argümantasyon, karşılık, paradoks ağıyla oynamasını yararlı buluyorum. Helenlere özgü kafa karışıklığını lanetlemek ya da Romalılara özgü yavanlığı küçümsemek yerine, imparatorluğun geniş yüzeyi üzerinde söylenen her şeyi dinleyelim; gelecek olan şeyi kollayalım: Savaşlar, katledilen generaller, yanan kadırgalar, yanlarında zehir taşıyan kraliçeler, ardından yıkım gelen zaferler, sonsuza dek örnek oluşturan Aktium Savaşı, ebedi olay, binlerce dağınık noktada, her yanda parlayıp geçiyor.

Saf olayı düşünmek, öncelikle ona kendi metafiziğini vermektir.[4] Dahası, ne olması gerektiği üzerinde anlaşmak gerekir: Tüm ilineklerini temellendirebilecek bir tözün metafiziği hiç değil; ilinekleri, neden-sonucun birbirine dolaşmış neksusunda konumlandıran bir bağdaşıklığın metafiziği hiç değil. Olay –yaralanma, zafer-yenilgi, ölüm– her zaman, birbiriyle çarpışan, karışan ya da ayrılan cisimlerin yarattığı sonuçtur tam olarak; fakat bu sonuç, asla cisimsel değildir: Fabrice'in etrafında, yaralı Prens André'nin üzerinde dönen ve binlerce kez tekrarlanan, elle tutulmaz, erişilmez savaş. Bedenleri parçalayan silahlar, hiç durmadan cisimsiz bir mücadele oluşturur. Fizik, nedenleri içerir; fakat olaylar, ki fiziğin sonuçlarıdır, artık ona ait değildir. Bükülmüş bir nedensellik hayal edelim; bedenler, çarpışarak, karışarak, acı çekerek, kendi yüzeylerinde derinliksiz, karışımsız, tutkusuz olaylara neden olurlar [*causer*] ve dolayısıyla neden [*cause*] olamazlar: Kendi aralarında bir başka yapı örgüsü oluştururlar, burada bağlar metafizikten, cisimsizlerin kısmi-fiziğinden kaynaklanır.

Olayı düşünmek için daha karmaşık bir mantık da gereklidir.[5] Olay, bir önermeye gönderge olarak hizmet edebilen bir durum değildir (ölü olma olgusu, bir savın doğru ya da yanlış olmasını belirleyen bir durumdur; ölmek, asla bir şeyi doğrulamayan saf bir olaydır). Geleneksel olarak göndergeyi merkez alan üçlü mantığın yerine dört terimli bir oyunu geçirmek gerekir. "Marcus Aurelius öldü", bir durumu *adlandırır*; benim bir kanımı ya da inancımı *ifade*

4. *Logique du sens*, s. 13-21.
5. *Logique du sens*, s. 22-35.

eder; bir olumlama *gösterir*; ve ayrıca, bir *anlamı* vardır: "Ölme". Elle tutulamaz anlam; bir yüzü şeylere dönük, çünkü "ölme", olay olarak, Antonius'un başına gelir ve diğer yüzü önermeye dönüktür, çünkü ölmek, bir sözcede Antonius hakkında söylenen şeydir. Ölmek: Önermenin boyutu, kılıcın, ürettiği cisimsiz etki, anlam ve olay, hakkında konuşulan ve şeylerin yüzeyinde koşan, derinliksiz ve bedensiz nokta. Anlamı, bilinebilir nesnenin kalbindeki noematik bir çekirdeğe hapsetmek yerine, bırakalım anlam şeylerin ve kelimelerin sınırında gezinsin, şey hakkında söylenen olarak (ona atfedilen şey değil, şeyin kendisi değil) ve olup biten olarak (süreç değil, durum değil). Örnek bir biçimde, ölüm tüm olayların olayıdır, saf halindeki anlamdır: Onun yeri, söylemin anonim akışındadır; o, sözü edilen şeydir, daima önceden gelmiştir, sonsuza dek de gelecektir ve yine de, tekilliğin uç noktasına gelir. Anlam-olay, ölüm gibi nötrdür: "Bitiş değil, bitimsiz, özel bir ölüm değil, herhangi bir ölüm, hakiki ölüm değil, fakat, Kafka'nın deyişiyle, felaket getiren hatasının sırıtışı."[6]

Bu olay-anlam'a, son olarak bir de başka türlü merkezlenmiş bir dilbilgisi gerekir;[7] çünkü olay-anlam önermenin içinde sıfat biçiminde (*ölü* olmak, *canlı* olmak, *kıpkırmızı* olmak) yer almaz, fiile ilişmiştir (ölmek, yaşamak, kızarmak). Oysa, bu şekilde kavranan fiilin iki önemli biçimi vardır, diğer biçimler bu ikisi etrafında dağılır: Olayı söyleyen şimdiki zaman ve anlamı dilin içine dahil eden ve onu, söylemin içinde sözü edilen şey olan bu nötr unsur olarak dolaşıma sokan mastar. Olayın dilbilgisini zamansal bükünler arasında aramamak gerekir; anlamın dilbilgisini de, "yaşamak = canlı olmak" türünde kurgusal bir analizde aramamalı; anlam-olay dilbilgisi, simetrisiz ve hafifçe aksayan iki kutup etrafında döner: Mastar kipi - şimdiki zaman. Anlam-olay, her zaman, hem şimdiki zamanın yer değiştirmiş ucudur, hem de mastarın ezeli tekrarıdır. Ölmek asla herhangi bir anın derinliğinde yer almaz, fakat hareketli ucunda en kısa anı sonsuza dek böler; ölmek, ölümü düşünme anından da kısadır; ve bu derinliksiz yarığın her iki yanında, ölmek,

6. Blanchot (M.), *L'Espace littéraire*, aktarıldığı yer *Différence et Répetition*, s. 149. Ayrıca krş. *Logique du sens*, s. 175-179.
7. Krş. *Logique du sens*, s. 212-216.

sonsuzca tekrarlanır. Ebedi şimdiki zaman mı? Şimdiki zamanı tamamlanmamış ve ebediyeti birliksiz düşünmek koşuluyla: (Yer değiştirmiş) şimdiki zamanın (çoğul) ebediyeti.

Özetleyelim: Derin cisimlerin sınırında, olay bir cisimsizdir (metafizik yüzey); şeylerin ve kelimelerin yüzeyinde, cisimsiz olay, önermenin (mantıksal boyut) *anlamıdır*; söylemin akışı içinde cisimsiz anlam-olay, fiile (şimdiki zamanın mastar noktası) ilişmiştir.

Az ya da çok yakın dönemde, olayı düşünmeye yönelik üç büyük teşebbüs olduğu kanısındayım –neopozitivizm, fenomenoloji, tarih felsefesi. Fakat, neopozitivizm olaya özgü düzeyi ıskaladı; mantıksal olarak durumla karıştırdığından, onu cisimlerin derinliğine batırmak, maddi bir süreç haline getirmek ve az ya da çok açık bir biçimde, bir fizikalizme bağlamak zorundaydı ("şizoid bir tarzda", yüzeyi derinliğe indirgiyordu; ve dilbilgisi düzeyinde olayı sıfata dönüştürüyordu. Fenomenoloji ise, olayı anlama dönüştürüyordu: Ya, ham olayı öne ve ayrı bir yere koyuyor –olgusallık kayası, gelmekte olanın sessiz ataleti–, sonra onu anlamın kazıcı ve geliştirici faal çalışmasına teslim ediyordu; ya da, ayrıcalıklı yollar ve yerler belirterek, olayın nerede meydana gelebileceğini ve hangi görünümde olacağını önceden belirterek, dünyanın benim etrafımda zaten sahip olduğu bir ön anlam varsayıyordu. Ya aklıselimi gülümsemeden önce gelen kedi; ya da gülümsemenin kediyi önceleyen mantığı. Ya Sartre, ya Merleau-Ponty. Onlara göre anlam asla olayın olduğu anda değildi. Buradan da her halükârda bir anlam mantığı, birinci şahıs dilbilgisi, bir bilinç metafiziği kaynaklanır. Tarih felsefesine gelince, olayı zamanın döngüsüne hapseder; onun hatası dilbilgiseldir; şimdiki zamanı geleceğin ve geçmişin çerçevelediği bir figür haline getirir; şimdiki zaman, kendi biçimini almakta olan geçmişteki gelecek zamandır; içeriğinin özdeşliğini koruyan gelecekteki geçmiştir. Dolayısıyla olaya bir yandan, bir öz mantığı (özü bellekte temellendiren bir mantık) ve kavram mantığı (kavramı geleceğin bilgisi olarak kuran bir mantık) ve diğer yandan, bağdaşık ve ödüllendirilmiş kozmosun, hiyerarşi içindeki dünyanın metafiziği gereklidir.

Demek ki, üç felsefe de olayı ıskalar. Birincisi, dünyanın "dışında" olan hakkında hiçbir şey söylenemeyeceği bahanesiyle, olayın saf yüzeyini reddeder ve onu –bir gönderge olarak– dünyanın küresel tamamlanmışlığına zorla kapatır. İkincisi, yalnızca bilinç için anlam olduğu gerekçesiyle, olayı dışarıya ve öne ya da içeriye ve sonraya yerleştirir ve olayın yerini her zaman ben çemberine göre belirler. Üçüncüsü, olayın ancak zaman içinde olduğu bahanesiyle, onu özdeşliği içinde tanımlar ve merkezi iyi saptanmış bir düzene tabi kılar. Dünya, ben ve Tanrı, küre, çember, merkez: Olayı düşünmeyi imkânsız kılan üç koşul. Cisimsiz (dolayısıyla, dünyasal bir fiziğe indirgenemez) bir olay metafiziği, (anlamların ve öznenin fenomenolojisinden ziyade) nötr anlam mantığı, mastar haldeki bir şimdiki zaman düşüncesi (yoksa, geçmiş öz içinde kavramsal gelecek zamanın yükselişi değil); işte, olayın günümüzde hâlâ bağlı olduğu üçlü bağımlılığı kaldırmak için Deleuze'ün bize önerdiği şey bence budur.

*

Şimdi, olay serisi ile fantazma serisini yankılanıma sokmak gerekiyor. Cisimsiz serisi ile elle tutulamayanın serisini. Varlığını sürdüren ve ısrar eden savaş ve ölüm serisini ve tepemizde uçuşan –arzulanan– put serisini: Silahlı çatışmanın ötesinde, insanların yüreklerinin derininde değil, başlarının, kader ve arzularının üzerindeki yankılanma. Bunlar, herhangi bir fantazmatik olayda ya da bir simülakrın ilk kökeninde, kendileri için ortak olan bir noktada birleştikleri için değil. Olay, fantazma serisinde her zaman eksik olan şeydir – her türlü taklidin dışında ve benzerliğin zorlamalarından bağımsız, aslı olmayan tekrarının kendini gösterdiği eksik. Dolayısıyla, tekrarın kılık değiştirmesi, hiçbir şeyi örtmeyen, her zaman tekil maskeler, saklı gizlisi olmayan simülakrlar, hiçbir hiçliği örtmeyen uyumsuz yalancı parlaklık, saf fark.

Fantazmaya gelince, olayın tekilliği içinde "fazla"dır o; fakat bu "fazla", olgunun çıplak gerçekliğine eklenecek imgesel bir eki belirtmez; kavramın içinden yavaş yavaş doğup örgütleneceği embriyon halindeki bir genellik de oluşturmaz. Fantazma olarak ölüm

ya da savaş, anlamsız ilineğin üzerinde asılı duran eski ölüm imgesi değildir, tüm bu düzensiz kargaşayı el altından idare etmekte olan geleceğe ait savaş kavramı da değildir; bir darbeden öbürüne savrulan savaştır bu, beraberinde getirdiği ve dönüşü olmayan darbeyi sonsuza dek tekrarlayan ölümdür bu. (Eksik olan) olayın ve tekrarının oyunu olarak fantazma, biçim olarak bireyselliği (kavramdan daha aşağı ve dolayısıyla informel biçim) almamalıdır, gerçekliği de (bir imgeyi taklit eden bir gerçeklik) ölçü olarak almamalıdır; kendinin tümel tekillik olduğunu söyler: Ölmek, dövüşmek, yenmek, yenilmek.

Logique du sens bize olayı *ve* fantazmayı, bunların ayrık olarak aynı anda olumlanmalarını ve olumlanmış ayrıklıklarını nasıl düşünmemiz gerektiğini söyler. Tekrara hiçbir önem atfetmeden, kavramdan yola çıkarak olayı belirlemek, belki de bilmek diye adlandırılabilecek şey budur; fantazmayı, kökenini aramaya giderek, gerçeklikle ölçmek, yargılamaktır. Felsefe, kendinin bilim olduğunu hayal ederek, kendini eleştiri olarak üreterek ikisini de yapmak istedi. Buna karşılık, düşünmek, fantazmayı bir kez için üreten mim içinde gerçekleştirmek olur; bu, evrensel tekil olarak tekrarlanması için olayı tanımsız kılmaktır. Demek ki, mutlak olarak düşünmek, olayı *ve* fantazmayı düşünmek olur. Bunu söylemek de yetmez: Çünkü, eğer düşüncenin rolü fantazmayı teatral olarak üretmek ve tümel olayı aşırı ve tekil ucunda tekrarlamak ise, bu düşüncenin kendisi, fantazmaya varan olay ve namevcut olayın fantazmatik tekrarı değilse nedir? Ayrıklıkları içinde olumlanmış fantazma ve olay, *düşünülendir ve düşüncedir*; yalnızca düşüncenin düşünebileceği varlık-dışı olanı cisimlerin yüzeyine yerleştirirler; ve düşüncenin biçimlendiği topolojik olayı belirtirler. Düşünce, düşünceyi oluşturan şeyi düşünmek zorundadır ve düşündüğü şey düşünceyi oluşturur. Eleştiri-bilgi ikiliği, tamamen yararsızlaşır: Düşünce, kendisinin ne olduğunu söyler.

Yine de bu formül tehlikelidir. Upuygunluk yananlamını taşır ve bir kez daha nesnenin özneye özdeş olduğunu tahayyül etmeyi mümkün kılar. Düşünülenin düşünceyi oluşturması, tersine, ikili bir ayrışma içerimler: kendisi çevresine anlam verirken olaylara maruz

kalan merkezi ve kurucu bir öznenin ayrışması; ve bilinen biçimlerin ve olumlanan sıfatların yakınsama odağı ve yeri olan bir nesne. Olayları, bir ipin düğümlerini taşıması gibi taşımadığı gibi, her anı kesen ve her olayın hem cisimsiz hem de sonsuzca çok biçimde belirmesine neden olacak kadar çok kere kesen sonsuz ve düz bir çizgi düşünmemiz gerekir: Sentezleyici-sentezlenmiş özneyi değil, bu aşılamaz çatlağı düşünmek gerekir; ayrıca, içinde oluştukları zamansal ikilikte daima çatlağın şu ya da bu yanında olan, buradan birbirlerini gösteren ve gösterge olarak varolmaya koyulan simülakr, idol ve fantazmaların ilksel bir biçimde sabitlenmemiş serisini de düşünmek gerekir. Ben'in çatlağı ve gösteren noktalar serisi, düşüncenin hem özne hem de nesne olmasını sağlayan bir birlik oluşturmaz; fakat bunlar düşüncenin olayı ve düşünenin cisimsizidir, sorun olarak düşünülen (dağılmış noktaların çokluğu) ve mim olarak düşüncedir (modelsiz tekrar).

Bu nedenle, *Logique du sens* şu alt-başlığı taşıyabilirdi: Düşünmek nedir? Deleuze'ün tüm kitabı boyunca her zaman iki kez yazdığı soru: Cisimsizin stoacı mantığıyla ilgili bir metinde ve fantazmanın Freudcu analizi metninde. Düşünmek nedir? *Düşünülen*'in düşüncesinin nasıl olabileceğini bize söyleyen stoacıları dinleyelim; *düşünce*'nin nasıl düşünebileceğini bize söyleyen Freud'u okuyalım. Hem özneden hem de nesneden tamamen kurtulmuş düşünce teorisine belki ilk kez burada erişiyoruz. Bir zar atımı kadar tekil düşünce-olay; doğruyu aramayan, fakat düşünceyi tekrarlayan düşünce-fantazma.

Her durumda, *Logique du sens*'ın ilk sayfasından son sayfasına hiç durmadan niçin ağızla karşılaştığımız anlaşılmaktadır. Bu ağızdan anlam dolu arabaların da yiyecek yüklü arabalar kadar sık geçtiğini Zenon gayet iyi biliyordu ("Yük arabası dediğinde, ağzından bir yük arabası geçer."); çocuğun Simülakrları, parça parça edilmiş organları, organsız bedenleri, tıktığı ağız, delik, kanal; derinliklerle yüzeylerin eklemlendiği ağız. Yüce putları çocuğun tepesinde uçuşturan ve üstbeni oluşturan ötekinin sesinin geldiği ağız. Çığlıkların fonem, morfem, semantem halinde parçalandığı ağız: Oral bir cismin derinliğinin cisimsiz anlamdan ayrıldığı ağız.

Dilin doğuşu, anlamın oluşumu ve düşüncenin kıvılcımı, kendi ıraksak serilerini bu açık ağızdan, bu besleyici sesten geçirirler.[8] Sürekli bir fonetik-merkezsizleşme olmasaydı Deleuze'ün, katı fonetik-merkezliliğinden söz etmek isterdim. Deleuze'e, fantastik dilbilimci nişanı verelim, bu merkezsizleşmenin önemli noktalarını isabetli bir şekilde belirtmiş olan karanlık haberci nişanı verelim:

— *les dents, la bouche;*
— *les dents la bouche;*
— *l'aidant la bouche;*
— *laides en la bouche*;
— *lait dans la bouche;* vs.*

Logique du sens, felsefenin yüzyıllar boyunca sürüncemede bırakmış olduğu şeyi düşünmemizi sağlar: Olay (kavram içinde asimile edilmiş, daha sonra, onu, bir önermeyi doğrulayan *olgu,* özne kipliği olan *yaşantı,* tarihin ampirik içeriği olan *somut* türlerinden çekip almak için boş yere uğraşıldı); ve fantazma (gerçek adına indirgenmiş ve aşırı uçta, normatif bir sekansın patolojik kutbuna doğru konumlandırılmış: Algı-imge-anı-yanılsama). Ne de olsa, bu yirminci yüzyılda, olaydan ve fantazmadan daha önemli, düşünecek ne var?

Deleuze'e minnettarız. Bizi bıktıran şu sloganı tekrarlamadı: Freud ile Marx, Marx ile Freud, ya da arzu ederseniz her ikisi birden bizimle birlikte! fantazmayı ve olayı düşünmek için zorunlu olan şeyi ağırbaşlılıkla analiz etti. Onları uzlaştırmaya çalışmadı (bir fantazmanın hayali yoğunluğunu, olayın aşırı ucuna kadar genişletmeye; ya da fantazmanın yüzüşünü gerçek tarih kırıntılarıyla denge altına almaya çalışmadı). Her ikisini de ayrı ayrı olumlamayı sağlayan felsefeyi keşfetti. Bu felsefeyi, *Logique du sens*'dan önce, Deleuze hiçbir yerden destek görmeyen bir cesaretle *Différence et Répétition*'da formüle etmişti. Şimdi bu kitaba doğru uzanmak gerekiyor.

*

8. Bu tema üzerine, özellikle okuyunuz, *Logique du sens,* s. 217-267. Benim söylediklerim bu göz kamaştırıcı analizlere kısmi bir imadır.

* Eşanlamlı olmayan eşsesli cümlecikler sıralamaktadır Foucault. (ç.n.)

Deleuze, Batı'yı başlatmış olan büyük unutkanlığı gözler önüne sermek yerine, Nietzsche'ci soybilimci sabrıyla, ufak pislikler, iğrenç gizli anlaşmalar yığınını işaret etmektedir.[9] Minik, tekrarlanan alçaklıkların peşindedir, felsefi mantarı günden güne beslemeye devam eden tüm bu budalalık, kendini beğenmişlik, yaltaklanma özelliklerinin peşindedir. "Gülünç kökcükler" der Leiris. Hepimiz aklıselim sahibiyiz; herkes yanılabilir, fakat kimse aptal değildir (içimizden hiç kimse, elbette); iyi niyet olmadan, düşünce olmaz; her hakiki sorunun bir çözümü olmalıdır, çünkü biz, defterinde yazılı cevaplardan yola çıkarak soru soran bir üstadın okulundanız; dünya, bizim sınıfımızdır. Pek küçük inançlar... O da ne? İyi bir istencin tiranlığı, başkalarıyla "ortak" düşünme zorunluluğu, pedagojik modelin tahakkümü ve özellikle aptallığın dışlanması, düşüncenin toplumumuzdaki oyunu kolayca deşifre edilebilecek tüm aşağılık ahlâkı buradadır. Bu oyundan kurtulmamız gerek. Oysa, bu ahlâk saptırıldığında, tüm felsefe yerinden edilir.

Farklılığı ele alalım. Genellikle bir *şeyin* farklılığı ya da bir *şeydeki* farklılık olarak analiz edilir; onun ardında, onun ötesinde, ama onu desteklemek için, ona bir yer açmak için, onu sınırlandırmak ve dolayısıyla ona hâkim olmak için, farklılık kavramıyla, farklılığın türlere böldüğü varsayılan bir cinsin birliği öne sürülür (Aristotelesçi kavramın organik tahakkümü); bu durumda farklılık, kavramın içinde, onun ötesine taşmadan spesifiye edilmesi gereken şey haline gelir. Yine de, türlerin üstünde, bireyler kaynaşıp durur: Hiçbir spesifikasyona gelmeyen ve kavramın dışına düşen bu ölçüsüz çeşitlilik, tekrarın yeniden ortaya çıkışından başka nedir ki? Koyun türlerinin altında koyundan başka sayacak bir şey yoktur. İşte tabi kılmanın ilk figürü: (Kavram içinde) spesifikasyon olarak farklılık, (kavram dışında) bireylerin farksızlığı olarak tekrar. Fakat neye tabi olma? Çılgın oluşumdan [*devenir*] ve anarşik farklılığa sırtını dönerek, her yerde ve herkeste aynı biçimde olanı, özdeş olanı görmeyi bilen sağduyuya; sağduyu, bir iyi niyet anlaşmasıyla,

9. Tüm bu paragraf, metinden farklı bir düzen içerisinde, *Différence et Répetition*'da kesişen temaların bazılarını katetmektedir. Kuşkusuz vurguların yerini değiştirdiğimin, özellikle tükenmez zenginlikleri göz ardı ettiğimin farkındayım. Mümkün modellerden birini yeniden inşa ettim. Bu nedenle kesin referans belirtmiyorum.

bilen öznenin evrenselliğini tesis ettiği anda nesnenin genelliğini ortaya çıkarır. Peki ya kötü niyetin işin içine girmesine izin verilirse? Peki ya düşünce, sağduyudan kurtulur ve kendi tekilliğinin aşırı ucundan başka bir yerde düşünmek istemezse? Peki ya *doxa* yurdundaki yurttaşlığını hoşnutlukla kabul etmek yerine, paradoksun eğikliğini kötü niyetle uyguluyorsa? Farklılık altındaki ortaklığı aramak yerine, farklılığı ayrımsal olarak düşünüyorsa eğer? Bu durumda farklılık, kavramın genelliğiyle işleyen görece genel bir karakter değildir artık, –farklı düşünce ve farklılığın düşüncesi– saf bir olaydır; tekrara gelince, o da özdeşin donuk art arda gelmesi değildir artık, yer değiştirmiş farklılıktır. İyi niyetten, ayıran ve karakterize eden bir sağduyudan kurtulmuş olan düşünce artık kavram inşa etmez, bir fantazmayı tekrarlayarak anlam-olay üretir. Sağduyuyla düşünmenin ahlâki olarak iyi istencinin rolü temelde, düşünceyi tekil "oluşsallığı"ndan korumaktı.

Fakat, kavramın işleyişine geri dönelim. Kavramın farklılığa hâkim olabilmesi için, algının, çeşit diye adlandırılan şeyin bağrında, (daha sonra farklılıklar ve kısmi özdeşlikler olarak parçalanacak olan) global benzerlikleri az çok kavraması gerekir; her yeni temsile, tüm benzerlikleri sergileyen temsillerin eşlik etmesi gerekir; ve bu temsil uzamı duyumsama-imge-hafıza içinde, benzer olan şey, niceliksel eşitleme deneyinden ve aşamalandırılmış niceliklerin sınavından geçirilecektir; ölçülebilir farklılıkların büyük tablosu oluşturulacaktır. Ve tablonun köşesinde, en küçük niceliksel aralığın mesafesinin en küçük niteliksel değişimle birleştiği yerde, apsiste, sıfır noktasında, mükemmel benzerlik, kesin tekrar vardır. Kavramın içinde, özdeş olanın haddini bilmez titreşiminden başka bir şey olmayan tekrar, temsilin içinde, benzer olanın düzenleniş ilkesi haline gelir. Fakat, benzer olanı, tıpatıp benzeri, sonra da, daha az benzeri –en büyük ve en küçük, en aydınlık, en karanlık– *kim* tanır? Aklıselim. Denklikleri tanıyan, saptayan, aralıkları değerlendiren, uzaklıklıkları ölçen, özümleyen ve bölüştüren aklıselim, dünyanın en iyi paylaştıran şeyi. Temsil felsefesinin üstünde hüküm süren şey, aklıselimdir. Aklıselimi saptıralım, düşünce de benzerliklerin düzenli tablosu dışında işlesin; bu durumda farklı-

lık, dikey yoğunluklar olarak ortaya çıkar; çünkü yoğunluk, temsil tarafından aşamalandırılmadan çok önce, kendi içinde saf bir farklılıktır: Yer değiştiren ve tekrarlanan farklılık, kasılan ya da şişen farklılık, keskin olayı içinde sonsuz tekrarları sıkılaştıran ya da gevşeten tekil nokta. Benin dağılması.

Temsil tablosunun geçerli olmasına bir an daha izin verelim. Eksenlerin başlangıç noktası, eksiksiz benzerlik noktasıdır: Sonra, küçük benzerlikler, işaretlenmiş özdeşlikler olarak farklılıklar dizilir; temsil daha önce varolanı ancak kısmen gösterdiğinde ve tanıma sınavı zorluk çıkardığında farklılık oluşur. Farklı olmak için, öncelikle aynı olmamak gerekir ve bu negatif zemin üzerinde, aynıyı sınırlandıran bu gölge parçasının üstünde, daha sonra, karşıt yüklemler eklemlenir. Temsil felsefesinde, kırmızı/yeşil gibi iki yüklemin oyunu, karmaşık bir yapının en yüksek düzeyidir: En dipte kırmızı-kırmızı olmayan *çelişkisi* hüküm sürer (*olmak-olmamak* kipinde); üstünde, kırmızı ile yeşilin özdeş-olmaması (*tanımanın negatif* deneyinden yola çıkarak); nihayet, kırmızı ile yeşilin *özel* konumu (renk *cinsinin spesifikleştiği* tabloda). Böylece, üçüncü kez, ama daha da kökten biçimde, karşıt konumda olmanın, negatifin ve çelişkilinin sistemi içinde farklılığa hâkim olunmuş olunur. Farklılığın meydana gelmesi için, aynının çelişki tarafından bölünmesi gerekti; aynının sonsuz özdeşliğinin varlık-olmayan tarafından sınırlanması gerekti; aynının belirlenimsiz pozitivitesi üzerinde negatifin çalışmış olması gerekti. Farklılık, aynının önceliğine ancak bu dolayımlar sayesinde ulaştı. Tekrarlanır olana gelince, taslak halindeki dolayımın dönüp dolaşıp kendi üstüne kapandığı noktada meydana gelir; hayır demek yerine aynı eveti iki kez dile getirdiğinde ve karşıtlıkları tanımlar sisteminde bölüştürmek yerine sonsuzca aynı konuma geri döndüğü noktada meydana gelir. Aynı, ötekinin içinde kendini yadsımaya ve orada kendini yeniden bulmaya artık muktedir olmadığı anda, tekrar aynının zayıflığını açığa vurur. Saf dışsallık, saf köken figürü olmuş olan tekrar, böylece, içsel zayıflık, sonluluk hatası, negatife özgü kekemelik biçimi haline gelir: Diyalektiğin nevrozu. Çünkü, temsil felsefesi diyalektiğe yöneltiyordu.

Yine de, en küçük farklılıkların düşünürü olan Leibniz karşısında Hegel'i nasıl olur da en büyük farklılıkların filozofu olarak tanımayız? Doğrusu, diyalektik, farklılığı serbestleştirmez; tersine, her zaman yeniden yakalanmasını garanti eder. Aynının diyalektik hükümranlığı, farklının, negatifin yasası altında, varlık-olmayan anı biçiminde olmasına izin verir. Burada ötekinin içeriden altüst edildiğine tanık olunduğu düşünülür, ama çelişki gizliden gizliye özdeşin kurtuluşu için çalışır. Diyalektiğin değişmez eğitimci kökenini hatırlamak gerekir mi? Varlığın ve varlık-olmayanın aporia'sını sonsuza dek yeniden doğurarak, diyalektiği hiç durmaksızın yeniden başlatan şey, okuldaki mütezavi sorudur, öğrencinin kurgusal diyaloğudur: "Bu kırmızı; şu kırmızı değil. –Şu an gündüz mü? Hayır, şu an gece." Ekim gecesinin alacakaranlığında, Minerva'nın kuşu çok yüksekte uçmaz: "Yazın, yazın, diye gaklar, yarın sabah, artık gece olmayacak!"

Farklılığı serbest bırakmak için, bize çelişkisiz, diyalektiksiz, yadsımasız bir düşünce gerekiyor: Iraksamaya evet diyen bir düşünce; ayrıksamayı araç olarak kullanan olumlayıcı bir düşünce; çoğulun düşüncesi – aynının hiçbir kısıtlamasının sınırlandırmadığı ya da yeniden gruplandırmadığı, dağınık ve göçebe bir çoğulluk; önceden hazırlanmış cevapların yanılttığı okul modeline uymayan, fakat çözümsüz sorunlara; yani koşulları ayırt edildiği ölçüde yer değiştiren ve bir tekrar oyununda ısrar eden, ayak direyen bir sıradışı noktalar çoğulluğuna yönelen düşünce. Cevabı hep elinde bulunduran, yukarıdaki bir İdea'nın hâlâ tamamlanmamış ve karışık imgesi olmaktansa, sorun fikrin kendisidir, daha doğrusu, İdea'nın tek varoluş kipi problematiktir: Karanlığın her zaman daha fazla ısrarcı olduğu ve içinde sorunun kımıldamaya devam ettiği, farklı çoğulluk. Sorunun cevabı nedir? Sorun. Sorun nasıl çözülür? Soruyu yerinden ederek. Sorun üçüncünün dışlanması mantığına uymaz, çünkü sorun dağılmış bir çoğulluktur: Descartesçı fikrin ayırt eden açıklığı sayesinde çözüme kavuşmayacaktır, çünkü o seçik-karanlık bir fikirdir; Hegelci olumsuza uymaz, çünkü o çoğul bir olumlamadır; varlık - varlık-olmayan karşıtlığına tabi değildir, o varlıktır. Diyalektik olarak sorgulamak ve yanıt vermek yerine sorunsallayıcı biçimde düşünmek gerekir.

Görüldüğü gibi, farklılığı ve tekrarı düşünmenin koşulları, giderek artmaktadır. Aristoteles'le birlikte, kavramın özdeşliğini terk etmek gerekmişti; her türlü temsil felsefesinden kurtulmak ve aynı anda, algıdaki benzerliği reddetmek gerekmişti; ve işte şimdi de Hegel'den, yüklemlerin karşıtlığından, çelişkiden, yadsımadan, diyalektiğin tümünden kurtulmak gerekiyor. Fakat, daha korkunç olan dördüncü koşul şimdiden ortaya çıkmaktadır. Farklılığı en direngen tabi kılma tarzı, kuşkusuz kategorilerinkidir: Çünkü kategoriler, varlığın hangi farklı biçimlerde kendini ifade edebileceğini göstererek, varlığın atfedilme biçimlerini önceden spesifikleştirerek, kendi dağılım şemasını varolanlara bir anlamda dayatarak, varlığın farklılıksız dinginliğini, en yüksek zirvede korumasını sağlar. Kategoriler, olumlamaların ve yadsımaların oyununu keyfince yönetir, temsil içindeki benzerliklerin meşruiyetini tesis eder, kavramın ve çalışmasının nesnelliğini garanti eder; anarşik farklılığı bastırır, onu bölgelere bölüştürür, haklarını sınırlandırır ve kategorilerin varlıklar arasında yerine getirmek zorunda olduğu spesifikasyon görevini farklılığa buyururlar. Kategoriler, bir yandan bilginin *a priori* biçimleri olarak okunabilir; fakat diğer yandan, arkaik ahlâk olarak, özdeşin farklılığa dayattığı eski on emir olarak da ortaya çıkarlar. Farklılığı serbest bırakmak için, a-kategorik bir düşünce icat etmek gerekir. Yine de, icat etmek uygun kelime değil, çünkü felsefe tarihinde varlığın tekanlamlılığının radikal formülasyonu zaten vardı, en azından iki kez yapılmıştı: Duns Scot ve Spinoza. Fakat Duns Scot varlığın nötr olduğunu düşünüyordu, Spinoza ise töz olduğunu; her ikisi için de, kategorilerin bertaraf edilmesinin, varlığın, tüm şeyler hakkında aynı biçimde ifade edilir olması savının, varlığın birliğini her kertede muhafaza etmekten başka hedefi kuşkusuz yoktu. Tersine, varlığın, tüm farklılıklarda aynı biçimde ifade edeceği, ama yalnızca farklılıkları ifade edeceği bir ontoloji hayal edelim; bu durumda şeyler, Duns Scot'ta olduğu gibi, varlığın tekrenkli büyük soyutlaması altında toplanmış olmaz ve Spinozacı kipler tözsel birliğin etrafında dönüp durmaz; farklılıklar kendiliklerinden dönerler, varlık her şey için aynı biçimde ifade bulur, varlık artık şeylere rehberlik eden ve onları dağıtan bir-

lik değildir, onların farklılık olarak tekrarıdır. Deleuze'de, varlığın kategoriyal olmayan tekanlamlılığı, çoğulu birliğin kendisine doğrudan doğruya bağlamaz (varlığın tümel nötrlüğü ya da tözün ifade gücü); varlığı tekrar tekrar fark olarak ifade bulan şey yapar; varlık, farklılığın geri gelişidir, fakat varlığın ifade biçiminde farklılık olmaz. Varlık, asla bölgelere dağılmaz: Gerçek, mümkün olana tabi olmaz; olumsal, zorunlunun karşıtı değildir. Her koşulda, Aktium Savaşı ya da Antonius'un ölümü kaçınılmaz olsa da olmasa da, bu saf olaylarda –dövüşmek, ölmek– kendini hep aynı biçimde ifade eder; tıpkı, vuku bulmuş ve vuku bulmamış olan bu fantazmatik kastrasyonla ilgili olarak ifade bulması gibi. Kategorilerin ortadan kaldırılması, varlığın tekanlamlılığının olumlanması, varlığın farklılık etrafında tekrar tekrar dönüp durması; işte, sonuçta, fantazmayı ve olayı düşünmenin koşulu.

*

Sonuçta mı? Tam anlamıyla değil. Bu "geri dönme"ye geri dönmek gerekecek. Fakat, öncelikle, biraz mola.

Bouvard ile Pécuchet'nin yanıldıkları söylenebilir mi? Ellerine geçen en küçük fırsatta bile hata işledikleri söylenebilir mi? Eğer yanılıyorlarsa, yenilgilerinin bir yasası olduğu içindir ve tanımlanabilir belirli koşullar altında, başarılı da olabilecekleri içindir. Oysa, ne yaparlarsa yapsınlar, bilseler de bilmeseler de, kuralları uygulamış olsalar da olmasalar da, başvurdukları kitap iyi de olsa kötü de, yenilgi her koşulda onlara gelir. Her teşebbüslerinde başlarına her şey gelir, elbette hata en başta, yangın, don, insanların budalalığı ve kötülüğü, bir köpeğin öfkesi... Bu yanılmak değildi, başarısızlıktı. Yanlışın içinde olmak, bir nedeni bir başkası sanmaktır; ilinekleri önceden görememektir; tözleri yanlış tanımaktır, muhtemel olanı zorunlu olanla karıştırmaktır; kategorilerin kullanımında dikkatsiz davranarak, bunları zamansız uygulamak kişiyi yanıltır. Başarısız olmak, her şeyde başarısız olmak başka şeydir; bu, tüm kategori çerçevesini (yalnızca uygulama noktalarının değil) ıskalamaktır. Bouvard ve Pécuchet'nin pek az muhtemel olan şeyi kesin ola-

rak kabul etmeleri, mümkün olanı ayırt etmekte yanıldıkları için değildir, gerçek olan her şeyi mümkün olan her şeyle karıştırdıkları içindir (bu nedenle en az muhtemel olan şey, onların en doğal beklentilerine karşılık düşer); bilgilerindeki zorunluluk ile mevsimlerin olumsallığını, şeylerin varlığı ile kitapları dolduran tüm o gölgeleri birbirine karıştırırlar, daha doğrusu, onlar aracılığıyla, kendi kafaları karışır: Onlarda ilinek bir töz inatçılığındadır ve tözler, imbik kazalarında doğrudan doğruya gırtlaklarına yapışır. İşte onların büyük acınası aptallığı budur; çevrelerindeki, yanılgı içinde olan ve haklı olarak küçümsedikleri kişilerin cılız salaklığıyla karşılaştırılamaz bu. Kategorilerde hata yapılır; kategoriler dışında, onların üzerinde, onların ötesinde, hepimiz aptalız. Bouvard ve Pécuchet, a-kategorik varlıklardır.

Böylece kategorilerin pek görünür olmayan bir kullanımını saptarız; bir doğru ve yanlış uzamı yaratan, hatanın bu uzama serbestçe eklenmesine yer veren kategoriler, aptallığı sessizce reddeder. Kategoriler nasıl bilmek gerektiğini bize yüksek sesle söylerler ve bir tören havası içinde yanılma imkânı hakkında uyarılarını yaparlar; fakat, alçak sesle, sizin zeki olduğunuza dair güvence verirler size; dışlanmış aptallığın *a priori*'sini oluştururlar. Dolayısıyla, kategorilerden kurtulmayı istemek tehlikelidir; onlardan kurtulur kurtulmaz aptallık magmasıyla karşı karşıya geliriz ve bu dağılım ilkeleri bir kez yıkıldığında, etrafımızda, farklılıkların harikulade çoğulluğunu değil, fakat eşdeğeri, bulanık olanı, "her şey aynı anlama geliyor"u, eşitleyici tekbiçimliliği ve tüm başarısız çabaların termodinamizminin yükseldiğini görme riskini gireriz. Kategoriler biçiminde düşünmek, doğruyu bilip onu yanlıştan ayırt etmektir; "a-kategorik" bir düşünceyle düşünmek, koyu aptallıkla karşılaşmak ve yıldırım hızıyla ondan ayrılmaktır. Aptallık tefekkür edilir: ona derinlemesine bakılır ve büyülenilir, aptallık sizi tatlılıkla alıp götürür, kendini teslim edip aptallık taklit edilir; aptallığın biçimsiz akışkanlığından destek alınır; algılanamaz farklılığın ilk silkinişi kollanır ve boş bakışlarla, ölgün ışığın dönüşü, coşkusuz, gözlenir. Hataya, hayır denir ve üstü çizilir; aptallığa evet denir, görülür, tekrarlanır ve yavaş yavaş onun içine gömülünür.

Konserve kutularıyla, aptalca kazalarıyla ve bir dizi reklam gülümseyişiyle Warhol'un büyüklüğü: o yarı açık dudaklarının, dişlerin, domates salçalarının, o deterjan temizliğinin sözel ve besleyici eşdeğerliği; paramparça olmuş bir arabanın içindeki ölümün eşdeğerliği, bir direğin tepesindeki telefon kablosunun ucundaki, elektrikli sandalyenin ışıldayan ve mavimsi kolları arasındaki ölümün eşdeğerliği. Aptallık, kendi içine çekilerek ve kendi hakkında söylediği şeyden – "Burada ya da başka yerde, hep aynı şey; değişik birkaç rengin ve az çok büyük aydınlıkların ne önemi var; hayat ne aptalca, kadın, ölüm ne aptalca! Aptallık ne aptalca!"– yola çıkarak kendi varlığını sonsuza dek genişleterek, "Hepsi birbirinin aynı" der. Fakat, bu sınırsız tefekkürüne dalmışken aniden aydınlanan şey, çoğulluğun kendisidir –ne merkezinde, ne zirvesinde, ne de ötesinde hiçbir şey olmayan hiçlik– bakıştan bile daha hızlı giden ve hiçbir şey söylemeden sonsuza dek birbirine gönderme yapan hareketli etiketleri ve tutsak anlık görüntüleri birbiri ardına aydınlatan ışık patlamaları: Aniden, eşdeğerliğin eski ataleti üzerinde, olay çizgileri karanlığı yırtar ve ezeli fantazma o çorba kutusunu, o tekil ensiz yüzü ifade eder.

Zekâ, aptallığa cevap vermez: O, önceden yenilmiş aptallıktır, hatayı önlemenin kategoriyel sanatıdır. Bilge, zekidir. Fakat, aptallığa karşı duran şey, düşüncedir ve aptallığa filozof bakar. Uzun süre boyunca, baş başa konuşurlar, filozofun bakışı bu mumsuz kafatasına dalar. Bu onun ölü kafasıdır, onun iğvası, belki de arzusu, katatonik tiyatrosudur. Sonuçta, düşünmek, çok güçlü, çok yakından ve neredeyse kendini kaybedecek kadar aptallığı düşünmeye dalmak olur; ve tembellik, hareketsizlik, büyük yorgunluk, bir tür inatçı suskunluk, atalet ise düşüncenin öteki yüzünü oluşturur – daha doğrusu onun eşlikçisidir, onu hazırlayan ve onun da aniden gizlediği gündelik ve verimsiz uygulama. Hakikat ve hata oyununu doğru biçimde oynamaması için filozofun oldukça kötü niyetli olması gerekir: Paradoks içinde gerçekleşen bu kötülük isteği, onun kategorilerden kurtulmasını sağlar. Fakat, aptallıkla yüz yüze kalabilmesi, onu kayıtsızca, neredeyse şaşkınlık içinde seyredebilmesi, ona iyice yaklaşabilmek ve taklit edebilmek, yavaş

yavaş içini kaplamasına izin vermek (kibarca ifade edilen belki de budur: Düşüncelerine gömülmüş olmak) ve bu titiz hazırlığın asla belirlenmemiş sonunda farklılığın şokunu beklemek için yeterince "kötü huy" taşıması gerekir: Paradoks, temsilin tablosunu bir kez altüst ettiğinde, katatoni, düşünce tiyatrosunu oynar.

Kötü huy, aptallık ve düşünce arasındaki ilişkileri LSD'nin nasıl tersine çevirdiği kolaylıkla görülmektedir: İlgisizliğini temellerinden etmek ve aptallığın karanlık mimini ortadan kaldırmaktansa kategorilerin üstünlüğünü iptal etmiştir; ve tüm bu tekanlamlı ve a-kategorik kütleyi yalnızca alacalı bulacalı, hareketli, asimetrik, merkezsizleşmiş, spiralimsi, çınlayan bir şey olarak göstermekle kalmaz, onu her an olay-fantazmaların kaynaştığı bir yer haline getirir; hem düzenli hem de son derece titreşik bu yüzey üzerinde kayan düşünce, katatonik krizalitinden serbest kalınca, keskin olay ve son derece süslü tekrar haline gelmiş tanımsız eşdeğerliğin tefekkürüne dalar sonsuza dek. Afyonun başka sonuçları da vardır: Düşünce biricik farklılıkları tek bir noktada toplar, arkaplanı uzağa iter ve hareketsizliğin elinden, aptallığı tefekkür etme ve onu taklit ederek kendine çağırma görevini alır; afyon, ağırlıksız bir hareketsizlik, katatonik katılığın dışında bir kelebek şaşkınlığı sağlar; ve aptallığın altında, çok uzakta, artık tüm farklılıkları aptalca emmeyen, ama onları çok küçük, mesafeli, gülümseyen ve ebedi olaylar gibi ortaya çıkmaya ve pırıldamaya bırakan bir temel tesis eder. Uyuşturucu –eğer bu sözcük, tekil halinde akla uygun olarak kullanılabilirse– hiçbir biçimde doğru ve yanlışla ilgili değildir; yalnızca iskambil falcılarına "gerçeğe göre daha doğru" bir dünya açar. Aslında, aptallıkla düşüncenin, birbirleri karşısındaki yerini değiştirir, hareketsizlik tiyatrosunun eski zorunluluğunu ortadan kaldırır. Fakat, belki, eğer düşünce aptallığa cepheden bakmak zorundaysa, aptallığı harekete geçiren uyuşturucu da onu renklendirir, canlandırır, onda izler bırakır, onu gizler, onu farklılıklarla doldurur ve ender parıltının yerine sürekli ışıldamayı geçirir; belki uyuşturucu yalnızca kısmi bir düşünceye yer vermektedir. Belki.[10] En azından, uyuşturucuyu kesme durumunda, düşüncenin iki

10. "Bizim hakkımızda ne düşünülecek?" (Gilles Deleuze'ün notu).

ucu vardır: Birine (kategorileri bozmak için) kötü niyet, diğerine (aptallığı işaret etmek ve orada sabitlenmek için) kötü huy denir. Hakikate erişmek için fazlasıyla iyi niyet gösterdiğinden, değişen talihin ve şeylerin farksız çeşitliliğine, aynı biçimde kucak açan yaşlı bilgeden uzağız; kendi kayıtsızlıklarına kendiliklerinden geri dönmeyen şeylere sinirlenen Schopenhauer'in kötü karakterinden uzağız; fakat, kendini dünyaya kayıtsız kılan ve hareketsizliği, kitapların ve kürenin yanında, düşüncelerin derinliğine ve bilginin çeşitliliğine işaret eden "melankoli"den de uzağız. Kötü niyetini ve kötü huyunu kullanan düşünce bu sapkın uygulama ve bu tiyatronun sonucunu bekler: Kaleydoskoptaki ani farklılık, bir an aydınlanan işaretler, gelen zarlar, bir başka oyunun kaderi. Düşünmek ne teselli eder ne de mutlu kılar. Düşünmek, bir sapkınlık gibi, bitkin, sürünür; düşünmek, bir tiyatro üzerinde özenle tekrarlanır; düşünmek, bir hamlede zar hokkasından fırlatır kendini. Ve talih, tiyatro ve sapkınlık yankılanmaya girdiklerinde, talih bu üçünün arasında böyle bir yankılanma olmasını istediğinde, bu durumda, düşünce bir transtır; ve düşünmek, zahmete değer.

*

Varlığın tekanlamlı olması, ancak tek ve aynı biçimde kendini ifade etmesi, bu, özdeşliğin farklılığa hâkim olmaması için ve Aynı'nın yasasının, farklılığı kavram öğesi içinde basit bir karşıtlık olarak sabitlememesi için, paradoksal olarak, temel koşuldur; farklılıklar, kategoriler tarafından önceden indirgenmediğinden, algının her zaman tanıyabileceği bir çokluk içinde bölüştürülmediğinden, türlerin ve cinslerin kavramsal hiyerarşisine uygun olarak örgütlenmiş olmadıklarından, varlık kendini aynı biçimde ifade edebilir. Varlık, farklılık hakkında ifade bulan şeydir, farklılığın *Gerigelişidir*.[11]

Bu sözcük, hem *Oluşum*'u hem de *Geridönüş*'ü önler. Çünkü, farklılıklar, parçalı bile olsalar, karışık bile olsalar, aşırı derecede

11. Bu temalar hakkında, krş. *Différence et Répetition*, s. 52-61, s. 376-384; *Logique du sens*, s. 190-197, s. 208-211.

iç içe girmiş bile olsalar, onları maskeli ya da çıplak olarak kimi zaman yeniden ortaya çıkararak, akışı içinde sürükleyen büyük bir Oluşum'un öğeleri değildir. Oluşum'un sentezi isteksiz görünebilir, yine de birliği korur; yalnızca ve özellikle sonsuz bir kabın birliği değil, tekrar tekrar geçen anın ve bunu bilen yüzergezer bilincin birliği. Demek ki, Dionysos ve onun Bakkhaları karşısında sarhoşlarken bile duyulan güvensizlik. Geridönüş'e gelince, bu, eksiksiz çember, kendi ekseni etrafında dönen ve şeyleri, figürleri ve insanları, önceden belirlenmiş zamanlarında geri getiren iyice yağlanmış bileğitaşı mı olmak zorundadır? Bir merkezin olması ve periferide olayların meydana gelmesi gerekir mi? Zerdüşt bile şu fikre katlanamazdı: "Her hakikat eğridir, zamanın kendisi de bir çemberdir, diye mırıldandı cüce, küçümseyici bir ifadeyle. Ağırlık duygusunu, dedim öfkeyle, bu kadar hafife alma"; ve hastalıktan yeni çıkmış gibi inledi: "Heyhat! İnsan ebedi olarak geri döner, aşağılık insan ebedi olarak geri döner." Belki de Zerdüşt'ün duyurduğu şey çember değildir; ya da çemberin katlanılmaz imgesi daha yüksek bir düşüncenin son işaretidir; belki, bu değirmi kurnazlığı parçalamak gerekir, genç çoban gibi, yılanın başını koparır koparmaz tüküren Zerdüşt gibi.

Kronos, oluşumun ve yeniden başlamanın zamanıdır. Kronos, doğurduğu şeyi lokma lokma yutar ve onu zamanı geldiğinde yeniden doğrurur. Canavarca ve yasasız oluşum, her ana özgü büyük yiyip yutma, tüm yaşamın yutulması, uzuvlarının dağılması; tüm bunlar yeniden başlamanın kesinliğine bağlıdır: Oluşum, bu büyük iç labirente sokar, iç labirentin yapısı burada oturan canavardan hiç farklı değildir; fakat, sınırları tamamen belirli ve kendi içine kapalı bu mimari yapının dibinde, sağlam bir ip, oraya getiren ayak izlerini yeniden bulmayı ve aynı gün ışığını yeniden görmeyi sağlar. Dionysos, Ariadne ile birlikte: Sen, benim labirentimsin. Fakat, Aion, *gerigelişin* kendisidir, zamanın dümdüz çizgisidir, düşünceden daha hızlı, her andan daha ince bu çatlaktır ve daima keskin okunun her iki yanıyla, bu aynı şimdiki zamanın, zaten sonsuza dek şimdiki zamanmış gibi ve sonsuza dek gelecekmiş gibi ortaya çıkmasını sağlar. Burada söz konusu olanın, sürekli bir akış

tarafından sunulan ve bütünlükleri içinde, bir geçmişin yoğunluğunun hafifçe belli olmasına ve sırası geldiğinde geçmişi olacakları bir gelecek ufkunun belirmesine izin veren şimdiki zamanların art arda gelişi olmadığını iyi kavramak önemlidir. Şimdiki zamanın en küçük yoğunluğunu bile tekrar tekrar kesen, kendinden yola çıkarak onu sonsuzca yeniden kesen geleceğin düz çizgisidir bu: Bu yarığı izlemek için ne kadar ileri gidilirse gidilsin, zamanın minüskül biçimde mevcut birliği olarak düşünebileceğimiz bölünemez atomla asla karşılaşmayız (zaman daima düşünceden daha incedir); yaranın iki tarafında da, yarılmanın zaten meydana geldiği (ve daha önce meydana gelmiş olduğu ve bunun meydana gelmiş olmasının daha önce meydana gelmiş olduğu) ve yine meydana geleceği (ve meydana gelmesinin tekrar meydana geleceği) görülür: Bir kesikten ziyade belli belirsiz lifciklenmeler; zaman, tekrarlanandır; ve şimdiki zaman –onu her iki yandan yolundan çıkararak ileriye doğru taşıyan geleceğin oku tarafından yarılmış–, şimdiki zaman sürekli geri gelir. Fakat, tekil farklılık olarak geri gelir; geri gelmeyen şey, analogdur, benzerdir, özdeştir. Farklılık geri gelir; ve farklılığı aynı şekilde ifade eden varlık, Oluşum`un tümel akışı değildir, Özdeş'in merkezi iyice belli olan döngüsü de değildir; varlık, çemberin eğrisinden kurtulmuş Geridönüş'tür, Gerigeliş'tir. Üç ölü: Oluşum'un ölümü, Yutan Baba – doğurmakta olan anne; çemberin ölümü, yaşam arınağanının her ilkbaharda çiçeklere geçmesini sağlar; gerigelişin ölümü: Şimdiki zamanın tekrarlanan lifçiklenmesi, bir defada verilmiş ve bir seferde sonsuza dek olumlanmış, ebedi ve tesadüfi çatlak.

Şimdiki zaman, parçalarında, tekrarında, bir zar atışıdır. İçine biraz olumsallık, belirsizlik tohumu sızdırdığı bir el oyun oluşturduğu için değil. O, hem oyundaki rastlantıdır, hem de rastlantı olarak oyunun kendisidir; aynı hamlede hem zarlar hem de kurallar atılır. Öyle ki, rastlantı asla parçalara ayrılmış ve sağa sola saçılmış değildir; fakat, bütün olarak, tek bir hamlede olumlanmıştır. Farklılığın geri gelişi olarak, farklılığı ifade eden tekrar olarak şimdiki zaman, rastlantının tümünü bir defada olumlar. Duns Scot'ta varlığın tekanlamlılığı, bir soyutlamanın hareketsizliğine gönderme yapıyordu;

Spinoza'da, tözün gerekliliğine ve ebediyetine; burada, şimdiki zamanın çatlağı içinde yalnızca rastlantının hamlesine göndermeyapıyor. Eğer varlık kendini her zaman aynı şekilde ifade ediyorsa, bunun nedeni varlığın bir olması değil, şimdiki zamanın tek bir zar atışında tüm rastlantının olumlanmış olmasıdır.

Bu durumda, tarihte, varlığın tekanlamlılığının sırasıyla üç kez düşünüldüğü söylenemez mi? Duns Scot tarafından, Spinoza tarafından, son olarak da, bunu soyutlama olarak değil, töz olarak değil, geri dönüş olarak koyan Nietzsche tarafından. Daha ziyade, Nietzsche'nin Ezeli Geridönüş'ü düşünmeye kadar vardığını söyleyelim; daha doğrusu, Ezeli Geridönüş'ü, düşünülmesi katlanılmaz olan diye belirtti. Katlanılmaz; çünkü, ilk göstergeleri arasından sezilir sezilmez, kendisiyle birlikte her şeyin geri dönüşüne dair ölümcül tehdidi de getiren çember imgesinin içine çakılıp kalır – örümcek yinelenişi; fakat bu katlanılmaz olanı düşünmek gerekir, çünkü henüz boş bir göstergeden başka bir şey değildir, aşılacak bir gizli kapı, yaklaşması ayrılmaz biçimde hem mutluluk hem de tiksinti olan o biçimsiz boşluğun sesidir. Zerdüşt, Geridönüş karşısında, *Fürsprechen*'dir, ...için konuşandır, ...in yerine konuşandır, eksik olduğu yeri belirterek konuşandır. Zerdüşt, Nietzsche'nin imgesi değil, göstergesidir. Kopmanın (semptomdan iyi ayırt edilmesi gereken) göstergesi: Geri dönüş düşüncesinin katlanılmazlığının en yakın göstergesi; Nietzsche, ezeli geri dönüşün düşünülmesine izin verdi. Yaklaşık bir yüzyıl boyunca, felsefenin en yüksek girişimi bu geri dönüşü düşünmek oldu. Fakat, bunu düşünmüş olduğunu söyleyecek kadar kim küstah olabilir? Geridönüş, on dokuzuncu yüzyıldaki tarihin sonu gibi, etrafımızda kıyamet günündeki fantazmagoryası gibi dolanıp duran şey olmak zorunda mıdır? Nietzsche tarafından bir *aşırı* olarak dayatılmış bu boş göstergeye, onu silahsız bırakan ve indirgeyen bir dizi mitsel içerik mi atfetmek gerekiyordu? Tersine, bir söylemin akışı içinde yer alabilmesi ve utanmadan hazır bulunabilmesi için ona çekidüzen mi vermek gerekiyordu? Yoksa, bu aşırı, her zaman yerinden olmuş, kendi yerinde sonsuza dek eksik bu göstergeyi ortaya çıkarmak ve ona denk düşen keyfi gösterileni bulmak yerine, onu bir sözcükle inşa etmek yerine, günümüz düşüncesinin belirsiz ve itaatkâr bir safra gibi taşıdığı büyük gösterilenle

yankılanıma sokmak; geridönüşü farklılıkla yankılanıma sokmak mı gerekir? Geridönüşü, bir içeriğin –farklılık– biçimi olarak değil; hep göçebe, hep anarşik bir farklılıktan geri dönüşün, her zaman aşırı göstergeli, hep yerinden edilmiş göstergesine, bir şimşek çaktığını, bunun da adının Deleuze olduğunu anlamak gerekir: Yeni bir düşünce mümkündür: düşünce, yeniden, mümkündür.

Yeni bir düşünce, yeniden başlangıçların en uzakta olanı tarafından vaat edilmiş gelecek değildir. Buradadır, Deleuze'ün metinlerinde, önümüzde, aramızda, sıçrayarak, dans ederek; oluşsal düşünce, yoğunlaştırılmış düşünce, olumlayıcı düşünce, a-kategorik düşünce – hiçbirini tanımadığımız yüzler, asla görmediğimiz maskeler; sezmemize imkân olmayan farklılık, yine de Platon'u, Duns Scot'u, Spinoza'yı, Leibniz'i, Kant'ı, tüm filozofları maskelerinin maskeleri olarak geri getiren farklılık. Düşünce olarak değil, tiyatro olarak felsefe: jestlerin, birbirlerini görmeden gösterdikleri, kaçak ve anlık, çoğul sahneli, mim tiyatrosu; Sokrates'in maskesi altında, aniden sofistin kahkahasının patladığı tiyatro; Spinoza'nın kiplerinin merkezsiz bir dairede dans ettiği, tözün ise onların etrafında çılgın bir gezegen gibi döndüğü tiyatro; aksak Fichte'nin "Ben çatladı = çözülmüş kendilik" diye duyurduğu tiyatro; piramidin tepesine ulaşmış Leibniz'in, karanlıkta, göksel müziğin *Pierrot lunaire* olduğunu fark ettiği tiyatro. Luxembourg nöbetçi kulübesinde, Duns Scot değirmi bir gözlük takar; kaytan bıyıkları vardır; bunlar, Nietzsche'nin bıyıklarıdır, Klossowski kılığına girmiş.

(Cilt II, s. 75-99)

Nietzsche, soybilim, tarih*

1) Soybilim gridir; kılı kırk yarar ve sabırla belgeler. Karmakarışık, silinmiş, üstü karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler üzerinde çalışır.

Paul Ree, İngilizler gibi, çizgisel ortaya çıkışlar tarif ederken, örneğin, tüm ahlâk tarihini yalnızca fayda kaygısına geri götürürken yanılmaktadır: Sanki sözcükler anlamlarını, arzular yönlerini, fikirler ise mantıklarını korumuşlarmış gibi; sanki söylenmiş ve istenmiş şeylerden oluşan bu dünya, istilalar, savaşlar, vurgunlar, örtbas etmeler, hileler görmemiş gibi. Soybilimin vazgeçilmez ağırbaşlılığı buradan kaynaklanır: Olayların tekilliğini, her türlü

* "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Hommage à Jean Hyppolite,* Paris, P.U.F., coll. "Epiméthée", 1971, s. 145-172.

tekdüze erekliliğin dışında saptamak; en beklenmedik yerde ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi olan şeyin içinde –duygular, aşk, bilinç, içgüdülerde– bu olayların yolunu gözlemek; olayların döngüsünü, evrimin yavaş eğrisini çizmek için değil, farklı roller oynadıkları farklı sahneleri yeniden bulmak için kavramak; hatta boşluk noktalarını, gerçekleşmedikleri anı tanımlamak (Sirakuza'daki Platon Muhammed olamadı...).

Demek ki soybilim bilgide titizlik gerektirir, çok sayıda malzemenin yığılmasını, sabır gerektirir. "Devasa anıtlar"ını[1] "iyi niyetin büyük hataları"yla inşa etmek zorunda değildir, onları "katı bir yöntemle bulunmuş, görünürde önemsiz küçük hakikatler"le[2] inşa etmelidir. Kısacası, amansız bir tür erüdisyon hırsı. Soybilim, felsefenin kibirli ve derin görüşünün bilginin köstebek bakışına karşıt olması gibi, tarihe karşıt değildir; tersine, o, ideal anlamlara ve tanımsız erekselliklerin tarih ötesi açılımına karşıttır. "Köken" arayışına karşıttır.

2) Nietzsche'de *Ursprung* [köken] sözcüğünün iki kullanımıyla karşılaşırız. Biri belirgin değildir: *Entstehung* [oluşum], *Herkunft* [soy], *Abkunft* [menşe], *Geburt* [doğum] sözcükleriyle dönüşümlü olarak kullanılır. Örneğin, *Ahlâkın Soybilimi*'nde, görev ve suçluluk duygusu konusunda hem bunların *Entstehung*'undan hem de *Ursprung*'undan söz edilir;[3] *Şen Bilim*'de, mantık ve bilgi konusunda hem bir *Ursprung*, hem bir *Entstehung*, hem de bir *Herkunft* söz konusudur.[4]

Sözcüğün diğer kullanımı belirgindir. Gerçekten de Nietzsche onu bir başka terimin karşıtı olarak yerleştirmiştir: *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ilk paragrafı, metafiziğin aradığı mucizevi kökene (*Wunderursprung*) karşı *über Herkunnft und Anfang* [soy ve başlangıç üzerine] sorular soran tarihsel bir felsefenin analizlerini çıkarır. *Ursprung*'un ironik ve düş kırıcı bir kipte kullanıldığı da olur. Örneğin, Platon'dan bu yana aranan ahlâkın bu ilksel kökeni (*Ursprung*) nerede yatmaktadır? "İğrenç küçük yargılardan.

1. *Şen Bilim*, § 7.
2. *İnsanca, Pek İnsanca*, § 3.
3. *Ahlakın Soybilimi*, II, § 6 ve § 8.
4. *Şen Bilim*, 110, 111, 300.

Pudenda origo."[5] Dahası: Schopenhauer'in öte dünyaya dair belli bir metafizik duyguda gördüğü dinin kökenini (*Ursprung*) nerede aramak gerekir? Yalnızca bir keşifte (*Erfindung*), bir aldatmacada, bir sanat yapıtında (*Kunststück*), bir imalat sırrında, bir kara büyü yönteminde, *Schwarzkünstler*'lerin çalışmasında.[6]

Tüm bu sözcüklerin kullanımı için ve *Ursprung* terimine özgü oyunlar için, en anlamlı metinlerden biri *Ahlâkın Soybilimi*'nin önsözüdür. Metnin başında, araştırma nesnesi, ahlâki önyargıların kökeni olarak tanımlanmıştır; burada kullanılan terim *Herkunft*tur. Sonra Nietzsche geriye döner, bu soruşturmanın tarihini kendi yaşamında yapar; felsefenin "kaligrafisini yaptığı" ve kötülüğün kökenini Tanrı'ya atfetmek gerekip gerekmediğini kendine sorduğu dönemi hatırlar. Bu soru şimdi onu güldürmektedir ve bunun tam da bir *Ursprung* araştırması olduğunu söyler; biraz daha ileride Paul Ree'nin çalışmasını nitelemek için de aynı kelime kullanılır.[7] Sonra, *İnsanca, Pek İnsanca*'yla birlikte başlamış olan tamamen Nietzsche'ye özgü analizleri hatırlatır; bunları karakterize etmek için *Her kunfthypothesen*'den söz eder. Oysa burada *Herkunft* sözcüğünün kullanımı kuşkusuz keyfi değildir: *İnsanca, Pek İnsanca*'da ahlâklılığın, çileciliğin, adaletin ve cezanın kökenine ayrılmış birçok metni belirtmeye yarar. Yine de, tüm bu açıklamalarda kullanılmış olan sözcük *Ursprung*'du.[8] Öylegörünüyor ki, Nietzsche, *Ahlâkın Soybilimi* döneminde ve metnin bu noktasında, *Herkunft* ile *Ursprung* arasında bir karşıtlığı değerlendirmek ister gibidir; yaklaşık on yıl kadar önce işin içine katmadığı bir karşıtlıktır bu. Fakat, bu iki terimin özelleştirilmiş kullanımından hemen sonra, Nietzsche, önsözün son paragraflarında nötr ve eşdeğer bir kullanıma geri döner.[9]

Soybilimci Nietzsche, en azından bazı durumlarda, köken (*Ursprung*) arayışını niçin reddetmektedir? Öncelikle, şeyin esas

5. *Tan Kızıllığı*, § 102.
6. *Şen Bilim*, § 151 ve § 353. Ayrıca, *Tan Kızıllığı*, § 62; *Ahlakın Soybilimi*, I, § 14. *Putların Alacakaranlığı*, "Büyük hatalar", § 7.
7. P. Ree'nin eserinin adı *Ursprung der moralischen Empfindungen*'di.
8. *İnsanca, Pek İnsanca*'da 92. aforizmanın başlığı *Ursprung der Gerechtigkeit*'ti.
9. *Ahlakın Soybilimi*'nin metninde *Ursprung* ve *Herkunft* birçok kez aşağı yukarı eşanlamlı biçimde kullanılmıştır (I, 2; II, 8, 11, 12, 16, 17).

özü, en katışıksız olabilirliği, titizlikle kendi üstüne katlanmış özdeşliği, dışsal, ilineksel ve ardışık olan her şeyden önce gelen ve kımıltısız biçimi burada [kökende] toplansın diye çaba gösterildiğinden. Böyle bir köken aramak, "önceden olmuş olanı", kendine tamamen uygun bir imgenin "aynı"sını bulmaya çalışmaktır; bu, meydana gelebilecek beklenmedik olguların tümünü, tüm hileleri ve gerçeği peçeleyen her şeyi arızi olarak kabul etmektir; bu, sonuçta ilk kimliği açığa çıkarmak için tüm maskeleri kaldırmaya girişmektir. Oysa soybilimci, metafiziğe inanmak yerine tarihi dinlemeye özen gösterirse, ne öğrenir? Şeylerin ardında, "çok başka bir şey"in var olduğunu: Onların özsel ve tarihsiz sırlarını değil, özsüz oldukları sırrını ya da onlara yabancı olan figürlerden yola çıkarak özlerinin parça parça inşa edilmiş olduğu sırrını. Akıl mı? Fakat o, tamamen "makul" bir biçimde doğmuştur – rastlantıyla.[10] Hakikate ve bilimsel yöntemlerin katılığına bağlılık mı? Bilginlerin tutkusundan, birbirlerine duydukları kinlerden, bitmek tükenmek bilmeyen fanatik tartışmalarından, üstün gelme ihtiyacından –kişisel mücadeleler boyunca yavaş yavaş hazırlanmış silahlardan doğmuştur.[11] Ya özgürlük, insanın kökeninde, onu varlığa ve hakikate bağlayan şey midir? Aslında, o "yönetici sınıfların bir icadı"ndan başka bir şey değildir.[12] Şeylerin tarihsel başlangıcında karşımıza çıkan şey, kökenlerinin hâlâ korunan özdeşliği değildir – diğer şeylerin uyumsuzluğudur, uyumsuz olandır.

Tarih, kökenin törensi gösterişine gülmeyi de öğretir. Yüce köken, "her şeyin başlangıcında en değerli ve en özlü olan vardı, diyen fikirde yeniden ortaya çıkan metafizik üst-tomurcuklanmadır":[13] Şeylerin .başlangıçta eksiksiz olduğuna; yaratıcının ellerinden kusursuz çıktığına ya da gün doğumunun gölgesiz ışığına çıktıklarına inanmak hoşa gider. Köken, her zaman yeryüzüne düşüşten öncedir, bedenden öncedir, dünyadan ve zamandan öncedir; kökenin yeri tanrıların tarafındadır ve kökeni anlatmak her zaman bir tanrıdoğum ezgisi söylemektir. Fakat tarihsel başlangıç bayağıdır.

10. *Tan Kızıllığı* § 123.
11. *İnsanca, Pek İnsanca,* § 34.
12. *Gezgin ile Gölgesi,* § 9.
13. *A.g.e.,* § 3.

Mütevazı ya da güvercinin adımı gibi ölçülü anlamında değil, alaycı, ironik, tüm hayranlıkları bozmaya uygun: "İnsana, tanrısal doğumunu göstererek, onda hükümranlık duygusu uyandırılmaya çalışılıyordu: Şimdi bu yol yasaklandı; çünkü maymun bu yolun kapısında beklemektedir."[14] İnsan, daha sonra olacağı şeyin şaklabanlığıyla işe başladı; Zerdüşt'ün de arkasında zıplayan ve ceketini çekiştirip duran maymunu olacaktır.

Nihayet, ilk iki kullanıma bağlı, son köken postulatı: Köken, hakikatin yeridir. Mutlak anlamda geride olan ve tüm pozitif bilgiden önce gelen nokta, bir bilgiyi mümkün kılan kökendir, ki bu bilgi de kökeni kapsar ve gevezeliği içinde, onu tanımazlıktan gelmeye devam eder; köken, şeylerin hakikatinin, onu anında karartan ve kaybeden bir söylemle düğümlendiği bu eklemlenmede kaçınılmaz olarak yitip gidecektir. İlişkiyi tersine çevirmeye ve "yeniyetmelere özgü" bu arayışı terk etmeye zorlayan şey tarihin yeni vahşetidir: Her zaman yakın, cimri ve ölçülü hakikatin ardında, binlerce yıldır çoğalmış hatalar vardır. "Hakikatin üstündeki peçe kaldırıldığında hakikatin hakikat olarak kaldığına [inanmayalım artık]; buna ikna olmayacak kadar uzun yaşadık."[15] Hakikat, çürütülemeyen hata türüdür, kuşkusuz, çünkü tarihin uzun pişirme süreci onu değişmez kılmıştır.[16] Ve zaten, hakikat sorununun kendisi, hatayı çürütme ya da görünüşe karşı durma iddiasına sahip oluşu, sırayla önce bilgeler için ulaşılabilir olma, sonra yalnızca dindar insanlara ayrılmış olma, daha sonra da erişilemeyecek bir dünyaya çekilme ve burada hem teselli hem de buyruk rolü oynama ve sonunda yararsız, gereksiz, her yerde yalanlanmış bir fikir olarak bir kenara atılma tarzı; tüm bunlar bir tarih değil midir, adı hakikat olan bir hatanın tarihi değil midir? Hakikatin ve onun kökensel saltanatının tarihleri tarihin içinde kendi tarihlerine sahiptiler. "Gölgenin en kısa olduğu vakitte" ışık artık gökyüzünün derinliğinden ve günün ilk anlarından gelmiyor gibiyken kurtulacağız belki ondan.[17]

14. *Tan Kızıllığı*, § 49.
15. *Nietzsche Wagner'e Karşı*, s. 99.
16. *Şen Bilim*, § 265 ve § 110.
17. *Putların Alacakaranlığı*, "Hakikat-dünya sonunda nasıl bir masal olur".

Değerlerin, ahlâkın, çileciliğin, bilginin soybilimini yapmak, tarihin tüm epizodlarını ulaşılamaz diye bir kenara bırakarak, bunların "kökenini" aramak demek değildir asla; tersine, başlangıçlarda kılı kırk yarmalı ve rastlantılarına takılıp kalmalıdır soybilim; başlangıçların gülünç kötülüklerine vesveseli bir dikkat göstermelidir; bunların, nihayet maskeleri inmiş olarak, başkasının yüzüyle ortaya çıkışını beklemelidir; onları bulundukları yerde aramaya gitmekten –"çukurları eşeleyerek"– utanmamalıdır; hiçbir hakikatin vesayeti altında tutulmadıkları labirentten çıkmaları için onlara zaman bırakmalıdır. Soybilimcinin, köken kuruntusunu başından savmak için tarihe ihtiyacı vardır; iyi filozofun ruhun gölgesini başından savmak için tıbba ihtiyaç duymasına az çok benzer bu. Tarihin, başlangıçları, atacılıkları ve soyaçekimleri anlaşılır kılan olaylarını, sarsıntılarını, sürprizlerini, kalıcı olamayan zaferleri, bir türlü hazmedilemeyen yenilgileri görmeyi bilmek gerekir; tıpkı felsefi bir söylemin ne olduğuna karar vermek için bedensel hastalıklara teşhis koymayı, zayıf ve güçlü olma hallerini, bedenin dayanıksızlık ve dirençlerini bilmek gerektiği gibi. Tarih, yoğunlukları, eksikleri, gizli öfkeleri, büyük coşku nöbetleri ve senkoplarıyla birlikte, oluş'un gövdesidir. Kökenin uzak idealliğinde ona bir ruh aramak için metafizikçi olmak gerekir.

3) *Entstehung* [oluşum] ya da *Herkunft* [soy] gibi terimler, soybilime özgü nesneyi *Ursprung*'tan [köken] daha iyi ifade eder. Genellikle bunlar "köken" olarak çevrilir, fakat kendilerine özgü kullanımlarını yeniden incelemek gerekir.

Herkunft: Soydur, *menşedir*; bir gruba aidiyetin eski ifadesidir – kan, gelenek, aynı soylulukta ya da aynı bayağılıkta olanlar arasında kurulan grup. *Herkunft*'un analizi sık sık ırkı[18] ya da toplumsal türü[19] işin içine katar. Bununla birlikte, bir birey, duygu ya da fikirde, onu bir başkasıyla özdeş kılacak, oluşsal karakterler bulmak ve bu Yunan ya da şu İngiliz demek değildir söz konusu olan; o bireyde kesişebilen ve çözülmesi güç bir ağ oluşturan incelikli, tekil,

18. Örneğin, *Şen Bilim*, § 135; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 200, 242, 244; *Ahlakın Soybilimi*, I, § 5.
19. *Şen Bilim*, § 348-349; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 260.

alt-bireysellik işaretlerinin tümü saptanır. Bir benzerlik kategorisi olmaktan uzak olan böyle bir köken, tüm farklı işaretleri, ayırıp bir yere koymak için aydınlatmayı sağlar: Almanlar, çift ruhları olduğunu söylediklerinde, karmaşıklığın zirvesine varmış olduklarını hayal ederler; ya sayıda yanılmışlardır, ya da daha doğrusu, kendilerini oluşturan ırkların karmakarışıklığına ellerinden geldiğince hâkim olmaya çalışmaktadırlar.[20] Ruh birliğini iddia ettiğinde, Ben kendine bir kimlik ya da bir bağdaşıklık uydurduğunda, soybilimci başlangıcı –şu şüpheli rengi, biraz tarihsel bir gözü yanıltması güç olan neredeyse silinmiş bu işareti bırakan sayısız başlangıçları– aramaya çıkar; menşe analizi, Ben'i ayrıştırmayı ve onu, boşu boşuna sentezini yapmak yerine ve bunun yapıldığı yerde, şimdi kaybolmuş binlerce olayda çoğaltmayı sağlar.

Menşe, bir karakterin ya da bir kavramın biricik görünümü altında, bunların hangi olay çokluğu üzerinden (hangi olaylar sayesinde ya da hangi olaylara rağmen) oluştuğunu bulmaya da izin verir. Soybilim, büyük bir sürekliliği, unutmanın getirdiği dağınıklığının ötesinde yeniden oluşturmak için zamanda gerilere gitme iddiasında değildir; onun amacı, geçmişin hâlâ burada olduğunu göstermek değildir; şimdiki zaman içinde capcanlı olduğunu, güzergâhı boyunca karşılaştığı tüm engellere, daha yola çıktığı anda belirlenmiş bir biçim dayattıktan sonra, şimdiki zamanı gizlice canlı tuttuğunu göstermek değildir. Bir türün evrimine, bir halkın yazgısına benzeyen bir şey yoktur burada. Menşein karmaşık basamaklarını adım adım izlemek, tersine, menşee özgü dağılma içinde olup biteni muhafaza etmektir: Mevcut olan ve bizim için değer taşıyan şeyi yaratmış olan kazaları, son derece küçük sapmaları –ya da tam, ani geri dönüşleri–, hataları, değerlendirme yanlışlarını, yanlış hesapları saptamaktır; bildiğimiz şeyin ve olduğumuz şeyin kökünde hakikatin ve varlığın değil, ilineğin dışsallığının bulunduğunu keşfetmektir.[21] Kuşkusuz bu nedenle, ahlâkın tüm kökeni, kutsal olmadığı andan itibaren –ve *Herkunft* asla kutsal değildir– eleştiriyi hak eder.[22]

20. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 244.
21. *Ahlakın Soybilimi*, III, 17. Depressif duygunun *Abkunft*'u.
22. *Putların Alacakaranlığı*,..., "Felsefenin aklı".

Böyle bir menşeden bize aktarılan şey tehlikeli bir mirastır. Nietzsche, birçok kez, *Herkunft* [soy] ve *Erbschaft* [miras] terimlerini birlikte kullanır. Fakat, yanılmamak gerek; bu miras asla bir kazanım değildir, biriken ve sağlamlaşan bir zenginlik değildir; bu mirası istikrarsız kılan ve kırılgan mirasçıyı içinden ya da altından tehdit eden bir faylar, yarıklar, heterojen katmanlar bütünüdür: "Bazı insanların ruhundaki adaletsizlik ve istikrarsızlıklar, başıbozukluklar ve ölçüsüzlükler, atalarının neden olduğu sayısız mantıksal kesinsizliklerin, derinlik yokluğunun, aceleci çözümlerin nihai sonucudur."[23] Menşe arayışı temellendirmez, tam tersine: Hareketsiz olarak algılanan şeyi tedirgin eder, birleşik olduğu düşünülen şeyi parçalar; kendisiyle uygunluk içinde olduğu hayal edilen şeyin heterojen olduğunu gösterir. Buna hangi inanç direnir? Dahası, hangi bilgi? Bilginlerin –olguları biriktiren ve bunların kaydını titizlikle tutan kişinin ya da kanıtlayan ve çürüten kişinin– soybilimsel analizini yapalım biraz; onların *Herkunft*'ları, ortaya hızla zabıt kâtibinin evaklarındaki ya da –babaları[24]– avukatın savunmalarındaki görünüşte yansız dikkati, nesnelliğe "katışıksız" bağlılığı çıkaracaktır.

Nihayet, menşe bedene bağlıdır.[25] Sinir sistemine, mizaca, sindirim sistemine kayıtlıdır. Ataları hata işlemiş olanların nefes darlığı, kötü beslenmesi, takatsiz ve güçten düşmüş bedeni; babaların sonuçları neden olarak kabul etmiş olmasının, öte dünyanın gerçekliğine inanmış olmasının ya da kendilerine ezeli bir değer biçmelerinin acısını evlatlarının bedeni çekecektir. Korkaklık, ikiyüzlülük –hatanın sıradan evlatları; Sokratik anlamda değil, kötü olmak için yanılmak gerektiği anlamında değil, ilk hakikatten vazgeçildiği için değil, her hakikatin ve her yanılgının cezasını beden –yaşamında ve ölümünde, gücünde ve zayıflığında– taşıdığı için, tıpkı, ve tersine, kökeni –menşe– de taşıdığı gibi. İnsanlar niçin tefekkür yaşamını icat ettiler? Bu tür varoluşa niçin üstün bir değer verdiler? Burada biçimlenen imgeleri niçin mutlak hakikat olarak

23. *Tan Kızıllığı*, § 47.
24. *Şen Bilim*, § 348-349.
25. *A.g.e.*: *"Der Mensch aus einem Auflösungzeitalters... der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat"* (§ 200).

gördüler? "Barbarlık dönemlerinde [...] insanın takati kalmadığında, kendini yorgun ya da hasta, melankolik ya da gözü doymuş ve sonuç olarak, geçici bir şekilde isteksiz ve iştahsız hissettiğinde, nispeten daha iyi bir insan haline gelir, yani daha az tehlikeli biridir artık o ve karamsar fikirleri artık ancak sözlerle ve düşünceyle ifade bulur. Bu ruh halinde, o bir düşünür ve kâhin olacaktır ya da imgelemi batıl inançlarını besleyecektir."[26] Beden –ve bedene bağlı olan her şey, beslenme, iklim, toprak– *Herkunft*'un yeridir: Beden üzerinde geçmiş olayların izi bulunur, tıpkı arzuların, zayıflıkların ve hataların ondan doğması gibi; bunlar yine bedende düğümlenir ve aniden kendilerini ifade ederler, fakat yine bedende çözülürler, mücadeleye girişirler, birbirlerini silerler ve bitmek bilmeyen çatışmalarını sürdürürler.

Beden: Olayların kaydolma yeri (halbuki dil onları belirtir, fikirler eritir), (tözsel birlik kuruntusunu yüklemeye çalıştığı) Ben'in ayrışma yeri, sürekli aşınan hacim. Demek ki soybilim, tıpkı menşe analizi gibi, bedenin ve tarihin eklemlendiği yerdedir. Soybilim, iliklerine kadar tarihle dolu bedeni ve bedeni kemiren tarihi göstermelidir.

4) *Entstehung,* daha ziyade *zuhur etme,* belirme noktasıdır. Ortaya çıkışın ilkesi ve tekil yasasıdır. Nasıl, menşei kesintisiz bir süreklilik içinde arama eğilimi fazla sıklıkla oluyorsa, zuhur etmeyi de son noktadan bakarak açıklamaya çalışmak yanlış olur. Sanki göz, çok uzak zamanlardan beri, tefekkür için ortaya çıkmış gibi, sanki ceza her zaman ibret olsun diye verilmiş gibi. Görünüşte nihai olan bu amaçlar bir dizi köleliğin güncel epizodundan başka bir şey değildir: Göz, önce, avın ve savaşın kulu kölesi oldu; ceza, sırayla, intikam alma ihtiyacına, saldırganı dışlama, kurbanın serbest kalma ihtiyacına, başkalarını korkutma ihtiyacına tabi kılındı. Şimdiki zamanı merkeze yerleştiren metafizik, ilk andan itibaren gün ışığına çıkmaya çalışan bir varış noktasının karanlık faaliyet sürdürdüğüne inandırır. Soybilim ise, çeşitli kölelik sistemlerini ortaya çıkarır: Bir duyunun öngörü gücünü değil, tahakkümlerin kumarını.

26. *Tan Kızıllığı,* § 42.

Zuhur etme, her zaman güçlerin belli bir durumunda meydana gelir. *Entstehung*'un analizi bu güçlerin oyununu gösterir, birbirlerine karşı mücadele etme tarzlarını ya da düşmanca koşullar karşısında sürdürdükleri mücadeleyi, veyahut yozlaşmadan kaçmak için ve güçsüzlüklerinden yola çıkarak yeniden güç kazanmak için –kendilerine karşı bölünerek– gösterdikleri çabayı göstermelidir. Örneğin, bir türün (hayvan ya da insan) zuhur edişi ve dayanıklılığı "sürekli olarak ve özünde, elverişsiz koşullara karşı uzun bir mücadele"nin sonucunda sağlanmıştır. Aslında, "türün, tür olarak türe ihtiyacı vardır; sağlamlığı, tekbiçimliliği, biçiminin basitliği sayesinde kendini dayatabilecek ve komşularıyla ya da başkaldırmış isyancılarla sürekli mücadelede kendini sağlam kılacak bir şey olarak." Buna karşılık, bireysel çeşitliliklerin zuhur etmesi, güçlerin başka bir durumunda meydana gelir: Tür zafer kazandığında, artık dış tehlikenin tehdidi altında olmadığında ve "bir anlamda parçalanan, birlikte güneş ve ışık için mücadele eden, birbirine karşı dönmüş bencillikler"in mücadelesi patlak verdiğinde.[27] Gücün kendine karşı mücadele ettiği de olur: Ve yalnızca bölünmeyi sağlayan bir aşırılığın sarhoşluğu içinde değil, gücün zayıfladığı anda da. Güç kendi bezginliğine tepki gösterir, bu bezginlikten güç alırken, bezginlik de büyümeye devam eder ve güç, bezginliği iyice yere sermek için dönüp gelerek, ona sınır, eziyet ve çile dayatır, yüksek bir ahlâki değerin gülünç giysilerini giydirir ve böylece yeniden kuvvet bulur. "Varlığı için savaşan ... yozlaştırıcı bir yaşam içgüdüsü içindeki"[28] çileci idealin doğduğu akım budur; Reform'un doğduğu akım da budur, kilisenin tam da en az çürümüş olduğu noktadır;[29] on altıncı yüzyıl Almanyası'nda Katolikliğin kendine karşı dönecek, kendi bedenini ve kendi tarihini cezalandıracak ve katışıksız bir vicdan dininde tinselleşecek kadar gücü hâlâ vardı.

Demek ki, zuhur ediş, güçlerin sahneye girişidir; güçlerin akın edişidir, her birinin kendine ait kuvvet ve dirilikle, kulisten sahneye atlamalarını sağlayan sıçrayıştır. Nietzsche'nin, iyi kavramının

27. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 262.
28. *Ahlakın Soybilimi*, III, 13.
29. *Şen Bilim*, § 148. Budizmin ve Hıristiyanlığın *Entstehung*'una istenç azlığı atfedilir.

Entstehungsherd'i[30] [oluşum ocağı] diye adlandırdığı şey, ne tam olarak güçlülerin enerjisidir, ne de güçsüzlerin tepkisi; bu, güçlerin birbirleri üzerine yürüdüğü, birbirleri karşısında yenik düştükleri sahnedir; onları birbirinden ayıran ve onların arasına, birbirlerine tehdit ve ölüm savurdukları boşluğu oyan uzamıdır. Menşe, bir içgüdünün niteliğini, derecesini ya da zayıflığını, bir bedende bıraktığı işareti belirtirken, zuhur ediş, bir karşılaşma yerini belirtir; bunu bir mücadelenin cereyan edeceği kapalı alan olarak, rakiplerin eşit olacağı bir düzlem olarak hayal etmekten de sakınmak gerekir; bu daha ziyade –iyiler ve kötüler örneği bunu kanıtlar– bir "yer-olmayan"dır, bir saf mesafedir, rakiplerin aynı uzama dahil olmamalarıdır. Demek ki, bir zuhur edişten kimse sorumlu değildir, kimse bununla övünemez; daima boş bir aralıkta meydana gelir.

Bir anlamda, bu yersiz tiyatroda oynanan oyun her zaman aynıdır: Tahakküm uygulayanların ve tahakküm altındakilerin sonsuzca tekrarladıkları oyun. İnsanlar başka insanları tahakküm altına aldığında değer farklılıkları doğar;[31] sınıflar başka sınıfları tahakküm altına aldığında özgürlük fikri doğar;[32] insanlar yaşamak için gerek duydukları şeyleri ele geçirdiklerinde, bu şeylere ait olmayan bir süreyi onlara dayattıklarında ya da onları zorla bir araya topladıklarında mantık doğar.[33] Tahakkümün işlediği yer ne kadar yerse, tahakküm ilişkisi de o kadar "ilişki"dir. Ve tam bu nedenledir ki, tarihin her anında bir ritüele saplanır kalır; yükümlülükler ve haklar dayatır; titiz prosedürler oluşturur. İşaretler yerleştirir, şeylerin içine anılar kaydeder, bedenlere kadar kaydeder; kendini borçlardan sorumlu kılar. Asla şiddeti yumuşatmaya değil, tersine, şiddeti tatmin etmeye yönelik olan kurallar evreni. Kendi çelişkileri içinde tükenen genel savaşın, sonunda şiddeti yadsımaya vardığı ve iç barış yasalarına uygun olarak kendi kendini ortadan kaldırmayı kabul ettiği geleneksel şemaya inanmak yanılgı olur. Kural, gözü dönmüşlüğün hesaplı zevkidir, vaat edilmiş kandır. Tahakküm oyununu durmaksızın yeniden başlatmayı sağlar; ustalıkla tekrarlanan bir şiddeti

30. *Ahlakın Soybilimi*, I, 2.
31. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 260. Krş. *Ahlakın Soybilimi*, II, 12.
32. *Gezgin ile Gölgesi*, § 9.
33. *Şen Bilim*,, § 111.

sahneye koyar. Barış arzusu, uzlaşmadaki yumuşaklık, yasanın zımnen kabulü; bunlar, kuralın doğumuna yol açan büyük ahlâki inanç değişimi veya faydacı hesap değil, sadece kuralın sonucu, daha doğrusu, sapmasından ibarettir: "Suç, vicdan, ödevin; zuhur ettiği odak hukuki yükümlülük alanıdır; ve başlangıç, yeryüzündeki her büyük şey gibi, kanla sulanmıştır."[34] İnsanlık, savaşlardan geçerek, kuralların ebediyen savaşın yerini alacağı evrensel bir mütekabiliyete doğru ağır ağır ilerliyor değildir; insanlık, bu şiddetlerin her birini bir kurallar sistemine dahil ederek tahakkümden tahakküme gider.

Ve şiddetin karşısına şiddetin çıkmasını sağlayan ve tahakküm kuranlara bile diz çöktürtecek bir başka tahakkümün olmasını sağlayan şey kuralın ta kendisidir. Kurallar kendi içlerinde boştur, şiddetlidir, ereklendirilmemiştir; şuna ya da buna hizmet etmek için yapılmışlardır; şunun ya da bunun keyfine boyun eğerler. Tarihin büyük oyunu, kurallara kimin sahip olacağı, bunları kullananların yerini kimin alacağı, kuralları bozmak için, ters yönde kullanmak için ve bunları dayatanlara karşı çevirmek için kimin kılık değiştireceğidir; karmaşık aygıtın içine girerek onu işletip, tahakküm uygulayanları kendi kurallarına uygun olarak kimin tahakküm altına sokacağıdır. Saptanabilecek farklı zuhur etmeler, aynı anlamın ardışık figürleri değildir; bunlar, ikame, yerine geçme ve yer değiştirme, kılık değiştirmiş fetih, sistematik geri dönüş etkileridir. Eğer yorumlamak, kökenin içinde saklı kalmış bir anlamı yavaş yavaş gün ışığına çıkarmaksa, yalnızca metafizik, insanlığın oluşumunu *[devenir]* yorumlayabilir. Fakat eğer yorumlamak, kendi içinde öz anlamı olmayan kurallar sistemini şiddet yoluyla ya da kaçamak yolla ele geçirmek ve ona bir yön dayatmak, onu yeni bir istence boyun eğdirmek, onu bir başka oyuna dahil etmek ve ikincil kurallara tabi kılmak ise, bu durumda, insanlığın oluşumu bir dizi yorumdan ibarettir. Soybilim ise bu yorumların tarihi olmalıdır: Farklı yorumların zuhur edişi olarak ahlâkların tarihi, ideallerin, metafizik kavramların tarihi, özgürlük kavramının ya da çileci yaşamın tarihi. Söz konusu olan, bunları, prosedürler sahnesindeki olaylar olarak ortaya çıkarmaktır.

34. *Ahlakın Soybilimi*, II, 6.

5) *Herkunft*'un ve *Entstehung*'un araştırılması olarak tanımlanan soybilim ile genellikle tarih olarak adlandırılan şey arasındaki ilişkiler nelerdir? Nietzsche'nin tarihe yönelttiği sert karşı çıkışlar bilinmektedir ve birazdan bu konuya dönmek gerekecektir. Yine de, soybilim kimi zaman *wirkliche Historie* [gerçek tarih] olarak isimlendirilir; birçok kez, "tin"le ya da "tarihsel anlam"la karakterize edilmiştir.[35] Aslında, Nietzsche'nin *İkinci Zamansız Mülahaza*'dan bu yana sürekli eleştirdiği şey, tarih-üstü bakış açısını yeniden işin içine katan (ve her zaman varsayan) tarih biçimidir: Zamanın nihayet indirgenmiş çeşitliliğini, kendi üstüne iyice kapanmış bir bütünlük içerisinde toplama işlevi olan bir tarih; kendimizi her yerde tanımamızı ve geçmişteki tüm yer değiştirmelere uzlaşma biçimi vermemizi sağlayan bir tarih; kendi ardında olan şeye dünyanın sonundan bakan bir tarih. Bu tarihçilerin tarihi kendine zaman dışında bir dayanak noktası bulur; her şeyi bir kıyamet nesnelliğine göre yargılama iddiasındadır; fakat bunun nedeni ezeli bir hakikat, ölümsüz bir ruh, her zaman kendine özdeş bir bilinç varsaymasıdır. Eğer tarihsel anlam, tarih-üstü bakış açısının üstünlük kazanmasına izin verirse, bu durumda, metafizik onu kendi hesabına dahil edebilir ve nesnel bir bilimin türleri altında sabitleyerek, ona kendi "Mısırcılığı"nı dayatabilir. Buna karşılık, tarih duyusu, yönünü hiçbir mutlak üzerinden çizmiyorsa, metafizikten kaçacak ve soybilimin ayrıcalıklı aracı olacaktır. Tarih duyusu, ayırt eden, bölüştüren, mesafelerle ve aralıklarla oynamaya izin veren keskin bir bakıştan başka bir şey olmamalıdır – kendini ayrıştırmaya ve insan varlığının, onu kendi geçmişine doğru hükümran bir şekilde taşıdığını ileri süren birliğini ortadan kaldırmaya muktedir bir tür ayrıştırıcı bakış.

Tarih duyusu, ki *wirkliche Historie*'yi uyguladığı yer burasıdır, insanda ölümsüz olduğuna inanılan her şeyi, oluşumun içine yeniden dahil eder. Duyguların sürekliliğine inanıyor muyuz? Fakat hepsinin ve özellikle bize en soylu ve en çıkar gütmeyen gibi gelenlerin, bir tarihi vardır. İçgüdülerin kırılmaz direncine inanıyoruz ve bunların her zaman, orada ve burada, geçmişte olduğu gibi şimdi de işlediklerini hayal ediyoruz. Fakat tarihsel bilgi bunları parça parça

35. *Ahlakın Soybilimi*, önsöz, § 7; ve I, 2. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 224.

etmekte, başlarından geçen olayları göstermekte, güçlü ve zayıf anlarını saptamakta, birbirlerinini yerine geçen saltanatlarını tanımlamakta, onların yavaş yavaş gelişmelerini kavramakta ve kendilerine karşı dönerek, kendilerini yok etmek için canla başla çalışmalarını sağlayan hareketleri kavramakta güçlük çekmez.[36] Her koşulda, bedenin kendi fizyolojisinden başka yasası olmadığına ve tarihin dışına çıktığına inanırız. Bu da bir hatadır; beden kendisine şekil veren bir dizi rejime dahil olmuştur; çalışma, dinlenme ve şenlik ritimlerine bölünmüştür; zehirlerle –yiyecekler ya da değerler, beslenme alışkanlıkları ve ahlâk yasaları; hepsi birlikte– zehirlenmiştir; direnç geliştirir.[37] "Gerçek" [*effective*] tarihi tarihçilerin tarihinden ayıran şey, hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır: İnsandaki hiçbir şey –bedeni bile– diğer insanları tanımasını ve onlarda kendini tanımasını sağlayacak kadar sabit değildir. Tarihe yüzünü dönmek ve onu bütünlüğü içinde kavramak için yaslanılan şeyleri, tarihi sürekli, sabırlı bir hareket olarak dile getirmeyi sağlayan şeyleri; tüm bunları sistematik olarak parçalamak gerekir. Tanımanın teselli edici oyununu mümkün kılan şeyi parça parça etmek gerekir. Bilmek, tarihsel düzen içinde bile, "yeniden bulmak" anlamına gelmez, "kendimizi yeniden bulmak" anlamına hiç gelmez. Tarih, bizzat varlığımızın içine süreksiz olanı dahil ettiği ölçüde "gerçek" olacaktır. Duygularımızı bölecektir; içgüdülerimizi dramatikleştirecektir; bedenimizi çoğaltacak ve onu kendine karşıt kılacaktır. Yaşamın ya da doğanın teskin edici istikrarına sahip hiçbir şeyi kendi altında bırakmayacaktır; herhangi bir sessiz inadın, binlerce yıllık bir sona doğru sürüklemesine izin vermeyecektir. Kendi bindiği dalı kesecek ve kendisinin sözümona sürekliliğine saldıracaktır. Bilgi, anlamanın değil, kesip biçmenin hizmetindedir.

Nietzsche'nin anladığı anlamda tarihsel anlama özgü olan ve geleneksel tarihin karşısına *wirkliche Historie*'yi çıkaran özellikler buradan yola çıkarak kavranabilir. *Wirkliche Historie*, olayın ortaya çıkışı ile sürekli zorunluluk arasında alışıldık üzere kurulan ilişkiyi tersine çevirir. Tüm bir (teolojik ya da rasyonalist) tarih geleneği,

36. *Şen Bilim*, § 7.
37. *A.g.e.*

tekil olayı ideal bir süreklilik –ereksel hareket ya da doğal zincirlenme– içinde eritme eğilimi taşır. "Gerçek" tarih, olayı, biricikliği ve keskinliği içinde ortaya çıkarır. Olay: Bundan anlaşılması gereken şey bir karar, bir anlaşma, bir saltanat ya da bir muharebe değil, tersine dönen bir güç ilişkisi, el konulan bir iktidar, ele geçirilen ve kullanıcılarına karşı çevrilen bir sözcük dağarı, zayıflayan, gevşeyen, kendi kendini zehirleyen bir tahakküm, bir diğer tahakkümün kendini maskeleyerek ortaya çıkışıdır. Tarihte işin içinde olan güçler ne bir varış noktasına ne bir mekanizmaya, yalnızca mücadelenin rastlantısına boyun eğerler.[38] Bir ilk niyetin ardışık biçimleri olarak ortaya çıkmazlar; bir sonuç havasına da bürünmezler. Her zaman için olayın tekil rastlantısında belirirler. İlahi örümceğin evrensel olarak dokuduğu Hıristiyan dünyanın tersine, istencin saltanatı ile büyük kozmik aptallık arasında bölünmüş Yunan dünyasından farklı olarak, gerçek tarih dünyası, ne Tanrı'nın inayetinin ne de nihai nedenin olduğu, yalnızca "rastlantının zar hokkasını çalkalayan zorunluluğun demir eli"nin[39] olduğu tek bir krallık tanır. Ayrıca bu rastlantıyı basit bir kura çekme olarak değil, güç istencinin her zaman yeniden üstlendiği risk olarak anlamak gerekir, tesadüfün neden olduğu her şeyin karşısına, ona hâkim olmak için, daha büyük bir tesadüf çıkarır.[40] Öyle ki, bizim tanıdığımız haliyle dünya, temel özelliklerin, nihai anlamın, ilk ve son değerin yavaş yavaş ortaya çıkması için tüm olayların silindiği, öz itibarıyla basit bu figür değildir; tersine, iç içe girmiş sayısız olaylardır; bugün bize "olağanüstü biçimde renkli, derin, anlam dolu" gelmektedir; "bir yığın hata ve fantazma" doğurmuştur onu ve bunlar hâlâ bu dünyanın içinde gizlice barınmaktadır.[41] Şimdiki zamanımızın derin niyetlere, kalıcı zorunluluklara dayandığını sanıyoruz; tarihçilerin bizi buna ikna etmelerini istiyoruz. Fakat, gerçek tarih duyusu, bizim, kaybolmuş sayısız olay içinde, ilksel yön belirleme noktalarından ve koordinatlardan yoksun olarak yaşadığımızı kabul eder.

38. *Ahlakın Soybilimi*, II, 12.
39. *Tan Kızıllığı*, § 130.
40. *Ahlakın Soybilimi*, II, 12.
41. *İnsanca, Pek İnsanca*, § 16.

Ayrıca, gerçek tarih duyusunun metafizik itaate sadık kalan geleneksel tarihin oluşturduğu şekliyle yakın ile uzak arasındaki ilişkiyi tersine çevirme gücü vardır. Geleneksel tarih, bakışını, uzaklara ve yükseklere yöneltmeyi sever: En soylu dönemler, en yüksek biçimler, en soyut fikirler, en katışıksız bireysellikler. Bu şekilde bakabilmek için, bunların en yakınına yaklaşmaya ve bu zirvelerin eteğine yerleşmeye çalışır; böylece onlara ünlü kurbağa perspektifiyle bakacaktır. Buna karşılık, gerçek tarih, bakışlarını en yakına, bedene, sinir sistemine, besinlere ve sindirime, enerjilere yöneltir; dekadansları eşeler; ve eğer soylu dönemlerle karşı karşıya gelirse, bu, barbar ve itiraf edilemeyen bir kaynaşmanın, kinci değil sevinçli kuşkusuyladır. Aşağıya bakmaktan çekinmez. Fakat, yukarıdan bakar, perspektifleri yakalamak için, dağılmaları ve farklılıkları göstermek için, her bir şeye kendi ölçüsünü ve yoğunluğunu teslim etmek için yukardan aşağıya dalar. Onun hareketi, tarihçilerin kaçamak yollu yaptıkları hareketin tersidir: Kendilerinden en uzağa bakarmış gibi yaparlar, fakat aşağıdan, tırmanarak, bu uzaktaki vaatçiye yaklaşırlar (bu konuda, dünyanın çok üstündeki bir öte dünyayı, yalnızca ödül sıfatıyla kendilerine vaat etmek için gören metafizikçilere benzerler); gerçek tarih ise en yakına bakar, fakat baktığı şeyden aniden kurtulmak ve onu uzakta tutmak için (teşhis etmek ve farklılığı söylemek için dalan doktorun bakışı gibi). Tarih duyusu felsefeden çok tıbba yakındır. "Tarihsel olarak ve fizyolojik olarak" der kimi zaman Nietzsche.[42] Bunda şaşırtıcı bir şey yoktur, çünkü filozofun mizacında, hem bedenin sistematik yadsınması, hem de "tarih duyusunun eksikliği, oluşum fikrinden nefret, Mısırcılık", "sondaki şeyi başa koyma" ve "son şeyleri birincilerin önüne" yerleştirme inatçılığı vardır.[43] Tarihin, felsefenin kölesi olmaktan, hakikatin ve değerin zorunlu doğumunu anlatmaktansa, yapacak daha iyi işi vardır; enerjilerin ve eksikliklerin, yüksekliklerin ve çöküşlerin, zehirlerin ve panzehirlerin ayrımsal bilgisi olmak zorundadır. Reçetelerin bilimi olmalıdır.[44]

42. *Putların Alacakaranlığı*, "Zamansız aylaklıklar", § 44.
43. *A.g.e.*, "Felsefede akıl", § 1 ve 4.
44. *Gezgin ile Gölgesi*, § 188.

Nihayet, bu gerçek tarihin son özelliği, perspektif bir bilgi olmaktan çekinmemesidir. Tarihçiler, içinden baktıkları yeri, bulundukları anı, verdikleri kararı, tutkularının sınır tanımazlığını, bilgilerinin içinde ele verebilecek şeyi ellerinden geldiğince ortadan kaldırmaya çalışırlar. Nietzsche'nin anladığı anlamda tarih duyusu, kendini perspektif olarak bilir ve kendi adaletsizlik sistemini reddetmez. Değerlendirmeye, evet ya da hayır demeye, zehrin tüm izlerinin peşinden gitmeye, en iyi panzehri bulmaya kesin kararlı olarak, belli bir bakış açısıyla bakar. Baktığı şey karşısında kendini ölçülü bir şekilde yok sayıyormuş gibi yapmak yerine, kendi yasasını baktığı şeyde aramak ve her bir hareketini buna tabi kılmak yerine, hem baktığı şeyin ne olduğunu hem de nereden baktığını bilen bir bakıştır bu. Tarih duyusu, bilginin [*savoir]* kendi soybilimini, kendi bilme [*connaissance*] hareketi içinde yapmasına imkân tanır. *Wirkliche Historie,* durduğu yerin dibine dalarak, tarihin soybilimini gerçekleştirir.

6) Nietzsche, defalarca çizdiği tarihin bu soybiliminde, tarih duyusu ile tarihçilerin tarihini birbirine bağlar. Her ikisinin de, saf olmayan ve karışık tek bir başlangıçları vardır. Bir hastalığın semptomunu da harikulade bir çiçeğin tohumunu da görebileceğimiz tek bir göstergeden, aynı zamanda çıkmışlardır ve daha sonra birbirlerinden ayrılmışlardır. Dolayısıyla, onların ortak soybilimlerini henüz ayrıştırmadan izleyelim.

Tarihçinin menşei (*Herkunft*) konusunda şüphe yoktur: Aşağı soydandır. Tercihsiz olmak tarihin özelliklerinden biridir: Önem hiyerarşisi olmaksızın her şeyi bilmeyi; yücelik ayrımı olmaksızın her şeyi anlamayı; ayrım yapmadan her şeyi kabul etmeyi görev bilir. Hiçbir şey ondan kaçmamalıdır, hiçbir şey dışlanmamalıdır da. Tarihçiler bunun bir incelik ve ağırbaşlılık kanıtı olduğunu söyleyeceklerdir: Başkaları söz konusu olduğunda hangi hakla kendi zevkleriyle, gerçekten olup biten şey söz konusu olduğunda hangi hakla kendi tercihleriyle müdahale ederlerdi ki? Fakat, aslında, bu tam bir zevksizliktir, en yüce olan şeyle olan yakınlık kurmaya çalışan, bayağılıkla karşılaşmaktan tatmin olan belli bir kabalıktır. Tarihçi her türlü zevksizliğe duyarsızdır: Daha doğrusu,

midesini kaldırması gereken şeyden bile zevk alır. Görünüşteki serinkanlılığıyla, hiçbir şeyi yüce görmemeye ve her şeyi en zayıf ortak paydaya indirgemeye dört elle sarılır. Hiçbir şey ondan daha büyük olmamalıdır. Bilmeyi bu kadar arzulaması, her şeyi bilmek istemesi, küçülten sırları keşfedebilmek içindir. "Soysuz merak." Tarih nereden gelir? Plepten. Kime hitap eder? Plebe. Tarihin plebe hitaben söylemi, demagoğun söylemine pek benzer: "Kimse sizden daha büyük değildir," der tarih, "ve sizin üzerinizde –iyi olan sizsiniz– hâkim olma isteğiyle kurumlanan kişi, kötü biridir"; ve onun ikizi olan tarihçi onun sesini yankılar: "Hiçbir geçmiş sizin şimdiki zamanınızdan daha büyük değildir ve tarihte kibirle kendini satanların hepsinin ne denli küçük, kötü ve uğursuz olduğunu benim kılı kırk yaran bilgim size gösterecektir."[45] Tarihçinin soyu Sokrates'e kadar uzanır.

Fakat bu demagoji ikiyüzlü olsa gerektir. Kendi kinini evrenselin maskesi altında gizliyor olsa gerektir. Ve tıpkı demagoğun hakikati, özlerin yasasını ve ezeli zorunluluğu hatırlatması gerektiği gibi, tarihçi de nesnelliği, olguların kesinliğini, azledilemez geçmişi hatırlatmalıdır. Demagog, zaman-dışı fikrin hükümranlığını iyice yerleştirmek için bedeni yadsımaya yöneldi; tarihçi, başkalarının sahneye girmesi ve söz alabilmesi için kendi bireyselliğini silmeye vardırdı işi. Demek ki, kendi kendine saldıracaktır: Kendi tercihlerini susturmak ve tiksintilerinin üstesinden gelmek, kendi perspektifini bozup yerine kurgusal olarak evrensel bir geometri koymak, ölüler krallığına girmek için ölü taklidi yapmak, yüzsüz ve adsız bir yarı-varlık edinmek. Ve kişisel istencine gem vurduğu bu dünyada, başkalarına yüksek bir istencin kaçınılmaz yasasını gösterebilecektir. Kendi bilgisinden istencin tüm izlerini silmeye girişmiş olduğundan, bilinecek nesnenin yanında, ezeli bir istenç biçimiyle karşılaşacaktır. Tarihçinin nesnelliği, istencin bilgiyle ilişkisinin tersine dönmesidir ve aynı zamanda, Tanrı'ya, nihai nedenlere ve erekselliğe duyulan zorunlu inançtır. Tarihçi, çileciler ailesine aittir. "Tarihin bu hadım tensel isteklerinden, çileci ideale sıkı sıkıya sarılanlardan tiksiniyorum; yaşamı üreten bu süslü püslü mezarlardan tiksiniyorum; bilge-

45. *Şen Bilim*, § 337.

lik kisvesine bürünen ve nesnel bir bakışa sahipmiş gibi davranan bu yorgun ve iradesiz varlıklardan tiksiniyorum."[46]

Tarihin *Entstehung*'una geçelim; onun yeri, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'dır: Piçlerin ve melezlerin vatanı, karma-insan dönemi. Yüksek uygarlık dönemleri karşısında bizler Barbar gibiyiz: Gözlerimizin önünde harabeye dönmüş kentler ve meçhul anıtlar var; delik deşik duvarlar karşısında duruyoruz; tüm bu boş tapınaklarda hangi tanrıların oturmuş olabileceğini soruyoruz kendimize. Yüce dönemlerin ne böyle merakları, ne böyle büyük saygıları vardı; kendilerine selef tanımıyorlardı; klasisizm Shakespeare'i bilmiyordu. Avrupa'nın dekadansı bize devasa bir gösteri sunuyor, en güçlü dönemlerden yoksun ya da bunlar geçip gitmiş. Günümüzde bulunduğumuz sahnenin özü, bir tiyatro gösterisidir; bizim eserimiz olan ve bize ait olan anıtların yokluğunda, bir dekor kalabalığı içinde yaşıyoruz. Fakat dahası da var: Avrupalı kim olduğunu bilmiyor; hangi ırkların karışımı olduğunu bilmiyor; kendi rolünü arıyor; bireysellikten yoksundur o. On dokuzuncu yüzyılın niçin kendiliğinden tarihçi bir yüzyıl olduğunu artık anlıyoruz: Güçten düşme, tüm karakterlerini silmiş olan karışımlar, çileciliğin acılarıyla aynı etkiyi yaratıyor; yaratma imkânsızlığı, eser yokluğu, önceden ve başka yerde yapılmış olan şeyi dayanak alma zorunluluğu, bu yüzyılı plebe özgü aşağılık meraka mecbur eder.

Fakat, tarihin soybilimi böyleyse, onun soybilimsel bir analiz olabilmesi nasıl mümkündür? Nasıl olur da demagojik ve dinsel bir bilgi olarak kalmaz? Bu aynı sahne üzerinde nasıl rol değiştirebilir? Ele geçirildiği için, ona hâkim olunduğu ve kendi doğumuna karşı çevrildiği için değilse nasıl? *Entstehung*'un özü gerçekten de böyledir: Uzun süredir hazırlanmış olan şeyin getirdiği zorunlu sonuç değildir bu; güçlerin riske girdikleri, karşı karşıya geldikleri, durum elverdiğinde zafere ulaşabildikleri, yine de onlara el konulan sahnedir bu. Metafiziğin zuhur ettiği yer, elbette Atinalılara özgü demagojiydi, Sokrates'in ayaktakımına özgü kiniydi, ölümsüzlüğe olan inancıydı. Fakat Platon bu Sokratik felsefeyi ele geçirebilirdi, onu kendine karşı döndürebilirdi – ve kuşkusuz, bunu yapmayı birçok

46. *Ahlakın Soybilimi*, III, 25.

kez denedi. Onun yenilgisi, bu felsefeyi temellendirmeyi başarmış olmasıdır. On dokuzuncu yüzyılda sorun, Platon'un Sokrates'in çileciliği için yaptığını, tarihçilerin popüler çileciliği için yapmamaktır. Onu bir tarih felsefesi içinde temellendirmek değil, ürettiği şeyden yola çıkarak parçalamak gerekir: Tarihi soybilimsel olarak kullanabilmek için, yani kesinlikle anti-Platoncu bir kullanım için kendini tarihin efendisi kılmak. Ancak böylelikle tarih duyusu, tarih-üstü tarihten kurtulacaktır.

7) Tarih duyusu, tarihin Platoncu üç kipliğine tamamen karşı duran üç kullanım içerir. Biri, gerçekliğin parodik ve tahripkâr kullanımıdır, anımsama ya da tanıma olarak tarih temasına karşıttır; diğeri, süreklilik ya da gelenek tarihinin karşıtı olan, özdeşliği ayrıştırıcı ve tahrip edici kullanımıdır; üçüncüsü, bilgi-tarihe karşıt olarak hakikatin kurban edici ve tahrip edici kullanımıdır. Her koşulda, söz konusu olan tarihi, belleğin hem metafizik hem de antropolojik modelinden sonsuza dek kurtaran bir kullanım haline getirmektir. Söz konusu olan tarih, bir karşı-bellek yapmak –ve sonuç olarak, buradan çok farklı bir zaman biçimi ortaya çıkarmaktır.

Önce, parodi ve komedya olarak tarih. Avrupalı denen –ve kim olduğunu, hangi adı taşıması gerektiğini bilmeyen– bu karışık ve anonim insana, tarihçi, görünüşte daha fazla bireyselleşmiş ve kendininkinden daha gerçek, yedek kimlikler sunar. Fakat, tarihsel duyuya sahip insan, tarihçinin sunduğu bu yedek karşısında yanılgıya düşmemelidir: Bu bir kılık değişikliğinden başka bir şey değildir. Sırasıyla, [Fransız] Devrim'[in]e Roma modeli, romantizme şövalye zırhı, Wagner dönemine Cermen kahramanlarının kılıcı sunuldu; fakat bunlar, gerçekdışılığı bizim kendi gerçekdışılığımıza göndermede bulunan yırtık pırtık giysilerdir. Bazılarına bu dinlere saygı göstermek ve bu yeni öte dünyanın anısına Bayreuth'ta ayin düzenlemek serbesttir; boş kimliklerin eskicisi olmak onlara serbesttir. İyi tarihçi, soybilimci, tüm bu maskaralık hakkında ne düşünmesi gerektiğini bilecektir. Ciddiyet anlayışıyla onları reddettiğinden değil; tersine, bu maskaralığı en uç noktasına götürmek istediğinden: Maskelerin art arda geri geleceği büyük bir zaman karnavalı gerçekleştirmek ister. Bizim solgun bireyselliğimizi geçmişin güçlü

biçimde gerçek kimlikleriyle özdeşleştirmek yerine, yeniden beliren bunca kimlik içinde bizi gerçeksizleştirmektir söz; ve tüm bu maskeleri –Frédéric de Hohenstaufen, Sezar, İsa, Dionysos, belki de Zerdüşt– yeniden takarak, tarihin soytarılığına yeniden başlayarak, kendi gerçeksizliğimizde, bunu getirmiş olan Tanrı'nın daha gerçeksiz kimliğini takınacağız. "Özgünlüğün bizim için hâlâ mümkün olduğu alanı belki burada keşfedeceğiz, belki de tarihin parodicileri ve Tanrı'nın kuklaları olarak."[47] Burada, *İkinci Zamansız Mülahaza*'nın "anıtsal tarih" diye adlandırdığı şeyin parodik çifti karşımıza çıkar: Oluşumun büyük zirvelerini onarmayı, onları kalıcı bir şimdiki zaman içinde sürdürmeyi, eserleri, eylemleri, yaratıları, mahrem özlerinin monogramına uygun olarak yeniden bulmayı görev edinen tarih. Fakat, 1874'te, Nietzsche, yüceltmeye adanmış bu tarihi, yaşamın ve yaratılarının fiili yoğunluklarına götüren yolu tıkamakla suçluyordu. Tersine, son metinlerinde söz konusu olan şey, bu tarihin parodisini yapmaktır, böylece bu tarihin kendisini de bir parodiden başka bir şey değilmiş gibi parçalamaktır. Soybilim, tasarlanmış karnaval olarak tarihtir.

Tarihin diğer kullanımı: Kimliğimizin sistematik olarak ayrıştırılması. Çünkü, ne kadar cılız olsa da bir maskenin altında pekiştirmeye ve birleştirmeye çalıştığımız bu kimliğin kendisi bir parodiden başka bir şey değildir: Çoğul, burada bulunur, sayısız ruh burada tartışır; sistemler burada birbirleriyle kesişir ve birbirleri üzerinde tahakküm kurarlar. Tarih incelendiğinde, kişi kendini "metafizikçilere karşı, kendinde ölümsüz bir ruh değil, birçok ölümlü ruh taşıyor olmaktan mutlu" hisseder.[48] Ve bu ruhların her birinde, tarih, hep yeniden doğma telaşı içinde, unutulmuş bir kimlik değil, karmaşık öğeler sistemi keşfedecektir, bu öğeler de çoğuldur, ayrıdır ve hiçbir sentez kuvveti bunlara tahakküm edemez: "Önemsiz insanların düşünmeden geçtikleri evrimin bazı evrelerini tamamen bilinçli olarak akılda tutmak, üst bir kültür işaretidir... Birinci sonuç, hemcinslerimizi tamamen belirli sistemler olarak ve çeşitli kültürlerin temsilcileri olarak anlarız, yani onları zorunlu

47. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 223.
48. *Gezgin ile Gölgesi, (Karışık kanı ve yargılar)*, § 17.

ve değiştirilebilir olarak görürüz. Buna karşılık: Kendi evrimimiz içinde, parçaları ayırmaya ve onları ayrı ayrı ele almaya muktedir olduğumuzu anlarız."[49] Soybilimsel olarak yönlendirilen tarihin amacı kimliğimizin köklerini bulmak değildir, tersine, onu dağıtmaya can atmaktır; geldiğimiz biricik odağı, metafizikçilerin geri döneceğimizi vaat ettikleri bu ilk bölümü saptamaya girişmez; bizi kateden tüm süreksizlikleri ortaya çıkarmaya girişir. Bu işlev, *İkinci Zamansız Mülahaza*'ya göre, "antik tarih"in göstermek istediği işlevin tersidir. "Antik tarih"te, şimdiki zamanımızın kök saldığı süreklilikleri tanımak söz konusuydu: Toprağın, dilin, kent-devletin sürekliliği; "hep var olmuş olan şeyi ihtimamla yetiştirerek, doğduğumuz koşulları sonradan gelecek olanlar için korumak" söz konusuydu.[50] *İkinci Zamansız Mülahaza,* böyle bir tarihin tüm yaratılışı iman yasası adına öngörme riski taşımasına itiraz ediyordu. Bir süre sonra –ve daha *İnsanca, Pek İnsanca*'da– Nietzsche antikçağa özgü görevi yeniden ele alır, fakat tamamen karşıt yönde. Eğer soybilim, doğduğumuz toprak, konuştuğumuz dil ya da bizi yöneten yasalar sorusunu soruyorsa, ben maskesi altında, bize tüm kimlikleri yasaklayan heterojen sistemleri gün ışığına çıkarmak içindir.

Tarihin üçüncü kullanımı: Bilgi öznesinin kurban edilmesi. Görünüşte, daha doğrusu, taşıdığı maskeye göre, tarihsel vicdan nötrdür, her türlü tutkudan yoksundur, yalnızca hakikate dört elle sarılır. Fakat, eğer kendi kendini sorgularsa ve daha genel bir biçimde, tüm bilimsel bilinci tarihi içerisinde sorgularsa, bu durumda, içgüdü, tutku, araştırıcı hırs, acımasız titizlik, kötülük gibi bilme istencinin biçim ve dönüşümlerini keşfeder; taraf tutmanın şiddetini keşfeder: Cahil mutluluğuna karşı, insanlığın kendini korumak için kullandığı sağlıklı önyargılara karşı taraflı olma, araştırmada tehlikeli olan ve keşifte endişe verici olan her şeyden yana olma.[51] İnsanlığı kateden bu büyük bilme-isteğinin tarihsel analizi, demek ki, hem adaletsizliğe yaslanmayan bilgi olmadığını (bilginin içinde bile bir hakikate ulaşma hakkının ya da doğrunun temelinin olma-

49. *İnsanca, Pek İnsanca,* § 274.
50. *İkinci Zamansız Mülahazalar,* II, 3.
51. Krş. *Tan Kızıllığı,* § 429 ve 432; *Şen Bilim,* § 333; *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* § 229 ve 230.

dığını), hem de bilgi içgüdüsünün kötü olduğunu (bu içgüdünün içinde ölümcül bir şeyler olduğunu ve insanların mutluluğu için hiçbir şey yapamayacağı, yapmak istemeyeceğini) ortaya çıkarır. Günümüzde olduğu gibi, en geniş boyutlarına ulaşan bilme-isteği evrensel bir hakikate yaklaşmaz; insana doğa üzerinde kesin ve soğukkanlı bir hâkimiyet vermez; tersine, riskleri çoğaltmaya devam eder; her taraftaki tehlikeleri büyütür; yanılsamalı korumaları yıkar; öznenin birliğini bozar; öznenin içinde, onu parçalamaya ve yok etmeye hevesli her şeyi serbest bırakır. Bilginin, ampirik köklerinden yavaş yavaş kurtulması yerine, yalnızca aklın gereklerine tabi katışıksız spekülasyon haline gelmek için kendisini yaratmış olan ilk ihtiyaçlardan kurtulması yerine, kendi gelişimi içinde, serbest bir öznenin oluşumuna ve olumlanmasına bağlı olmak yerine, giderek daha büyüyen bir hırsı kendiyle birlikte taşır; içindeki içgüdüsel şiddet hızlanır ve büyür; dinler eskiden insan bedeninin kurban edilmesini talep ediyorlardı; günümüzde bilgi bizi kendi üzerimizde deneyler yapmaya çağırıyor,[52] bilgi öznesini kurban etmeye çağırıyor. "Bilgi bizim içimizde kurban etmenin hiçbir biçiminden korkmayan bir tutkuya dönüştü ve özünde tek bir kaygısı var, kendi kendine sönmek... Bilgi tutkusu belki insanlığı da yok edecektir... Eğer tutku insanlığı yok etmezse, insanlık kendi güçsüzlüğünden yok olacaktır. Neyi tercih ediyoruz? Temel soru budur. İnsanlığın ateş ve ışık içinde son bulmasını mı istiyoruz, yoksa kum içinde son bulmasını mı?"[53] On dokuzuncu yüzyıl felsefi düşüncesinin paylaştığı iki büyük sorunun (hakikatin ve özgürlüğün karşılıklı temelleri, mutlak bir bilginin olabilirliği), Fichte ve Hegel'den miras kalan bu iki büyük temanın yerine "mutlak bilgiyle yok olmak, varlığın temelinin bir parçası olabilir" temasını geçirmenin tam zamanıdır.[54] Bu, eleştiri anlamında, hakikat istencinin bilginin sınırlılığıyla sınırlandığı anlamına gelmez; bilgi öznesini kurban ederken tüm hakikat niyetini ve her sınırı kaybettiği anlamına gelir. "Ve belki, şimdi bile, en muzaffer olan fikri bile yenerek tüm diğer

52. *Tan Kızıllığı*, § 501.
53. *A.g.e.*, § 429.
54. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 39.

özlemleri silebilecek tek bir görkemli fikir vardır – kendini kurban eden insanlık fikrini kastediyorum. Bu fikrin takımyıldızı ufukta hiç gözükmese bile, böyle bir kurban etmeye uygun tek büyük hedefin hakikat bilgisi olarak kalacağına ant içebiliriz, çünkü bilgi için kurban edilen hiçbir şey çok büyük olamaz. Bu zamana kadar bu sorun hiç ortaya atılmadı."[55]

İkinci Zamansız Mülahaza tarihin eleştirel kullanımından söz ediyordu: İnsanı serbest bırakmak ve ona içinde kendini tanımak istediği kökeninden başkasını bırakmamak amacıyla, geçmişi sürükleyerek mahkemeye çıkarmak, köklerini bıçakla kesmek, geleneksel övgüleri ortadan kaldırmaktı söz konusu olan. Nietzsche, bu eleştirel tarihi, bizi tüm gerçek kaynaklarımızdan koparmakla ve yalnızca hakikat kaygısıyla yaşamın bile canlılığını kurban etmekle suçluyordu. Bir süre sonra Nietzsche'nin o dönemde reddettiği şeyi de kendine dahil ettiği görülür. Onu geri alır, fakat çok başka bir amaçla: Yalnızca şimdiki zamanımızın sahip olduğu bir hakikat adına geçmişimizi yargılamak söz konusu değildir artık; sonsuzca yayılmış bilme istenci içinde, bilgi öznesini yok etme riskidir önemli olan.

Bir anlamda soybilim Nietzsche'nin 1874 yılında kabul ettiği tarihin üç kipliğine geri döner. Yaşam adına, olumlama ve yaratma iktidarı adına Nietzsche'nin o dönemde yapmış olduğu itirazların ötesinden geri gelir. Bunları dönüştürerek geri gelir: Anıtların yüceltilmesi parodi halini alır; eski çağlara saygı sistematik çözülme halini alır; insanın günümüzde sahip olduğu hakikat aracılığıyla geçmişin adaletsizliklerinin eleştirisi, bilme istencine özgü adaletsizlik yoluyla bilgi öznesinin imhası halini alır.

(Cilt II, s. 136-156)

55. *Tan Kızıllığı*, § 45.

Michel Foucault ile söyleşi*

Rouanet: Eseriniz esas olarak iki an içeriyor: betimleyici bir an (Kliniğin Doğuşu, Deliliğin Tarihi, Kelimeler ve Şeyler) *ve yöntembilimsel bir düşünme anı* (Bilginin Arkeolojisi). Bilginin Arkeolojisi'*ndeki kodlandırma ve sistematikleştirme çalışmasının ardından, bilginin özelleşmiş bölgelerinin betimlemesine geri dönme niyetinde misiniz?*

Foucault: Evet. Şimdi, betimleyici araştırmaları teorik araştırmalarla almaştırma niyetindeyim. Bana göre, *Bilginin Arkeolojisi*

* "Entrevista com Michel Foucault", J.G. Merquior ve S.P. Rouanet ile söyleşi, Fransızcaya çeviren P.W. Prado Jr.; Merquior (J.G.) ve Rouanet (S.P.), *O Homen e o Discurso (A Arquelogia de Michel Foucault),* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, s. 17-42. (Bu söyleşinin metni M. Foucault'ya ulaştırılmışsa da Foucault tarafından düzeltilememiştir.)

ne tamamen bir teori ne de tamamen bir yöntembilimdi. Bu belki de kitabın hatasıdır; fakat onu yazmadan edemezdim. Örneğin, söylemsel oluşumlarla, önemi Marksizm tarafından tartışmasız bir biçimde saptanmış olan toplumsal ve ekonomik oluşumlar arasındaki ilişkileri sistematize etmediğim sürece bu bir teori değildir. Bu ilişkiler karanlıkta bırakıldı. Bir teori oluşturmak için böyle ilişkiler kurmak gerekirdi. Ayrıca, *Bilginin Arkeolojisi*'nde tamamen yöntembilimsel sorunları bir yana bıraktım. Yani: Bu aygıtlarla nasıl çalışılır? Bu söylemsel oluşumların analizini yapmak mümkün müdür? Anlambilimin herhangi bir yararı var mıdır? Tarihçilerin uyguladıkları türden niceliksel analizler bir şeye yarar mı? Bu durumda, *Bilginin Arkeolojisi* ne bir teori ne de bir yöntembilim olduğuna göre, bunun ne olduğunu sorabiliriz. Benim cevabım, bir nesnenin adlandırılması gibi bir şey olduğudur: Var olup olmadıklarını bile bilmeden, dolayısıyla onları adlandıramadan, uzun süre boyunca manipüle etmiş olduğum nesneleri ortaya çıkarmak için yerleşmem gereken düzeyi belirleme girişimi. *Deliliğin Tarihi*'ni ya da *Kliniğin Doğuşu*'nu yazarken, aslında, bilim tarihi yapmakta olduğumu düşünüyordum. Psikoloji gibi, tamamlanmamış bilimlerin; tıp ya da klinik bilimleri gibi kararsız bilimlerin; fakat sonuçta bilimler tarihi. Bulduğum tikelliklerin bizzat incelenen malzemede olduklarını düşünüyordum, yoksa benim bakış açımın spesifikliğinde değil. Oysa, *Kelimeler ve Şeyler*'de, bilimlerin geleneksel tarihinden bağımsız olarak, bir başka yöntemin mümkün olduğunu anladım; bu yöntem, bir anlamda bilimin içeriğinden çok varoluşunu ele alır; Batı kültürü gibi bir kültürde bilimsel pratiğin tarihsel bir şekilde ortaya çıktığını, tarihsel bir varlık ve gelişme gösterdiğini ve içeriğinden –belli bir noktaya kadar– bağımsız olarak, belli dönüşüm çizgileri izlediğini görmemi sağlayan, olguları bir tür sorgulamadan ibarettir. Bilimin içeriği ve biçimsel düzeni sorununu bir yana bırakarak, bilimin varolmasını sağlayan nedenleri araştırmak ya da belirli bir bilimin, verili bir anda, varolmaya ve bizim toplumumuzda belli işlevleri üstlenmeye başlama nedenlerini araştırmak gerekiyordu. *Bilginin Arkeolojisi*'nde tanımlamaya çalıştığım şey, bu bakış açısıdır. Kısacası, bilimsel söylemin varlığını ve toplum

içindeki işleyişini ortaya çıkarmak için analistin yerleşmesi gereken özel düzeyi belirlemek söz konusuydu.

Merquior: Bu durumda, söz konusu olanın Kelimeler ve Şeyler'*deki analiz, ama dönüşlü* (réflexif) *bir düzeyde, olduğu söylenebilir mi?*

Foucault: Çok doğru. *Deliliğin Tarihi*'nde ve *Kliniğin Doğuşu*'nda, henüz ne yaptığımı bilmediğim söylenebilir. *Kelimeler ve Şeyler*'de bir gözüm açık, diğeri kapalıydı; kitabın az çok aksayan karakteri buradan kaynaklanır: Bir anlamda, fazlasıyla teorik ve diğer anlamda, yetersiz ölçüde teorik. Nihayet, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, nerede durarak konuştuğumu saptamaya çalıştım.

Rouanet: Bu, kuşkusuz, bir yandan Kliniğin Doğuşu *ile* Deliliğin Tarihi'*nde, diğer yandan* Kelimeler ve Şeyler'*de izlenen yöntem arasındaki farklılıkların en hissedilirlerinden bazılarını açıklamaktadır. Ayrıca* Bilginin Arkeolojisi'*ndeki bazı özellikleri de açıklıyor. İlk iki kitapta, söylem, bu kitaplarda önemli bir yer işgal eden toplumsal (söylem-dışı) pratikler karşısında oldukça geçirgendir.* Kelimeler ve Şeyler'*de, bu pratikler neredeyse tamamen yok olur ve* Bilginin Arkeolojisi'*nde dönüşlü bir kipte yeniden doğarlar, ama söylem-öncesi pratikler olarak yeniden tanımlanmışlardır. Dolayısıyla, şu ana kadarki yolculuğumuzdan olası üç yol çıkartabiliriz: Çok katı hiçbir yöntembilimsel* a priori *olmadan, söylemden toplumsal pratiklere ve toplumsal pratiklerden söyleme giden bir serbest dolaşım yolu; betimlemeyi özel olarak söylem düzleminde yoğunlaştırmak için, bu pratikleri parantez içine alma yolu; nihayet, bu pratiklerin, kesin bir yönteme göre, analize dahil edilmesi, fakat "namevcut kılınmış"[1] ve söylem-öncesine indirgenmiş ve dolayısıyla hâlâ söylem düzeyinde işlev görür olmaları. Sizin gelecekteki çalışmalarınız kuşkusuz bu sonuncu yolu izleyecektir. Fakat, bu durumda, bu iki düzlem, yani söylemsel olan ile söylem-dışı olan –bu sonuncusu söylem-öncesi olarak mevcut olsa da– birbirine nasıl eklemlenir?*

1. Söyleşiyi yapan burada bir sözcük uydurmayı göze almaktadır: *Despresentificadas;* tam anlamıyla: "mevcutsuzlaştırılmış" (Fransızcaya çevirenin notu).

Foucault: Bu soruya sevindim. Gerçekten de, benim çalışmama yöneltilmiş belli başlı eleştiri ve itirazlar bu soru etrafında billurlaşmaktadır. *Deliliğin Tarihi*'nde ve *Kliniğin Doğuşu*'nda, ben çok tuhaf bir malzeme karşısındaydım. Örgütlenmesi, teorik aygıtı, kavramsal alanı ve iç sistematiği oldukça zayıf bilimsel söylemler söz konusuydu. Psikopatoloji örneğinde bile bu söylemler çok zayıftı, ki psikopatoloji on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda pek geliştirilmemiş, hatta on dokuzuncu yüzyılda bile ancak dolaylı biçimde ve sözcüğün tam anlamıyla tıp modeline göre geliştirilmiş bazı nosyonlardan meydana gelmişti. Avrupa'daki psikopatoloji söyleminin Freud'a kadar çok yüksek bir bilimsellik düzeyi içerdiği söylenemez. Buna karşılık, bu söylemin tüm kurumsal, toplumsal ve ekonomik bağlamları önemliydi. Açıktır ki, delileri kapatma, onlara teşhis koyma, onları tedavi etme, onları toplumdan dışlama ya da bir gözetimevine kapatma tarzı, işsizlik, işgücü ihtiyacı, vs. gibi ekonomik koşullara, toplumsal yapılara bağlıydı. Aslında, beni bu temaya yönlendiren şey az çok bunların hepsiydi. On yedinci yüzyılda geometrinin ya da olasılıklar hesabının toplumsal doğuşunun yerini belirlemek için, Marksist esinli bazı bilim tarihçilerinin çabaları beni çok etkilemişti. Bu, nankör bir çalışmaydı, malzemeler pek güçtü. Bu tür sorunlardan yola çıkarak bilgi ile toplum arasındaki ilişkilerin analizine girişmek pek güçtür. Buna karşılık, psikopatoloji gibi bilimsel iddialı bir söylem örneğinde, kayda değer ve çok aşikâr kurumsal bir kompleks vardır. Bu söylemi analiz etmek kışkırtıcıydı ve ben de bunu yapmayı denedim. Bilimsel aygıtı çok zayıf olan psikopatoloji alanında çok kolay bir örnek seçmiş olduğumu düşünerek, daha sonra, genel olarak tıp alanında araştırmalarımı sürdürdüm. Anatomik-patoloji ve psikopatolojinin –sonuçta bunlar hakiki bilimlerdir– doğuşu konusunda, bizimki gibi bir toplumda –her şeye rağmen ve olası çekinceler ne olursa olsun– bilimsel olan bir tıbbı mümkün kılmış ekonomik ve toplumsal pratikler bütününü ve kurumsal sistemi tanımlamayı denedim. Hiçbir polemik tavır taşımadan ekleyeyim ki, *Kelimeler ve Şeyler* kitabına, sözümona tarih-karşıtı özelliği için yapılmış Marksist eleştirilerden hiçbirinde psikopatoloji ya da tıp konusunda yapmış olduğum denemelere

değinilmedi. *Kelimeler ve Şeyler, Kliniğin Doğuşu*'nun ortaya çıkardığı sorunsaldan itibaren baş gösteren iki tikel soruna cevap verir. Birincisi şudur: Birbirine tamamen yabancı ve hiçbir doğrudan iletişimi olmayan bilimsel pratiklerde, aynı zamanda, aynı genel biçime uygun olarak, aynı yönde dönüşümler gözlemleyebiliriz. Bu, çok ilginç bir sorundur. François Jacob, genetik tarihine ayırdığı son kitabında[2] bu tür bir olgu saptadı: On dokuzuncu yüzyılın ortasında, genel olarak aynı örgütlenme türüne ve aynı sistematiklik türüne başvuran, biri biyolojik diğeri fiziksel iki teorinin ortaya çıkışı. Bunlar Darwin'in ve Boltzmann'ın teorileriydi. Darwin, canlı varlıkları tek tek değil, nüfus düzeyinde ilk ele alan kişiydi; Boltzmann fiziksel parçacıkları tek tek olarak değil, nüfus olgusu düzeyinde, yani istatistiki olarak ölçülebilir olasılıklar dizisi olarak ele almaya başladı. Oysa, Darwin ile Boltzmann arasında, hiçbir doğrudan ilişkinin olmadığı açıktır: Birbirlerinin varlığından habersizdiler. Zaten, günümüzde aşikâr olan ve on dokuzuncu yüzyıl biliminin büyük kavşaklarından birini oluşturan bu ilişki, çağdaşları tarafından gerçekten algılanamazdı. Bilgi düzeyinde birbirinden uzak iki olayın, eşzamanlı olarak meydana gelmesi ve genel olarak epistemolojik konfigürasyonlar düzeyinde, bizim için, bu kadar yakın gözükebilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Bu soruna, özellikle, klinik tıpta önceden rastlamıştım. Örneğin, Lavoisier ile birlikte kimya ve anatomofizyoloji aşağı yukarı aynı dönemde ve çok benzer koşullarda ortaya çıkar; yine de, iki bilim, ancak çok sonraları, 1820 civarında, karşılaşacaktır. Oysa, az çok aynı dönemde doğmuşlardır ve her biri kendi alanında, az çok benzer devrimler gerçekleştirmiştir. İşte birinci sorun, epistemolojik eşzamanlılıklar. İkinci sorun şuydu: Bir bilimin ortaya çıkışı, gelişimi, işlev görmesi için gerekli koşulları oluşturarak hizmet gören ekonomik ve toplumsal koşulların, –tıpkı bir arzunun, bir ihtiyacın ya da bir itkinin, bir bireyin söylemi ya da davranışı içinde ifade bulması gibi– bilimin içinde bilimsel söylem biçimini alarak ifade bulmadığı kanısındaydım. Bilimsel kavramlar ortaya çıktıkları ekonomik koşulları ifade etmez. Örneğin, doku ya da organik lezyon nosyonunun –sorun, ifade terimleriyle ortaya

2. Jacob (F.), *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

konulduğunda– on sekizinci yüzyıl sonu Fransası'ndaki işsizlik durumuyla bir ilişkisinin olmadığı açıktır. Yine de, bazı varsayımlara imkân tanımış olan... ve sonuçta, kliniğin tarihinde temel olan doku lezyonu fikrini ortaya çıkaran belli bir tür hastaneye yatırma biçiminin ortaya çıkışına işsizlik gibi ekonomik koşulların yol açtığı da açıktır. Sonuç olarak, söylem-öncesi ekonomik ve toplumsal oluşumlar ile söylemsel oluşumlar içinde ortaya çıkan şey arasındaki bağ, genellikle Marksist tarihçilerin çoğunun kabul etmiş olduğu tek bağ olan doğrudan ifade bağından çok daha karmaşıktır. Örneğin, evrimci teori burjuvazinin hangi çıkarını ya da Avrupa'ya bağlanan hangi umudu ifade etmektedir? Fakat eğer söylemsel olmayan oluşumlarla söylemsel oluşumların içeriği arasında varolan bağ "ifade edici" tarzda değilse, nasıldır? Bu iki düzey arasında, sözü edilen şeyle –buna, temel, diyebilirsiniz– bilimsel söylemin meydana getirdiği bu son durum arasında neler olup bitmektedir? Bu bağın, doğmakta olan bir bilim için, olası nesnelerinin oluşum düzeyinde aranması gerektiği kanısındaydım. Söylem-öncesi oluşumlarda bir bilimi mümkün kılan şey, bilimin nesnesi olabilecek belli nesnelerin ortaya çıkışıdır; bilimsel söylem öznesinin konumlanma tarzıdır; kavramların oluşum kipliğidir. Kısacası, söylem-öncesi oluşumlardan doğan ve onlar tarafından belirlenen şey; olası nesneleri, nesneler karşısında özne konumlarını ve kavramları oluşturma tarzını belirleyen kurallardır. Sonuç olarak bu koşullar tarafından belirlense bile onları ifade etmeyen söylemin son durumuna ancak bu kurallardan yola çıkarak varılabilir. *Kelimeler ve Şeyler*'de, bu iki soruna daha yakından bakmaya çalıştım. Öncelikle, epistemolojik eşzamanlılıklar sorunu. Aralarında asla doğrudan iletişim olmamış, çok farklı üç alanı ele aldım: Dilbilgisi, doğa tarihi ve ekonomi politik. Bu üç alanın, belirli iki dönemde –on yedinci yüzyıl ortasında ve on sekizinci yüzyıl ortasında– benzer dönüşümler bütününden geçtikleri kanısındaydım. Bu dönüşümleri tanımlamayı denedim. Bu dönüşümlerin kökünün tam olarak nerede yer bulduğu sorununu henüz çözemedim. Fakat emin olduğum bir şey var: Bu dönüşümler vardır ve bunların kökenini keşfetme teşebbüsü boş bir çaba değildir. Biraz önce, yalnızca biyoloji tarihiyle ilgili bir biyo-

loğun kitabı olan François Jacob'un kitabının adını andım. Oysa, on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda biyolojinin tarihi üzerine söylediği her şey tam olarak –tarihleri ve genel ilkeleriyle– bizzat benim söylediğimle çakışmaktadır. Ve bunları benim kitabımdan almış değildir, çünkü o kendi kitabını benimkini okuma fırsatını bulmadan yazdı. Dönüşümlerin bu karşılaştırmalı analizinin –birbirine çok yabancı disiplinleri ilişkiye sokmaya çalıştığı ölçüde saçma gelebilir– belirli bir tarihin, biyoloji tarihinin, iç analiziyle doğrulanması bana ilginç geldi. İşte ilk sorun. İkincisine gelince, dilbilgisinin, doğa tarihinin ve ekonomi politiğin dönüşümlerini, teoriler ve savunulan tezler düzeyinde değil, bu bilimlerin nesnelerini oluşturma tarzları düzeyinde, kavramlarının oluşma tarzı düzeyinde, bilen öznenin bu nesne alanı karşısında kendini konumlandırış tarzı düzeyinde az çok kavramayı denedim. Epistemolojik düzeye karşıt olarak, bilimin arkeolojik düzeyi olarak adlandırdığım budur. Epistemolojik düzeyde, verili bir anda bilimsel bir sistemin teorik bütünlüğünü keşfetmek önem taşır. Arkeolojik analiz –epistemolojik yapıların ortaya çıkışından önce ve bu yapıların altında– nesnelerin kuruluş tarzının, öznelerin kendini gösterme ve kavramların oluşma tarzının analizidir. *Kelimeler ve Şeyler,* askıda kalmış bir kitaptır; söylem-öncesi pratikleri ortaya çıkarmadığım ölçüde askıda kalmıştır. Nesnelerin kurulma kurallarını, kavramların oluşum kurallarını ve özne konumlarının kurallarını tarif etmeyi denemek için bilimsel pratiklerin içine yerleşiyorum. Diğer yandan, benim yaptığım karşılaştırmanın sonu bir açıklamaya varmaz. Fakat bunda beni kaygılandıran hiçbir şey yoktur. Kitabı, son kitap olsun diye yazmıyorum; illa benim tarafımdan yazılması gerekmeyen başka kitapların mümkün olması için kitap yazıyorum.

Merquior: Kelimeler ve Şeyler'*de askıda kalmış olan bu analizin ötesine gitme, üç disiplinde meydana gelmiş dönüşümlerin arkeolojik düzeydeki kökeninin arayışına girme niyetinde misiniz?*

Foucault: Bu konudaki sıkıntım *Kelimeler ve Şeyler*'i bitirdiğimden beri azalmadı. François Jacob'un, Darwin ile Boltzmann arasındaki, kendisinin de açıklayamadığı ilişkiler konusunda aynı güçlükle

karşılaştığını görmek beni sevindirdi. O soruyu bana sordu ve ben onun sıkıntısını paylaşmaktan başka bir şey yapamadım. Bilim tarihçilerinin bu fenomenle hiç ilgilenmiyor olmaları ikimizi de şaşırttı. Bu fenomenle karşılaştıklarında, belirli bir sorun belli bir anda ele alınır diyen çağın ruhu ilkesine başvurarak güçlükten kaçmakla yetiniyorlar ya da geçerken bunun ilginç ama önemsiz bir sorun olduğu gözleminde bulunuyorlar. Açık yürekli bir cehaleti tercih ederim. Çağın ruhuna dayalı bu tür açıklamalar getirmek yerine, "anlamıyorum fakat anlamak için çaba sarfediyorum" demeyi tercih ederim. Kısacası, bu bakış açısından hiç ilerleme kaydetmemiştim. Buna karşılık, *Kelimeler ve Şeyler*'de giriştiğim analizler sayesinde, söylemsel pratiklerle söylem-dışı pratiklerin analizini daha doğru biçimde nasıl yeniden düzenleyeceğimi şimdi daha iyi görüyorum. Örneğin, *Deliliğin Tarihi*'nde, hâlâ bir miktar "dışavurumcu" tema vardı. Deliliği kavrama tarzının, delilik karşısındaki dolaysız toplumsal antipatiyi az da olsa ifade ettiği fikrinin beni baştan çıkarmasına izin vermiştim. "Algı" kelimesini sık sık kullandım: Delilik algılanır. Bu algı benim için, gerçek bir pratik –ki bu toplumsal tepkiydi– ile tıbbi ve bilimsel teorinin hazırlanış tarzı arasındaki bağdı. Günümüzde, bu tür sürekliliğe inanmıyorum. Olayları daha kesin biçimde yeniden incelemek gerekir. Bilimsel kapsamı çok zayıf bir alanda bunu yapmayı deneyeceğim: Kriminoloji. Suçun hukuksal tanımından, tecrit ediliş ve cezalandırılış tarzından yola çıkarak gerçek cezai pratikleri görmeyi deneyeceğim. Aynı zamanda, –kimileri açıkça ahlâki, kimileri de yozlaşma nosyonu gibi bilimsel iddialı– bazı kavramların nasıl oluştuğunu ve cezai pratiğimizin bazı düzeylerinde nasıl işlev gördüklerini ve görmeye devam ettiklerini inceleyeceğim.

Merquior: Bilginin pek az sistematize olduğu ya da çok zayıf bir epistemolojik bağdaşıklığa sahip olduğu bir alana bu geri dönüş, kuşkusuz, söylemsel düzey ile söylem-dışı düzey arasındaki ilişkilere daha sistematik bir bakıştan yararlanacaktır.

Foucault: Elbette.

Rouanet: Sizin eseriniz ile aynı fikir akımı içinde yer alan diğer filozofların eserleriyle birlikte felsefenin deyim yerindeyse

söylem değiştirdiğini; metafiziğin ve epistemolojinin geleneksel temalarının yerine, özellikle insan bilimleri alanında bilimsel pratiklere bağlı temaları geçirdiğini düşünüyor musunuz?

Foucault: Benim gibi, bilim sorunlarıyla ilgilenenlerin –Fransa'da ve diğer ülkelerde– felsefi düşünmenin temasını gerçekten genişletmiş olduklarına inanmıyorum. Hatta tersinin olduğu kanısındayım: Biz bu alanı daralttık. Felsefi konular alanının en geniş yayımını Hegel'e borçlu olduğumuz kanısındayım. Hegel gotik heykellerden, Yunan tapınaklarından, eski bayraklardan söz etti... Kısacası, her şeyden.

Merquior: Bir parantez açmama izin verirseniz, günümüz felsefesinin, felsefi düşünme alanını genişlettiğini söylemekte değiliz. Tersine, felsefe açısından çok daha kanaatkâr, çok daha mütevazı bir yönelim izlenimi var.

Foucault: Elbette. Hegel'den Sartre'a, felsefi konuların alanı hızla büyüdü. Hegel, Schopenhauer ve Sartre, örneğin, cinsellikten söz ettiler. Şimdi, felsefi alanın daraldığı gözlenmektedir. Bir tür yer değiştirme. Hegel'in felsefesi ile Sartre'ın felsefesi arasında ve somutun bütünlüğünü düşünmeye yönelik tüm teşebbüsler arasında ortak olan şey, tüm bu düşüncenin şu sorun etrafında eklemlenmesidir: "Tüm bunların bir bilince, bir ben'e, bir özgürlüğe, bir varoluşa varması nasıl mümkündür?" Ya da tersine: "Tarih, biyoloji, cinsellik ve arzu dünyasında ben'in, bilincin, özne ya da özgürlüğün ortaya çıkmış olması nasıl mümkündür?"

Merquior: Her koşulda, idealizmin iki yolu.

Foucault: İdealizm diyemem. Özne sorunsalının iki yolu demek daha uygun olur. Felsefe, bir yandan dünya, tarih, biyoloji ile diğer yandan, özneler, varoluş, özgürlük arasındaki ilişkileri düşünme tarzıydı. Tüm bunlardan ve özellikle bilim sorunundan söz etmiş olan Husserl de bu özne sorunsalına cevap bulmayı deniyordu. Ona göre sorun, biçimsel ve bir noktaya kadar içi boş, belli ilkelere göre gelişen bir bilimi gerçeklik düzeyinde, bir öznenin saf ve zorunlu [apodiktik] sezgisi düzeyinde etkin olarak temellendirmenin nasıl

mümkün olduğunu öğrenme sorunuydu. Örneğin, nasıl olmuş da geometri yüzyıllar boyunca bu saf biçimselleştirmenin peşinden gidebilmiş ve aynı zamanda da bu bilim hakkında zorunlu sezgiye sahip olmaya yatkın bir kişinin her bir noktasını düşünebileceği bir bilim olabilmiştir? Bir kişinin, geometrik önermelerin geniş yelpazesi içinden bu önermelerden birini yalıtarak, onu doğru olarak kabul edebilmesi ve ona dayanarak zorunlu bir kanıtlama inşa edebilmesi nasıl mümkündür? Bu süreç hangi sezgiye dayanır? Özellikle biçimsel bir geometrinin içinde tamamen yerel ve bölgesel bir sezgi olabilir mi, yoksa önermeler *corpus*'unun belirli bir noktasında ve birbirini izleyen geometricilerin tarihsel zamanının belli bir anında geometrik bir hakikatin kesinliğinin ortaya çıkabilmesi için, geometri projesini bütünlüğü içinde yeniden gerçekleştiren bir tür sezgi mi gerekir? Husserl'in sorunu buydu: Sonuç olarak, her zaman, özne ve bağlantıları sorunu. Bana öyle geliyor ki, şimdi, –söz konusu filozoflardan çok– bazı romancıları, düşünürleri, vs. karakterize eden şey, onlar için özne sorununun artık sorulmuyor olması ya da yalnızca son derece türevsel biçimde sorulmasıdır. Filozofun sorusu, artık tüm bunların nasıl düşünülebilir olduğunu bilmek değildir, dünyanın özne tarafından nasıl yaşanabildiği, deneyimlendiği, katedildiği de değildir. Şimdi sorun, bizi çevreleyen sistematik ağa dahil olması, işlev görmesi, bu ağda düğüm olarak hizmet görebilmesi için herhangi bir özneye dayatılan koşulların neler olduğunu bilmektir. Bu noktadan itibaren, betimlemenin ve analizin konusu artık özne olmayacağı gibi, öznenin insanlıkla ve biçimsel olanla ilişkileri de olmayacaktır; bunların konusu, bir öznenin içindeki sezgisel temel gibi bir şeye hiçbir referansta bulunmadan işlev gören, gelişen ve dönüşen bilim gibi bazı nesnelerin varoluş kipidir. Özneler birbiri ardına, bir süredir kendine özgü ve bir anlamda insanların bilincinden bağımsız sistematikliğiyle varlığını muhafaza etmekle kalmayan, aynı zamanda kendine özgü ve şu ya da bu özneninkinden bağımsız varoluşu olan bir sistemin içine, deyim yerindeyse yan kapılardan girmekle yetinirler. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren, matematiğin kendine özgü bir yapıya sahip olduğu ve bunun yalnızca gerçek psikolojik süreçlerin

yeniden üretimi ya da tortulaşması olmadığı bilinmektedir; Husserl döneminde, matematik idealliğin, bilincin yaşadıkları karşısındaki transandansının söz konusu olduğu söylenmişti. Fakat, bizzat matematiğin varoluşu –ya da, daha genel biçimde, bilimlerin varoluşu– dilin, söylemin varoluşudur. Bu varoluşun –günümüzde yeni fark edilmeye başlanmaktadır– keşifleri, dehaları, olayları algılayış tarzları sayesinde bazı dönüşümler yaratabilen bir dizi kurucuya ihtiyacı yoktur. Orada burada meydana gelen, eşzamanlı ya da ardışık dönüşümler olur yalnızca, muammalı bir biçimde türdeş olan ve kimsenin malı olmayan dönüşümler. Dolayısıyla, insan bilincini yalnızca hakikati garanti eden nesnellik biçimlerinden değil, bizim oluşumumuzun [*devenir*] içine hapsedildiği tarihsellik biçimlerinden de koparmak gerekir. İşte bizi geleneksel felsefeden ayıran ufak mesafe. Bu görme biçiminin bilim filozoflarının ya da genel olarak filozofların ayrıcalığı olmadığını biraz önce söylüyordum. Blanchot örneğini ele alın; onun eseri, edebiyatın, edebi dilin, edebi söylemin varlığını, bu söylemin kuşattığı öznelerden bağımsız olarak düşünmekten ibarettir. Blanchot'nun tüm eleştirisi, aslında, her bir yazarın kendi eserinin içine nasıl yerleştiğini göstermekten ibarettir; ve öylesine kökten bir biçimde eserin içinde yer alır ki, eser yazarı yok etmek zorunda kalır. Yazarın sığınağı ve yeri eserdir; yazar orada oturur; yazarın vatanını o oluşturur, o olmadan, yazarın, sözcüğün tam anlamıyla varoluşu olamaz. Fakat sanatçının eseri içinde sahip olduğu bu varoluş öyledir ki, sanatçıyı, ister istemez yok olmaya sürükler.

Merquior: Ölüm hakkı...

Foucault: Evet. Tüm bu düşünce ağı Bataille'da, Blanchot'da, tam anlamıyla edebi eserlerde, sanatta bulunabilir. Tüm bunlar, günümüzde, Rönesans'tan bu yana Batı kültürünün ileri sürdüğü öznenin büyük önceliğini tartışma konusu eden bir tür düşüncenin habercisidir.

Rouanet: Başka türde bir soru sormak istiyorum. Geleneksel siyasal teorinin her zaman insan üzerinde ve bilinç üzerinde odaklandığı bilinmektedir. Özne sorunsalının kaybolmasıyla birlikte,

siyasal düşünce akademik bir düşünme haline gelmeye ve siyasal pratik de teorik temelden azledilmiş bir ampirizme dönüşmeye mahkûm olmaz mı? Diğer yandan, siyasal eylemin gerekli olduğunu kabul ediyorsanız eğer, Kelimeler ve Şeyler'*in tarif ettiği şekliyle Marksizmin mesihçi –eskatolojik de diyebilirsiniz– düşüncesini terk ettiğimizde siyasal bağlanma hangi temele dayanmalıdır? Siyaseti bir bilime dayandırmayı reddetmeli miyiz? Nihayet,* Bilginin Arkeolojisi'*nde, bu soruların bazıları için, "siyasal cevap dışında cevap yoktur. [...] Belki bir süre sonra, bu kez bir başka kip üzerinden bunu yeniden ele almam gerekecektir."*[3] *diyorsunuz. Bu söylediklerniz, bu sorunların tamamen teorik bir düşünme bağlamında çözümsüz oldukları anlamına mı gelir? Yoksa, "post-arkeolojik" bir siyasal teori mümkün müdür?*

Foucault: Güç bir soru. Ayrıca, burada kesişen birçok soru var sanıyorum. Benim Marx üzerine formülasyonlarım, gerçekten de, bazı tepkilere yol açtı ve bu tema üzerine düşüncemi belirtmekte tereddüt etmiyorum. Belki, Marksizmden söz ettiğim birkaç cümlede çok fazla şey söylemek istedim. Her koşulda, daha açık olarak söylemem gereken bazı şeyler vardır. Bence, Marx, birçok bilim kurucusu ya da söylem türü kurucusu gibi davrandı: Önceden kurulmuş bir söylemin içinde varolan bir kavramı kullandı. Bu kavramdan yola çıkarak, önceden oluşmuş bu söylem için kurallar oluşturdu ve tamamen başka bir söylem türünün ve bir analizin temeline dönüştürerek bu söylemin yerini değiştirdi. Artı-değer nosyonunu doğrudan doğruya Ricardo'nun analizlerinden, neredeyse satır arasından bulup çıkardı –bu anlamda Marx bir Ricardocu'dur– ve on dokuzuncu yüzyıl sanayi toplumlarının ve Batı toplumunun daha genel biçimlerini ve temellerini tanımlamasını sağlayan toplumsal ve tarihsel bir analizi bu kavrama dayandırdı. Bu, canlılığını koruyan bir devrimci hareket kurmasını da sağladı. Marksizmin oluşumunu –Marx'ın Ricardocu ekonomiden artı-değer nosyonunu formüle etmek için yararlandığı gerekçesiyle Ricardocu ekonomideki her şeyi kurtarmak isteyecek kadar– kutsallaştırmanın Marx'a saygı göstermenin iyi bir biçimi olduğunu sanmıyorum. Ricardocu

3. *Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969, s. 273.

ekonominin Marx'tan yola çıkarak eleştirilebileceği kanısındayım, özellikle on dokuzuncu yüzyıl başından itibaren işlev gören ekonomi politik düzeyinde: Bu düzeyde, Ricardo'nun analizleri yeniden ele alınabilir ve gözden geçirilebilir, artı-değer nosyonu da en dokunulmaz kavramlardan biri hiç değildir. Özellikle ekonomi politik ve geçirdiği dönüşümler düzeyinden sorunu ele alırsak, bu gözden geçirme çok ciddi bir suç değildir. Örneğin, Darwin evrimci teorinin –temel önermeleri bakımından, genetik tarafından tamamen doğrulanmış olan– bazı anahtar kavramlarını, günümüzde eleştirilen ya da terk edilmiş bilimsel alanlardan aldı. Ve bunda tehlikeli hiçbir şey yoktur. Marx'ın on dokuzuncu yüzyılda suda balık gibi olduğunu ileri sürerken bunu söylemek istiyordum. Marx'ın, döneminden kopartılarak ve meta-tarih biçimindeki bir tarih bilimi halini almasını sağlayarak bir tür zamandışılık içinde niçin kutsallaştırıldığını anlamıyorum. Marx'ın dehasından söz etmek gerekiyorsa –bu sözcüğün bilim tarihinde kullanılmaması gerektiği kanısındayım–, bu deha özellikle on dokuzuncu yüzyıl içinde suda balık gibi davranmaktan ibaretti: Ekonomi politiği fiilen kurulduğu ve yıllar boyunca da varolduğu şekliyle manipüle eden Marx, kapitalist toplumların hâlâ geçerli olabilecek tarihsel bir analizini önermeyi ve günümüzde hâlâ en canlı hareket olan devrimci bir hareket kurmayı başardı.

Merquior: Gerçekliği bilimsel olarak açıklayan teorik bir kavrayış temelinde, kesin bir siyasi eylem oluşturma olanakları konusunda Marx'ı kuşkusuz dikkate almak gerekir, fakat, Marksist bilgi analizini bir anlamda aşmış olan sonraki analizleri de dikkate almalı.

Foucault: Elbette. Bence bu açıkça ortada. Ama şimdi size gerici gibi geleceğim: Marksist pratiği niçin bilimsel diye adlandırmalı? Günümüz Fransası'nda, biraz karanlık bir bağla birbirlerine bağlı iki önermeyi tartışmasız olarak kabul eden bazı kişiler var: 1) Marksizm bir bilimdir ve 2) psikanaliz bir bilimdir. Bu iki önerme beni düşürdürmektedir. Esas olarak, bilimi bu kadar önemli bir fikir olarak görmediğim için. Bilimi, Marksizm gibi önemli bir şeye ya da psikanaliz gibi ilginç bir şeye bilim etiketi takacak kadar önemli

bir fikir haline getirmemek gerektiği kanısındayım, ki birçok bilim insanı bu konuda benimle hemfikirdir. Aslında, kendinde bilim diye bir şey yoktur. Bilim diye adlandırılabilecek ve herhangi bir söylem biçiminin, bilim olarak tanımlanan norma erişir erişmez sahiden bilim olduğunu teyit edebilecek genel bir fikir ya da genel bir düzey yoktur. Bilim, tüm tarihi kateden ve art arda, önce matematik, sonra biyoloji, ardından da Marksizm ve psikanalizde vücuda gelen bir ideal değildir. Tüm bu nosyonlardan kurtulmamız gerekir. Bilim verili bir dönemde ancak belirli şemalara, modellere, değerlendirme ve kodlara uygun olarak bir normativite taşıyabilir ya da bilim olarak işlev görür; hiç durmaksızın tekrarlanan, tamamen can sıkıcı ve gündelik, çok mütevazı söylemsel pratiklerin ve söylemlerin bütünüdür o. Bu söylemlerin bir kodu vardır, bu pratikler için normlar vardır, bu söylem ve bu pratiklerin bu normlara uyması gerekir. Bu uygunluk bir gurur duyma nedeni değildir; ve sizi temin ederim, bilim insanları yaptıkları şeyin bilim olduğunu bilmekten hiçbir özel gurur duymazlar. Bunu bilirler, hepsi bu. Ve bu, bir tür ortak anlaşmadır, kod ortaklığı; ve bundan yola çıkarak, "bu kanıtlandı, şu kanıtlanmadı" diyebilirler. Bizim toplumumuz ve tarihimiz için taşıdıkları önem, elde edebilecekleri bilim statüsüne bağlı olmayan, yan yana duran başka tür söylem ve pratikler de vardır.

Merquoir: Fakat, Kelimeler ve Şeyler'*de, bilimsel olmayan bu pratiklerin bazılarına yine de özel bir statü atfediyorsunuz: Karşı-bilim statüsü.*

Foucault: Evet, insan karşı-bilimleri.

Merquior: Marksizme de bu aynı işlevi yükleyebilir miyiz?

Foucault: Evet, bunu kabul edebilirim. Marksizmin, psikanalizin ve etnolojinin, insan bilimleri olarak adlandırmayı uygun gördüğümüz şey karşısında eleştirel bir işlevi olduğu kanısındayım, dolayısıyla bu anlamda bunlar karşı-bilimdir. Fakat tekrar ediyorum: Bunlar, insan karşı-bilimleridir. Bilimden, matematiği ya da fiziği anlıyorsak, Marksizmde ya da psikanalizde bunları karşı-bilim olarak adlandırmamıza imkân tanıyan hiçbir şey yok. Hayır, Marksizmi ve psikanalizi niçin bilim olarak adlandırmamız gerek-

tiğini bilmiyorum. Bu, bu disiplinlere öyle katı, öyle çetin koşullar dayatmak anlamına gelir ki, onları, kendi iyilikleri için, bilim diye adlandırmamak tercih edilir olur. Paradoks buradadır: Psikanaliz ve Marksizm için bilim statüsünü talep edenler, kimya, patolojik anatomi ya da teorik fizik gibi pozitif bilimleri küçümseyişlerini abartılı biçimde ifade ediyorlar. Ancak matematiği küçümseyişlerini biraz gizliyorlar. Oysa, aslında, onların tavrı, bilim karşısında bir öğrenci saygısı ve hürmeti taşıdıklarını göstermektedir. Eğer Marksizm bir bilim olsaydı –ve burada bir matematik kanıtı gibi elle tutulur bir şey düşünmektedirler– geçerliliği kesin olurdu sanıyorlar. Bu insanları, bilimi hak ettiğinden daha önemli görmekle ve psikanaliz ve Marksizm karşısında gizli bir küçümseme duymakla suçluyorum. Onları, güvensizlikle suçluyorum. Bu nedenle, bu disiplinler için bu kadar önemli olmayan bir statü talep ediyorlar.

Rouanet: Yine Marksizmle ilgili bir başka soru sormak istiyorum. Kelimeler ve Şeyler'*de "ampirik-transandantal ikili"den söz ettiğinizde, fenomenolojinin ve Marksizmin, ya pozitivizme ya da eskatolojiye kaçınılmaz olarak yönelten bu sarkaç hareketinin basit değişkeleri olduğunu ileri sürüyorsunuz. Diğer yandan, Althusser'in düşüncesi genellikle yapısalcılıklar arasında, çoğu zaman da sizin eserinizin yanında yer alır. Siz, Althusserci Marksizmi, sınırları pozitivizm ve eskatoloji olan konfigürasyonun aşılması olarak mı kabul ediyorsunuz, yoksa bu düşüncenin bu konfigürasyon içinde yer aldığı kanısında mısınız?*

Foucault: Ben, alternatifin birinci teriminden yanayım. Bu konuda, bir özeleştiri yapmalıyım. *Kelimeler ve Şeyler*'de Marksizmden söz ettiğimde ne demek istediğimi yeterince belirtmedim. Bu kitapta, on dokuzuncu yüzyıl sonundan öteye gitmeyen küçük uzantılar hariç, sınırları yaklaşık olarak 1650 ile 1850 olan, belli bir dönemin tarihsel analizini yapmakta olduğumu ve bu analizi dil, yaşam ve emek bilimlerinin oluşturduğu aynı belirginlikteki bir alanda yaptığımı açıkça gösterdiğimi sanıyordum. Bu kitapta Marksizmden söz ettiğimde, temaya aşırı-değer verildiğini bilerek, en fazla yirminci yüzyıl başına kadar Avrupa'da işlev gördüğü şekliyle Marksizmden söz ettiğimi söylemem gerekirdi. Ayrıca söz

konusu olanın Engels gibi bazı Marx yorumcularında görülen bir tür Marksizm olduğunu da belirtmeliydim – bu noktada başarısız kaldığımı kabul ediyorum. Aslında böyle bir Marksizm Marx'ta da yok değildir. Bence, Marx'ın tarihsel ve toplumsal analizlerine ve onun devrimci pratiğine ideolojik olarak eşlik eden ve kapitalist toplumun analizi ve bu toplumdaki devrimci eylemin şeması olarak anlaşılan Marksizmin merkezini oluşturmayan bir Marksist felsefeye gönderme yapmak istiyorum. Eğer Marksizmin çekirdeği kapitalist toplumun analizi ve bu toplumdaki devrimci eylemin şeması ise, bu durumda ben Marksizmden değil, bir tür Marksist hümanizmadan söz ettim: İdeolojik bir eşlikçi, felsefi bir fon müziği.

Merquior: "Marksist hümanizma" deyimini kullandığınızda sizin eleştiriniz otomatik olarak Althusser'i dışlayan teorik bir alana uygulanır oluyor.

Foucault: Evet. Bu eleştirinin Garaudy gibi yazarlar için hâlâ geçerli olabileceğini varsayıyorum, fakat Althusser gibi entelektüellere uygulanmaz.

Merquior: Şimdi, edebiyat konusunda bir soru sormak istiyorum, yani Kelimeler ve Şeyler'*de edebiyatın statüsü üzerine. İster Cervantes'le ilgili olsun, ister Hölderlin ya da Mallarmé'yle ilgili, edebiyatın* episteme'*lerin doğuşunda genellikle öncü bir rol oynadığı kanısını uyandırıyorsunuz. Blanchot üzerine güzel metniniz de bu fikri pekiştiriyor.*[4] *Bu yoruma katılıyor musunuz?*

Foucault: Edebiyatla ilgili olarak *Kelimeler ve Şeyler*'de, örneğin Mallarmé'den ve *Don Quijote*'den aynı biçimde ya da aynı düzlemde söz etmediğimi sanıyorum. Ben Mallarmé'den söz ettiğimde, on yedinci ve on sekizinci yüzyılla ilgili olarak beni önceden ilgilendirmiş olan çakışma fenomenini belirtmek istedim; bu fenomene göre, aynı dönemde, birbirlerinden tamamen bağımsız ve doğrudan iletişimi olmayan alanlar dönüşür, hem de aynı biçimde dönüşür. Mallarmé, Saussure'ün çağdaşıdır; –gösterilenlerinden bağımsız olarak ve iç yapıları açısından ele alınan– dil sorunsalının Saussure'de on dokuzuncu yüzyıl sonunda ve aşağı yukarı

4. "La pensée du dehors", *Critique,* no. 229, s. 523-546.

Mallarmé'nin, çağımıza hâlâ hâkim olan, katışıksız bir dil edebiyatı oluşturduğu dönemde ortaya çıkmış olmasından etkilendim. *Don Quijote*'ye gelince, bu biraz farklı. *Don Quijote*'nin yaslandığı İspanyol uygarlığının arka planını bilmediğimi, biraz korkakça, itiraf etmeliyim. Aslında, *Don Quijote* üzerine yorumlarım, sonradan anlatacağım şeyi önceden sahneye koymak istediğim bir tür küçük tiyatrodur: Benzeşim, tekrar, saraka ya da itirazdan oluşan biraz oyuncul, biraz muammalı bir ilişkinin esas piyesten önce gösterildiği teatral temsillerde olup bitene az çok benzer biçimde. 1620-1650 yılları civarında bilimde doğrulanan göstergeler sisteminin dekompozisyonunu *Don Quijote*'de göstererek eğlenmek istedim. Bunun *Don Quijote*'nin aslını ve hakikatini oluşturduğuna dair hiçbir inancım yok. Fakat, kişiyi ve metnin kendisini kendi kendine konuşmaya bırakırsam, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda cereyan etmiş olan ve benim anlatmak istediğim göstergelerin ve şeylerin küçük komedisini bir anlamda temsil edebileceğimi düşündüm. Sonuç olarak, benim *Quijote* yorumumda hatalar olduğunu kolaylıkla kabul ediyorum. Daha doğrusu, hiçbir şey kabul etmiyorum, çünkü bir yorum söz konusu değil: Bu oyuncul bir tiyatrodur, benim daha sonra anlatacağım hikâyeyi sahnede anlatan *Don Quijote*'nin kendisidir. Beni doğrulayan tek şey, *Don Quijote*'de kitabın temasının bana önemli gelmesidir. Oysa, kitabın teması *Kelimeler ve Şeyler*'in temasıdır. Başlığın kendisi, on yedinci yüzyıl başı İngilteresi'nin büyük ahlâki, siyasi, bilimsel sloganı olmuş *Words and Things*'in çevirisidir. Bu, aynı dönemde Fransa'da, Almanya'da, İtalya'da da dini değil ama bilimsel alanda büyük slogan oldu. *Words and Things*'in *Don Quijote*'un büyük sorunlarından biri olduğu kanısındayım. Bu nedenle, *Kelimeler ve Şeyler*'de *Don Quijote*'nin kendi küçük komedisini temsil etmesini sağladım.

Merquior: Her koşulda, sizin Don Quijote okumanızın, ister bir yorum olsun isterse olmasın, çağdaş stilistik araştırmaların bazılarıyla hemfikir olduğunu söyleyebiliriz, özellikle komiğin rolü ve eserin içinde kitabın varlığıyla ilgili olarak. Fakat şimdi estetikle hiç ilişkisi olmayan bir soru soracağım, biraz önce sözünü ettiğimiz kurumsal bağlamlara, yani bu pratik bütünlerine göndermede

bulunan ve bunlara bağlı olan bilgilerin sizin bilimsel sistematiğiniz açısından zayıf bir biçimde eklelemlenmiş olmasına bağlı olarak daha çok önem taşıyan pratikler bütünüyle. Örneğin, delilik üzerine araştırmalarınızın perspektifi içinde, genellikle bilgi olarak kabul edilmeyen bazı zihinsel fenomenlerle meşgul olduğunuz iddiasında mısınız? Daha açıkçası: Yine sizin temel kaygınız olarak kalan epistemelerle *ilişkili olarak, dinsel deneyim alanını incelemek istiyor musunuz? Burada, dar anlamda dinsel ideolojiyi değil, geniş anlamda dinsel deneyimleri kastediyorum. Örneğin, Bakhtine gibi bir yazarın* Rabelais *ya da* Dostoyevski'si *gibi bir eserde, karnavalın dinsel bir deneyim biçimi olduğunu, klasik* epistemenin *doğuş döneminde, yani temsilin egemenliğindeki dönemde, görünür biçimde indirgenmiş ve "evcilleştirilmiş" dinsel bir bayram olduğunu söylediği, çok ampirik, fakat çok ilginç analizler türünü kastediyorum.*

Foucault: Aslında, genellikle bilim olarak adlandırılan şeye tam olarak ait olmayan bu alanla her zaman ilgilendim ve eğer bilgi kavramını kullanıyorsam, bu, tarihçilerin bir çağın ruhu olarak adlandırdıkları şeyle sözcüğün tam anlamıyla bilim arasında eklemlenen bu fenomenleri az çok kavramak içindir. Benim ilgilendiğim ve günün birinde üstünde durmayı umduğum bu tür bir fenomen var: Büyücülük. Kısacası, büyücülüğün –sonuçta, reçeteleri, teknikleri, öğrenim ve aktırım biçimiyle bir bilgiydi– tıbbi bilgiye dahil olma tarzını anlamak gerekir. Ama bunu, genellikle yapıldığı gibi, yani doktorların rasyonaliteleri ve liberalizmleriyle, büyücüleri engizisyoncuların pençesinden kurtardıklarını söyleyerek yapmak değil. Durum çok daha karmaşıktır. Gerçek iktidar olan kilise, yargıçlar ve doktorlar arasındaki belli bir suç ortaklığının büyücülüğü olası bir bilim alanı olarak ortaya çıkarması, yani büyücüyü bir akıl hastası yapması bir anlamda bir zorunluluk sonucu olmuştur. Bu bir serbest bırakma değildi; yakalamanın bir diğer biçimiydi. Geçmişte yalnızca dışlamanın, davanın olduğu yerde, fenomen *episteme*'nin içine dahil edildi ve mümkün bilim nesneleri alanı haline geldi. Biraz önce, bir şeyin bilim için mümkün nesne haline nasıl gelebileceğini kendimize soruyorduk. İşte, güzel bir örnek. Bir büyücülük

bilimi fikri, büyücülüğün rasyonel, pozitif bilgisi fikri, ortaçağda kesinlikle imkânsız bir şeydi. Bunun nedeni büyücülüğün aşağılanması ya da dinsel önyargının sonucu değildi. Büyücülüğün bilgi için bir nesne haline gelmesini engelleyen şey, bilginin kültürel sisteminin tümüydü. Ve böylece, on altıncı ve on yedinci yüzyıllardan itibaren, kilisenin rızasıyla birlikte ve hatta kilisenin talebi üzerine, büyücü, doktorlar arasında mümkün bir bilgi nesnesi haline geldi: Büyücünün hasta olup olmadığı doktora sorulmaktadır. Tüm bunlar çok ilginç ve benim yapmayı tasarladığım şeyin çerçevesine dahil.

Merquior: Bitirirken: Collège de France'daki açılış dersinizin ana konusu ne olacak?

Foucault: Bu soru benim biraz canımı sıkıyor. Bu sene yapmayı düşündüğüm dersin *Bilginin Arkeolojisi*'nde ileri sürdüğüm nosyonların teorik olarak geliştirilmesi olduğu söylenebilir. Bir analiz düzeyi, mümkün bir nesneler alanı belirlemeye çalıştığımı, fakat bu analizlerin teorisini henüz oluşturamadığımı size biraz önce söylüyordum. Şimdi başlamak istediğim şey, özellikle bu teoridir. Açılış dersine gelince, canımı çok sıktığını tekrar edeyim, belki, hangisi olursa olsun her kuruma düşman olduğumdan. Söylevimin konusu olarak, bir açılış dersinin paradoksundan başka bir şey henüz bulamadım. Deyim, gerçekten de, şaşırtıcı. Birisinden başlamasını istiyorsunuz. Mutlak olarak başlamak, öğrenci konumuna, en azından mitsel olarak yerleşirsek yapabileceğimiz bir şey. Fakat, açılış, terimin dar anlamıyla, ancak bir cehalet, masumiyet, kesinlikle temel bir saflık temelinde gerçekleşebilir: Hâlâ hiçbir şey bilmeyen ya da henüz ne konuşmaya, ne düşünmeye ne de bilmeye başlamış birinin karşısındaysak açılıştan söz edebiliriz. Bununla birlikte, bu açılış bir derstir. Oysa bir ders, kişinin ardında önceden oluşmuş bilgiler, söylemler bütünü olmasını gerektirir. Bu paradokstan söz edeceğimi sanıyorum.

(Cilt II, s. 157-174)

Tarihe Geri Dönüş*

Yapısalcılıkla tarih arasındaki ilişkiler üzerine tartışmalara, yalnızca Fransa'da değil, Avrupa'da, Amerika'da ve belki Japonya'da da –bilemiyorum– çok rastlandı, bunlar çok yüklü tartışmalardı ve çoğu zaman da muğlak geçti. Kolaylıkla sayılabileceğimiz bazı nedenlerden dolayı böyleydi bu tartışmalar.

Birincisi, yapısalcılığın ne olduğu konusunda kimse birbiriyle anlaşamıyor. İkincisi, "tarih" sözcüğü, Fransa'da, iki anlama gelir: Tarihçilerin sözünü ettikleri şey ve tarihçilerin kendi pratiklerinde yaptıkları şey. Üçüncü neden, en önemli neden budur, birçok siyasi

* "Rekishi heno kaiki", *Paideia,* no. 11: *Michel Foucault,* 1 Şubat 1972, s. 45-60. (9 Ekim 1970'de Keio Üniversitesi'nde verilen konferans. Metin, M. Foucault'nun gözden geçirdiği daktilo edilmiş halinden yola çıkarak hazırlanmıştır.)

tema ya da kaygının, tarih ile yapısalcılık arasındaki ilişkiler üzerine bu tartışmayla birçok noktada kesişmesidir. Ben, günümüzdeki tartışmayı içinde yer aldığı siyasi bağlamdan kurtarmak niyetinde hiç değilim; tersine. İlk bölümde, genel stratejiyi, tarih konusundaki bu tartışmanın yapısalcılarla hasımları arasındaki muharebe planını vermek istiyorum.

Saptanması gereken ilk şey, yapısalcılığın, en azından ilk biçiminde, niyeti, tarihsel araştırmalara daha kesin ve daha açık bir yöntem kazandırma olan bir girişim olduğuydu. Yapısalcılık, en azından başlangıçta, tarihten vazgeçmemişti: Bir tarih yapmak istedi, daha kesin ve daha sistematik bir tarih. Yalnızca üç örnek vermekle yetineceğim. Amerikalı Boas'ın etnolojide yapısal yöntemin kurucusu olduğu kabul edilebilir.[1] Peki, ona göre bu yöntem neydi? Bu, esas olarak, o dönemde yapılmış belli bir etnolojik tarih biçimini eleştirmenin bir tarzıydı. Bunun modelini Tylor hazırlamıştı.[2] Bu tarih insan toplumlarının, en basit biçimlerden en eksiksiz biçimlere doğru giden aynı evrim eğrisini izlediklerini ileri sürüyordu. Bu evrim, bir toplumdan diğerine ancak dönüşümlerin hızı açısından değişiyordu. Diğer yandan, örneğin evlilik kuralları ya da tarımsal teknikler gibi büyük toplumsal biçimler özünde biyolojik türlere benziyordu ve genişlemeleri, büyümeleri, gelişmeleri, yayılmaları da biyolojik türlerin büyüme ve açılmalarıyla aynı yasa ve şemalara uyuyordu. Her halükârda, Tylor'un toplumların gelişim ve tarihini analiz etmek için verdiği model, biyolojik modeldi. Tylor, toplumların tarihini anlatmak için Darwin'e ve daha genel olarak evrimciliğe göndermede bulunuyordu.

Boas'ın sorunu, etnolojik yöntemi bu eski biyolojik modelden kurtarmak ve insan toplumlarının, ister basit olsunlar ister karmaşık, onları spesifiklikleri içinde tanımlayan bazı iç ilişkilere nasıl uyduklarını göstermekti; her toplumun bu iç oyununu Boas bir

1. Boas (F.), *The Mind of Primitive Man,* New York, McMillan, 1911; *Race, Language and Culture,* New York, McMillan, 1940.

2. Tylor (E.B.), *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization,* Londra, J. Murray, 1865; *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom,* Londra, J. Murray, 1871, 2 cilt; *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization,* Londra, McMillan, 1881.

toplumun yapısı olarak adlandırıyordu – bu yapının analizi, insan toplumlarının biyolojik değil gerçekten tarihsel bir tarihini yapmasını sağlıyordu. Demek ki, Boas'a göre tarihsel bakış açısının, tarih-karşıtı ya da tarih-dışı diyebileceğimiz bir bakış açısı lehine ortadan kaldırılması asla söz konusu değildi.

Boas örneğini ele aldım, aynı şekilde, dilbilim ve özellikle sesbilim (fonoloji) örneğini de alabilirdim. Trubetskoy'dan önce, tarihsel sesbilim bir sesbirimin (fonem) ya da bir sesin evrimini bir dil dolayımıyla düşünüyordu.[3] Verili bir anda tüm bir dil durumunun dönüşümünü kavramaya çalışmıyordu: Trubetskoy'un sesbilim aracılığıyla yapmak istediği şey, bir sesin bir anlamda özel tarihinden tüm bir dilin çok daha genel sesbilimsel (fonetik) tarihine geçmesini sağlayacak aracı edinmekti.

Kısaca hatırlatacağım üçüncü örnek ise yapısalcılığın edebiyata uygulanmasıdır. Birkaç yıl önce Roland Barthes, biçem düzeyine ya da dil düzeyine karşıt olarak yazı düzeyini tanımladığında, yapmak istediği şey neydi?[4] 1950-1955 yıllarına doğru Fransa'da edebiyat tarihi incelemelerinin durumunun ve konumunun ne olduğuna bakıldığında bunu anlayabiliriz. O dönemde, ya yazarın doğumundan eserini gerçekleştirinceye kadarki psikolojik, gerektiğinde psikanalitik, bireysel tarihi yapılıyordu, ya da bir dönemin, tüm bir kültürel bütünün, buna kolektif bilinç de diyebilirsiniz, global tarihi yapılıyordu.

Bir durumda, bireye ve bireyin kişisel sorunlarına erişiliyordu yalnızca, diğer durumda ise yalnızca çok genel düzeylere. Barthes'ın, yazı nosyonunu dahil ederek yapmak istediği şey, belli bir spesifik düzeyi keşfetmekti; bu düzeyden yola çıkarak edebiyatın edebiyat olarak, özel bir spesifikliğe sahip olarak tarihi yapılabilir, bireyleri aşmasıyla ve bireylerin onun içine yerleşmiş olmasıyla tarihi yapılabilir, diğer yandan da, tüm diğer kültürel üretimlerin ortasında kendi koşullanma ve değişim yasaları olan tamamen spe-

3. Troubetskoï (N.), *Zur allgemeinen Theorie der phonologischen Vokalsysteme,* Travaux du Cercle linguistique de Prague, c. I, 1929, s. 39-67; *Grandzüge der Phonologie,* Travaux du Cercle linguistique de Prague, c. VII, 1939.

4. Barthes (R.), *Le Degré zéro de l'écriture,* Paris, Ed. du Seuil, coll. "Pierres vives", 1953.

sifik bir öğe olarak tarihi yapılabilir. Barthes, bu yazı nosyonunu dahil ederek, yeni bir edebi tarih imkânı oluşturmak istedi.

Dolayısıyla, her şeye rağmen akılda tutulması gereken şey, bence, farklı yapısalcı teşebbüsler, başlangıç projelerinde (ister etnolojik, isterse de dilbilimsel ya da edebi olsun, hatta mitoloji konusunda, bilim tarihi konusunda da aynı şey söylenebilir), başlangıç noktalarında her zaman kesin bir tarihsel analiz için gerekli aracı edinme çabası içindeydiler. Oysa bu teşebbüsün başarısızlığa uğradığını değil kesinlikle, ama bu şekliyle anlaşılmadığını ve yapısalcıların hasımlarının çoğunun en azından bir noktada anlaştıklarını kabul etmek gerekir: Bu nokta da, yapısalcılığın bizzat tarih boyutunu kaçırdığı, aslında tarih-karşıtı olduğudur.

Bu eleştiri iki farklı görüş alanından gelir. Önce, fenomenolojik ya da varoluşçuluk esinli teorik bir eleştiri vardır. Niyetleri ne kadar iyi olursa olsun, yapısalcılığın bu niyetlerden vazgeçmesi gerektiği söylenir; yapısalcılık eşzamanlı ya da senkronik ilişkilerin incelenmesine, evrimci ilişkilerin incelenmesi karşısında öncelik tanımıştır. Örneğin, sesbilimciler sesbilimsel yasaları incelediklerinde, dil durumlarını, bunların zaman içindeki evrimlerini dikkate almadan incelerler. Zaman dikkate alınmazsa, nasıl tarih yapılabilir? Dahası da var. Yapısal analiz, eşzamanlıyı ardışık karşısında ayrıcalıklı kılmakla kalmayıp, ayrıca mantıksal olanı da nedensel olan üzerinde ayrıcalıklı kıldığında, bu analizin tarihsel olduğu nasıl söylenebilir? Örneğin, Lévi-Strauss bir miti incelediğinde, onun aradığı şey, bu mitin nereden kaynaklandığını, niçin doğduğunu, nasıl aktarıldığını, herhangi bir nüfusun bu mite başvurma nedenlerinin neler olduğunu ve niçin falanca bir başka nüfusun bu miti değiştirmeye yöneldiğini bilmek değildir. En azından başlangıçta, bu mitin farklı öğeleri arasındaki mantıksal ilişkileri saptamakla yetinir, bu mantık uzamı içinde de zamansal ve nedensel belirlenimler saptanabilir. Nihayet, diğer itiraz da şudur: Yapısalcılık, bireysel özgürlüğü ya da inisiyatifi dikkate almaz. Sartre'ın dilbilimcilere itirazı, dilin, insanın bir temel ve ilk faaliyetinin sonucu, doruğu, kristalleşmesinden başka bir şey asla olmadığıdır. Dili her an yeniden ele alan, dilin içinde oturan, onu biçimlendiren, biçimini bozan, kullanan bir

konuşan özne yoksa eğer, dil sisteminin merkezinde söz yoksa eğer, bu insani faaliyet olmasa eğer, dil nasıl evrilebilir? Oysa, insan pratiği bir yana bırakılıp, yalnızca zorlamanın yapısı ve kuralları düşünüldüğünde, tarihin yeniden yok olduğu açıktır.

Fenomenologların ya da varoluşçuların itirazları genel olarak bazı Marksistler tarafından yinelenmiştir, ben bunlara yüzeysel Marksistler diyorum, yani teorik referansları Marksizmin kendisi değil, özellikle çağdaş burjuva ideolojileri olan Marksistler bunlar. Buna karşılık, daha ciddi bir Marksizmden, yani gerçekten devrimci bir Marksizmden de itirazlar gelmiştir. Bu itirazlar, öğrenciler ve entelektüeller arasında ortaya çıkmış olan, hâlâ da görülen devrimci hareketlerin yapısalcı harekete hemen hemen hiçbir şey borçlu olmaması olgusuna dayanır. Bu ilkenin belki tek bir istisnası vardır: Fransa'da Althusser'in durumu. Althusser, Marx'ın metinlerinin okunmasına ve analizine yapısalcı olarak kabul edilebilecek bazı yöntemleri uygulamış olan bir Marksisttir, Althusser'in analizi Avrupa Marksizminin yakın tarihinde çok önemli oldu.[5] Bu önem Althusser'in geleneksel Marksist yorumu tüm hümanizmadan, tüm Hegelcilikten, üstünde ağırlık oluşturan tüm fenomenolojiden kurtarmış olmasından kaynaklanır ve bu anlamda da Althusser akademisyen bir okuma değil, tamamen siyasi bir Marx okumasını yeniden mümkün kılmıştı; fakat, bu Althusserci analizler başlangıçta pek önemli görülseler de devrimci bir hareket tarafından çok çabuk aşılmıştır, bu devrimci hareket öğrenciler ve entelektüeller arasında gelişmiş olsa da, bildiğiniz gibi, esas olarak anti-teorik bir harekettir. Dahası, son dönemde dünyada gelişen devrimci hareketlerin çoğu Lenin'den ziyade Rosa Luxembourg'a yakındı: Kitlelerin kendiliğindenliğine teorik analizden daha fazla değer verdiler.

Bence, yirminci yüzyıla kadar tarihsel analizin hedefi, esas olarak, kapitalist sanayi toplumunun hayal meyal belirdiği ya da eklemlendiği büyük ulusal bütünlerin geçmişini yeniden inşa etmekti. Kapitalist sanayi toplumu, on yedinci, on sekizinci yüzyıllardan beri, Avrupa'da ve dünyada büyük ulus toplulukları

5. Althusser (L.): *Pour Marx*, 1965; *Du "Capital" à la philosophie de Marx*, Althusser (L.), Macherey (P.), Rancière (J.) içinde, *Lire "Le Capital"* 1965; *L'Objet du "Capital"*, Althusser (L.), Balibar (E.), Establet (R.) içinde.

şemasına göre oluştu. Tarihin, burjuva ideolojisi içindeki işlevi, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu bu büyük ulusal birimlerin zamanın uzak geçmişlerinden nasıl geldiğini ve çeşitli devrimler aracılığıyla, kendi birliklerini nasıl sağlayıp sürdürdüğünü göstermekti.

Tarih, öncelikle, burjuvazinin kendi hükümranlığının ağır ağır gerçekleşen bir olgunlaşmanın sonucu, ürünü, meyvesi olduğunu ve bu anlamda da bu hükümranlığın tümüyle temellendirilmiş olduğunu, çünkü karanlık zamanlardan geldiğini göstermesini sağlayan bir disiplindi; daha sonra da burjuvazi, [tarih aracılığıyla] bu hükümranlığın zamanın derinliklerinden geldiğini, dolayısıyla onu yeni bir devrimle tehdit etmenin olanaksız olduğunu gösteriyordu. Aynı anda burjuvazi hem iktidarı işgal etme hakkını sağlamlaştırıyor ve yükselen bir devrimin tehditlerini uzaklaştırıyordu hem de tarih Michelet'nin "geçmişin dirilişi" diye adlandırdığı şeydi. Tarih, ulusal geçmişin bütünlüğünü canlı kılmayı amaç edinmişti. Tarihi, içine doğduğu ve geliştiği ideolojik sistemden kurtarmak istiyorsak, tarihin bu eğilimi ve rolü şimdi gözden geçirilmelidir. Tarih, daha ziyade, toplumların fiilen elverişli oldukları dönüşümlerin analizi olarak anlaşılmalıdır. Günümüzde yapıldığı şekliyle tarihin iki temel nosyonu, zaman ve geçmiş değildir artık, değişim ve olaydır. İki örnek vereceğim: Biri, yapısalcı yöntemlerden ödünç alınma, diğeri tamamen tarihsel yöntemlerden; birincisinin hedefi, nasıl yapısalcılığın, değişimlerin analizine kesin bir biçim verdiğini ya da her halükârda nasıl vermeye çabaladığını size göstermektir; diğerinin amacı, yeni tarihin bazı yöntemlerinin eski olay nosyonuna nasıl yeni bir statü ve anlam vermeye çabaladığını göstermektir.

Birinci örnek için, bir Roma efsanesi olan Horatius'la ilgili Dumézil'in analizini ele alacağım.[6] Bunun, bir Hint-Avrupa efsanesinin ilk yapısalcı analizi olduğu kanısındayım. Dumézil, çok bilinen bu hikâyenin eşbiçimli versiyonlarını birçok ülkede, özellikle İrlanda'da buldu. Gerçekten de, Cûchulainn denen bir kahramandan söz edilen bir İrlanda anlatısı vardır, bu Cûchulainn tanrıların, olağanüstü güç veren büyülü bir kudretle donattıkları bir çocuktur:

6. Dumézil (G.), *Horace et les Curiaces,* Paris, Gallimard, coll. "Les Mythes romains", 1942.

Günün birinde, yaşadığı krallık tehdit edilir ve Cûchulainn düşmanlara karşı sefere çıkar. Rakip şefin sarayının kapısında, ilk hasmıyla karşılaşır ve onu öldürür. Sonra, yoluna devam eder. İkinci bir hasımla karşılaşır, onu da öldürür; sonra bir üçüncüsü, onu da öldürür ve bu üçlü zaferin ardından Cûchulainn evine dönebilir; fakat savaş onu öyle coşturmuştur ki, daha doğrusu tanrılardan aldığı büyülü kudret muharebe sırasında öyle yoğunlaşmıştır ki, kıpkırmızı ve ateş gibi olmuştur; öyle ki, kendi şehrine dönerse, herkes için bir tehlike olacaktır. Bu yakıcı ve ateşli gücü yatıştırmak için yurttaşları, dönüş yolu üzerinde, ona bir kadın göndermeyi kararlaştırırlar. Fakat, gel gör ki, bu kadın amcasının karısıdır; ensest yasaları böyle bir cinsel ilişkiyi yasakladığından, ateşini bu şekilde dindiremez ve onu bir soğuk su banyosuna sokmak zorunda kalırlar, fakat Cûchulainn öylesine sıcaktır ki sokulduğu banyonun suyunu kaynatır ve normal ısıya erişmesi için onu art arda yedi banyoya sokup çıkarmak zorunda kalırlar ve böylece başkaları için bir tehlike oluşturmadan evine girebilir.

Dumézil'in analizi, ondan önce yapılmış olan karşılaştırmalı mitoloji analizlerinden farklıdır. On dokuzuncu yüzyılda karşılaştırmalı mitoloji okulu vardı; falanca mitle filanca mit arasındaki benzerlikleri göstermekle yetiniliyordu ve bazı din tarihçilerinin aynı güneş mitini hemen hemen tüm dünya dinlerinde bulması böyle oldu. Dumézil ise, tersine, bu iki anlatıyı yalnızca aralarındaki farklılıkların neler olduğunu saptamak için bir araya getirir – onun analizi bu noktada yapısalcıdır. Bu farklılıkları çok kesin bir şekilde saptar. İrlandalı Cûchulainn örneğinde, kahraman bir çocuktur; diğer yandan, büyülü bir kudretle donanmıştır; ve yalnızdır. Roma tarafına bakın: Kahraman Horatius bir yetişkindir, silah taşıyacak yaştadır, büyülü hiçbir kudreti yoktur, yalnızca diğerlerinden daha açıkgözdür, çünkü strateji içindeki küçük basit ayrım olarak, kaçıyormuş gibi yaparak geri gelme kurnazlığını keşfetmiştir, fakat hiçbir büyülü kudreti yoktur. İrlanda efsanesi örneğindeki diğer farklılıklar bütünü: Kahramanın öyle güçlü bir büyülü kudreti vardır ve bu büyülü kudret savaş içinde öyle coşmuştur ki, kendi sitesi için tehlike taşıyarak geri gelir. Roma anlatısı örneğinde, kahraman

galip olarak geri döner ve karşılaştığı kişiler arasında, kendi vatanına yüreğinde ihanet etmiş birini görür: Kız kardeşi, Roma'nın düşmanlarının yanında yer almıştır. Dolayısıyla tehlike şehrin dışından içine yer değiştirmiştir. Tehlikeyi taşıyan artık kahraman değildir, ailesinden biri olsa da, ondan ayrı biridir. Son olarak, üçüncü farklılıklar bütünü, İrlanda anlatısında, kahramanı yalnızca yedi soğuk su teknesindeki büyülü banyo sakinleştirebilir; Roma anlatısında, büyülü ya da dinsel olmayan, hukuksal olan bir ritüel gereklidir, yani kahramanın çağdaşları arasındaki yerine kavuşabilmesi için bir dava, bir üst mahkemeye başvurma usulü, sonra da bir beraat gerekir.

Demek ki Dumézil'in analizi –ve bu onun ilk karakteristik özelliğidir–, benzerliğin analizi değil, farklılığın ve farklılıklar oyununun analizidir. Ayrıca, Dumézil'in analizi farklılıklar tablosu yapmakla yetinmez, farklılıklar sistemini, hiyerarşileri ve ast-üst ilişkileriyle birlikte saptar. Örneğin, Dumézil, Roma anlatısındaki kahramanın büyülü kudretle donanmış küçük yaştaki bu çocuk olmadığı, diğerleri gibi bir asker olduğu andan itibaren, üç rakibi karşısında yalnız olmayacağının aşikâr olduğunu gösterir, çünkü, normal bir insan üç normal rakip karşısında kaçınılmaz olarak yenilecektir; sonuç olarak, Roma anlatısında kahraman Horatius'un yanına iki yoldaş da eklenmiştir, üç Curiatius karşısında Romalı kahramanın gücünü dengelemeye gelen erkek kardeşleri. Eğer kahraman büyülü bir kudretle donanmış olsaydı üç rakibini yenmek onun için pek kolay olurdu; o da diğerleri gibi bir insan, diğer askerler gibi bir asker olduğu andan itibaren, aniden, onun çevresine iki asker daha koymak gerekti ve o zaferi sonuçta bir tür taktik kurnazlıkla elde edebilecektir. Roma anlatısı, İrlandalı kahramanın zaferini doğal kılmıştır; Romalılar çocuk bir kahraman yerine yetişkin bir kahramanı geçirmeye bağlı olan farklılığı anlatıya kattığı andan itibaren, büyülü bir kudretle donanmış bir kişi değil, normal bir kahraman sundukları andan itibaren, üç kişi karşısında bir kişi değil, üç kişi olmaları elbette gerekliydi. Demek ki, yalnızca farklılıklar tablosu değil, farklılıkların birbirlerine eklenmesi de vardır. Sonuçta, Dumézil'in yapısalcı analizi benzer bir dönüşümün koşullarının neler olduğunu göstermeye bağlıdır.

İrlanda anlatısı dolayısıyla karşımıza çıkan toplum profilinde, askeri örgütlenmenin esas olarak kudret ve güçlerini doğuştan elde etmiş kişilere dayandığı görülür; bu kişilerin askeri güçleri belli bir büyülü ve dinsel kudrete bağlıdır. Buna karşılık, Roma anlatısında ortaya çıktığını gördüğümüz toplumda, askeri kudret kolektif bir kudrettir: üç kahraman Horatius vardır; bu üç kahraman Horatius bir anlamda görevliden başka bir şey değildir, çünkü kudret tarafından vekil olarak atanmışlardır, oysa ki İrlandalı kahraman kendi seferinin inisiyatifini kendi üstlenmiştir; savaş ortak bir strateji içinde cereyan etmektedir; başka deyişle, eski Hint-Avrupa mitinin Romalılarca dönüştürülmesi, esas olarak, en azından askeri tabakası aristokratik kişilerden oluşan bir toplumun, askeri örgütlenmesi kolektif ve belli bir noktaya kadar demokratik olan bir topluma dönüşmesinin sonucudur. İşte, yapısalcı analizin, Roma tarihi sorunlarını çözdüğünü söyleyemem ama Roma dünyasının fiili tarihine doğrudan doğruya nasıl eklemlendiğini görüyorsunuz. Dumézil, Horatius'larla Curiatius'ların anlatısında, Roma tarihinin ilk yıllarında cereyan etmiş gerçek bir olayın bağlam değiştirmesini aramamak gerektiğini gösterir; fakat, tam da İrlanda efsanesinin bir Roma anlatısına dönüşüm şemasını gösterdiği anda, eski Roma toplumunun devletli bir topluma tarihsel dönüşüm ilkesinin ne olduğunu göstermektedir. Dumézil'inki gibi yapısal bir analizin tarihsel bir analize eklemlenebildiğini görürsünüz. Bu örnekten yola çıkarak şu söylenebilir: Bir analiz, dönüşebilir bir sistemi ve bu dönüşümlerin gerçekleştiği koşulları incelediğinde yapısaldır.

Şimdi, çok başka bir örnek ele alarak, günümüzde tarihçilerin kullandığı yöntemlerin bazılarının olay nosyonuna yeni bir anlam vermeyi nasıl sağladığını göstermek istiyorum. Çağdaş tarihin olaylarla giderek daha az ilgilendiği ve bir anlamda zamanı kateden ve onun karşısında hareketsiz kalan genel ve geniş bazı fenomenlerle daha çok ilgilendiği söylenir genellikle. Fakat, birkaç on yıldan bu yana, merkezi teması olaylar ve olay bütünleri tarafından oluşturulan "dizisel" denen bir tarih uygulanmaya başlanmıştır.

Dizisel tarihin konuları, feodalite ya da sanayinin gelişimi gibi genel ve önceden oluşmuş konular değildir. Dizisel tarih kendi

konusunu sahip olduğu belgeler bütününden yola çıkarak tarif eder. On yıl kadar önce, on altıncı yüzyıl boyunca Sevilla limanının ticari arşivleri bu şekilde incelendi: Gemilerin giriş çıkışıyla, sayılarıyla, yükleriyle, mallarının satış fiyatlarıyla, milliyetleriyle, geldikleri yer ve gittikleri yerle ilgili her şey. İnceleme konusunu oluşturan şey, tüm bu verilerdir, yalnızca bu verilerdir. Başka deyişle, tarihin konusunu oluşturan şey, dönemler, çağlar, uluslar, kıtalar, kültür biçimleri şeklindeki bir tür ön kategorileştirme değildir artık... Rönesans dönemi İspanyası ya da Amerika incelenmez artık, şu tarihten şu tarihe Sevilla limanının yaşamıyla ilgili tüm belgeler incelenir, tek konu budur. Sonuç, –bu dizisel tarihin ikinci özelliği de budur– bu tarihin rolü, bu belgelerden yola çıkarak İspanya'nın ekonomik gelişimini anında deşifre etmek hiç değildir; tarihsel araştırmanın konusu, bu belgelerden yola çıkarak, bazı ilişkileri saptamaktır. Böylece, –Chaunu'nün Sevilla üzerine incelemesine göndermede bulunmaya devam ediyorum;[7] gemilerin geliş ve gidişleri, ülkelere göre sınıflandırılmaları, mallara göre dağılımı, yıl yıl istatistiki değerlendirmelerle saptanabilmiştir. Chaunu'nün saptayabildiği ilişkilerden yola çıkarak evrim eğrileri, dalgalanmalar, büyümeler, duraklamalar, düşüşler ortaya çıkarıldı; döngüler tarif edilebildi, sonuç olarak da, Sevilla limanıyla ilgili bu belgeler bütünü ile Güney Amerika limanları, Antiller, İngiltere, Akdeniz limanlarıyla ilgili aynı türdeki diğer belgeler arasındaki ilişkiler de saptanabildi. Gördüğünüz gibi, tarihçi, belgeyi, belge içinde saklı olan bir tür toplumsal ya da tinsel gerçekliği, belgenin ardında yakalamak için yorumlamıyor artık; onun çalışması, belirli bir dönemle ve belirli bir nesneyle ilgili homojen belgeler dizisini manipüle etmek ve işlemektir, tarihçinin çalışmasının sonucunu oluşturan şey bu belgeler *corpus*'unun iç ya da dış ilişkileridir. Bu yöntem sayesinde, –bu da dizisel tarihin üçüncü karakteridir– tarihçi, başka türlü ortaya çıkamayacak olayları ortaya çıkarabilir. Geleneksel tarihte, bilinen şeyin, görünür şeyin, doğrudan ya da dolaylı olarak göndermede bulunulan şeyin olaylar olduğu ve tarihçinin çalışmasının bunların nedenini ya da anlamını aramak olduğu

7. Chaunu (H.) ve (P.), *Séville et l'Atlantique*, Paris, Sevpen, 1955-1960, 12 cilt.

kabul ediliyordu. Neden ya da anlam aslen gizliydi. Olayın kendisi ise, onu kesin bir şekilde belirlemek için yeterli belge olmasa da, görünürdeydi. Dizisel tarih, bir anlamda, farklı olay tabakalarının ortaya çıkmasını sağlar, bunların bazıları görünürdür, o çağda yaşayanlar tarafından bile hemen tanınabilir türdendir, dahası, bir anlamda tarihin köpüğünü meydana getiren bu olayların altında, o çağda yaşayanlar için görünmez, kavranamaz olan ve tamamen farklı bir biçim olan başka olaylar vardır. Chaunu'nün çalışmasına geri dönelim. Bir anlamda, bir geminin Sevilla limanına girişi ya da çıkışı Sevilla'da oturan çağdaşların çok iyi bildikleri ve bizim çok sorunla karşılaşmadan yeniden tasarlayabileceğimiz bir olaydır. Bu olay tabakasının altında, biraz daha dağınık bir başka olay türü vardır: O çağda yaşayanlar tarafından tam olarak aynı şekilde algılanmayan, fakat yine de az çok farkında oldukları olaylar; bu, örneğin, onların ekonomik durumunu değiştirecek olan fiyatlardaki bir düşüş ya da artıştır. Ayrıca, yine bu olayların altında, çoğu zaman o çağda yaşayanlar için kısmen algılanır olan ve yine önemli kopuşlar oluşturan, güçlükle konumlandırılabilen başka olaylar vardır. Böylece, [ekonomik] bir eğilimin tersine dönmesi, büyüyen bir ekonomik eğrinin durgunlaştığı ya da regresyona girdiği nokta, bir şehrin, bir ülkenin, muhtemelen bir uygarlığın tarihinde çok önemli bir olaydır, fakat bu olayı o an yaşayan insanlar bunun farkına varmazlar. Biz bile, görece kesin bir ulusal muhasebe sayesinde bile, ekonomik bir eğilimin tersine dönmesine neyin yol açtığını tam olarak bilemeyiz. Ekonomik eğrideki duraklama noktasının, eğilimin genel anlamda büyük bir tersine dönmeye mi işaret ettiğini, yoksa yalnızca bir durak noktası mı olduğunu, veyahut daha genel bir döngünün içinde küçük bir iç döngü mü olduğunu ekonomistler de bilmez. Sonuçta dünya tarihini derinlemesine belirleyen dağınık, "atmosferik", çok başlı olayların bu gizli tabakasını keşfetmesi gereken, tarihçinin kendisidir. Çünkü, ekonomik bir eğilimin tersine dönmesinin bir kralın ölümünden çok daha önemli olduğu artık gayet iyi bilinmektedir.

Örneğin, nüfus artışları da aynı şekilde incelenir: On sekizinci yüzyıl boyunca aşağı yukarı durgun olan Avrupa'nın demografik

eğrisinin, on sekizinci yüzyıl sonunda aniden yükselmiş olması ve on dokuzuncu yüzyılda yükselmeye devam etmesi, Avrupa'nın on dokuzuncu yüzyıldaki sanayi gelişimini kısmen mümkün kılmıştır; fakat kimse bu olayı 1848 devrimlerini yaşar gibi yaşamadı. Yakında Avrupa nüfusunun on dokuzuncu yüzyıldaki beslenme tarzı üzerine bir soruşturmaya başlandı: Belli bir dönemde Avrupa nüfusunun aldığı protein miktarının aniden yükselmeye başladığı fark edildi. Tüketim tarihi için, sağlık tarihi için, uzun yaşamanın tarihi için son derece önemli bir olay. Bir nüfusun aldığı protein miktarlarının aniden artışı, bir anlamda, örneğin anayasa değişikliğinden ve monarşiden cumhuriyete geçişten çok daha ciddidir. Bu bir olaydır, fakat klasik ve geleneksel yöntemlerle erişilemeyecek bir olaydır. Çoğu zaman ihmal edilen belgelerin mümkün olduğunca sürekli dizilerini analiz ederek buna erişilebilir yalnızca. Demek ki, tarihte, nedensel bir analiz ya da sürekli bir analiz adına olayın ortadan kalktığı değil, olay tabakalarının çoğaldığı görülür.

Buradan, birbirine bağlı iki sonuç çıkar: Birincisi, tarihteki süreksizliklerin çoğalacağıdır. Genellikle tarihçiler olaylardaki süreksizlikleri saptıyorlardı, örneğin Amerika'nın keşfi ya da Constantinopolis'in düşüşü gibi. Bu tür olaylarda süreksizlikler olduğu doğrudur, fakat örneğin, Avrupa'da on altıncı yüzyılda büyümekte olan, on yedinci yüzyıl boyunca istikrara kavuşan ve regresyona giren ekonomik eğilimin büyük tersine dönüşü, tam olarak bunun çağdaşı olmayan bir başka süreksizliğe işaret eder. Bu durumda tarih, görünür bir süreksizliğin altındaki büyük bir süreklilik olarak değil, üst üste konmuş süreksizliklerin iç içe geçmesi olarak ortaya çıkar. Bir diğer sonuç, buradan yola çıkarak, tarihin içinde farklı süre türlerinin keşfine varılmasıdır. Örneğin fiyatlar: Kısa döngüler diye adlandırılan şey vardır. Fiyatlar biraz yükselir, sonra, belli bir tavana erişince, tüketim eşiğine varıp dayanırlar ve bu anda biraz düşerler, sonra yeniden yükselirler. Bunlar, tamamen ayırt edilebilecek kısa döngülerdir. Bu kısa sürenin altında, bir anlamda salınımlı bu sürenin altında, yirmi beş ya da elli yıla varan daha önemli döngüler vardır, bunların da altında, İngilizcede yüzyıllık *trendler* (bu sözcük Fransızcaya da geçmek üzeredir) denen şey,

yani genellikle, gözlemlendikleri her yerde seksen ila yüz yirmi yılı kapsayan büyük genişleme ve durgunluk döngüleri vardır. Dahası, bu döngülerin de altında, Fransız tarihçilerin "atalet" diye adlandırdıkları döngüler, yani yüzyıllar boyunca etkide bulunan o büyük fenomenler vardır: Örneğin, Avrupa'da tarım teknolojisi, on altıncı yüzyıl sonundan on dokuzuncu yüzyılın başına, hatta kimi zaman ortasına kadar büyük bölümüyle kımıltısız kalmış Avrupa tarımcılarının yaşam tarzı – köylülüğün ve tarım ekonomisinin ataletinin üstünde yükselen büyük ekonomik döngüler ve bu büyük döngülerin içinde, daha küçük döngüler ve sonuçta, en tepede, gözlemlenebilecek küçük fiyat, pazar salınımları. Tarih, demek ki bir süre değildir, birbirleriyle iç içe giren ve birbirlerini kapsayan sürelerin çoğulluğudur. Demek ki, eski zaman nosyonunun yerine çoğul süre nosyonunu koymak gerekir ve yapısalcıların rakipleri, "zamanı unutuyorsunuz!" dediklerinde, bu rakipler, şunu diyebilirim ki, tarihin zamandan kurtulmasından bu yana uzun zaman geçtiğinin farkında değilmiş gibi davranıyorlar, yani tarihçiler, tek bir hareket içinde tüm insani fenomenleri taşıyan bu tek büyük süreyi artık kabul etmiyorlar; tarihsel zamanın kökünde, tüm fenomenleri ve tüm olayları sürükleyen biyolojik evrim gibi bir şey yok; aslında çoğul süreler var ve bu sürelerin her biri belli tür olayın taşıyıcısıdır. Süre türlerini çoğaltır gibi olay türlerini de çoğaltmak gerekir. İşte, günümüzde, tarih disiplinlerinde meydana gelmekte olan dönüşüm budur.

Şimdi, nihayet çözümüme geleceğim, bu kadar geç kaldığım için de özür diliyorum. Sanıyorum ki, değişimin ya da dönüşümün yapısalcı analizleri ile olay türlerinin ve süre türlerinin tarihsel analizleri arasında, tam olarak özdeşlik ya da birleşme demeyeceğim, fakat bazı önemli temas noktaları vardır. Sözlerimi bitirirken bunları belirteceğim. Tarihçiler, belgeleri ele aldıklarında, bunları yorumlamak için ele almıyorlar, yani bunların ardında ve ötesinde, gizli bir anlam aramıyorlar. Belgeyi, iç ve dış ilişkilerinin sistemi içinde ele alıyorlar. Yapısalcı da aynı şekilde mitleri ya da edebiyatı incelediğinde, bu mitler ve edebiyata bir uygarlığın zihniyeti ya da bir bireyin tarihiyle ilgili olarak neyi dile getirebilecekleri ya da ifade edebileceklerini sormaz. Bu metne ya da bu mite özgü ilişki-

leri ve ilişkiler sistemini ortaya çıkarmaya çabalar. Metinlerin ya da belgelerin ardında, ne anlama geldiklerini araştıracak olan yorumun ve yorumsal yordamın reddi, hem yapısalcılarda hem de günümüz tarihçilerinde bulunan bir öğedir.

İkinci nokta, sanıyorum, yapısalcılar da tarihçiler gibi, çalışmaları boyunca, yaşamın ve evrimin büyük ve eski biyolojik metaforunu terk etmeye yönelmişlerdir. On dokuzuncu yüzyıldan beri, insan toplumlarında ve insanın pratik ve faaliyetlerinde farklı değişimleri yeniden saptamak ya da analiz etmek için evrim fikrinden ve bitişik kavramlardan çok yararlanıldı. Tarihi düşünmeyi sağlayan bu biyolojik metafor, ideolojik ve epistemolojik bir üstünlük sağlıyordu. Epistemolojik üstünlük, biyolojide, terim terim tarihe aktarmanın yeterli olduğu, açıklayıcı bir modelin varlığıdır; böylelikle, evrimcileşen bu tarihin sonunda biyoloji kadar bilimsel olacağı umuluyordu. İdeolojik avantaja gelince, bunu saptamak çok kolaydır; tarihin, canlı varlığın süresine benzer bir süre içinde yer aldığı doğruysa, yaşamda ve tarihte aynı evrim süreçleri işlemekteyse, bu durumda, bunun nedeni insan topluluklarının özel spesifikliği olmamasıdır, insan topluluklarının yaşamın kendisinden başka yasallıkları, başka belirlenimleri ya da düzenlilikleri olmamasıdır. Ve tıpkı yaşamda şiddete dayalı devrimin olmaması, yalnızca küçük mutasyonların ağır ağır birikiyor olması gibi, aynı şekilde, insan tarihi de kendi içinde şiddete dayalı devrimleri gerçekten taşıyamaz, algılanamaz küçük değişimlerden başka bir şeyi asla taşımayacaktır. Tarihi, yaşam türleri altında metaforlaştırarak, böylece, insan toplumlarının devrime elverişli olmaması garanti ediliyordu. Yapısalcılığın ve tarihin, tarihe ve süreye ilişkin bu büyük biyolojik mitolojiyi terk etmeyi sağladıkları kanısındayım. Yapısalcılık, dönüşümleri tanımlayarak, tarih, farklı olay türlerini ve farklı süre türlerini betimleyerek, hem tarih içinde süreksizliklerin hem de kurallı ve bağdaşık dönüşümlerin ortaya çıkmasını mümkün kılar. Yapısalcılık ve çağdaş tarih, eski süreklilik fikri karşısında, hem olayların süreksizliğinin hem de toplumların dönüşümünün gerçekten düşünülmesini sağlayan teorik araçlardır.

(Cilt II, s. 268-281)

Kültür sorunları
Foucault-Preti tartışması*

Preti: M. Foucault, siz söylem olarak felsefenin özellikle teşhis koyucu bir faaliyet olduğunu söylediniz. Bu konuda size bir soru sormak istiyorum. Bir teşhiste bulunmak, bu, belki, dışarıya yerleşmek, farklı bir düşünce düzeyine, teşhiste bulunulan nesnel alana göre daha yüksek bir düzeye yükselmek anlamına gelmez mi?

Foucault: Öncelikle, bir teşhise bağlı olarak bilmenin farklı biçimleri olduğunu belirtmek isterim. Benim teşhis bilgisinden anladığım, genel olarak, farklılıkları tanımlayan ve belirleyen bir

* "I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti", G. Preti ile söyleşi, derleyen M. Dzieduszycki; Fransızcaya çev.: A. Ghizzardi, *Il Bimestre,* no. 22-23, Eylül-Aralık 1972, s. 1-4. G. Preti, *Praxis e Empirisme* (Turin, Einaudi, 1967) ve *Retorica e Logica* (Turin, Einaudi, 1968) adlı kitapların yazarıdır.

bilgi biçimidir. Örneğin, bir doktor tüberküloz teşhisinde bulunduğunda, bunu, tüberküloz olmuş hastayı zatürreesi ya da çok başka bir hastalığı olan hastadan ayırt eden farklılıkları belirterek yapar. Bu anlamda, teşhis bilgisi hastalık tarafından, semptomlar tarafından tanımlanan belli bir nesnel alan içinde yayılır...

Preti: Fakat, hastalığın dışında, doktor hastalıktan söz eder, onu yaşamaz; ve onun söylemi de, sırası geldiğinde, bu hastalığın ya da bir başkasının semptomu değildir.

Foucault: Evet, nesnel bir alanın içinde, fakat hastalığın dışında. Diğer yandan, yine de, nesnel bir alanın içinde yer almayan, fakat, buna karşılık, yeni bir nesnel alanın ortaya çıkmasını sağlayan teşhis bilgisi biçimleri de vardır. Örneğin, Saussure dilin söz karşısında ne olduğunu ya da diakroni karşısında senkroninin ne olduğunu tanımladığında, yeni bir potansiyel inceleme sektörünü ortaya çıkarmaktadır, önceden var olmayan yeni bir nesnel alan ortaya çıkarmaktadır. Bu da teşhis yoluyla bir bilgidir, fakat ilkinden çok farklıdır.

Preti: Fakat, her halükârda, bir meta-dile, dili tarif edecek bir dile başvurmak yerinde olacaktır.

Foucault: Her zaman değil; bu, hangi bilimden söz edildiğine bağlıdır. Tıbbi bir teşhisin bir meta-dil olabileceğini sanmıyorum.

Preti: Hastalık semptomlarını göstergeler olarak kabul edersek, doktorun söylemi bu göstergelere göre meta-dilseldir.

Foucault: Eğer meta-dile, göstergeler sistemi üzerine söylemin çok genel anlamını verirseniz, bir meta-dilin söz konusu olduğu doğrudur. Fakat yalnızca bu çok genel tanım kabul edildiği ölçüde.

Preti: Meta-dil, bir söylem üzerine söylemdir.

Foucault: Evet, ama bu durumda biraz endişeli olduğumu size söyleyebilirim, çünkü, günümüzde, meta-dil terimi çok geniş, çok genel ve pek az kesin biçimde kullanılmaktadır. Edebiyat eleştirisi, bilim tarihi, felsefe tarihi konusunda meta-dilden söz edilmektedir. Bu durumda, elbette, tıp konusunda da bundan söz edilebilir. Meta-dilin daha kesin bir tanımına –bir dilin kuruluş öğelerinin ve

kurallarının tanımlanmasını sağlayan bir söylemin söz konusu olduğu bir tanıma– geri dönmenin tercih edilir olup olmadığını kendime soruyorum.

Preti: Aslında, matematikte meta-dil, matematiğin biçimselleştirildiği dildir. Fakat, tanımın ötesinde, sorunun önemi başka yerdedir: Yani, meta-dilin yapısının dilin yapısıyla aynı olmayabileceği olgusundadır.

Foucault: Bu mümkün.

Preti: Fakat bu durumda ben söylemimi kendi uygarlığımın episteme'*si içinde mi sürdürürüm, dışında mı?*

Foucault: "Episteme" terimine hangi anlamı yüklüyorsunuz?

Preti: Sizin verdiğiniz anlamı.

Foucault: Tam olarak ne olduğunu öğrenmek istiyorum.

Preti: Ben, iyi bir yeni-Kantçı olarak, kategorilere gönderme yapardım.

Foucault: Sorun da burada. Benim, *Kelimeler ve Şeyler*'de "episteme" olarak adlandırdığım şeyin tarihsel kategorilerle hiç ilişkisi yoktur; demek istediğim, kısacası, belli bir tarihsel anda yaratılmış bu kategorilerle ilişkisi yoktur. Ben *episteme*'den söz ettiğimde, bilimin farklı alanları arasında belli bir dönemde var olmuş tüm ilişkilerden söz ediyorum. Örneğin, belli bir dönemde matematiğin fizik alanındaki araştırmalar için kullanılmış olmasını, dilbilimin ya da isterseniz göstergebilimin, göstergeler biliminin biyoloji tarafından genetik mesajlar için kullanılmış olmasını, evrim teorisinin on dokuzuncu yüzyıl tarihçilerine, psikologlarına model olarak hizmet etmiş olmasını, kullanılmış olmasını kastediyorum. Bir dönemin *episteme*'si diye adlandırdığım şeyi, bilimler arasındaki ya da çeşitli bilimsel sektörlerdeki farklı söylemler arasındaki tüm bu ilişki fenomenleri oluşturur. Dolayısıyla, bana göre *episteme*'nin Kantçı kategorilerle hiç ilişkisi yoktur.

Preti: Fakat, örneğin, on yedinci yüzyılda düzen kavramından söz ettiğinizde, söz konusu olan belki de bir kategori değil midir?

Foucault: Ben, yalnızca düzen sorununun (sorun, kategori değil), yani rakamlardan, canlı varlıklardan, değerlerden oluşan dizileri arasına bir düzene koyma zorunluluğunun kendini, on yedinci yüzyılda çok sayıda farklı disiplin içinde eşzamanlı biçimde dayattığını gözlemledim. Bu, farklı disiplinler arasında bir iletişim gerektiriyordu; ve sonuç olarak. örneğin. on yedinci yüzyılda evrensel bir dil yaratmayı öneren kimse, uygulama tarzıyla, sorunu canlı varlıkların kataloğunu çıkartma biçimini sorun edinen kişiye oldukça yakındı. Söz konusu olan bilimler arasında ilişki ve iletişim sorunudur. İşte benim *episteme* diye adlandırdığım şey bu; dolayısıyla, bence, Kant'ın kategorileriyle hiçbir ilişki yok.

Preti: Fakat ben onları kategori diye adlandırıyorum, çünkü onlar biçimsel, tümel ve boş.

Foucault: Örneğin, tarihselliği bir kategori olarak görür müydünüz?

Preti: Evet, geçen yüzyıl kültürünün kategorisi.

Foucault: "Kategori"nin Kantçı anlamı bu değil.

Preti: Her şey Kant'ın nasıl okunduğuna bağlı.

Foucault: Öyleyse, bu anlamda ben kendimin de kategoriler yaptığını kabul edebilirim.

Preti: Şimdi bir başka konuya geçelim. Şimdi size Nietzsche'ye olan ilginize dair bir soru soracağım. Sizin hoşunuza giden hangi Nietzsche'dir?

Foucault: Elbette, *Zerdüşt*'ünki değil; *Tragedyanın Kökeni*'nin, *Ahlâkın Soybilimi*'nin Nietzsche'si.

Preti: Yani ortaya çıkışların [genèse] Nietzsche'si?

Foucault: Bir iki sözcükle dile getirirsem, Nietzsche'de, Batı düşüncesindeki birçok araştırmada olduğu gibi kökene referansta bulunmayan, tarihsel türde bir sorgulama bulduğumu söyleyebilirim. Husserl ve Heidegger tüm bilgilerimizi ve bunların temellerini sorgulamaktadır, fakat bunu ilksel olandan yola çıkarak yapmaktadırlar. Bununla birlikte, bu araştırma, bilginin dile getirdiği tüm

tarihsel içerikten vazgeçmek pahasına yapılmaktadır. Buna karşılık, Nietzsche'de benim hoşuma giden şey, kökenlere göndermede bulunmadan, pozitivist türde tarihsel bir analize başvurarak, bilginin, ahlâkın ve metafiziğin temel kavramlarını sorgulama teşebbüsüdür. Fakat, Nietzsche'de beni ilgilendiren tek şey elbette bu değildir. Yazılarında daha önemli bir başka yan bulmaktayım: Descartes'ın ve Kant'ın anladığı anlamda öznenin, bilinç olarak öznenin önceliğini, ayrıcalığını da diyebilirsiniz yeniden sorgulamak.

Preti: Tam da bu nokta hakkında size bir başka soru sormak istiyorum. Size göre, tıpkı Fransız filozoflarının çoğu için de olduğu gibi, öznenin bilinçle çakıştığı kanısındayım.

Foucault: Bence bu doğru değil; fakat filozofların büyük çoğunluğunun, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar, özne ile bilinci özdeşleştirdikleri doğrudur. Hatta bunun Sartre ve Merleau-Ponty gibi yirminci yüzyıl Fransız filozofları için de geçerli olduğunu söyleyebilirim. Transandantal düzeyde bu özne-bilinç özdeşleştirmesinin Descartes'tan günümüze Batı felsefesinin karakteristik özelliği olduğu kanısındayım. Nietzsche, bu özdeşleştirmeye karşı, ilk saldırılardan birini, ya da en azından sert saldırılardan birini başlattı.

Preti: Bilinç "düşünüyorum"un öznesi olarak var. Fakat, benim anlayamadığım şey, bir episteme'*nin nesnesi olarak bilincin konumu. Bilinç, olsa olsa, "epistemeleştiren"dir, yoksa "epistemeleştirilebilir" değil.*

Foucault: Transandantal bilinçten mi söz ediyorsunuz?

Preti: Evet.

Foucault: Bense, tam da ne Kantçıyım ne de Descartesçı, çünkü özne ile düşünen-ben arasında transandantal düzeyde bir özdeşliği reddediyorum. Sözcüğün tam anlamıyla yapıların değilse de, bilginin tarih boyunca ortaya çıkmış işleyiş kuralları olduğundan ve farklı öznelerin bunların içinde konumlandığından eminim.

Preti: Tüm bunların, bizim içinde hapsolduğumuz tuzaklar olmasından korkuyorum. Sizin dediğiniz kuşkusuz doğru, fakat,

diğer yandan, bilincimizin oluşumunu koşullandıran şey tam da bu transandantal bilinçtir. Transandantal bilincin tarihimizin ve uygarlığımızın belirli bir evresinde, verili bir koşulda ortaya çıktığı doğrudur; fakat, bir kez ortaya çıktığında, kendini kurulmuş olarak değil, kurucu olarak gösterir.

Foucault: Sizin tavrınızı anlıyorum, fakat tam da bu noktada tavırlarımız ayrılıyor. Siz bana Kantçı ya da Husserlci gibi geliyorsunuz. Araştırmalarım boyunca, tersine, tüm bilginin olabilirlik koşulu olacak olan bu transandantala her türlü referanstan kaçınmaya çabaladım. Kaçınmaya çabaladım derken, bunu başaracağımdan emin olduğumu iddia etmiyorum. Şu anda benim davranış tarzım, regressif türdedir, diyebilirim; bilgimizin tarihsel koşul ve değişimlerini tanımlamak için daha büyük bir kopmayı göze almayı deniyorum. Transandantal olana mümkün olduğunca az yer bırakmak için azami ölçüde tarihselleştirmeyi deniyorum. Günün birinde, kendimi, göz ardı edilemeyecek bir kalıntı karşısında bulma ve bunun da transandantal olması olasılığı yok değil.

Preti: Sorunu bir başka bakış açısından görmeyi deneyelim. Sizin (bağışlayın!) yapısalcı olduğunuzun söylendiği andan itibaren, yapı kavramı ile Freudçu bilinçdışı kavramı arasında herhangi bir ilişki olduğunu kabul edip etmediğinizi öğrenmek istiyorum.

Foucault: Size çok serbest olarak cevap vereceğim, öyle serbest ki, ilkesel bir açıklama yaparak söze başlıyorum: Kesinlikle yapısalcı değilim.

Preti: Ben bunu biliyorum; fakat kamuoyu sizi yapısalcılarla birlikte düşünüyor

Foucault: Bunu sürekli tekrarlamak zorunda kalıyorum. Yapısalcılığın karakteristiği olarak kabul edilebilecek kavramların hiçbirini, hiçbir zaman kullanmadım. Yapı kavramından birçok kez söz ettim, fakat asla kullanmadım. Ne yazık ki, eleştirmenler ya da gazeteciler filozoflar gibi değil; "söz etme" ile "kullanma" arasındaki farkı bilmiyorlar. Bu nedenle, şimdi yapıdan ve bilinçdışından söz ettiğimde, bunu kesinlikle dışarıdan yapıyorum; ve kendimi,

verdiğim cevaba bağlı kabul etmiyorum. Aslında, bu alanda bir uzmanlığım yok. Dolayısıyla, bu son yıllarda (kültür tarihçisi olarak konuşmaya devam ediyorum) beklenmedik bir keşfin meydana geldiği kanısındayım: yani her şeyde ve her şey için bilince tabi gözüken alanlarda, örneğin dilde ve biçimsel düşüncede, yapı olarak da adlandırılabilecek biçimsel ilişkilerin varlığı. Bu ilişkilerin, özne tarafından gerçekten bilincine varılmadan –öncelikle psikolojik anlamda, sonra da terimin Kantçı ya da Descartesçı anlamında bilinç– var olduğu ve hareket ettiği keşfedildi. Böylece, sözcüğün ortak kabul gören anlamında bilinçten kaçan bir sektörün keşfine, dilbilim, mantık ve etnoloji aracılığıyla varıldı. Bu sektörü, Freudçu anlamda bilinçdışının egemenliğine mi sokmak gerekir? Psikanaliz uzmanları iki tercihle karşı karşıya kaldılar. Birinci tercih, bu yapısal bilinçdışının –bu şekilde adlandırmak istiyorsanız böyle diyelim–, Freudçu anlamda anlaşılan bilinçdışına tabi olduğunu ileri sürer. Neyse ki, çok sayıda uzman bu yanılgıyı ya da bu saflığı ortadan kaldırdılar ve sorunu farklı bir biçimde koydular. Yani, söz konusu olan Freud'a göre bilinçdışının da bu biçimsel ilişkiler sisteminin işlediği bir yer olup olmadığını bilmektir ki; bu ilişkiler sistemi de dil içinde, biçimsel düşünce içinde işler ve de bazı toplumsal yapılarda karşımıza çıkar. Belki bu yapısal bilinçdışı, bilinçdışını da, deyim yerindeyse, "katetmiştir". Günümüzde, çok sayıda psikanalistin araştırmalarının vardığı nokta budur.

Preti: Fakat bu yapısal bilinçdışı Jung'un bilinçdışıyla çakışmıyor mu?

Foucault: Elbette hayır. Psikanalizin genel olarak anladığı anlamda bireysel bir bilinçdışının söz konusu olmadığı kesinlikle söylenebilir. Fakat, bu, tüm bireylerin kullanımındaki bir tür arketipler koleksiyonu ya da rezervi olan kolektif bir bilinçdışı da değildir. Yapısal bilinçdışı bu ikisi de değildir.

Preti: Sade gibi bir yazara duyduğunuz ilgiyi bana açıklamanızı istiyorum. Eserlerinde ortaya koyduğu bu cebirsel bileştirmeler, belki ben'in erimesi nedeniyle ya da erotizmin özel bir yanı dolayısıyla mıdır?

Foucault: Patetik dahi olabilecek yanlarıyla Sade'ın büyük teşebbüsü, düzenin ve sınıflandırmanın hâkim olduğu bir dünyaya arzunun düzensizliğini dahil etme çabasında yatar. İşte, "libertinaj" diye adlandırdığı şey tam olarak bu anlama gelir. Libertin, arzusunun tüm potansiyelini mutlak olarak tüketen bir bileştirmeye sokmasına yetecek kadar güçlü bir arzuyla ve soğuk bir ruhla donanmış insandır.

Preti: Fakat, sizce Sade'da arzunun ölümüne varılmıyor mu? Ne zamanı ne de arzunun dinamiğini tanıyan, yalnızca soyut cinsel edimleri bilen bu bileşimler, olası tüm kipliklerin bu bileşimleri, artık Eros'un olmadığı, Eros'un yalnızca bir bahane olduğu bir duruma yöneltmiyor mu?

Foucault: Bu konuda size iki şey söyleyebilirim. Açıktır ki, eğer sevişmek istiyorsam (daha doğrusu, sevişme arzusu duyduğumda) Sade'ın reçetelerine, onun bileşimlerine başvurmam gerekmez; denemek istemeyeceğim için değil, asla bu imkâna sahip olmadığımdan. Dolayısıyla, bu mükemmel ardışık bileşimlerde arzunun, Sade'ın eserlerinde meydana geldiği gibi çoğalmasının ya da bölünmesinin mümkün olmadığı konusunda sizinle hemfikirim. Fakat ben, Sade'da sevişmek için bir reçete ya da sevişmek için bir dürtü aramıyorum. Bana göre Sade, temel olarak temsilin, hesabın, düzenin, sınıflandırmanın tahakkümü altındaki bir düşüncenin yerini, Fransız Devrimi sırasında, o zamana kadar asla bu şekilde düşünülmemiş bir öğeye, yani arzuya, şehvete bıraktığı anda kültürümüzün bağrında meydana gelen tuhaf bir hareketin semptomudur...

Preti: Fakat, bu durumda, size göre Sade geometri ruhunun son savunucusu mudur?

Foucault: Çok doğru. Sade'da, geleceğin peygamberinden çok, on sekizinci yüzyılın son tanığını (içinden çıktığı ortam nedeniyle de böyleydi) gördüğümü söyleyebilirim. Günümüzde onunla niçin hâlâ aynı tutkuyla ilgileniyor olduğumuzu bilmek de önemli. Ne olursa olsun, ben Sade'ı tanrısallaştırmıyorum, onu zamanımızın peygamberi yapmıyorum; iki düşünce biçimi arasında işgal ettiği tarihsel konum nedeniyle, onunla inatçı bir biçimde ilgileniyorum.

Preti: Sizce, çağımızda Sade'la niçin bu kadar ilgileniyoruz?

Foucault: Sanırım şu cevap verilebilir: Sade, arzunun sonsuz gücünü temsilin bileşimlerine dahil etmeye çalıştığında, özneyi ayrıcalıklı konumundan neredeyse çekip çıkarmaya da mecbur kaldı. Bu durumda özne bir bileşimin içindeki bir öğeden başka bir şey değildir. On yedinci ve on sekizinci yüzyıl felsefesinde ve düşüncesinde özne egemendi. Daha sonra, on dokuzuncu yüzyılda, istenç felsefesiyle birlikte, özne, farklı biçimde de olsa, hâlâ egemendir. Fakat, iki düşünce akımının birleştirilmeye çalışıldığı anda, özne, farklı bileşimlere ayrışmış ve dağılmıştır. Zamanımızın önemli karakteristiklerinden birinin, öznenin egemenliğinin tartışma konusu edilmesi olduğu kanısındayım. Zamanımızı karakterize eden bu ayrışma Sade'da önceden vardır.

Preti: Fakat Sade'ın popülerliğinin çağımızı karakterize eden "cinselliğin her şey olduğu" [panseksüalite] fikrine, her düzenin ve her ahlâkın tartışma konusu edilmesine bağlı olduğunu düşünmüyor musunuz? Ben, Sade'ın birçok kişi için özellikle Eros'un serbest bırakılmasını, erdemle alay eden ruhu, anarşist Juliette'in (Sefahat) utangaç ve konformist Justine (Erdem) üzerindeki zaferini temsil ettiği kanısındayım.

Foucault: Doğru, fakat cinsel tabulardan kurtulma arzusunun her dönem daima var olduğunu düşünüyorum. İnsan, cinsel açıdan her zaman açtı; cinselliği kurallara bağlamamış ve dolayısıyla yerleşik kurallardan kaçma teşebbüsünde bulunulmayan toplum yoktur. Bu talebin günümüzde hangi biçimi aldığını görmek önemlidir. Günümüzde Justine'e karşı Juliette'in desteklendiği doğrudur. Fakat, böyle davranarak, sonunda, bir anlamda ben'in ardında bulunan öznenin ötesine giden, onu aşan bir cinsellik türü benimsemeye, kabul etmeye varmaz mıyız? Dahası, günümüzde talep edilen cinsellik türü, pratikte, en azından Descartes'tan bu yana anlaşıldığı biçimi içinde öznenin dağılmasına katkıda bulunur. Açıktır ki, gerçekten de, Sade'ın *Juliette*'inin temel teması şudur: "Arzumun istediği her şeyi seninle yapacağım, elbette sen de benimle böyle davranacaksın. Bedeninin hiçbir bölümü arzumdan kaçamayacak,

fakat bu benim bedenim için de geçerli."[1] Böylece, ikisi de kendi bedenlerini artık denetleyemez ve birinin Eros'u diğerininkiyle iletişime girerken özne asla hakiki bir denetim uygulayamaz. Öznenin konumunu tartışma konusu etmeye götüren şey, tam da çağdaş cinselliğin bu orji karakteridir.

Preti: Fakat çok kimse Eros'un serbest bırakılmasından, ben'in olumlanması olarak söz eder; örneğin Marcuse.[2]

Foucault: Marcuse'ün, geleneksel anlamdaki özneyi kurtarmak için on dokuzuncu yüzyıldan miras alınan eski temaları kullanmayı denediği kanısındayım.

Preti: Benim için böyle olmadığını tekrarlayayım. Panseksüalite, muhalif olmaya benzer bir fenomen; otorite de yok, ahlâk da yok. Mücadele, özneye karşı olmaktan çok, verili topluma karşı, kurulu düzene karşı sürdürülür.

Foucault: Fakat, erotizmin günümüzde üstlendiği özel biçimlerden söz ettiğimde, bireyin yok oluşuna götürecek tek şeyin o olduğunu söylüyor değilim. Derin bir toplum krizi yaşadığımız kanısındayım, bu süreçte geleneksel anlamlarındaki özne, bireysel kişi tartışma konusu ediliyor.

Preti: Günümüzde ahlâk sorunlarının siyasi ve cinsel sorunlara tamamen indirgenebilir olduğunu yazdınız. Niçin?

Foucault: Çoğu zaman bir şeyi düşünmeyi bırakmak için söylediğim olur; böylece daha sonra onu desteklemekte güçlük çekerim. Yine de, böyle düşündüğüm için ve böyle düşünmeye devam ettiğim için bunu ileri sürdüm.

Preti: Daha ileriye bile gittiniz; cinselliğin özünde siyasete indirgenebileceğini söylediniz...

Foucault: Bunu yalnızca hipotez biçiminde ifade ettim. Her koşulda, şunu söylemek istedim: Günümüzde, çağımızda (sizinle

1. Sade (D., marquis de), *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice,* Hollanda'da, 1797, 6 cilt.
2. Marcuse (H.), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud.* Boston, Beacon Press, 1955.

her zaman tarihçi sıfatıyla konuşuyorum, şimdiki zaman tarihçisi olmayı denesem bile), ahlâk sorunları özellikle cinselliği ve siyaseti ilgilendiriyor. Size bir örnek vereyim. Çok uzun bir süre boyunca, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, çalışma sorunu, ya da çalışma yokluğu sorunu, ahlâki yapıdaki bir sorundu (ya da, en azından böyle görülüyordu). Çalışmayanlar, iş bulamayan bahtsızlar olarak değil, çalışmak istemeyen tembeller olarak değerlendiriliyordu. Kısacası, bir çalışma etiği söz konusuydu; bunun üstünde durmama gerek yok, çünkü Max Weber tüm bunları benim söyleyebileceğimden çok daha iyi ifade etti. Günümüzde, çalışmayan bir insanın iş bulamayan biri olduğunu, işsiz olduğunu gayet iyi biliyoruz. Çalışma, ahlâkın hâkimiyetinden çıktı ve siyasetin hâkimiyetine girdi.

Preti: Sizin İtalyan olmadığınız belli...

Foucault: Ne olursa olsun, günümüzde çalışmanın artık ahlâki bir sorun olmadığını inkâr etmek bana güç gelmektedir. Bana öyle bir ahlâki sorun örneği verin ki, herkes tarafından ya da çok kişi tarafından böyle kabul edilsin ve cinselliğe ya da siyasete indirgenemesin. Biraz fazla radikal biçimde indirgediğimi mi düşünüyorsunuz?

Preti: Ben bir başka okuldanım. Bana göre ahlâk, değerler arasında, tüm değerler arasında bir hiyerarşidir; değerler arasında bir tercih yapmamız gerektiğinde, kendimizi bir ahlâk sorunuyla karşı karşıya buluruz.

Foucault: Fakat günümüzde bu değerleri tanımlayan şeyin cinsellik ve siyaset olduğunu düşünmüyor musunuz?

Preti: Ahlâk sorunlarının en görünür ve en tartışmalı bölümlerini tanımlıyorlar. Daha ziyade etiği tanımladıklarını söyleyebilirim (Hegel'in Sittlichkeit'*ini). Sittlichkeit'le ilgili olarak haklısınız, fakat ahlâk (Hegel'in* Moralität'*ı) konusunda değil. Bu iki şey asla özdeş değildir. Etik, örf âdet bir insanın toplumsal bir grup içinde, grubun üyeleriyle ve kurumlarıyla ilişkileri içinde ya da en azından onlar karşısında alışılageldik davranış biçimleri (en azından talep*

edilen davranış biçimleri) tarafından temsil edilir. Örf âdetin kendi zorunlulukları ve yasakları vardır, kendi idolleri ve tabuları vardır, bunlar tarihsel olarak, bir dönemden diğerine, bir yerden diğerine değişir (etiği değiştirmek için bir hududa gümrük engeli koymak yeter). Ahlâk çok daha geniştir ve tikel yanlarından biri olarak etiği de kapsar. Ahlâk, değer olarak değerlere ve genelde (tüm değerler için) istenç nesnesi olarak (amaçlar) değerlere saygıdır; ayrıca, bazı değerlerin gerçekleşmesinin bir araya gelebilir olmadığı ve bir çatışmanın olduğu her seferinde (seçme gerekliliği) değerler hiyerarşisine saygıdır, ıssız adasındaki Robinson Crusoe'nin etik sorunları yoktur ama bir ahlâk ve potansiyel olarak ahlâki sorunlar taşımaya devam eder. Ahlâk nesnel tinin bir kategorisidir, etik ise yalnızca verili bir değerdir (ve belki de tamamen araçsaldır; eğer benim düşündüğüm gibi, tek başına kişinin gruptan daha büyük bir değer temsil ettiği doğruysa...)

Foucault: Sorunumuz hep aynı: Siz transandantale inanıyorsunuz, ben inanmıyorum.

Preti: Fakat, sizce, cinsellik niçin siyasete indirgenebilir?

Foucault: Bu, benim kendime sorduğum bir soru; fakat kesinlikle emin değilim. Demek istediğim, cinsel yaşamımızın bazı yanları (evlilik, aile, reşit olmayanların ayartılması...) ahlâki sorunlara yol açıyorsa, bunun, verili bir siyasi duruma bağlı olarak meydana geldiği ileri sürülebilir.

Preti: Fakat yaptığımız her şeyin siyasi durumla bir ilişkisi var. Artık Rousseau'nun ormanında değiliz; yaşamımızın her sektöründe karşımızda her zaman yasaları ve kurumları bulmaktayız.

Foucault: Bundan söz etmiyordum. Cinselliğin ahlâki sorunları nasıl yaratabildiğini kendime soruyordum; bastırma sorunlarını kastetmiyorum, tamamen ahlâki sorunları düşünüyorum. Bir kadını terk etmek ya da etmemek hangi anlamda ahlâki bir sorun oluşturabilir? Bir ülkeden diğerine değişen yasalar değil kastettiğim. Bazı eylemlerin, toplumumuzu tanımlayan siyasi ilişkilerle bağları olduğu için bunun meydana geldiği kanısındayım.

Preti: Fakat sizce, siyasi ilişkilerle toplumsal ilişkiler arasında hangi farklılık vardır?

Foucault: Sınıf mücadelesiyle ilgili her şeyi "siyasi" diye ve bunun sonucu olarak insan ilişkilerinde ve kurumlarda meydana gelen her şeyi de "toplumsal" diye adlandırıyorum.

Preti: Bence, iktidar mücadelesini ilgilendiren ve dolayısıyla sınıf mücadelesinin, deyim yerindeyse, sadece bir yanını oluşturan her şey siyasidir. Toplumsal olan ise genel olarak insanlar arasındaki ilişkileri ilgilendiren her şeydir.

Foucault: "Siyasi" terimine sizin verdiğiniz anlamı verirsek, ki bu daha kesin bir anlamdır (bunu kabul etmeliyim), benim tanımımın geçerliliği kalmaz. Ben de, siyasi olana iktidar mücadelesi anlamını atfediyorum; fakat yönetim ya da devlet anlamında anlaşılan bir iktidar söz konusu değildir, ekonomik iktidarı da kapsayan bir terim söz konusudur.

(Cilt II, s. 369-380)

Arkeolojiden hanedanlığa*

— Kelimeler ve Şeyler'*in Japonca çevirisi ne yazık ki hâlâ tamamlanmadı, oysa ki* Bilginin Arkeolojisi *yayımlanalı iki yıl oldu. Eserlerinizin bu kronolojik olarak tersyüz edilişi Japonya'da sizin düşüncenizin oldukça yanlış anlaşılmasına yol açtı, özellikle* Kelimeler ve Şeyler'*in sonunda yazdıklarınız hakkında. Japon basını sizi kamuya "tarihi ve insanı katletmiş yapısalcı filozof" olarak tanıttı ve Tokyo'da "Tarihe Geri Dönüş" üzerine vermiş olduğunuz konferansa rağmen, bu mit günümüzde hâlâ varlığını sürdürüyor. Dolayısıyla, bu söyleşinin konusu bu yanlış anlamaları silmek olacak.*

---

* "Archeologie Kara dynastique he", 27 Eylül 1972'de Paris'te S. Hasumi ile gerçekleştirilen söyleşi, *Umi*, Mart 1973, s. 182-206.

— *Kelimeler ve Şeyler*'de, söylem türlerini tarif etmeye çalıştım. Bilimlerin kurumsal, ansiklopedik, pedagojik sınıflandırılması –örneğin biyoloji, psikoloji, sosyoloji– saptanabilecek daha genel gruplaşma fenomenlerini dikkate almıyor gibi geldi bana. Söylemin normatif ve kurallı biçimlerini ortaya çıkarmak istedim. Örneğin, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, hem dil için hem de canlı varlıklar ya da ekonomi için karşımıza çıkan, hem betimleyici hem de sınıflandırıcı bir söylem türü vardı. Ben, yeni bir söylem türünün ya da birçok yeni söylem türlerinin ve bu söylem türleri arasında insan bilimlerinin on dokuzuncu yüzyılda nasıl biçimlenmekte ve oluşmakta olduğunu göstermek istedim. Ben söylem türlerinin dönüşümünün bu betimlemesini, bu analizini yaptım. Tüm kitap boyunca, bunun bir analiz düzeyi olduğunu, bu kitapta bilgi sorununu çözme iddiasında olmadığımı, ne bu söylem türlerinin hangi tarihsel gerçeklikleri dile getirmekte olduğunu, ne de bu söylem türleri içinde gözlenebilecek değişimlerin derindeki nedeninin ne olduğunu söyleme iddiasında olduğumu söyledim. Demek ki bu bir betimlemedir, bir yüzey betimlemesidir, kasıtlı olarak yüzeyde kalan bir betimlemedir; kesinlikle belirgin bir kötü niyetle, bazı eleştirmenler, genellikle şu ampirik ve yumuşak Marksistler –ki ben onları açıkça suçluyorum– benim yine de açık şu cümlelerimi okumayı reddettiler: "Ben burada yalnızca betimliyorum, daha sonra çözüm bulmaya çalışacağım bazı sorunlar ortaya atıyorum", onlar bu cümleleri okumayı reddettiler ve benim bu sorunları çözmediğim şeklinde itiraz yönelttiler.

Şimdi özellikle bu sorunları ortaya koymaya çalışıyorum, yani düzey değiştiriyorum: Söylem türlerini analiz ettikten sonra, bu söylem türlerinin tarihsel olarak nasıl oluşabildiklerini ve hangi tarihsel gerçeklikler hakkında konuştuklarını görmeyi deniyorum. "Bilginin Arkeolojisi" diye adlandırdığım şey, özellikle söylem türlerinin saptanması ve betimlenmesidir ve "bilgi hanedanlığı" diye adlandırdığım şey, bir kültürde gözlemlenebilecek bu büyük söylem türleri ile bunların ortaya çıkışlarının ve oluşumlarının tarihsel koşulları, ekonomik koşulları, siyasi koşulları arasında var olan ilişkidir. Böylece, *Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi*

haline gelmiştir ve benim şu anda yapmaya giriştiğim şey, bilginin hanedanlığı düzeyindedir.

— *"Yumuşak Marksist" deyimini kullandınız. Marksist yönteme temel eleştiriniz nedir? Japonya'da, M. Foucault Marx'ı aşmayı deneyecek mi, yoksa o bu soruların dışında mı, sorusu soruluyor?*

— Bazı Avrupalı Marksistlerin tarihsel analizi uygulama tarzından son derece rahatsız olduğumu söylemeliyim. Marx'a referansta bulunma tarzlarından da rahatsız oluyorum. Bir süre önce *La Pensée*'de gayet hoş bir yazı okudum. Bu yazı iyi tanıdığım bir delikanlı tarafından yazılmıştı, Althusser'in meslektaşıdır, Balibar diye biri; Marx'a göre devlet ve devletin dönüşümü sorunu üzerine çok dikkat çekici bir yazı yazdı.[1] Bu yazı beni ilgilendiriyor, ama onu okurken gülümsememi engelleyemiyorum, çünkü Marx'ın bir ya da iki cümlesinden yola çıkarak Marx'ın devrimci süreç içinde, bir anlamda devrimci sürecin daha başında devlet aygıtının dönüşümünü gayet iyi öngördüğünü yirmi sayfada gösteriyor. Balibar, büyük bir erüdisyonla, metin açıklamasında büyük yetenek gösteriyor, Marx şunu dedi, şunu öngördü diye. Hoşuma gidiyor, çünkü metnin iyi bir açıklaması ve gülümsüyorum, çünkü Balibar'ın bunu niçin yaptığını biliyorum. Bunu yapıyor, çünkü aslında, burjuva devlet aygıtının sosyalist devletlerin içine varana dek giden sağlamlığı, sürekliliği, siyasetin reel pratiğinde, reel devrimci süreçlerde karşımıza çıkıyor ve şimdi karşımıza çıkıyor. Elimizin altında olan reel tarihsel verilerden yola çıkarak bu sorunu ortaya atmak bana çok önemli gelmektedir, devlet aygıtlarının kalıcılığı, örneğin, Troçki döneminde Kızıl Ordu içinde çar ordu yapısının kalıcılığı, reel bir tarihsel sorundur, Marksist devlet sorununun bu tür sorunlardan yola çıkarak çözümlenmesi gerektiği kanısındayım, yoksa Marx'ın bunları öngörüp öngörmediğini bilmek için metin açıklamalarından değil...

— *Yani bir olaydan yola çıkarak...*

1. Balibar (E.), "La réctification du *Manifeste communiste*", *La Pensée*, no. 164, Ağustos 1972, s. 38-64.

— ... Marx'ın da bizzat üstünde düşündüğü, bazı düzeylerini, bazı mekanizmalarını, işleyiş kiplerini saptadığı tarihsel gerçekliğin bir olayından yola çıkarak. Tüm bu analizleri yapabilmeyi Marx'a borçluyuz. Bu kesinlikle doğru. Fakat, yine de, Marx bugün devlet üzerine düşünülmesi gereken her şeyi kesinlikle söylememiş olsa bile, buna rağmen, onun sağladığı araçlarla tarihsel bir gerçeklik üzerinde düşünebilir ve analizi yalnızca bu tarihsel gerçekliğin içeriğinde değil biçimlerinde de, araçlarında da geliştirebiliriz, bu bana geçerli gelmektedir. Fakat, Marx'ın devrimci sürecin başından itibaren devleti dönüştürme gerekliliğini öngörmüş olduğundan emin olmak zorunda değilim. Tarihsel gerçekliğin analizi bana düşmektedir. Dolayısıyla, "yumuşak" diye adlandırdığım bu Marksistlere ilk itirazım, tarihsel malzeme karşısındaki, ilişkide oldukları tarihsel gerçeklik karşısındaki güvensizlikleri ve onları metin açıklamanın akademik geleneğine zorunlu olarak bağlayan, metne duydukları o sonsuz saygıdır. Marx'ın metnine saygılarından dolayı akademizme kapanıp kalıyorlar. İşte benim ilk itirazım.

İkinci itirazım şuna bağlı. Tarihle ilgili bazı Marksistler, elbette hepsi demiyorum, Marx'ın metinlerinden çıkardıklarını sandıkları kurallara, kanona öylesine hapsolmuşlardır ki, fiili bir tarihsel analiz yapmaktan yoksundurlar. Bir örnek veriyorum: Bilim tarihi elbette son derece önemli bir tarihsel alandır, Marx'a borçlu olunan bazı kavramların, yöntemlerin, perspektiflerin kullanımı da bu alana eklendi. Oysa, bilim tarihi, bir tür ortodoks Marksist gelenekte, Engels tarafından hızla özetlenivermişti. Bir noktaya kadar Lenin tarafından da *Ampiriokritisizm*'de özetlendi. Aslında, Engels ne kadar yetkin olursa olsun, ki büyük bir yetkinliği vardı, Engels *Anti-Duhring*'i ya da *Doğanın Diyalektiği*'ni, Lenin ise *Ampiriokritisizm*'i yazarken, bilimin durumu bizim perspektiflerimizi çok değiştirdi. Onların perspektifleri kesinlikle bilim tarihi yapma perspektifi değildi, kesinlikle başkaydı. Bazı kişilerle ideolojik ya da teorik, aynı zamanda da siyasi bir polemik söz konusuydu. Dolayısıyla, bilim tarihi alanının bakir kaldığı ve hiçbir Marksist geleneğin henüz bu alana nüfuz etmediği söylenebilir. Bu alana girmek için yalnızca Marx'ın ya da Lenin'in metinleri içinde

fiilen bulunan temalar ya da kavramlar kullanılmak istenirse, alanın kısırlaştırıldığını iddia ediyorum. İşte! Dolayısıyla, "yumuşak" Marksist diye adlandırdıklarıma yumuşaklık itirazını, akademizm itirazını, yaratıcı olmama itirazını yöneltiyorum.

— Onlar klasik çağa özgü yorumculukla yetiniyorlar. Dolayısıyla, sözcük sözcük.

— Doğru. Marx'ın kullanımını hapsettiler; tamamen akademik bir geleneğin içine hapsettiler. Yine de çok ilginç, çünkü kendileri de tuhaf bir çelişkiye düştüler. Gerçekten de, bir yandan, "Marksizm bir bilimdir" diyorlar. Belki ben biraz bilim tarihçisi olduğum için, bir söylem türü hakkında, bu bir bilimdir demek bana hiç de bir kompliman gibi gelmiyor. "Bu bilimsel bir söylemdir" diyerek, bir söylem türünün gerçekten kutsallaştırıldığını ya da ona gerçekten değer verildiğini sanmıyorum. Her halükârda bilimsel bir söylemin, en azından günümüzde, bazı özelliklerle karakterize edildiği kanısındayım ve bu özellikler arasında şunlar var: Her bilimin bir kurucusunun olduğu doğruysa, bu bilimin tarihsel gelişimi asla ve hiçbir durumda bu yazarın metinlerinin doğrudan doğruya yorumu değildir, olamaz da. Fiziğin Galileo tarafından kurulduğu doğruysa, Galileo'nun nereye kadar gittiğini, dolayısıyla nereye kadar gidemediğini... ve nerede yanıldığını, tam olarak, ancak fiziğin bilimselliği adına bilebiliriz. Aynı şey Newton için, Cuvier için, Darwin için de geçerlidir. Marksistlerin, bazı Marksistlerin Marksizmi bir bilim olarak kabul ettikleri doğruysa, bu bilim adına ve bu bilimden yola çıkarak, Marx'ın nerede yanıldığını bilmeleri gerekir. Marksizmin bir bilim olduğunu söyleyen bir Marksiste şu cevabı veririm: Marx'ın nerede yanıldığını, bu bilim adına bana gösterdiğiniz gün Marksizmi bir bilim olarak uygulayabileceğiniz kanısındayım.

— Söylem nosyonunu ilgilendiren, daha doğrusu, baskı sistemleri ile Batı söyleminin tarihi arasında sizin tasarladığınız ilişkiyi ilgilendiren bir başka soruya geçiyorum. Örneğin, Jacques Derrida'ya göre, Batı metafiziğinin geleneği sözün yazı üzerindeki tahakkümünün tarihidir... Baskıyla ilgili olarak bu tür bir kavramsal modeli bize sunmayı reddettiğiniz kanısındayım.

— "Söylemin tarihi, yazının logos-merkezli bastırılmasıdır" dedirten bu tür yüksek spekülasyonları ne yazık ki yapabilecek durumda değilim. Eğer yapabilseydim, mükemmel olurdu... Ne yazık ki, benim kullandığım tamamen mütevazı malzeme böylesine şahane bir işleme tabi tutulmaya müsait değil. Fakat, bu konuda, sözünü ettiğimiz ilk noktaya dönüyorum biraz. Bana öyle geliyor ki, bilginin taşıyıcısı olan bazı söylem türlerinin tarihi yapılmak isteniyorsa, içinde bu söylemin işlediği toplumda var olan iktidar ilişkilerini dikkate almadan olmaz. Biraz önce söylüyordum, *Kelimeler ve Şeyler,* bir söylem türünün ortaya çıkışını mümkün kılan ve alttan alta destekleyen tüm iktidar ilişkileri analizini tamamen bir yana bırakan, salt betimleyici bir düzeyde yer alır. Bu kitabı yazdıysam, biri deliliğin tarihiyle, öteki tıbbın tarihiyle ilgili, *Kliniğin Doğuşu,* iki kitaptan sonra yazdım, çünkü bu ilk iki kitapta, biraz bulanık ve anarşik biçimde, tüm sorunları birlikte ele almayı denemiştim. Özellikle delilik konusunda, psikiyatrik söylemin, psiko-patolojik, psikolojik, hatta psikanalitik söylemin Batı'da nasıl yalnızca belirli koşullarda ortaya çıkabileceğini göstermeyi denemiştim. Yine de, delilikten çok uzun süredir söz ediliyor olduğunu, delilik konusunda çok uzun zamandır bir literatür olduğunu, doktorların uzun süredir delilikten öylesine, marjinal biçimde ve biraz imalı biçimde söz ettiklerini görmek gerçekten de çok ilginçtir. Fakat bir delilik bilimi yoktu. Delilikten bilimsel bir nesne gibi söz edilebileceği, biyolojik bir fenomeni ya da diğer bir patolojik fenomeni analiz eder gibi analiz edilebileceği fikri, geç ortaya çıkmış bir fikirdir. Dolayısıyla, delilik üzerine bilimsel söylemin bu dönemde, yani kısacası on yedinci yüzyıl sonundan itibaren niçin ve nasıl ortaya çıktığını görmeye çalıştım. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yaygınlaşmış olan bu fikir, bu engin psikolojik, psikiyatrik literatür Batı'da bu dönemde tohum verdi. Bu doğumun tamamen yeni türde bir toplumsal iktidara, daha doğrusu iktidarı uygulamanın yeni bir tarzına bağlanabileceği kanısındaydım ve merkezi devletler içinde, on yedinci yüzyılın manüfaktür devletleri içinde, on dokuzuncu yüzyılın sanayi devletleri içinde nüfusun büyük bir baskı altına alınması, büyük ölçüde sınırlar içine alınması, bence,

bu bilimin ortaya çıkışını mümkün kılan koşuldur. Tıp konusunda, biraz benzer bir analiz yapmayı denedim, yani kaçınılmaz olarak, bir bilginin ortaya çıkmasına bağlı bastırma türlerini araştırdım. Şimdi, biraz daha geniş bir ölçekte, *Kelimeler ve Şeyler*'de tipolojisini tarif ettiğim şu ünlü insan bilimleri konusunda, on dokuzuncu yüzyıl başında, gelişmiş bir kapitalist toplumun yerine oturmasıyla mutlak anlamda ilişkili olarak, bu bilimlerin nasıl ortaya çıktığını görmeyi deniyorum.

— Sonraki soru, Collège de France salonunun uzamını tanımlayışınızla ilgili. Sizde üç ayrıcalıklı uzam olduğunu sanıyorum: bir yanda bir sahne, diğer yanda bir kütüphane ve ikisinin arasında, sizin plaj diye adlandırdığınız yer var, yani boş uzam. Bu üç uzam karşısında, söylemlerinizin dile getirilir getirilmez kaybolduğu bu salon karşısında kendinizi nasıl konumlandırıyorsunuz?...

— İlginç bir soru sordunuz, bu soruyu dile getiriş tarzınız da çok maharetli, çok zekice, dolayısıyla ister istemez beni zor durumda bırakıyor. Biliyorsunuz, Fransa'da, 1968'den beri, üniversitenin büyük krizinden beri, bir şey öğretirken kime hitap ettiğini aslında kimse bilmiyor, kimse niçin bir şeyler öğrettiğini bilmiyor. Bu, sanıyorum, Fransa'daki tüm profesörler için doğru. Oysa, çok ilginç bir kurum olan Collège de France var, ben de iki, üç yıldır buraya dahilim. Burası, her profesöre bir özgürlük, kesinlikle olağanüstü bir miktar özgürlük bırakan bir kurum. Bu özgürlüğe tek bir zorunluluk eşlik ediyor: Tanımadığınız, hiçbir yükümlülükle bağlı olmadığınız ve anlatmak istediğinizi yalnızca istediğiniz için, ihtiyaç duyduğunuz için ya da gerektiği için anlattığınız bir dinleyici kitlesine yılda on iki konferans vermek. Bu, biraz soyut bir yükümlülük uzamı. Başka deyişle, çok eski bir kurum olan Collège de France, günümüzde Fransa'da her profesörün içinde bulunduğu sıkıntıyı bir anlamda öngörmüş, kurumlaştırmış bulunmaktadır. Ne var ki, sıradan üniversitelerin profesörleri bunu sıkıntı ve geçici kriz tarzında yapıyorlar. Biz, Collège de France'ta bunu mutlak anlamda olağan, mutlak anlamda kurumlaşmış ve düzenli bir tarzda yapıyoruz.

Böyle ünlü örnekler görüldü. Valéry savaş sırasında Collège de France'ta profesördü. Dinleyici sayısı oldukça azdı, çünkü insanlar mümkün olduğunca Paris'ten kaçmışlardı. Valéry de o ünlü on iki saatlik dersler için geride kalmıştı. Collège de France'ın tüm diğer profesörleri gibi o da kime konuştuğunu bilmiyordu, ne söylemesi gerektiğini bilmiyordu, niçin konuştuğunu da bilmiyordu. Dolayısıyla, her seferinde, en büyük umudu hiç dinleyici olmamasıydı. Bürosunda sigara üstüne sigara içerek sinir içinde gidip geliyordu. Zaman zaman odacıyı çağırıp soruyordu, "kimse var mı?". Odacı cevap veriyordu, "Hayır, hayır, kimse yok. –Kimse var mı? – Hayır, hâlâ kimse yok. – Kimse var mı?", bunun üzerine odacı, "Evet, iki kişi geldi" diyordu. O zaman Valéry, "Lanet olsun!" diyor, sigarasını ayağıyla eziyor ve dersini yapmaya gidiyordu.

Collège'le ilgili bu anekdot belki çok ilginç değil, fakat sizin sorunuz ciddi ve önemli. Bana öyle geliyor ki, yine de, şu söylenebilir: Söz yoluyla, profesörün sözü yoluyla salonlarda, bir uzamda, üniversite gibi bir kurumda ya da bir kolejde, fark etmez, bilgi aktarımı şimdi tamamen geride kalmış bir şeydir. Bu bir arkaizmdir, boş deniz kabuğu gibi sürüklenen bir tür iktidar ilişkisinin ta kendisidir. Profesörün öğrenciler üzerinde gerçek iktidarı yoktur ama bu iktidar ilişkisinin biçimi hâlâ durmaktadır, bundan tümüyle kurtulunamamıştır. Profesörün sözünün ister istemez arkaik bir söz olduğu kanısındayım. İnsan hangi makale ya da kitapları yazmak istediğini gayet iyi bilir. Ben, eğer siyasi olarak yasaklı olmasaydım, radyoda ya da televizyonda hangi yayını yapmak isterdim, çok iyi biliyorum. Hangi siyasi söylemi yapabilirdim biliyorum. Başka gruplarda hapishanelerden söz ettiğimde, insanlara Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu'ndan söz ettiğimde, onlara ne söyleyeceğimi biliyorum ve tartışmalar çoğu zaman çok ilginç. Her yıl içimi saran sıkıntının, özellikle bir sonraki yıl için dersler hazırlamam gereken şu günlerdeki iç sıkıntımın aşılmasının güç olduğu konusunda sizi temin ederim.

— Fransa'daki edebi faaliyete yönelik ilginiz nedir? Çok sık adını andığınız yazarlar var, örneğin Georges Bataille, Artaud, vs. Buna karşılık, "klasik" denen yazarlardan çok ender söz ediyorsunuz.

— Size kaba ve barbar bir biçimde cevap vereceğim. Düşüncenin sınırları ve kategorileri diye adlandırılabilecek şeyi bir anlamda zorlamış bu yazarlarla fazlasıyla ilgilenmeye devam ediyorum. Batının felsefi, edebi söylemi içinde Blanchot, Bataille, Klossowski, Artaud, bence, bizzat düşüncenin dili olan bir şeyi çıkardılar. Bu, felsefe değildir, edebiyat değildir, deneme değildir, konuşmakta olan düşüncedir ve bir anlamda her zaman dilin ötesinde ya da berisinde olan, dilden her zaman kaçan ve dilin kendi ötesine giderek tekrar yakaladığı düşüncedir, yeniden ortaya çıkan düşüncedir; bu yazarlarda beni çok ilgilendiren şey, düşünce ile söylem arasındaki bu ilginç birbirine bağlanma, karşılıklı aşılma, iç içe geçme ve dengesizlik ilişkisidir.

Buna karşılık, örneğin Flaubert ya da Proust gibi büyük yazarlardan, onlar gibi olan yazarlardan çok sıkıldım, her halükârda daha az etkilendim. Benden milyonlarca kez daha iyi bildiğiniz Flaubert üzerine bir şeyler söylemek kimi zaman beni eğlendirir. *La Tentation de saint Antoine* üzerine ya da *Bouvard et Pécuchet* üzerine bir şey yazmalıydım, çünkü beni eğlendiriyordu, fakat bu tür yazarları okumanın beni gerçekten altüst etmediğini ya da onların beni içlerine almadıklarını söylemeliyim. Ve edebiyat biçimi altında kurumlaşmış yazıyla, ne kadar başarılıysa o ölçüde daha az ilgileniyorum. Buna karşılık, bu kurumlaşmış yazıdan kaçabilen her şey, anonim söylem, gündelik söylem, kurumun ezdiği, reddettiği ya da zamanın uzaklaştırdığı tüm bu sözler, tımarhanelerin dibinde delilerin asırlardan beri söyledikleri şeyler, proletaryanın sınıf olarak varolmasından ve bir sınıf oluşturma bilincine sahip olmasından bu yana işçilerin söylemeye, haykırmaya, bağırmaya devam ettikleri şeyler, belirttiğim koşullarda söylenmiş olan şeyler, edebi kurumun, yazı kurumunun sınırlarını asla aşamamış bu hem geçici hem de inatçı dil, işte beni giderek daha çok ilgilendiren şey, bu dildir.

Sizinle buluşmadan hemen önce Jean Genet ile birlikteydim ve konuşuyorduk. Amerika'da konferanslar vermem gerekiyor ve neden söz edebileceğimi bilemiyorum. Suç edebiyatı üzerine, suç yazısı üzerine, Lacenaire, Sade, Genet üzerine dersler vereyim, dedim kendi kendime. Genet'ye bunu anlatıyordum, biraz onun ese-

rinden söz ediyorduk, sonra, aniden, döndü –sokaktaydık, tam olarak Palais-Royal'ın önündeydik– döndü ve şöyle dedi: "Biraz önce bana *Paravanlar*'dan söz ediyordunuz, *Paravanlar*'ı çok sevdiğinizi söylüyordunuz bana; ne bekliyorsunuz, tüm bunlar, benim için bir hiç bunlar." Ve işaret parmağını Comédie-Française'e doğru uzattı ve şöyle devam etti: "Bakın, bu beni hiç ilgilendirmiyor!" Genet tiyatro için yazmamaktadır, yazamaz da. Patrice Chérau *Paravanlar*'ı sahneye koyma isteğiyle ona yazdı. Genet, Chérau'ya, "İstemiyorum, yapamam, üstüne söyleyecek tek lafım yok" cevabını verdi. Aslında, Genet çalışıyor. Bende, benim dolabımda, siyasi iktidar üzerine, iktidarın ne olduğu üzerine yazdığı bir yığın kâğıt var. Onunla bu söyleşi fikrinden vazgeçiyorum, Amerika'da ders verme gerekliliği fikrinden, sonra Collège de France'da ders vermenin gerekecek olmasından oldukça deneyimli olarak vazgeçiyorum, çünkü kendimi ona çok yakın hissediyorum. Tüm edebiyat kurumu hakkında, tüm yazı kurumu hakkında, onun gibi, "beni ilgilendirmiyor!" demeyi çok istiyorum.

— *Jean Genet'yi seviyorsunuz... yani, Genet'nin yazısını mı seviyorsunuz yoksa sizi ilgilendiren kişilik mi?*

— Ben de herkes gibiyim. Jean Genet'yi gençken okudum ve birçok kişi gibi olağanüstü etkilendim. *Hırsızın Günlüğü* kesinlikle en büyük metinlerden biri. Genet'yi ise tamamen başka koşullarda, tam olarak yazar-yazı bağlamının dışında, kişisel olarak tanıdım. Kara Panterler konusundaydı, siyasi meselelerdi ve kötü bir ilişkimiz olmadı. Sık sık görüşüyoruz, o Paris'teyken, iki üç günde bir görüşüyoruz. Gevezelik ediyor, dolaşıyoruz. Beni etkilediğini söyleyemem. Edebiyat kurumunun içinde onu tanımış olsaydım, kuşkusuz beni derinden yıldırırdı. Fakat, siyasi konular üzerine çalışmasındaki sadelik ve aynı zamanda çok derin siyasi duyusu –bu adam derinden devrimci, yaşamının her anında, en ufak tercihinde bile– elbette etkileyici ve tepkilerine derin bir haklılık veriyor, doğrudan formüle edilmemiş bile olsalar. Bunları doğrudan doğruya formüle etmeye yeteneği olmadığından değil, iktidar üzerine çok çok güzel teorik metinler yazamayacak ve söyleyemeyecek

olduğundan da değil, onda beni çarpan şey, bir isyancı olmamasına rağmen, içinde taşıdığı devrimci ve kesinlikle sebatlı tercih.

— *Son sorum, Japonya yolculuğunuzun size ne kattığı ya da ne katmadığı hakkında. Açılış dersinizde,* şogun'*un matematik profesörü William Adams'ın adını andınız. Ondan söz edildiğini nerede ve hangi vesileyle işittiniz?*

— Çok iyi hatırlamadığımı itiraf etmeliyim. Sanıyorum bu Japonya yolculuğu hakkında, kuşkusuz oraya gitmeden önce biraz bilgilenmek için okuduğum bir kitapta ya da orada okuduğum bir kitapta rastlamıştım. *Şogun*'a matematik öğreten Adams'ın hikâyesi, *şogun* da bu bilgiyi öyle güzel bulur ki kendisi için saklamak ister, çünkü bu *şogun* bilginin iktidara ne kadar bağlı olduğunu çok iyi anlıyordu, bu hikâye bana son derece derinlikli geldi. *Şogun*'un, bilgeliği sayesinde, bizim kendimize tamamen unutturduğumuz şeyi, bizim için tamamen örtülü olan şeyi, yani bilgi ile iktidar ilişkilerini çok iyi algıladığını görmüştüm. Batı'nın tüm felsefesi, bilgiyi bir tür ideal alan içine kaydetmekten ibarettir, öyle ki iktidarın tarihsel maceraları buraya asla erişemez. Demek ki *şogun*'un gözünde Batı bu ayrımı, dışarıdan da olsa, *şogun*'un gözünden yapar, Batı, tersine, bilgi ile iktidarın derinlemesine bağlı olduğu bir kültür olarak ortaya çıkar. Bu bana Batı üzerine belki de en derin bakışlardan biri gibi geldi. Şaşırdım...

— Şogun *bilgi ile iktidar arasındaki bu ilişkiyi neredeyse içgüdüsel olarak hissetmiş olmalı...*

— Evet, oysa Platon'dan bu yana Batı'nın içindeki tüm felsefe, bu ikisi arasına [bilgi ile iktidar] mümkün olduğunca büyük mesafe koymaktan ibaretti. Bunun sonucu olarak, bir yandan bilginin idealliği üzerine temalar ortaya çıktı, aynı zamanda da iktidar insanları ile bilgi insanları arasındaki çok ilginç ve fazlasıyla ikiyüzlü işbölümünü de bu yarattı, her iktidarı reddedecek olan, hakikati elde etmek için siteye katılımın her çeşidini reddeden alim ve bilge biçimindeki çok ilginç kişiliği de yarattı. Tüm bunlar, Batı'nın bilgi dolayımıyla iktidara duyduğu devasa açlığı, iştahı maskelemek için kendisine anlattığı masaldır.

— Sizin temel kaygınız Batı'daki episteme *oluşumunu analiz etmek. Size göre, Batı'nın dışında bulunan dünya hangisi?*

— Bana güç bir soru soruyorsunuz. Bu dünya genişti, devasaydı. Bilim tarihine, bilgilerin [*connaissances*] evrenselliğine göndermede bulunmadan, tersine, bilginin [*savoir*] tarihsel, coğrafi tekilliğine göndermede bulunarak bir bilim tarihi yapmak istedim. Bu Batı, ortaçağın sonunda bir avuç insandı, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda da hâlâ bir avuç insandı. Şimdi Batı her şeyi yiyip yutmadı mı? Sonuçta, belli bir biçimde, bazı durumlarda itaat kipliği üzerinde, başka durumlarda çatışma kipliği üzerinde, tüm dünya Batı'nın bilgi biçimlerini dinlemeye koyulmamış mıdır? Marksizm, Batı'da anlaşıldığı haliyle bu bilginin parçasıdır, hem de nasıl! Nasıl olur da bir analiz aracı ve özellikle bir mücadele aracı, hem de Batı'ya karşı bir mücadele aracı haline gelebilir?

Batılı olmayan uluslarda, kültürlerde bunun anlamı nedir? Bu, sonuçta, Batı'da oluşmuş bir bilginin Batı dışındakiler tarafından sahiplenilmesi anlamına gelmez mi? Belki; zaten, elli, yüz ya da iki yüz yıl içinde, örneğin Uzakdoğu devlet ve kültürlerinin Marksizmi bu sahiplenişlerinin sonuçta Uzakdoğu'nun tarihinde kısa bir evre olduğu fark edilecektir ve o zaman, Batı aktarabildiği bu birkaç öğeden de tamamen yoksun kalacaktır, ama şimdilik, dünya ulusları arasında yapılabilen bilimsel, ekonomik, siyasi iletişimin, hatta ve neredeyse çatışma ve rekabet biçimi altındaki bu iletişimin, tarihsel kökeni Batı'da olan kanalları, yolları, araçları ödünç aldığı izlenimi az da olsa vardır. Fakat, söylediğim şeyin korkunç bir şekilde emperyalist gözükmesini istemiyorum.

— Sanmıyorum, çünkü tam da bunlar konuşmaktan kaçınılan noktalar. Modern emperyalizm sizin analiz etmiş olduğunuz bu tarihsel hakikati gizlemeyi tercih ediyor.

— Doğrusu, bir başka ölçekte, yani iki yüz yıldan beri olup biteni değil, binlerce yıllık ölçeği ele alırsak, benim sözünü ettiğim Batılılaşma türünden tümüyle çok başka bir şey görülebilir. Gerçekten de, binlerce yıllık ölçekte ele alınan Uzakdoğu'nun tarihinde bu kısa süreli Batılılaşma tamamen yapay olarak ve en fazla

iki yüzyıl sürmüş bir fenomen olarak görülecektir. Fakat, günümüzde Batılı olmayan dünyanın, geçen yüzyılda ya da bu yüzyılın başında Batı'nın tanıttığı korkunç ekonomik sömürüden kurtulma yollarını Batı'dan ödünç aldığı kanısındayım. Şimdi ne olacak? Batı kaynaklı bu aygıtlar aracılığıyla elde edilmiş bu kurtuluştan yola çıkarak çok başka bir şey olacak mıdır, tamamen Batı-dışı bir kültür, bir uygarlık keşfedilecek midir? Bunun mümkün olduğu kanısındayım; hatta bu muhtemel bile gelmektedir. Her halükârda, bunun mümkün olmasını ve dünyanın, kapitalizmin oluşumunun karakteristik özelliği olan bu iktidar biçimlerinin ayrılmaz parçası olan bu Batı kültüründen kurtulmasını dilerim. Kapitalist olmayan bir kültürün Batı dışında doğması şimdi gerçeğe daha yakındır. Batı'da, Batı bilgisi, Batı kültürü kapitalizmin demir eliyle ezildi. Biz, kapitalist olmayan bir kültür yaratamayacak kadar çok yıprandık kuşkusuz. Kapitalist olmayan kültür Batılı olmayacaktır, dolayısıyla onu yaratacak olanlar Batılı olmayanlardır. Biraz önce söylemek istediğim şey şuydu, Batılılar şu an için kendi koloni-leştirmelerinin, tüm dünyayı Batılılaştırmalarının tuzağına düşmüşlerdir, çünkü Batılı olmayan dünya Batı'da oluşmuş aygıtlar aracılığıyla Batı'nın nüfuzundan kurtulmuştur.

Şimdi, kapitalist dünyanın Batılı olmayan bir kültürünün çağı açılmaktadır.

(Cilt II, s. 405-416)

Filozof Foucault konuşuyor. Düşünün!*

M. Foucault'nun önerdiği yeni düşünme türü hakkında:

— Bu kültür, bir dizi nedenden dolayı, henüz oluşmaktadır. İlk neden, çok farklı alanlarda kendiliğinden ortaya çıkmış olmasıdır.

Kendine tahsis edilmiş bir yeri olmamıştır. Ayrıca, kendini ani bir değişme olarak da sunmamıştır, daha ziyade, Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün insanın belirişi değil kayboluşu olduğunu, insan ile Tanrı arasında tuhaf bir yakınlık ilişkisi olduğunu, çünkü bunların hem ikiz kardeşler hem de birbirlerinin baba oğulu olduğunu gösterdiğinde başladı: Tanrı öldüğüne göre, insan da aynı zamanda kaybolmadan edemezdi.

---

* "Foucault, o filósofo, está falando. Pense", *Estado de Minas*, 30 Mayıs 1973, s. 5. 29 Mayıs 1973'te Belo Horizonte'de düzenlenen bir konferanstan bölümler.

Bu düşünce, Heidegger varlıkla temel ilişkiyi, Yunan kökene bir geri dönüş içinde yeniden ele almayı denediğinde, Heidegger'le birlikte de ortaya çıktı. Russell, felsefenin mantıksal eleştirisini yaptığında Russell'le birlikte, dilbilimcilerle ve Lévi-Strauss gibi sosyologlarla birlikte de ortaya çıktı.

Böylece, –yeni felsefe olacak olan– analitik aklın tezahürleri günümüzde benim için bile hâlâ dağınıktır. Bizim için tehlikeli bir dürtü bu dönemde ortaya çıkar: Düpedüz on sekizinci yüzyıla dönüş; günümüzde on sekizinci yüzyıla dönük ilginin gayet iyi örneklendirdiği bu dürtü. Fakat böyle bir geri dönüş imkânsızdır. Artık ne *l'Encyclopedie*'yi ne de Condillac'ın *Traité des sensations*'unu yazabiliriz.

Marksist analizden tamamen farklı bir biçimde, diyalektik olarak kabul ettiği düşüncesi hakkında:

– Diyalektik olmayan bu düşüncenin mutlak anlamda çağdaş ve uygun biçimini bulmak için çaba göstermemiz gerekir. On sekizinci yüzyılın analitik aklı, esas olarak, doğayla ilişkiyle karakterize ediliyordu; on dokuzuncu yüzyılın diyalektik aklı özellikle varoluşla ilişkisine göre gelişti, yani birey ile toplum arasındaki ilişkiler, tarihsel bilinç, anlam ve anlamsızlık, canlı ve cansız sorunlarına göre gelişti.

Günümüzde filozofun sorgulaması, öznenin dünyayı nasıl yaşayabileceği, deneyimleyebileceği, katedebileceğini bilmeye çalışmak değildir. Şimdi kendini gösteren sorun, bizi çevreleyen şeyin sistematik ağı içine herhangi bir öznenin dahil olabilmesi, bunun içinde işleyebilmesi, ağda düğüm noktası olarak hizmet edebilmesi için bu özneye dayatılan koşulların neler olduklarını bilebilmektir. Buradan yola çıkarsak, betimlemenin ve analizin konusu, insanlıkla ilişkileri içindeki özne değil; bir öznedeki sezgisel temel olacak bir şeye hiçbir biçimde göndermede bulunmadan işleyen, gelişen, dönüşen bazı nesnelerin (örneğin bilim) varoluş kipiyle ilişkili olacaktır.

Ardışık özneler, bir sistemin içselliğine yan kapılardan girmekle sınırlıdırlar; kendi sistematikliğiyle birlikte bu sistem, bir anlamda,

insanların bilincinden bağımsız olarak kendini koruyan bir şey olmakla kalmaz yalnızca, şu ya da bu öznenin varoluşundan bağımsız olarak, kendine özgü bir varoluşa sahip olmaya da can atar.

Bu yeni düşünce tarzı içinde edebiyatın yeri hakkında:

Günümüz edebiyatının, felsefeyi niteleyen diyalektik olmayan bu düşüncenin parçası olduğu kanısındayım. Bence, verili bir kültürde ve verili bir anda dili kullanma tarzı tüm diğer düşünce biçimlerine sıkı sıkıya bağlıdır.

Edebiyat, insanın dil adına yok olduğu yerdir. Sözcüğün ortaya çıktığı yerde insan var olmaya son verir. Sırasıyla Robbe-Grillet'nin, Borges'in ve Blanchot'nun eserleri insanın dil adına bu yok oluşunun kanıtlarıdır.

Blanchot'nun tüm eseri edebiyatın, edebi dilin, bu söylemin kuşattığı öznelerden bağımsız olarak edebi öznenin varoluşu üzerine düşünmeden ibaretti.

Blanchot'nun tüm eleştirisi, özünde, her yazarın kendi eserinin içine nasıl yerleştiğini göstermekten ibarettir ve yazar esere öyle kökten yerleşir ki, eser yazarı mahveder.

İnsan, sığınağını ve yerini eserin içinde bulur. Eserde oturur, onun vatanı eserdir; esersiz, yazar, kelimenin tam anlamıyla varoluştan yoksun olur. Fakat, sanatçının eseri içindeki bu varoluşunun öyle bir doğası vardır ki, sanatçıyı gözünün yaşına bakmadan yokoluşa sürükler.

(Cilt II, s. 423-425)

Lacan, psikanalizin "özgürleştirici"si*

— Lacan'ın "psikanaliz devrimi" nin başoyuncusu olduğu söylenir genellikle. Bu "devrimci" tanımının doğru ve kabul edilebilir olduğu kanısında mısınız?

— Bence Lacan, "devrimci" terimini ve hatta "psikanalizde devrim" fikrini reddederdi. O yalnızca "psikanalist" olmak istiyordu. Bu, onun gözünde, psikanalizi psikiyatriye bağımlı kılmaya ya da onu psikolojinin biraz sofistike bir bölümü yapmaya yönelik her şeyden şiddetli bir kopuşu içeriyordu. O, psikanalizi, tıbba ve tıp kurumlarına tehlikeli olarak kabul ettiği, yakınlıktan kurtarmak istiyordu. Psikanalizde onun aradığı şey, davranışların normalleştirilme

* "Lacan, il 'liberatore' della psicanalisi"; J. Nobécourt'un söyleşisi, Fransızcaya çeviren A. Ghizzardi, *Corriere della sera*, c. 106, no 212, 11 Eylül 1981, s. 1.

süreci değil, özne teorisiydi. Bu nedenle, onun düşüncesi, son derece spekülatif bir söylem görünümüne rağmen, akıl hastalığı pratiklerini yeniden tartışma konusu eden çabaların hiçbirine yabancı değildi.

— Eğer, sizin dediğiniz gibi, Lacan bir "devrimci" değilse bile, eserlerinin son on yıllardaki kültür üzerinde çok büyük bir etkisi olduğu kesindir. Lacan'dan sonra, kültürü "yapma" tarzında ne değişti?

— Ne değişti? 50'li yıllara uzanırsam, yani bir öğrenci olarak benim Lévi-Strauss'un eserlerini ve Lacan'ın ilk metinlerini okuduğum döneme, yeniliğin şu olduğunu söyleyebilirim: Felsefe ile insan bilimlerinin çok geleneksel bir insan öznesi anlayışı üzerinde yaşadığını keşfediyorduk ve –kimi zaman birileriyle birlikte– öznenin kökten özgür olduğunu söylemek yetmediği gibi, –kimi zaman da diğerleriyle birlikte– öznenin toplumsal koşullarca belirlendiğini söylemek de yetmiyordu. "Ben" zamirinin görünüşte basit kullanımının ardında gizli olan her şeyi serbest bırakmak gerektiğini keşfediyorduk. Özne: Karmaşık, dayanıksız bir şey, hakkında konuşulması zor olan ve yokluğunda konuşamayacağımız şey.

— Lacan'ın çok rakibi oldu. Hermetizmle ve "entelektüel terörizm" le suçlandı. Bu suçlamalar hakkında ne düşünüyorsunuz?

— Lacan, metinlerinin okunmasının yalnızca onun fikirlerinin "bilincine varılması" olmasını istemiyordu, onun hermetizminin buna bağlı olduğu kanısındayım. Okurun, arzu öznesi olarak, bu okuma dolayısıyla kendisini keşfetmesini istiyordu. Lacan, *Yazılar*'ının [*Ecrits*] kapalılığının, öznenin kendi karmaşıklığı olmasını ve bunları anlamak için gerekli çabanın kişinin kendi üzerinde gerçekleştireceği bir çalışma olmasını istiyordu. "Terörizm"e gelince, yalnızca bir şey belirteceğim: Lacan hiçbir kurumsal iktidar uygulamıyordu. Onu dinleyenler özellikle onu dinlemek istiyorlardı. Yalnızca korkmuş olanları terörize ediyordu. Etkide bulunmak asla iktidar dayatmak değildir.

(Cilt IV, s. 204-205)

Yapısalcılık ve postyapısalcılık*

— Nereden başlayalım? İki soru düşünüyordum: Öncelikle, bu çok global postyapısalcılık adlandırması, bunun kaynağı nedir?

— Öncelikle, yapısalcılığın ne olduğu hakkında, yalnızca bu hareketin faillerinin değil –ki bu normaldir–, isteyerek ya da istemeyerek yapısalcı yaftasını taşıyanların da neyin söz konusu olduğunu aslında kesin olarak bilemediklerini belirtmeliyim. Elbette, dilbilim gibi, karşılaştırmalı mitoloji gibi çok belirgin alanlarda yapısal yöntemi uygulamış olanlar yapısalcılığın ne olduğunu biliyorlardı, fakat, bu çok belirgin alanların dışına taşıldığı andan itibaren, ne olduğunu kimse tam olarak bilmiyordu. O dönemde yapısalcılık

* "Structuralism and Post-Structuralism", G. Raulet ile söyleşi, Telos, c. XVI, no 55, İlkbahar 1983, s. 195-211.

diye adlandırılan şeyi yeniden tanımlamayı denemek çok ilginç olur mu, emin değilim. Buna karşılık, biçimci düşüncenin ne olduğunu, tüm yirminci yüzyıl boyunca Batı kültürünü katetmiş olan farklı biçimcilik türlerinin neler olduğunu incelemek bana ilginç gelir – ve eğer fırsatım olursa bunu yapmak isterim. Resimde biçimciliğin olağandışı yazgısı, müzikte biçimsel arayışlar düşünüldüğünde, folklorun, efsanelerin analizinde, mimaride biçimciliğin önemi, uygulanışı, teorik düşünce içindeki bazı biçimleri düşünüldüğünde, genel olarak biçimcilik hakikaten Avrupa'nın yirminci yüzyılda gördüğü hem en güçlü hem de en çeşitli akımlardan biri olmuştur. Ayrıca biçimciliğin çoğunlukla hem kesin hem de her seferinde ilginç durumlara, hatta siyasi hareketlere eşlik ettiğini de saptamak gerektiği kanısındayım. Rus biçimciliği ile Rus Devrimi arasındaki ilişkileri elbette çok yakından yeniden incelemek gerek. Yirminci yüzyıl başında biçimci düşünce ve sanatın sahip olduğu rol, ideolojik değerleri, çeşitli siyasi hareketlerle bağları; tüm bunlar analiz edilmeli.

60'lı yıllara doğru Fransa'da ve Batı Avrupa'da yapısalcı diye adlandırılan harekette bana çarpıcı gelen şey, aslında, bazı Doğu Avrupa ülkelerinde, özellikle Çekoslovakya'da, Marksist dogmatizmden kurtulmak için gösterilen çabanın bir tür yankısı olmasıydı. 55'li, 60'lı yıllara doğru Çekoslovakya gibi bir ülkede savaş-öncesi Avrupa biçimciliğinin eski geleneği yeniden doğmak üzereyken, aşağı yukarı aynı dönemde Batı Avrupa'da yapısalcılık diye adlandırılan şeyin, yani sanıyorum, bu biçimci arayışın, düşüncenin yeni bir biçiminin, yeni bir kipliğinin ortaya çıktığı görüldü. İşte, yapısalcı hareketi bu büyük biçimsel düşünce akımı içine yeniden yerleştirerek bu şekilde konumlandırdım.

— Batı Avrupa'da Almanya –orada bizdekinden çok daha erken (daha 1964-1965'te belirgin bir üniversiteli hareketliliği vardı) başlamış olan öğrenci hareketini düşünürsek– eleştirel teoriye sahipti.

— Evet...

— Eleştirel teori ile öğrenci hareketi arasında ille de bir ilişki olması gerekmediği açık. Belki de eleştirel teoriyi araçsal olarak

kullanıma sokan öğrenci hareketiydi, onu kullanmaya başvurdu. Aynı şekilde, yapısalcılıkla 1968 arasında da doğrudan nedensellik yoktu belki...

— Doğru.

— Fakat bir anlamda yapısalcılığın zorunlu bir öncül olduğunu mu söylemek istiyorsunuz?

— Hayır, bu düzeyde düşündüğümüzde hiçbir zorunluluk yok. Fakat, olayları kabaca, çok kabaca dile getirirsek, biçimci kültür, düşünce ve sanat, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde, genel olarak, solcu siyasal, diyelim eleştirel ve hatta bazı durumlarda devrimci hareketlerle birlikte düşünüldü de eşlik etti ve Marksizm tüm bu hareketleri kendi içine aldı; sanatta ve teoride biçimciliğin şiddetli bir eleştirisini yaptı, bu eleştiri 1930'lu yıllardan itibaren açıkça ortaya çıktı. Otuz yıl sonra, bazı Doğu Avrupa ülkelerinde ve Fransa gibi bir ülkede insanların biçimcilikten açıkça esinlenmiş analiz biçimlerinden, analiz türlerinden yola çıkarak Marksist dogmatizmi sarsmaya başladıklarını görürsünüz. 1968'de Fransa'da olup bitenler, başka ülkeleri de düşünüyorum, hem çok ilginç hem de çok muğlaktır; ilginç olduğu için muğlaktır: Bir yandan, sıkça Marksizme güçlü bir referansta bulunan, aynı zamanda da partilerin ve kurumların dogmatik Marksizmi karşısında güçlü bir eleştiri uygulayan hareketler söz konusudur. Ve aslında, Marksist olmayan belli bir düşünce biçimi ile bu Marksist referanslar arasında var olabilen oyun, öğrenci hareketlerinin gelişebildiği uzamdı, bu hareketler kimi zaman Marksist devrimci söylemi aşırı abartırlarken, çoğunlukla da aynı anda bu söylem türüne karşı çıkan anti-dogmatik bir şiddetle harekete geçiyorlardı.

— Kendine referanslar arayan anti-dogmatik şiddet...

— ... kimi zaman bu referansları abartılı bir dogmatizmde arayan.

— Freud'da ya da yapısalcılıkta.

— Doğru. Bu durumda, bu biçimcilik tarihini başka türlü yeniden yazmayı ve Fransa'daki bu kısa yapısalcılık epizodunu –dağınık biçimleriyle, görece kısaydı– yirminci yüzyılın büyük biçimcilik

fenomeni içine, bence kendi türünde on dokuzuncu yüzyıl romantizmi ya da pozitivizmi kadar önemli bu büyük fenomenin içine yeniden yerleştirmeyi elbette bir kez daha istiyorum.

— Sizin dahil ettiğiniz bu pozitivizm terimine belki biraz sonra tekrar döneriz. Önce, sizin neredeyse yeniden çizmekte olduğunuz Fransa'daki evrimin bu bir tür panoramasının akışını takip etmek istiyorum; referanslar, hem çok dogmatik hem de anti-dogmatik bir istençle yapılan referanslar, Marx'a, Freud'a, yapısalcılığa referanslar, kimi zaman, Lacan gibi birinin bağdaştırmacılığa [senkretizm] son vereceği ve tüm bunları birbirine bağlayacağı umuduyla yapılan referanslar; bu, Lacan'ın Vincennes Üniversitesi öğrencilerine şu ustaca cevabı vermesine yol açmıştır, özet olarak şunu demiştir Lacan: "Siz Freud ile Marx'ı birleştirmek istiyorsunuz. Psikanalizin size öğretebileceği tek şey, sizin bir efendi aradığınızdır. Bu efendiye sahip olacaksınız"[1]*, bu birleştirme teşebbüsü karşısında çok şiddetli bir tür yükümlülükten kurtulma tavrı, sizin de kuşkusuz bildiğiniz Vincent Descombes'un* Le Même et l'Autre[2] *kitabında okudum...*

— Hayır. Bu kitabı biliyorum ama okumadım.

— ... aslında Marksizmle Freudçuluğu birleştirmeye yönelik bu nafile çabadan kurtulmak için 1972'yi beklemek gerekti ve bu çıkışı Lacancı okuldan gelen Deleuze ve Guattari gerçekleştirdi. Bir yerde şunu yazma cüretini göstermiştim: Kuşkusuz, bu nafile birleştirme çabasından vazgeçildi, fakat Hegel'in reddedeceği bir yoldan, yani üçüncü insan arandı, Nietzsche, tam yerine, o imkânsız sentezin yerine o yerleştirildi; dolayısıyla, Freudçulukla Marksizmin imkânsız bileşimi yerine Nietzsche'ye referansta bulunuldu.[3] *İmdi, Descombes'un kitabına göre, bu Nietzsche'ye başvuru akımının tarihini aşağı yukarı 1972 olarak görmek gerekiyor. Siz ne düşünüyorsunuz?*

1. Lacan "Analyticon. Impromptu sur la psychanalyse", Centre universitaire de Vincennes, 3 Aralık 1969. Tekrar baskı: *Le Magazine littéraire*, no. 121, Şubat 1977, s. 21-25.
2. Descombes (V.), *Le Même et l'Autre: Quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.
3. Raulet (G.), *Materialien zür Kritischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982.

— Hayır, bunun tamamen doğru olduğunu sanmıyorum. Öncelikle, siz benim nasıl olduğumu biliyorsunuz: Verili bir anda Freudcu-Marksist olmuş, sonra, bir başka dönemde Nietzsche'yi keşfetmiş bir Fransız düşüncesini tanıtan bu sentez biçimlerine ben her zaman biraz kuşkuyla bakıyorum. Aslında, biraz yakından bakıldığında, çoğul bir dünyada olduğumuz görülür, burada fenomenler erken ya da geç belirir, neredeyse hiç öngörülemeyen buluşmalar meydana gelir. Freudcu Marksizmi ele alalım. 1945'ten bu yana, bir dizi siyasi ve kültürel nedenle Marksizmin Fransa'da Sartre tarafından aşılamaz olarak görülen bir tür ufuk oluşturduğu doğrudur; o dönemde gerçekten de Marksizm çok kapalı, her halükârda çok baskın bir ufuktu. Ayrıca tüm 1945-1955 dönemi boyunca Fransa'da, tüm Fransız üniversitesinin –Üniversite geleneğinden ayırt etmek için genç Fransız Üniversitesi derdim buna– Freud-Marx [ilişkisini] değil, Husserl-Marx [ilişkisini], bir tür fenomenoloji-Marksizm ilişkisini inşa etmekle çok meşgul olduğunu, çok dolu olduğunu da unutmamak gerekir. Bir dizi insanın tartışma ve çabalarının hedefi buydu; fenomenolojiden Marksizme giden Merleau-Ponty, Sartre bu ufuk içindeydiler, Desanti de...

— *Dufresne, Lyotard da...*

— Kuşkusuz bir Marksist olmayan, fenomenolog olan ve elbette Marksizmi bilen Ricœur de. Demek ki, öncelikle Marksizm fenomenolojiyle evlendirilmeye çalışıldı, ardından, yapısal düşüncenin, yapısal yöntemin özellikle belirli bir biçimi gelişmeye başladığında, Marksizmle çift oluşturması için fenomenolojinin yerini yapısalcılığın aldığı görüldü. Fenomenolojiden yapısalcılığa geçildi ve bu geçiş esas olarak dil sorunu etrafında görüldü; bence burada oldukça önemli bir an vardı, Merleau-Ponty'nin dil sorunuyla karşılaştığı an. Biliyorsunuz, Merleau-Ponty'nin son çabaları bu konu üzerineydi; Merleau-Ponty'nin Saussure'den söz etmeye başladığı dersleri çok iyi hatırlıyorum, Saussure öleli yaklaşık elli yıl olmuştu ama Fransız filozof ve dilbilimcileri tarafından diyemesem de eğitimli kitle tarafından hiç bilinmiyordu. O dönemde, dil sorunu ortaya çıktı ve dilbilimsel türde bir yapının –fenomenolojik anlamdaki öznenin

anlam verici olarak müdahale etmediği yapının– üretebileceği anlam etkilerini fenomenolojinin yapısal bir analiz kadar açıklayamayacağı fark edildi. Ve doğal olarak, dilden söz etmedeki yetersizliği nedeniyle fenomenolojik gelin kendini diskalifiye edilmiş bulduğundan, yeni gelin yapısalcılık oldu. İşte, ben olayları böyle anlatırdım. Diğer yandan psikanaliz de, büyük ölçüde Lacan'ın etkisiyle, dil sorunundan çok farklı olmakla birlikte bu sorunla analojiler taşıyan bir sorunu ortaya çıkardı. Bu, özellikle bilinçdışı sorunuydu; fenomenolojik türdeki bir analize giremeyen bilinçdışı. En azından Fransızların kavradığı şekliyle fenomenolojiye dahil edilemeyeceğinin en iyi kanıtı, Sartre'ın ya da Merleau-Ponty'nin –diğerlerinden söz etmiyorum– pozitivizm ya da mekanizm veyahut Freud'un şeyciliği olarak gördükleri şeyi, kurucu bir özne adına indirgeme çabasına devam etmiş olmalarıdır. Dil sorununun ortaya atıldığı dönemle hemen hemen aynı zamanda, Lacan, "Boşuna uğraşıyorsunuz, işlev gördüğü haliyle bilinçdışı, fenomenolojik öznenin yapabileceği türden anlam verme etkilerine indirgenemez" dediğinde, dilbilimcilerin ortaya attığı sorunlara mutlak anlamda simetrik olan bir sorun ortaya atıyordu. Dilbilimsel teorinin diskalifiye etmiş olduğu fenomenolojik özne, bir kez de psikanaliz aracılığıyla diskalifiye edilmişti. Ve Lacan'ın, bilinçdışının da dil gibi yapılanmış olduğunu niçin o dönemde söylediğini anlıyoruz: Her iki taraf için de sorun aynı türdü. Dolayısıyla, bir Freudcu-yapısal-Marksizm vardı: Fenomenolojinin, belirttiğim nedenlerle diskalifiye olduğu noktada yalnızca nişanlılar vardı, her biri sırayla Marx'ın elini tutuyordu ve herkes sırasını savıyordu. Ne var ki, bu durum pek bir işe yaramadı. Elbette, tamamen genel bir hareket söz konusuymuş gibi tarif ediyorum durumu; burada tarif ettiğim şey kesinlikle meydana gelmiştir ve bazı insanlar buna dahildi, fakat yine de bu hareketin peşinden gitmeyenler de vardı. Bilimler tarihiyle ilgilenenleri kastediyorum, bunlar Fransa'da, kuşkusuz Comte'un ardından, önemli bir gelenek oluşturdular. Özellikle Canguilhem'in etrafında, Fransız üniversitesinde, genç Fransız Üniversitesinde son derece etkili olan Canguilhem'in. Öğrencilerinin çoğu ne Marksistti, ne Freudcu ne de yapısalcı. Ve kendimi de bu noktada gördüğümü söyleyebilirim.

—Yani siz bu insanlardandınız.

— Ben hiçbir zaman Freudcu olmadım, hiçbir zaman Marksist olmadım, hiçbir zaman yapısalcı olmadım.

— Zaten, bu noktada da, âdet yerini bulsun diye ve Alman kamuoyu yanılmasın diye, tarihlere bakalım yeter. Siz başladığınızda...

— İlk kitabım, öğrencilik yıllarımın sonlarına doğru yazmış olduğum bir kitaptı, 1956 ya da 1957 yıllarına doğru; *Deliliğin Tarihi*'ni 1955-1960 yıllarında yazdım; ve bu kitap ne Freudcudur, ne yapısalcı, ne Marksist. Nietzsche'yi 1953 yılında okudum ve ne kadar tuhaf gelse de, bilgi tarihi üzerine, aklın tarihi üzerine şu sorgulama perspektifi içinde okudum: Bir rasyonalitenin tarihi nasıl yapılabilir – on dokuzuncu yüzyılın sorunuydu bu.

— Bilgi, akıl, rasyonalite.

— Bilgi, akıl, rasyonalite, bir rasyonalite tarihi yapma imkânı ve burada da karşımıza fenomenolojinin çıktığını söyleyebilirim; Alman kökenli bir bilim tarihçisi olan ve sanıyorum 1930-1935 yıllarına doğru Fransa'ya yerleşen ve burada fenomenolojik bir görüş alanı temelinde rasyonalite ve bilgi biçimlerinin tarihsel analizini geliştiren Koyré gibi biri çıkar karşımıza. Bence sorun az çok biraz önce dile getirdiğime benzer terimler içinde ortaya atılmıştır: Fenomenolojik, tarih-aşırı türde bir özne, aklın tarihselliğini açıklayabilir mi? Nietzsche okumak benim için bu noktada bir kırılma yarattı: Tıpkı bir akıl tarihi gibi bir özne tarihi de vardır ve rasyonalist öznenin kurucu ve ilk edime açılımını, aklın tarihinden talep etmemek gerekir. Nietzsche'yi biraz rastgele okudum ve o dönemde Fransa'da en etkili bilim tarihçisi olan Canguilhem'in de Nietzsche'yle çok ilgilendiğini ve benim yapmak istediğim şeyi çok iyi karşıladığını görmek beni şaşırttı.

— Fakat, buna karşılık, Canguilhem'de Nietzsche'den kayda değer izler yok...

— Var. Çok net izler. Açıkça referanslar bile var, son metinlerinde ilk metinlerinden daha açıkça. Fransa'da Nietzsche'yle ilişki, hatta tüm yirminci yüzyıl düşüncesinin Nietzsche'yle ilişkisi, iyi

anlaşılır nedenlerden dolayı güç bir ilişkiydi. Fakat ben kendimden söz ediyorum, Deleuze'den de söz etmek gerekir. Deleuze, Nietzsche üzerine kitabını 60'lı yıllarda yazdı.[4] Ampirizmle ilgilenen Deleuze'ün Nietzsche ilgisini Hume'a[5] ve özellikle şu soruya boçlu olduğuna neredeyse eminim: Fenomenolojiyle birlikte sahip olunan özne teorisi, bu özne teorisi tatmin edici midir? –Hume'un ampirizmi dolayısıyla bu sorudan kurtulmuştu–, Deleuze'ün de Nietzsche'ye aynı koşullarda rastladığına eminim. Dolayısıyla, 60'lı yıllar boyunca meydana gelen her şeyin, fenomenolojik özne teorisi karşısındaki bu tatminsizlikten kaynaklandığını söyleyebilirim; elbette farklı kaçışlar, farklı kaçamak yolları, negatif ya da pozitif bir terimi ele almaya bağlı olarak dilbilime doğru, psikanalize doğru, Nietzsche'ye doğru götüren farklı yarıklar vardı.

— Her halükârda, Nietzsche, öznenin kurucu edimine son vermek için belirleyici bir deneyimi temsil etti.

— Evet. Ve Blanchot, Bataille gibi Fransız yazarlar, bizim için, bu noktada önemliydi. Biraz önce niçin Nietzsche okumuş olduğumu kendi kendime sorduğumu söylüyordum. Nietzsche'yi niçin okuduğumu çok iyi biliyorum: Bataille sayesinde Nietzsche okudum ve Blanchot sayesinde Bataille okudum. Dolayısıyla, Nietzsche'nin 1972 yılında ortaya çıktığı hiç doğru değildir; 60'lı yıllara doğru Marksist olmuş ve Nietzsche aracılığıyla Marksizmden kopmuş insanların söyleminde 1972 yılında ortaya çıktı; fakat Nietsche'ye ilk başvuranlar Marksizmden kopmaya çalışmıyorlardı: Onlar Marksist değillerdi. Fenomenolojiden kopmaya çalışıyorlardı.

—Önce bilim tarihçilerinden, sonra bir bilgi tarihi yazmaktan, bir rasyonalite tarihi, bir akıl tarihi yazmaktan art arda söz ettiniz. Sanıyorum Alman okurları ilgilendirecek olan Nietzsche'ye yeniden geri dönmeden önce, söylediklerinizden yola çıkarak aşağı yukarı eşanlamlı oldukları kanısı uyandırabilecek bu dört terimi çok kısa da olsa netleştirelim.

4. Deleuze (G.), *Nietzsche et la philosophie,* Paris, P.U.F., 1962.
5. Deleuze (G.), *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, P.U.F., coll. "Epiméthée", 1953.

— Hayır, ben çok farklı sorunlar ve bileşenler içeren bir hareketi tarif ediyordum. Sorunları özdeşleştirmiyorum. Araştırmaların birbirleriyle ilişkisinden ve bu araştırmaları yapan insanların yakınlığından söz ediyorum.

— *Yine de onların ilişkilerini belirginleştirmeyi deneyemez miyiz? Bu ilişki sizin eserlerinizde, özellikle* Bilginin Arkeolojisi'*nde var elbette, fakat yine de bilim, bilgi, akıl arasındaki bu ilişkileri belirginleştirmeyi deneyemez miyiz?*

— Bu bir söyleşide alışılmış bir şey değil. Fransa'da bilimler tarihinin felsefede önemli bir rol oynadığını söyleyebilirim. Modern felsefenin, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl felsefesinin, büyük bölümüyle Kantçı "Was ist Aufklärung?" sorusundan türediğini belki söyleyebilirim, yani aklın "reşit" ve "hamisiz" olarak ortaya çıkabildiği bu tarihsel anın ne olduğu üzerine sorgulamada bulunmanın modern felsefenin belli başlı işlevleri arasında yer aldığı kabul edilebilirse, bu durumda, on dokuzuncu yüzyıl felsefesi aklın özerklik kazandığı bu anın ne olduğunu, aklın tarihinin ne anlama geldiğini ve aklın bilimsel düşünce, teknik aygıtlar ve siyasi örgütlenmenin üç büyük biçimi aracılığıyla modern dünyada kurduğu tahakküme ne değer vermek gerektiğini kendine sormaktır.[6] Felsefenin büyük işlevlerinden birinin bu üç alanı sorgulamak, yani bir anlamda, bilanço çıkarmak ya da aklın saltanatına endişe verici bir soru sokmak olduğu kanısındayım. Kantçı "Was ist Aufklärung?" sorusunu devam ettirmek, sürdürmek. Bu Kantçı sorunun Fransa'da yeniden ele alınmasıyla, bu tekrar belirgin ama belki de yetersiz bir biçim aldı: "Bilim tarihi nedir? Yunan matematiğinden modern fiziğe, bilimin dünyası inşa edilirken neler olup bitti?" Comte'tan 1960'lı yıllara, bilim tarihinin felsefi işlevi bu soruyu yeniden ele almak oldu. Oysa, sanıyorum ki, Almanya'da, aklın tarihinin ne olduğu ya da Avrupa'da rasyonalite biçimlerinin tarihinin ne olduğu sorusu bilim tarihinde bu kadar belirgin değildi, daha ziyade, kabaca Max Weber'den eleştirel teoriye giden düşünce akımında yer alıyordu.

6. Kant (I.), "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (Eylül 1784), Berlinische Monatsschrift, IV, no. 6, Aralık 1784, s. 491-494.

— Evet. Normlar üzerine, değerler üzerine düşünme.

— Max Weber'den Habermas'a kadar. Bence hep aynı soru sorulmaktadır: Aklın tarihi nedir, aklın tahakkümü nedir, akıl bu tahakkümünü hangi biçimlerde uygular? Oysa, çarpıcı olan Fransa'nın Weberci düşünce akımını kesinlikle tanımıyor olması ya da çok yanlış, çok dolaylı olarak tanıması, eleştirel teoriyi çok yanlış tanıması ve Frankfurt Okulu'nu gerçekte kesinlikle bilmiyor olmasıydı. Bu da, beni heyecanlandıran ve henüz çözmeyi başaramadığım küçük bir tarihsel sorun getirmektedir: Frankfurt Okulu'nun birçok temsilcisinin 1935 yılında, sığınabilmek için Paris'e geldiklerini herkes bilir, bu kişiler Paris'ten hemen ayrıldılar, neredeyde tiksinti içinde –kimileri bunu açıkça söyledi–, sonuçta üzgündüler, hiç yankı bulamamak onları üzmüştü. Sonra, 1940 yılı geldi, fakat onlar çoktan İngiltere'ye ve Amerika'ya geçmişlerdi ve orada gerçekten de daha iyi kabul gördüler. Frankfurt Okulu ile bilim tarihi aracılığıyla –dolayısıyla, rasyonalitenin tarihi sorusu aracılığıyla– anlaşabileceği bir Fransız felsefi düşüncesi arasında uzlaşma sağlanamamıştı. Benim öğrenim gördüğüm dönemde, sizi temin ederim ki, hiçbir profesörümden Frankfurt Okulu'nun adını duymadım.

— Bu gerçekten de oldukça şaşırtıcı.

— Oysa ben Frankfurt Okulu'nu tanıyabilseydim, zamanında tanıyabilseydim, birçok çalışmama gerek kalmazdı, Frankfurt Okulu yolları açmışken, ben küçük biri olarak kendi yolumu izlemeye çalışırken söylediğim birçok saçmalığı söylemez, bin dereden su getirmezdim. Burada, çok yakın olan iki düşünce biçimi arasında tuhaf bir nüfuz edememe sorunu vardı ve belki de bu nüfuz edememeyi açıklayan da bu yakınlıktır. Sorunlardaki ortaklığı, bunları ele almadaki oldukça yakın iki tarzdan daha iyi hiçbir şey gizleyemez.

— Frankfurt Okulu konusunda, –buna eleştirel teori de diyebiliriz– sizi el yordamıyla yaptığınız bazı araştırmalardan uzak tutabileceği konusunda söylediklerinizi beni özellikle ilgilendiriyor, çünkü hem Habermas, hem Negt sizin yaptıklarınıza defalaca şapka

çıkardılar. Habermas yaptığım bir söyleşide,[7] "aklın ikiye ayrılmasını şahane tarif ediyor" diyerek sizi övüyordu: Akıl, verili bir anda ikiye bölünmüş olmalıydı. Eleştirel teorinin kavradığı haliyle aklın bu ikiye bölünmesi konusunda, yani "aklın diyalektiği" konusunda siz de hemfikir misiniz, bilmiyorum; buna göre, akıl kendi gücünün etkisi altında yolundan sapar, dönüşür ve teknik bilgi gibi bir bilgi türüne indirgenir. Eleştirel teoride baskın fikir, aklın diyalektik sürekliliği ve aklı belli bir anda tamamen değiştirmiş olan ve bugün düzeltilmesi gereken bir sapmanın varlığıdır; özgürleşme mücadelesinin hedefi budur. Aslında, sizi okuduğumda, bilme istencinin de kendince ikiye ayrılmaya devam ettiği görülmektedir, tarihte defalarca ikiye ayrılmıştır. İkiye ayrılma sözcüğü belki de uygun sözcük değil... Akıl, bilgiyi defalarca kesti...

— Evet, evet. Tüm akıl eleştirisi ya da rasyonalite tarihi üzerine tüm eleştirel sorgulama karşısında çok sık uygulanan şantajın (ya aklı kabul edersiniz ya da irrasyonaliteye düşersiniz!), rasyonalitenin rasyonel bir eleştirisi yapılamazmış gibi, tüm dallanmaların ve tüm ikiye ayrılmaların rasyonel bir tarihini, rasyonalitenin olumsal bir tarihini yapmak imkânsızmış gibi bir hale soktuğu kanısındayım. Oysa, sanıyorum ki, Max Weber'den bu yana, Frankfurt Okulu'nda ve her halükârda, Canguilhem gibi birçok bilim tarihçisinde söz konusu olan, baskın olarak sunulan ve rasyonalitenin mümkün işleme biçimlerinden biri olarak göstermek için akıl statüsü verilen rasyonalite biçimini ortaya çıkarmaktı. Bu Fransız bilim tarihinde, bence oldukça önemli olan şey, Bachelard'ın rolüdür, şimdiye kadar bundan söz etmedim, çok önemliydi bu.

— Bu övgüler yine de biraz kinayeli. Habermas'a göre, siz "aklın ikiye ayrıldığı an"ı şahane bir ustalıkla tanımladınız. Bu ikiye ayrılma biricik olurdu, bir kez meydana gelmiş olurdu, aklı teknik bir rasyonaliteye doğru, bir özindirgemeye doğru, bir özsınırlanmaya doğru yönelten bir viraj dönüldüğünde meydana gelmiş olurdu. Bu ikiye ayrılma, aynı zamanda bir ayrılıksa eğer, Kant'tan beri

7. L'Express için yapılan bu söyleşi hiç yayımlanmadı. *Allemagnes d'aujourd'hui*, no. 73, 1980'de yeniden yayımlandı.

bilinen iki alanı birbirinden ayırarak, tarihte bir ve tek kez meydana gelebilirdi. Bu ikiye ayrılma analizi Kantçıdır: Anlığın bilgisi vardır, aklın bilgisi vardır, teknik akıl vardır ve ahlâki akıl vardır. Bu ikiye ayrılmayı değerlendirmek için elbette pratik aklın bakış açısıyla, ahlâki-pratik aklın bakış açısıyla yaklaşılır. Demek ki, tek bir ikiye ayrılma var. Alman fikir tarihinin tümüne hâkim olmaya devam eden pratik ile teknik arasında bir başlangıç noktası var; ve biraz önce söylediniz, "Was ist Aufklärung?" tan gelen gelenek budur. Oysa, bu övgü, bence, sizin fikir tarihine yaklaşımınızı indirgiyor gibidir.

— Benim aklın ikiye ayrılmasından söz etmeyeceğim doğrudur, ben, gerçekten de, çoğul, sürekli bir ikiye ayrılmadan, çok zengin türde bir dallanmadan söz ederdim. Aklın teknik akıl halini aldığı andan söz etmiyorum. Şu anda, bir örnek vermek gerekirse, Helen ve Roma antikçağındaki kendilik teknikleri sorununu inceliyorum; yani insanın, insan yaşamının, kendiliğin, kendi çetin rasyonaliteleri içinde, bir üretim tekniğiyle mükemmel biçimde karşılaştırılabilir olan bazı *tekhnê*'lerin [tekhnai] konusu haline nasıl geldiğini inceliyorum.

— Fakat toplumun tümünü içermeden.

— Toplumun tümünü içermeden. Ve bir kendilik *tekhnê*'sinin gelişimini sağlayan şey, bir kendilik teknolojisinin gelişimine imkân tanımış olan her şey, eksiksiz biçimde analiz edilebilen tarihsel bir fenomendir ve sanıyorum, gayet iyi konumlandırılabilir, aklın ikiye ayrılmasına yol açmaz. Dalların, dallanmaların, kopmaların, durakların bu zenginleşmesinde, önemli sonuçları olan, fakat biricik bir fenomenden ibaret olmayan bir olay, önemli bir epizod meydana geldi.

— Fakat, aklın özsapma göstermesi fenomeninin biricik olmadığı, Weber'le birlikte söyleyebileceğimiz gibi, aklın önemli, tözsel bir şeyi kaybetmiş olduğu bir anda, tarihte bir kez meydana gelmediği kabul edildiğinde, çalışmanızın daha zengin bir aklı rehabilite etmeyi hedeflediğini söyleyebilir misiniz? Örneğin, sizin düşünce tarzınızda, başka bir akıl fikri, günümüzde vardığımız rasyonaliteden farklı bir başka rasyonalite projesi, zımni olarak var mı?

— Evet, fakat –başlangıç ufkum olan fenomenolojiden kopmayı belki bir kez daha buradan deneyeceğim– aklın, özü içerisinde keşfedilmesini ya da inşa edilmesini, daha sonra da herhangi bir olayla yolundan saptırılmasını sağlayan bir tür kurucu edimin var olduğunu sanmıyorum; aslında aklın kendi kendini yarattığı kanısındayım ve bu nedenle, benim analiz etmeyi denediğim şey, rasyonalite biçimleridir: Rasyonalitelerin birbirlerini doğurduğu, birbirlerine karşıt durduğu, birbirlerini kovduğu farklı inşalar, farklı yaratılar, farklı dönüşümler; çünkü aklın temel projesini hangi anda kaybettiğini saptayamayız, hatta rasyonaliteden irrasyonaliteye geçildiği anı da saptayamayız. Dahası, çok çok şematik olarak konuşursak, 60'lı yıllarda benim yapmak istediğim şey, aklın bir temeli ve asli bir projesi olduğunu ileri süren fenomenolojik temadan –unutkanlıkla uzaklaştırıldığımız bu temaya şimdi geri dönmek gerekir– olduğu kadar, Marksist ve Lukacsçı temadan da uzaklaşmaktı: Aklın kendisinin en üstün biçimi olan bir rasyonalite vardı, fakat bazı toplumsal koşullar (kapitalizm, daha doğrusu kapitalizmin bir biçiminden bir diğer biçimine geçiş) bu rasyonalitede kriz yarattı, yani akıl unutuldu ve irrasyonalizme düşüldü. Çok şematik ve çok yanlış biçimde de sunmuş olsam iki büyük model bunlardı ve ben bunların markajından kurtulmaya çalışıyordum.

— Bu modellere göre, bir sınıfın aklı müsadere etmesinin ardından, ya biricik bir ikiye ayrılma olur, ya da verili bir anda bir unutma. Dolayısıyla, tarih boyunca özgürleşme hareketi, yalnızca müsadere edilmiş olanı geri almak değil, tersine, akla tüm hakikatini iade etmek, ona mutlak anlamda evrensel bir statü vermek olacaktır. Sizde –bunu açıkça belirttiniz– yeni bir bilim ya da daha geniş bir bilim projesinin olmadığı açık.

— Kesinlikle yok.

— Fakat, bir rasyonalite türünün kendini her ileri sürüşünde, bunu, keserek yaptığını, yani dışlayarak ya da kendisi markajdan çıkararak, kendisi ile bir başkası arasında bir sınır çizerek yaptığını gösteriyorsunuz. Sizin projenizde, bu ötekini rehabilite etmeye yönelik bu istenç var mı? Örneğin, delinin sessizliğini dinlemeye

koyulduğunuzda, eserlerin yaratılış koşulları üzerine çok şey söyleyen bir dil bulduğunuzu düşünüyor musunuz?

— Evet. Biraz önce andığımız bu genel çerçeveden yola çıkarak beni ilgilendiren şey, tam olarak, insan öznenin kendine uyguladığı rasyonalite biçimleriydi. Fransa'da bilim tarihçileri esas olarak bilimsel bir nesnenin kurulma sorunuyla ilgilenirlerken, benim kendime sorduğum soru şuydu: İnsan öznesi nasıl oluyor da kendini olası bir bilgi nesnesi olarak sunabiliyor, hangi rasyonalite biçimleri, hangi tarihsel koşullar aracılığıyla ve sonuçta, ne pahasına? Benim sorum şuydu: Özne kendi hakkındaki hakikati ne pahasına söyleyebilir? Özne, deli olarak kendisi hakkındaki hakikati ne pahasına söyleyebilir? Deliyi mutlak öteki olarak kurma pahasına ve yalnızca bu teorik bedeli ödeyerek değil, dahası kurumsal bir bedeli, hatta psikiyatri örgütlenmesinin belirlediği ekonomik bir bedeli ödeyerek. Bölümlere ayrılmış, karmaşık şeyler bütünü; burada kurumsal bir oyun, bütün bunların içinde yer alan tüm bir özne ve akıl tarihiyle karşılaşırsınız, sınıf ilişkileri, mesleki çatışmalar, bilgi kiplikleri ve nihayet bu. Benim bir araya getirmeye çalıştığım şey budur. Bu belki tamamen çılgınca, çok karmaşık bir proje, dolayısıyla ancak bazı anları, bazı özel noktaları aydınlatabildim, örneğin deli öznenin ne olduğu gibi: Hasta özne hakkındaki hakikati nasıl söyleyebiliriz? Deli özne hakkındaki hakikati nasıl söyleyebiliriz? Benim ilk iki kitabımdı bunlar. *Kelimeler ve Şeyler* şunu soruyordu: Konuşan öznenin, çalışan öznenin, yaşayan öznenin ne olduğunu sorunsallaştırmanın ve analiz etmenin bedeli nedir? Dilbilgisinin, genel dilbilgisinin doğuşunu, doğa ve ekonomi tarihinin doğuşunu analiz etmeyi bu nedenle denedim. Dahası, suçlu ve ceza sistemi konusunda da aynı tür soruyu sordum: Suçlu bir özne olarak kişi kendi hakkındaki hakikati nasıl dile getirebilir? ve çok daha yukarıya çıkarak cinsellik konusunda yapacağım da budur: Özne, cinsel zevk öznesi olarak, kendi hakkında doğruyu nasıl söyleyebilir ve ne pahasına?

— *Öznenin, her seferinde, bir dilin oluşumu ya da bir bilginin oluşumu boyunca aldığı halle ilişkisine göre.*

— Bu, dönüşlülük biçimleri –kendiliğin kendilikle ilişkisi– arasındaki ilişkilerin analizidir, yani bu dönüşlülük biçimleri ile hakikat söylemi, rasyonalite biçimleri, bilgi etkileri arasındaki ilişkilerin analizidir.

— Fakat, –Fransız "Nietzsche'ciliği" denen akımın Almanya'da yapılan bazı okumalarını doğrudan doğruya ilgilendiren bu soruyu niçin sorduğumu göreceksiniz– tarihöncesine ait bir arkaiği arkeoloji yoluyla mezarından çıkarmak değil söz konusu olan.

— Hayır, kesinlikle değil, kesinlikle. Artık kullanmadığım bu arkeoloji sözcüğünü kullanmışsam, yapmış olduğum analiz türünün, zaman içinde değilse de konumlandığı düzey itibarıyla mesafeli [*décalé*] olduğunu söylemek içindi. Benim sorunum, fikir tarihini evrimi içinde incelemek değil, daha ziyade, fikirlerin altındaki şu ya da bu nesnenin mümkün bilgi nesnesi olarak nasıl ortaya çıkabildiğini görmektir. Örneğin, niçin delilik, verili bir anda, belli bir bilgi türüne denk düşen bir bilgi nesnesi haline gelebilmiştir. "Tarih" sözcüğünü değil de "arkeoloji" sözcüğünü kullanarak, delilik üzerine fikirlerle deliliğin nesne olarak kurulması arasındaki bu mesafeyi [*décalage*] belirtmek istedim.

— Bu soruyu sormamın nedeni, günümüzde, Alman yeni sağının da Nietzsche'ye başvurduğu bahanesiyle, her şeyi biraz aynı sepete koyma ve Fransız Nietzsche'ciliğinin de, eğer Nietzschecilik diye bir şey varsa, –biraz önce, Nietzsche'nin belirleyici bir rol oynamış olduğunu teyit ettiğinizi sanıyorum– aynı damardan olduğunu öne sürme eğiliminin varlığıdır. Tüm bunlar aslında, günümüzde kolay kolay bulunamayan teorik bir sınıf mücadelesinin cephelerini yeniden kurmak için bir araya getiriliyor.

— Aslında, bir Nietzscheciliğin olduğunu sanmıyorum, doğru bir Nietzschecilik olduğu ya da bizim Nietzscheciliğimizin diğerlerinden daha doğru olduğu söylenemez; fakat, fenomenolojinin ve Marksizmin egemenliğindeki felsefi bir ufuktan uzaklaşmanın yolunu yirmi beş yıldan fazla süredir Nietzsche'de bulmuş olanların, bence, şimdi Nietzscheciliği kullananlarla ilişkisi yoktur. Sonuçta, Deleuze, Nietzsche üzerine olağanüstü bir kitap yazmışsa,

geri kalan eserlerinde de Nietzsche'nin varlığı kuşkusuz hissedilir, fakat Nietzsche'ye hiçbir şatafatlı gönderme ya da herhangi bir retorik etkiyi ya da herhangi bir siyasi etkiyi amaçlayarak Nietzscheci bayrağı yükseklerde dalgalandırmak için hiçbir istek yoktur. Çarpıcı olan şey, yalnızca Deleuze gibi birinin Nietzsche'yi ciddi olarak ele almış olmasıdır, Deleuze onu ciddiye alıyor. Benim yapmak istediğim şey de budur: Nietzsche ciddi olarak nasıl kullanılabilir? Nietzsche üzerine dersler verdim, fakat Nietzsche hakkında pek az şey yazdım. Onun anısına gösterdiğim biraz şatafatlı tek saygı belirtisi, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildini *Bilme İstenci* olarak adlandırmamdır.

— Evet, bu bilme istencinin bir ilişki ya da bağ olduğunun, sizin söylediklerinizden yola çıkarak, her zaman çok iyi görüldüğü kanısındayım. Bu iki sözcükten, bağ ve ilişkiden hoşlanmadığınızı sanıyorum, çünkü Hegelciliğin izini taşıyorlar; belki de Nietzsche'nin dediği gibi "değerlendirme" demek gerekir, hakikati değerlendirme tarzı, her halükârda kendini gerçekleştirme gücünün –varlığı arkaik olmayan ya da kökensel veyahut ilksel bir zemin olmayan gerçekleşme gücünün– sahip olduğu tarz, yani bir güç ilişkisi ve belki de her bilginin kurulma edimi içindeki bir iktidar ilişkisi.

— Hayır, bunu diyemem, bu çok karmaşık. Benim sorunum, kendiliğin kendilikle ve doğruyu söylemeyle ilişkisidir. Benim Nietzsche'yle ilişkime, benim Nietzsche'ye olan borcuma gelince, hakikat sorununun, hakikat tarihinin ve hakikat istencinin merkezi olduğu 1880 dönemi metinlerine borçluyum daha ziyade. Bilmem biliyor musunuz, Sartre'ın, genç bir öğrenciyken yazdığı ilk metin, Nietzscheci bir metindi: *Hakikat Efsanesi* [*La Légende de la vérité*], 30'lu yıllara doğru liselilerin bir dergisinde ilk kez yayımlanmış olan kısa bir metin.[8] O da bu sorundan yola çıkmıştı. Onun hakikat tarihinden fenomenolojiye doğru ilerlemiş olması çok ilginçtir, oysa ki bizim de dahil olduğumuz sonraki kuşak fenomenolojiden yola çıkıp bu hakikat tarihi sorununa varan bir yol izledi.

8. Sartre (J.-P.), *La Légende de la vérité*, 1929 yılında yazılmış metin, bir bölümü Bifur'un son sayısında çıktı, no. 8, Haziran 1931, s. 77-96.

— Bilme istencinden, bu Nietzsche referansından sizin ne anladığınızı sanırım aydınlatıyoruz. Belli bir noktaya kadar Deleuze'le bir yakınlık kabul ediyorsunuz gibi geliyor bana. Bu yakınlık Deleuze'cü arzu anlayışına kadar uzanıyor mu?

— Hayır, kesinlikle değil.

— Bu soruyu niçin sorduğumu söylemek istiyorum, belki böylece cevabı önceden görebiliriz. Bence Deleuze'cü arzu, ki üretici bir arzudur, biçimler üretmeye koyulan bu ilksel zemin türü haline geliyor özellikle.

— Ne tavır almak ne de Deleuze'ün ne demek istediğini söylemek istiyorum. İnsanlar söylemek istedikleri ya da söyleyebildikleri şeyi söylerler. Bir düşüncenin, kültürel bir gelenek içinde kurulduğu, saptandığı ve tanımlandığı andan itibaren, bu kültürel geleneğin onu yeniden ele alması, onu istediği hale sokması ve ona söylemediği şeyi, bunun da söylemek istediği şeyin yalnızca başka bir biçimi olduğunu söyleyerek söyletmesi tamamen normaldir. Bu, kültürel oyunun bir parçasıdır, fakat benim Deleuze'le ilişkim elbette bu olamaz; dolayısıyla onun ne demek istediğini söyleyemem. Yine de, onun sorununun, gerçekten de, en azından uzun süre boyunca, bu arzu sorununu ortaya koymak olduğu kanısındayım; ve Nietzsche'yle ilişkinin ondaki etkileri muhtemelen arzu teorisinde görülmektedir, oysa ki benim sorunum, her zaman hakikat, doğruyu söylemek, *wahr-sagen* –doğruyu söylemek ne demektir?– ve doğruyu söylemek ile dönüşlülük ilişkileri –kendiliğin kendiliğindenlik üzerine dönüşlülüğü– olmaya devam etti.

— Evet. Fakat, Nietzsche'nin bilme istencini güç istencinden temelde ayırmadığı kanısındayım.

— Nietzsche'nin metinlerinde, kabaca bilme istenci sorusunun egemenliğindeki metinlerle güç istencinin egemenliğindeki metinler arasında oldukça hassas bir kayma olduğu kanısındayım. Fakat, bu tartışmaya girmek istememenin nedeni çok basit. Nietzsche'yi tekrar okumayalı yıllar oldu.

— Bu noktayı aydınlatma çabası bana oldukça önemli geliyordu, özellikle Fransa'da olduğu gibi yabancı ülkelerde de Nietzsche

alımlanmasını karakterize eden şey, bu her-şeyi-içine alabilirliği olduğundan...

— Her halükârda, benim Nietzsche'yle ilişkimin tarihsel bir ilişki olmadığını söyleyebilirim; uzun süre önce Nietzsche'yi ilk kez okuduğum gün hissettiğim bir tür meydan okuma beni Nietzsche'nin düşüncesinin tarihinden daha çok ilgilendiriyor; formasyonunuzu eski ve büyük üniversite geleneğinden alıyorsanız, *Şen Bilim*'i ya da *Putların Alacakaranlığı*'nı açtığınızda, bu az çok tuhaf, garip ve saygısız metinlerle karşılaşınca şöyle dersiniz: Arkadaşlarım, meslektaşlarım, profesörlerim gibi yapmayacağım ben, bunları küçümsemeyeceğim. Bu metinlerden alınabilecek azami felsefi yoğunluk nedir, günümüzdeki felsefi etkileri nelerdir? İşte, benim için Nietzsche böyle bir meydan okumaydı.

— Güncel alımlamada, bence ikinci bir "her şeyi içine alma" hali var. Postmodernitedir bu; oldukça çok insan kendini bu referansla tanımlamakta ve Habermas'ın bu terimi eleştirmek için, tüm cepheleriyle bu akımı eleştirmek için ele almasından bu yana Almanya'da bir rol oynayan...

— Postmodernite neye deniyor? Haberim yok benim.

— ... Habermas'ın Kuzey-Amerikan sosyolojisini (D. Bell) ve sanatta postmodernite diye adlandırılan ve başka bir tanım (belki de belli bir biçimciliğe geri dönüş) gerektirecek olan şeyi eleştirmek için ele almasından bu yana; sonuçta, Habermas bu postmodernite terimini Fransız akımına atfetmektedir, postmodernite üzerine metninde bu geleneğin "Bataille'dan, Foucault aracılığıyla Derrida'ya uzandığını" söylemektedir. Almanya'da önemli bir konu bu, çünkü uzun zamandan beri modernite üzerine düşünülmektedir, Max Weber'den bu yana. En azından üç şeyi kapsayan bu fenomenin içinde, burada bizi ilgilendiren yanıyla, postmodernite nedir? Özellikle, Lyotard'ın düşüncesine göre modernite, akıl, "büyük bir anlatı"dır ve sonuçta selamet getiren bir tür uyanışla bundan kurtuluruz; postmodernite aklın parçalanmasıdır, Deleuze'cü şizofrenidir; postmodernite, her halükârda, aklın tarih içinde, başka anlatılar arasında bir anlatı olduğunu, kuşkusuz büyük bir anlatı

olduğunu, fakat diğer anlatılar arasında bir anlatı olduğunu, günümüzde başka anlatıların bunu takip edebileceğini ortaya koyar. Akıl, bizim söz dağarımızda, bilme istencinin bir biçimiydi. Bunun bir akım olduğunu kabul ediyor musunuz, kendinizi bu akımın içine yerleştiriyor musunuz, yerleştiriyorsanız nasıl?

— Cevap vermekte çok zorlandığımı söylemeliyim. Öncelikle, Fransa'da modernite sözcüğüne verilen anlamın ne olduğunu hiçbir zaman pek iyi anlayamadım; Baudelaire'de, evet; fakat ardından anlamın yavaş yavaş kaybolduğu kanısındayım. Almanların modernite hangi anlamı verdiklerini bilmiyorum. Amerikalıların, Habermas ve benim de katılacağım bir tür seminer tasarladıklarını biliyorum. Ve Habermas'ın tema olarak modernite yi önerdiğini de biliyorum. Kendimi zorlanmış hissediyorum, çünkü bunun ne anlama geldiğini pek iyi bilmediğim gibi –sözcük pek önemli değil, her zaman tesadüfi bir etiket kullanılabilir– bu sözcük dolayısıyla hedeflenen sorun türünün ya da postmodernler diye adlandırılan insanların ortak sorununun ne olduğunu da bilmiyorum. Yapısalcılık diye adlandırılan şeyin ardında kabaca özne ve öznenin yeniden yapılanması sorununun olduğunu nasıl biliyorsam, postmodern ya da post-yapısalcı diye adlandırılanların ortak sorununun ne olduğunu da o ölçüde bilmiyorum.

— Elbette, modernite ye referans ya da karşıtlık yalnızca muğlak olmakla kalmıyor, modernite yi zayıflatıyor da. Modernitenin de en azından üç tanımı var: Bir tarihçi tanımı, Weber'in tanımı, Adorno'nun tanımı ve sizin de imada bulunduğunuz Benjamin'in Baudelaire'i. Demek ki, en azından üç referans var. Habermas'ın Adorno'ya karşı öne çıkarmış gözüktüğü tanım, yine de aklın geleneğine dahildir, yani Weberci modernite tanımına. Postmodernite içinde aklın çöküşünü, parçalanmasını bu tanımla ilişkiden yola çıkarak görmektedir ve postmodernite biçimlerinden birinin, Weberci modernite tanımıyla ilişkide olan biçimin, aklın özünde*

* Benjamin (W.), "Über einige Motive bei Baudelaire", *Zeitschrift für Sozialforschung*, no. VIII, 1939, ss. 50-89 ("Sur quelques thèmes baudelairiens", trad. J. Lacoste, in *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'époque du capitalisme*, Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot", no. 39, 1979, ss. 147-208).

diğer biçimler arasında bilme istencinin biçimlerinden biri olduğunu, aklın büyük bir anlatı olduğunu, fakat diğer anlatılar arasında bir anlatı olduğunu kabul eden bu akım olduğunu, bu tanımla ilişkiden yola çıkarak söyleyebilmektedir...

— Bu benim sorunum olamaz, çünkü belirli bir anda, çağımızda ve daha yakın zamanda, bilgi türlerinde egemen olmuş rasyonalite biçimleri bütünü –teknik biçimleri ve yönetim ya da tahakküm kiplikleri, rasyonalitenin büyük uygulamalarının görüldüğü alanlar– ile aklın özdeşliğini asla kabul etmiyorum; karmaşık bir sorun olan sanat sorununu ise bir yana bırakıyorum. Bana göre, rasyonalitenin verili biçimlerinden hiçbiri akıl değildir. Dolayısıyla, sözünü ettiğim üç sektörde egemen olan rasyonalite biçimlerinin tümünün çökmekte ve yok olmakta olduğunu hangi nedenle söyleyebileceğimizi bilmiyorum; bu tür yok olmalar görmüyorum. Çoğul dönüşümler görüyorum, fakat bu dönüşümün niçin aklın çöküşü olarak adlandırılması gerektiğini bilmiyorum; başka rasyonalite biçimleri yaratılıyor, hiç durmaksızın yaratılıyor; dolayısıyla, aklın artık sona ermiş uzun bir anlatı olduğunu, başka bir anlatının başladığını ileri süren önermenin altında hiçbir anlam yoktur.

— *Yığınla anlatı biçimine açık bir alan olduğunu söyleyelim.*

— Burada çağdaş düşüncenin, belki de modern düşünce demeliyim, aslında post-Hegelci düşüncenin bir biçimine, belki de en zararlı alışkanlıklarından birine demek gerekir, dokunduğum kanısındayım: Şimdiki anın, özellikle tarihin içindeki kopma anı olarak, zirve anı olarak ya da gerçekleşmenin veyahut geri gelen şafağın anı olarak analizi. Felsefi bir söylem sürdüren herkesin kendi anını görkemli bir şekilde düşünüşü bana bir yara izi gibi gelmektedir. Benim de başıma geldiğinden söylüyorum bunu; Nietzsche gibi birinde de bu, sürekli olarak, en azından oldukça ısrarlı bir biçimde karşımıza çıktığından bunu iyi söylüyorum. Bir yandan, yaşanılan anın, her şeyin tamamına erdiği ve yeniden başladığı, tarihin o biricik, temel ya da baskın anı olmadığını söyleme mütevazılığına sahip olmak gerekir; aynı zamanda –bu görkem olmasa bile– yaşanılan anın çok ilginç olduğunu, analiz edilmeyi ve ayrış-

tırılmayı talep ettiğini söyleme mütevazılığına da sahip olmamız gerekir ve gerçekten de kendimize "bugün nedir?" diye sormamız gerekir. Felsefenin amacının, bugünün ve "bugün, biz"in ne olduğunu söylemek olduğunu söyleyerek, tam olarak Kantçı "Was ist Aufklärung?" sorusundan bu yana felsefi düşüncenin büyük rollerinden birini karakterize edebilir miyiz diye düşünüyorum. Fakat, içinde bulunduğumuz bu anın, gecenin durgunluğundaki en büyük yitmenin anı olduğunu ya da gün ağarırken güneşin galebe çaldığı an olduğunu, vs. ileri sürmenin biraz dramatik ve teatral kolaylığına sığınmamalıyız. Hayır, bu diğerleri gibi bir gündür, daha doğrusu, asla tam anlamıyla diğerleri gibi olmayan bir gündür.

— Bu bir yığın soru getiriyor, özellikle sizin kendinize sorduğunuz sorular: Bugün nedir? Bu çağ –yine de ve her şeye rağmen– diğer çağlardan daha büyük bir parçalanmayla, bir "yersiz yurtsuzlaşma"yla, bir şizofreniyle karakterize edilemez mi?

— Bugünün ne olduğu hakkında teşhis koymanın işlevi hakkında söylemek istediğim bir diğer şey de şudur: bu işlev yalnızca bizim ne olduğumuzu karakterize etmekten ibaret değildir, fakat bugünün kırılganlık çizgilerini izleyerek, olanın nasıl böyle olduğunu ve nasıl böyle olmayabileceğini kavrayabilmektir. Ve, bu anlamda, betimleme, somut özgürlük uzamı olarak, yani olası dönüşüm uzamı olarak anlaşılan bir özgürlük uzamı açan bu potansiyel kırılmaya göre yapılmalıdır her zaman.

— Elbette pratik bir çalışma olan entelektüelin çalışmasını bu çatlakların bulunduğu yere mi yerleştiriyorsunuz?

— Sanıyorum. Ve entelektüelin çalışmasının, bir anlamda, olanı, olmayabileceğini ya da olduğu haliyle olmayabileceğini göstererek söylemek olduğunu söyleyebilirim. Ve bu nedenle, gerçeğin bu adlandırma ve tanımlanması, hiçbir zaman "bu olduğuna göre bu da olacaktır" biçiminde bir buyruk değeri taşımaz; bu nedenle, bence, tarihe başvuru –en azından yirmi yıldan bu yana Fransa'da felsefi düşüncenin önemli olgularından biridir bu– anlamını, tarihin işlevinin olanın her zaman olmuş olan olmadığını göstermek olmasından alır, yani bize gün gibi ortada gelen şeyler her zaman rastlaşmaların,

tesadüflerin kavşağında, dayanıksız, eğreti bir tarihin akışı içinde oluşmuştur. Aklın kendi zorunluluğu olarak hissettiği şeyin, daha doğrusu, çeşitli rasyonalite biçimlerinin kendi zorunlu varolanları olarak gösterdikleri şeyin tarihi mükemmel biçimde yapılabilir ve bu tarihin ortaya çıktığı olumsallık ağları bulunabilir; yine de, bu rasyonalite biçimlerinin irrasyonel oldukları anlamına gelmez; bunun anlamı bu biçimlerin insan pratiğinin ve insan tarihinin bir temeline dayandıklarıdır; ve madem ki bunlar meydana gelmiştir, nasıl meydana geldikleri bilinirse, ortadan kaldırılabilirler.

— Kırılmalar yeri üzerine yapılan ve hem betimleyici hem de pratik olan bu çalışma bir alan çalışmasıdır.

— Belki bir alan çalışması, belki de alan üzerine sorulan sorulardan hareketle tarihsel analizde daha ilerilere gidebilecek bir çalışma.

— Kırılmaların yeri üzerine bu çalışma, alan üzerine çalışma; iktidarın mikrofiziği ya da iktidar analitiği diye adlandırdığınız şey bu mu?

— Biraz bu. Bence, tahakküm sürecinde uygulamaya konmuş bu rasyonalite biçimleri, örneğin bilgi ya da teknikte uygulamaya konmuş diğer iktidar biçimlerine yabancı değillerse de kendi başlarına analiz edilmeyi hak ederler. Tersine, bir değiş tokuş vardır, aktarımlar, transferler, iç içe girmeler vardır, fakat ben, bu üç alanda tek ve aynı bir rasyonalite biçimini belirtmenin mümkün olmadığını, aynı türlere yer değiştirmiş olarak rastlandığını ve aynı zamanda sıkışık ve çoğul iç bağlantılar olduğunu, tekbiçimliliklerin olmadığını belirtmek istiyorum.

— Her dönemde mi, yoksa spesifik olarak mı?

— Uygulamaya konmuş tahakküm prosedürleri ile rasyonaliteler arasında hangi tür ilişkilerin olduğunu söyleyen genel yasalar yoktur.

— Bu soruyu sorma nedenim, size yöneltilen bazı eleştirilerde bir şemanın ortaya çıkıyor olması, yani belirli bir dönemden söz ediyor olmanız ve (örneğin Baudrillard'ın eleştirisidir bu) iktidarın

"dağıldığından yeri belirlenemez"[9] *olduğu bir anı düşünüyor olmanız; aslında, mikrofizik yaklaşımı yansıtan şey, bu yeri belirlenemez dağılma, bu gerekli çoğalmadır. Aynı şekilde, bir başka bakış açısından yola çıkan Alexander Schubert adlı bir Almana göre sizin konuştuğunuz anda kapitalizm özneyi öylesine eritmiştir ki öznenin hiçbir zaman bir konumlar çokluğundan başka bir şey olmamış olduğunu kabul etmek mümkündür.*[10]

— Bu soruya biraz sonra dönmek isterim, çünkü bir şeyler söylemeye başlamıştım. Birincisi, tahakkümlerin rasyonalitesini incelerken izomorfik olmayan içbağlantıları saptamaya çalışıyorum. İkincisi, ben bu iktidar ilişkilerinden, bunları kurala bağlayacak ve yönetecek rasyonalite biçimlerinden söz ettiğimde, toplumsal gövdenin tümüne hakim olan ve kendi rasyonalitesini ona dayatan bir İktidara (büyük İ ile) gönderme yaparak söz etmiyorum. Aslında, bunlar, çoğul olan ve farklı biçimleri olan, aile ilişkilerinde, bir kurumun içinde, bir idarede, hâkim bir sınıfla tahakküm altındaki bir sınıf arasında rol oynayabilen iktidar ilişkileridir, spesifik rasyonalite biçimleri olan, onlarla ortak biçimleri olan iktidar ilişkileridir. Bu bir analiz alanıdır, tek bir kerteye gönderme hiç değildir. Üçüncü olarak, bu iktidar ilişkilerini inceliyorsam, iktidar teorisi yapıyor değilim, fakat, öznenin dönüşlülüğü ile hakikat söyleminin kendi aralarında nasıl ilişkide olduklarını bilmeyi sorun edindiğim ölçüde, eğer benim sorum, "özne kendi hakkındaki hakikati nasıl söyleyebilir?" ise, bana öyle geliyor ki, iktidar ilişkileri benim analiz etmeye çalıştığım bu ilişki içindeki belirleyici öğelerden biridir. Bu, örneğin, incelediğim ilk vaka olan, delilik konusunda açıkça ortadadır. Özne, öteki türleri biçiminde gösterilen kendi deliliği üzerine hakikati söylemeye, bazı kişilerin diğerleri üzerinde uyguladığı belli bir tahakküm kipi dolayısıyla girişebilmiştir. Dolayısıyla, ben asla bir iktidar teorisyeni değilim. Sonuçta, iktidarın beni özerk bir sorun olarak ilgilendirmediğini söyleyebilirim ve bu iktidar sorunundan defalarca söz etmek zorunda kalmışsam, bunun nedeni, iktidar fenomenlerinin verili siyasi analizinin, kendi

9. Baudrillard (J.), *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.
10. Schubert (A.), *Die decodierung des Menschen*, Frankfurt, Focus Verlag, 1981.

hakkımda doğruyu söyleme sorununu ortaya attığımda hatırlatmak istediğim daha incelikli ve daha ayrıntılı fenomenleri açıklayacak gibi gelmemesidir. Şu anda yaptığım gibi, kendi hakkımdaki doğruyu söylüyorsam, bunun nedeni, kısmen, benim üzerimde uygulanan ve benim başkalarının üzerinde uyguladığım bazı iktidar ilişkileri dolayısıyla kendimi özne olarak kurduğum içindir. Benim için iktidar sorununun ne olduğunun saptamak için bunları söylüyorum. Biraz önce hatırlattığınız soruya geri dönersek, itirazın nereye yapıldığını pek bilmediğimi itiraf etmeliyim. Ben bir iktidar teorisi yapmıyorum. Ben tarih yapıyorum, verili bir anda, kendiliğin kendilik üzerine dönüşlülüğünün ve buna bağlı olan hakikat söyleminin oluşum tarzıyla tarih yapıyorum. On sekizinci yüzyılda kapatma kurumlarından söz ettiğimde, o an var olduğu haliyle iktidar ilişkilerinden söz ediyorum. Dolayısıyla bana benimkinden tamamen farklı olan ve ya genel bir iktidar teorisi ya da mevcut iktidarın analizini yapmak anlamına gelen bir proje atfedilmiyorsa, bu itirazı hiç anlamıyorum. Benim projem hiç bu değil! Gerçekten de, psikiyatriyi şu an nasılsa öyle ele alıyorum. Bazı sorunların bizzat kurumun işleyişinde ortaya çıktığını görüyorum, bunlar beni bir tarihe, görece uzak bir tarihe gönderiyor sanki; birkaç yüzyıl uzağa. Ben tarih ya da arkeoloji yapmayı deniyorum; on yedinci ve on sekizinci yüzyılda delilik üzerine doğruyu söylemeye girişilme tarzının tarihi ya da arkeolojisi de diyebilirsiniz buna ve bunu o dönemde varolduğu haliyle göstermek istedim. Örneğin, suçlular hakkında ve ceza sistemimizi karakterize eden ve on sekizinci yüzyılda saptanmış cezalandırma sistemi hakkında, yalnızca on sekizinci yüzyılda uygulandığı haliyle tüm iktidarları tarif etmekle kalmadım, on sekizinci yüzyılda var olmuş ve model olarak hizmet görmüş bazı kurumlarda işleyen iktidar biçimlerinin neler olduğunu ve nasıl rol oynayabildiklerini de araştırdım. Dolayısıyla iktidarın bugün böyle olmadığını söylemekte akla uygun bir şey görmüyorum.

— Birbiriyle bağlantısız fakat bana yine de önemli gelen iki soru daha. Belki entelektüelin statüsünden başlanabilir. Entelektüelin çalışmasını, hatta pratiğini, eğer bir pratiği varsa, nasıl gördüğünüzü kabaca tanımladık. Fransa'daki felsefi durumdan burada

çok kabaca söz etmeye hazır mısınız, örneğin şu temadan yola çıkarak: Entelektüelin işlevi artık ne devletin karşısına evrensel bir akıl çıkarmaktır ne de ona meşruiyet sağlamaktır. Bugün tanık olunan, oldukça tuhaf ve endişe verici şu durumla bunun bir ilişkisi var mıdır: Entelektüellerin sol karşısında bir tür konsensüsü, ama çok zımni konsensüsü var, aynı zamanda da sol düşünce tam anlamıylasuskun, ki bu suskunluğun sol bir iktidarı çok arkaik meşruiyet temalarına başvurmaya zorladığı bile söylenebilir: Sözlü taşkınlıklarıyla SP'nin Valence Kongresi'ni,[11] *sınıf mücadelesini hatırlayalım...*

— ... Geçen gün, burjuva, bencil ve bireyci bir kültürel modelin yerine yeni bir kültürel dayanışma ve fedakârlık modeli geçirmek gerektiğini söyleyen Ulusal Meclis başkanının sözleri. Mareşal Pétain'in Fransa'da iktidara geldiği dönemde çok yaşlı değildim, fakat bu yıl bu sosyalistin ağzından, çocukluğumun ninnilerini yeniden işittim.

— Evet. Aslında, entelektüel lojistikten yoksun olduğu için, geçerliliğini oldukça yitirmiş meşrulaştırma temalarına başvuran bir iktidarın oldukça şaşırtıcı bu gösterisine tanık oluyoruz. Bu entelektüel lojistiğe gelince, sol iktidara geldiğinde, sola söyleyecek hiçbir şey yok gibi gözüküyor.

— Çok iyi bir soru bu. Önce, şunu hatırlatırım: Eğer Fransa'da sol varsa –"sol"u çok genel anlamda söylüyorum, yani kendini solcu hisseden insanlar varsa, sola oy veren insanlar varsa, büyük bir sol parti olabilirse– (ki Sosyalist Parti böyle büyük bir parti oldu) bu, büyük oranda sol bir düşüncenin, sol bir düşünmenin, bir analizin, solda yapılmış analiz çeşitliliğinin, en azından 1960'tan bu yana solda yapılmış siyasi tercihlerin ve partilerin dışında yapılmış siyasi tercihlerin varlığı dolayısıyladır. Fransa'da canlı bir sol varsa bu, KP ya da –1972 öncesinde hâlâ yaşayan ve ölmesi zaman alan– eski SFIO sayesinde değil; örneğin Cezayir Savaşı boyunca, ayrıca entelektüel yaşamın tüm bir sektöründe, gündelik yaşamın sorunlarını kapsayan sektörlerde, ekonomik ve toplumsal analiz

11. 1981 yılında.

gibi sektörlerde, sol partilerin farklı nedenlerle diskalifiye oldukları dönemde bile, ölü olmayan, tersine, son derece canlı bir sol düşünce olmuş olmasındadır.

— *Hayır, o dönemde, hayır.*

— Ve denebilir ki, on beş yıl boyunca –de Gaulle'cülüğün ve sonra tanık olduğumuz rejimin ilk on beş yılı boyunca– sol varlığını sürdürebilmişse, tüm bu çalışma sayesinde sürdürebilmiştir. İkinci olarak, şunu saptamak gerekir ki, Sosyalist Parti büyük ölçüde bu yeni tavırlara, bu yeni sorunlara, bu yeni sorulara açık olduğu için yankı uyandırdı. Gündelik hayatla ilgili, cinsel yaşamla ilgili, çiftlerin yaşamıyla ilgili, kadınların durumuyla ilgili ortaya atılan sorulara açıktı, örneğin özyönetimle ilgili sorunlar karşısında, sol düşüncenin tüm temaları, partilerin içinde kireçleşmemiş ve Marksizm bakımından geleneksel olmayan sol bir düşüncenin tüm temaları karşısında duyarlıydı. Yeni sorunlar, yeni düşünce; bu temel önemdeydi. Sanıyorum, günün birinde, Fransa tarihinin bu epizoduna bakıldığında, bu dönemde, çeşitli biçimler altında ve birlikten uzak olarak –belki de olumlu yanlarından biri buydu– fiili sol hareketlerin yer aldığı ufku tamamen değiştirmiş olan yeni bir sol düşüncenin fışkırdığı görülecektir. Sol kültürün bu biçiminin bir parti örgütlenmesinden hiç hoşlanmadığı ve gerçek ifadesini ancak küçük gruplar içerisinde ya da bireyler arasında bulduğu düşünülebilirdi. Bunun böyle olmadığı ortaya çıktı; sonuçta, yeni Sosyalist Parti'nin bu fikirlerle kaynaştığı bir tür ortakyaşarlık ortaya çıktı – biraz önce söyledim. Her halükârda, –belirtmeyi gerektirecek kadar ilginç ve çarpıcı olan şudur ki– Sosyalist Parti'ye yakın olan bazı entelektüeller, çok sayıda olmasa da, vardı. Sosyalist Parti iktidara elbette çok ustalıklı –bunu küçümsemeden söylüyorum– siyasi taktikler sayesinde, siyasi stratejiler sayesinde taşındı; fakat, bir kez daha belirtelim, iktidarı bu kültürün bazı biçimlerini özümseyerek elde etti ve açıktır ki, Metz Kongresi'nden[12] bu yana, ardından, *a fortiori* –biraz önce aktarılan türden şeylerin işitildiği– Valence Kongresi'nden bu yana, bu sol düşüncenin kendini biraz sorguladığı açıktır.

12. 1979 yılında.

— Bu düşünce hâlâ mevcut mu?

— Bilmiyorum. Çok karmaşık şeyleri dikkate almak gerekiyor. Örneğin, Sosyalist Parti'de bu yeni sol düşüncenin en aktif olduğu odaklardan birinin Rocard gibi biri etrafında olduğunu görmek gerekir. Rocard'ın, SP'deki grubunun ve akımının gizlenmesi çok şeye yol açtı. Durum çok karmaşık. Fakat, günümüzde çoğu SP liderinin kabasaba söyleminin bu sol düşüncenin büyük bölümünün umutlarına ihanet ettiği, bu sol düşünceden yararlanmış olan SP'nin yakın tarihine ihanet ettiği kanısındayım, dahası onlar, SP içinde yer alan akımları bile oldukça otoriter bir biçimde susturdular. Bu fenomen karşısında, entelektüellerin biraz sustukları kesindir. Biraz diyorum, çünkü entelektüellerin sustuklarını söylemek gazetecilere özgü bir yanılgıdır. Ben, tepki göstermiş olan, şu ya da bu önlem karşısında, şu ya da bu karar karşısında, şu ya da bu sorun karşısında fikrini belirtmiş olan birden fazla kişi biliyorum. Bu son aylar boyunca entelektüellerin müdahalesinin gerçek bilançosu çıkarılırsa, bunun, kuşkusuz, geçmişten daha az olmayacağı açıktır. Kişisel olarak, benim sustuğum söylenen dönemden bu yana yazdığım yazı kadar hiç yazmamıştım. Sonuçta, benim kişiliğimin önemi yok. Bu tepkilerin, temelde ileri sürülen tercihler düzeyinde olmadığı doğru; bunlar ayrıntılı, tereddütlü, biraz kuşku taşıyan, biraz cesaret verici, fakat güncel duruma denk düşen müdahaleler ve entelektüellerin sessizliğinden yakınmak yerine yakın dönemdeki bir olay karşısındaki ve nasıl gelişeceği henüz çok iyi bilinmeyen bir süreç karşısındaki düşünce ürünü çekincelerini kabul etmek gerekir.

— Demek ki, bu siyasi durum, sürdürülen bu söylem türü ve geniş ölçüde yaygınlaşmış şu tez –akıl, iktidardır, dolayısıyla, hem aklı hem de iktidarı kuşatmadan kurtaralım– arasında zorunlu bir bağ yok, öyle mi?

— Hayır, hayır. Ortaya atılan tüm sorunların sloganlaşarak değerini yitirmesi şeklindeki yazgıdan başka bir şey değil bu, bunu iyi anlayalım. "Akıl, iktidardır" diye kimse dememiştir, bilginin bir iktidar olduğunu da kimsenin demediği kanısındayım.

— Dendi.

— Dendi ama, anlıyor musunuz, ben –bunun bana atfedildiğini biliyorum– "bilgi, iktidardır" ya da "iktidar, bilgidir" diye okuduğumda, ne okuduğumun önemi yok, gülmekten kırılıyorum, çünkü benim sorunum özellikle bunların ilişkilerini incelemektir; eğer özdeş iki şey olsalardı, onların ilişkilerini incelemek zorunda kalmaz ve daha az yorulurdum. Onların ilişkileri sorusunu soruyor olmam bile onları özdeş görmediğimin kanıtıdır.

— Son soru. Bugün Marksizmin durumu oldukça kötüdür, çünkü Aydınlanma'nın temel kaynaklarından beslenmiştir: Bu yine de, kabul edilsin edilmesin, 70'li yıllar boyunca düşünceye egemen olmuş bir temadır, kendilerini yeni filozoflar diye adlandırmış bazı kişiler, bazı entelektüeller bu temayı vülgarize etmiş olsalar da. Yani, Marksizm oldukça kötü durumda.

— İyi durumda mı, kötü durumda mı, bilmem. Ben, şu formülde kaldığımı söyleyebilirim: [Marksizm] Düşünceye ya da felsefeye egemen olmuş bir akımdır. Soruyu sormakta, bu şekilde sormakta çok haklı olduğunuz kanısındayım. Ben, Marksizmin düşünceye değil, düşüncenin sığ yerlerine az kalsın egemen olduğunu söylerdim, söyleme isteği duyardım – ve o anda sizin sözünüzü kesecektim. Fakat bu kolaycılık olur, gereksiz polemik olur ve tam da doğru değildir. Fransa'da şöyle bir durumu dikkate almak gerektiği kanısındayım: Fransa'da, 50'li yıllara doğru, pratikte birbirlerine yabancı olmasa da en azından birbirlerinden bağımsız olan iki düşünce akımı vardı: Bir yanda, üniversiteye özgü ya da akademik diyebileceğim bir dolaşım, bilgiye dayalı düşüncenin dolaşımı, ardından, diğer yanda, açık düşüncenin ya da yaygın düşüncenin dolaşımı; ben "yaygın" derken, ille de düşük kalitede olduğunu kastetmiyorum. Fakat bir üniversite kitabı, bir tez, bir ders, üniversite yayınevlerinde kalan şeylerdi, üniversitelerden başka hiçbir yerde etkisi olmayan, üniversiteli okurların kullanımında kalan şeylerdi. Bergson'un özel durumu bir istisnaydı. Savaş sonrası dönemden itibaren –ve bu dönemde varoluşçuluk kuşkusuz rol oynadı– kökenini, kaynağını derinlemesine üniversiteden alan düşüncelerin – çünkü, ne de olsa Sartre'ın kökeni, sokak dansçısı olmayan Husserl

ve Heidegger'dir– üniversiteli kitleden çok daha fazlasına hitap ettiği görüldü. Oysa bu fenomen, bunu taşıyacak Sartre boyutunda biri Fransa'da artık olmasa da, bu fenomen demokratikleşti. Yalnızca Sartre, ya da belki Sartre ve Merleau-Ponty bunu yapabiliyordu, sonra bazı nedenlerle herkesin erişebileceği bir şey haline geldi az çok, bu nedenler arasında en başta üniversitenin dağılması, sonuçta bir tür toplumsal kitle oluşturan öğrenci ve profesör sayısındaki artış, iç yapıların dağılması ve üniversite kitlesinin genişlemesi, kültürün de yayılması –bu olumsuz bir fenomen olmaktan uzaktır– gelir. Nüfusun ortalama kültürel düzeyi yine de önemli ölçüde yükseldi ve ne denirse densin, televizyon önemli bir rol oynuyor: İnsanlar yeni bir tarih olduğunu öğreniyor, vs. Üniversite içinde ve dışında pek titiz olan grupların, hareketlerin tüm siyasi fenomenlerini de buna ekleyelim. Tüm bunlar, üniversitedeki çalışmanın, üniversite kurumunu, hatta uzmanlaşmış, profesyonel entelektüeller grubunu büyük ölçüde aşan bir yankısı olmasını sağladı. Günümüzde Fransa'da karakteristik bir fenomen gözlenmektedir: Felsefede uzmanlaşmış hemen hemen hiç dergimiz yok, ya da neredeyse hiç yok. Bir şey yazmak istendiğinde nereye yazarız, yazabilir miyiz? Sonuçta, bir şeyler sızdırmayı başarabileceğimiz yerler, yalnızca çok yaygın haftalık yayınlar ya da genel ilgiye dönük dergilerdir. Bu çok önemli bir fenomen. Bu tür durumlarda ölümcül olan şey meydana gelir ve az çok gelişmiş bir söylem, yankı olarak ve eleştiri olarak kendisini zenginleştiren, daha güçlü kılan, yetkinleştiren ek bir çalışmaya bayrağı devretmek yerine, tersine, aşağıdan yankı bulduğunu görür; ve yavaş yavaş, kitaptan makaleye, makaleden gazete yazısına, gazeteden televizyona geçilir ve sonunda bir kitabı, bir çalışmayı, bir sorunu sloganlarla özetlemeye varılır. Felsefi sorundan slogana bu geçişin, "Marksizm bitti!" haline gelen Marksizm sorununun bu dönüşümünün sorumluluğunu falancaya ya da filancaya yüklememek gerekir, fakat felsefi düşünceyi, ya da felsefi sorunu bu şekilde yaygın tüketim maddesine dönüştüren kaydırağı algılayabiliriz; geçmişte iki farklı akım varken, sakıncaları –kapalılığı, dogmatizmi, akademizmi– olan kurumsal akım, tüm kayıpları engelleyemiyor olsa da daha az

büyük bir zarara uğruyordu; entropi eğilimi azdı, oysa ki şimdi entropi şaşırtıcı bir hızla gerçekleşmektedir. Kişisel örnekler verebilirim: Delilik üzerine kitabımı bir slogana dönüştürmek için on beş yıl gerekti: "On sekizinci yüzyılda tüm deliler kapatılmıştı." Fakat, bilme istenci üzerine kitabımı şu slogana dönüştürmek için değil on beş ay, üç hafta yetti: "Cinsellik asla baskı altına alınmadı." Ben, kendi deneyimimde, bu entropi fenomeninin hızlandığını gördüm, felsefi düşünce için tiksinti verici bir anlamda, fakat bunun yazanları daha fazla sorumluluk altına soktuğunu da söylemek gerekir.

— *Sonuçlandırırken, bir sloganın yerine bir başkasını geçirmek istemeden, soru biçiminde "Marksizm sona ermedi, değil mi?" diyeyim diye düşündüm bir an. Tıpkı sizin,* Bilginin Arkeolojisi'*nde dediğiniz anlamda, "Çarpıtılmamış bir Marx, genel bir süreklilik teorisi, diziler, sınırlar, birlikler, spesifik düzenler, farklılaşmış özerklikler ve bağımlılıklar teorisi formüle etmeye yardım eder," demeniz gibi.*

— Evet. Gelecek kültürün biçiminin ne olacağını öngörmek istemiyorum. Her şeyin en azından, verili bir kültür içinde potansiyel nesne olarak mevcut olduğunu iyi anlayalım; en azından, önceden bir kez var olmuş her şeyin. Kültürün içinde asla yer almamış nesneler sorunu bir başka sorundur. Fakat, kültürün içinde bir kez var olmuş nesnelerin herhangi birini yeniden güncelleştirmek, belleğin ve kültürün işlevinin parçasını oluşturur; tekrar her zaman mümkündür, uygulama, dönüştürme yoluyla tekrar. 1945 yılında Nietzsche kesinlikle diskalifiye olarak ortaya çıkabilir miydi, Tanrı bilir... Açıktır ki, Marx, Marx'ın şimdi ortadan yok olacağı kabul edilse bile, bir gün yeniden ortaya çıkacaktır. Benim dileğim –ve sizin dile getirdiğiniz formülasyon karşısında ben kendi formülasyonumu bundan dolayı değiştirdim– çarpıtmanın düzeltilmesi, hakiki bir Marx'ın eski haline getirilmesi değil, fakat, kesinlikle, Marx'ı bu kadar uzun süre kapatmış, iletmiş ve tehdit aracı olarak kullanmış parti dogmatizmi karşısında Marx'ı hafifletme, serbest bırakmadır. "Marx öldü!" cümlesine konjonktürel bir anlam verilebilir, bunun görece olarak doğru olduğu söylenebilir, fakat Marx'ın böyle yok olacağını söylemek...

— *Fakat,* Bilginin Arkeolojisi'*ndeki bu referans, Marx'ın bir biçimde sizin yöntembiliminizde işlediği anlamına mı gelir?*

— Evet, kesinlikle. Biliyorsunuz, bu kitapları yazdığım dönemde, kurumsal sol içinde iyi karşılanmak için, sayfa sonunda Marx'tan alıntı yapmak revaçtaydı, ben bundan sakındım. Fakat, Marx'a gönderme yaparak yazdığım birçok pasaj bulabilirim –bunun hiç önemi yok– ve Marx eğer Fransız kültürü içinde böylesine aşırı bir siyasi yükle işlev gören yazar olmasaydı, onu sayfa altında zikrederdim. Bunu yapmadım, eğlenmek için ya da Marksistler arasında, özellikle beni tam da bu cümlelerde eleştirmiş olanları tuzağa düşürmek için. Bu da oyunun parçasıydı.

(Cilt IV, s. 431-457)

Foucault*

1980'li yılların başında Denis Huisman, Presses Universitaires de France için hazırladığı *Dictionnaire des philosophes*'ta M. Foucault'ya ayrılacak kısa tanıtım yazısını kaleme almasını F. Ewald'a önerdi. O dönemde Collège de France'ta Foucault'nun asistanı olan F. Ewald bu öneriyi Foucault'ya duyurdu. M. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin II. cildinin ilk versiyonunu kaleme almıştı ve üzerinde tekrar çalışması gerektiğini düşünüyordu. Bu eser için kaleme almış olduğu girişin bir bölümü, çalışmasının retrospektif bir tanıtımıydı. Denis Huisman'a verilen metin, kısa bir sunuş ve bir bibliyografiyle tamamlanan bu metindi. "Maurice Flaurence" diye imzalamayı uygun gördü, "M.F." şeklindeki şeffaf kısaltma buradan kaynaklanır. Metin bu şekilde yayımlandı. Burada yalnızca M. Foucault'nun kaleme aldığı metin yer almaktadır.

---

* "Foucault", Huisman (D.), der., *Dictionnaire des philosophies*, Paris, P.U.F., 1984, c. I, s. 942-944.

[Eğer Foucault'nun felsefe geleneğinde bir yeri varsa bu Kant'ın *eleştirel* geleneğidir ve][1] yapmaya çalıştığı şey *Düşüncenin Eleştirel Tarihi* olarak adlandırılabilir. Bu bir fikir tarihi değildir, böyle olsaydı, iş işten geçtikten sonra hataları değerlendiren bir analiz olurdu; bu hataların bağlı olduğu ve bizim bugün düşündüklerimizin de bağlanabileceği bilgisizliklerin deşifre edilmesi de değildir. Eğer düşünce derken, bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli ilişkileri içinde ortaya koyan bir edim anlaşılıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi özneden nesneye kimi ilişkilerin –bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde– oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir. Nesneyle ilişkinin biçimsel koşullarını tanımlamak değildir söz konusu olan: Genel olarak öznenin, gerçek içinde önceden verili bir nesnenin bilincine verili bir anda varmasını sağlayabilen ampirik koşulların ortaya çıkarılması da söz konusu değildir. Sorun, şu ya da bu tür bir bilginin meşru öznesi haline gelmek için öznenin ne olması gerektiğini, hangi koşullara tabi olduğunu, hangi statüye sahip olması gerektiğini, gerçekte ya da imgelemde hangi konumu işgal etmesi gerektiğini belirlemektir; kısacası, öznenin "özneleşme" kipini belirlemek gerekir; çünkü, bu kip, söz konusu bilginin kutsal bir metnin yorumu, bir doğa tarihi gözlemi ya da bir akıl hastasının davranışlarının analizi biçimi almasına göre özne de elbette farklılaşır. Ama sorun aynı zamanda, herhangi bir şeyin hangi koşullarda mümkün bir bilgi için bir nesne haline gelebileceğini, bilinmesi gereken nesne olarak nasıl sorunsallaştırılabileceğini, hangi prosedürlere tabi tutularak bölümlere ayrılacağını ve açıklayıcı olarak kabul edilen bölümünü belirlemektir. Dolayısıyla, nesnenin, söz konusu edilen bilgi biçimine göre değişen nesneleşme kipini belirlemek gerekir.

Bu nesneleşme ve özneleşme birbirinden bağımsız değildir; "hakikat oyunları" diye adlandırılabilecek olan şey, bunların karşılıklı gelişimlerinden ve karşılıklı bağlarından doğar: "Hakikat oyunu", doğru şeylerin keşfi değil; bir öznenin bazı şeyler hakkında söyleyebileceği şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır. Kısacası, düşüncenin eleştirel tarihi

1. Köşeli parantez içindeki bu bölüm F. Ewald'ındır.

ne hakikatin elde edilmesinin ne de gizlenmesinin tarihidir; hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihidir: "Doğru-söylemelerin" [*véridiction*] tarihidir, bunlar doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaya elverişli söylemlerin, bir şeyler alanıyla eklemleniş biçimleridir: Bu ortaya çıkışın koşulları ve bir anlamda ödediği bedel neydi, gerçek üzerindeki etkileri ve belli bir nesne türünü belirli özne kipliklerine bağlayarak, belirli bir zaman, bir alan ve bireyler için mümkün bir deneyimin tarihsel *a priori*'sini kurma tarzı neydi?

Bir "bilgi arkeolojisi"nin konusu olan bu soruyu –ya da bu sorular dizisini– Michel Foucault öylesine, rastgele bir hakikat oyunu konusunda sormadı ve sormayı da istemedi. Yalnızca öznenin kendisinin mümkün bir bilginin nesnesi olarak konulduğu oyunlar bağlamında sordu: Öznenin özne olarak bilgi nesnesi olabileceği özneleşme ve nesneleşme süreçleri nelerdir? Elbette, söz konusu olan, bir "psikoloji bilgisi"nin tarih boyunca nasıl oluştuğunu bilmek değil, öznenin bilgi nesnesi haline geldiği çeşitli hakikat oyunlarının nasıl oluştuğunu bilmektir. Bu analizi Michel Foucault öncelikle iki biçimde sürdürmeyi denedi. Konuşan, çalışan ve yaşayan özne sorununun ortaya çıkışı ve bilimsel statüdeki bir bilginin alanına yine bu bilginin biçimlerine göre dahil edilmesi konusunda; dolayısıyla, ampirik bilimlerin pratiğine ve on yedinci ve on sekizinci yüzyıla özgü söylemlerine gönderme yaparak incelenen bazı "insan bilimleri"nin oluşumu söz konusuydu (*Kelimeler ve Şeyler*). Michel Foucault, öznenin normatif bir ayrımın öte tarafında ortaya çıkabilecek ve –deli, hasta veya suça eğilimli sıfatıyla– bilgi nesnesi olabilecek haliyle kuruluşunu da analiz etmeyi denedi: Ve bunu psikiyatri, klinik tıp ve ceza usulü uygulamasından yola çıkarak yaptı (*Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Gözetleme ve Cezalandırma*).

Michel Foucault, şimdi de, yine aynı genel proje kapsamında, öznenin, kendisi için nesne olarak kuruluşunu, yani öznenin, mümkün bilgi alanı olarak kendisini gözlemlemeye, analiz etmeye, açıklamaya, tanımaya yöneltildiği prosedürlerin oluşumunu incelemeye girişti. Kısacası burada söz konusu olan, "öznellik" tarihidir; eğer öznellik sözcüğünden öznenin, kendisiyle ilişki içine girdiği bir hakikat oyunu içinde kendini deneyimleme tarzı anlaşı-

lırsa... Cinsiyet ve cinsellik sorunu Michel Foucault için kuşkusuz mümkün tek örnek değilse de, en azından oldukça özel bir durum oluşturmuştu: Aslında bütün Hıristiyanlık boyunca –ve belki daha ötesinde– bireylerin kendilerini zevk, arzu, tensel istek ve çekicilik öznesi olarak tanımaya çağrılmaları; ve çeşitli araçlarla (kendilik muhasebesi, tinsel egzersizler, itiraf, günah çıkarma) kendilerini, öznelliklerinin en gizli, en bireysel kısmını oluşturan doğru-yanlış oyununu sergilemeye teşvik edilmeleri bu yolla olmuştur.

Kısacası, bu cinsellik tarihinde üçüncü bir bölüm meydana getirmek söz konusudur: Bu bölüm, özne ile hakikat arasındaki ilişki analizlerine, veya daha kesin olarak, hakikat oyunlarına öznenin nesne olarak dahil edilebileceği kiplerin incelenmesine eklenir.

Bütün bu analizlerin ipucu olarak özne ile hakikat arasındaki ilişkiler sorununu ele almak bazı yöntem tercihlerini gerekli kılar. Ve öncelikle, bütün antropolojik tümeller karşısında sistematik bir kuşkuculuğu gerektirir; bu, tüm bu tümellerin daha oyunun başında, bütün ve kesin olarak reddedildikleri anlamına gelmez, ama kesinlikle vazgeçilmez olmayan bu türden hiçbir şeyi kabul etmemek demektir; insan doğasına veya özneye uygulanabilecek kategorilere ilişkin olarak, bilgimizin bize tümel geçerlilik altında sunduğu her şey sınanmayı ve analizi gerektirir: "Delilik", "suça eğilimlilik" veya "cinsellik"in tümelliğini reddetmek, bu nosyonların hiçbir şeye gönderme yapmadığı ve şüpheli bir davranım ihtiyacı için uydurulmuş kuruntulur olduğu anlamına gelmez; bununla birlikte, içeriklerinin zaman ve koşullarla değişiyor olmasına ilişkin basit bir saptamadan fazla bir şeydir; bu, doğruyu ya da yanlışı söyleme kurallarına göre, bir özneyi akıl hastası olarak tanımayı veya bir öznenin kendisinin en özsel bölümünü cinsel arzusunun kipliği içinde tanımasını sağlayan koşullar üzerine insanın kendini sorgulamasıdır. Bu tür bir çalışma için ilk yöntemsel kural demek ki şudur: Antropolojik tümellerin (ve elbette insan varlığının hakları, imtiyazları ve doğasını, öznenin zamandışı hakikati olarak değerlendiren bir hümanizma tümellerinin de) sınırlarını, bunları tarihsel yapıları içerisinde sorgulayabilmek için olabildiğince belirlemek. Genel olarak neyin bilgi nesnesi olabileceğini açıkla-

ması istenen kurucu özneye doğru yükselen felsefi seyri de tersine döndürmek gerekir; tersine, söz konusu olan, bir bilgi alanının içkinliği içinde özneyi oluşturan somut pratiklerin incelenmesine doğru geri inmektir. Burada da dikkatli olmalı: Kurucu bir özneye felsefi başvuruyu reddetmek, özne yokmuş gibi davranmak ve saf bir nesnellik uğruna onu soyutlamak demek değildir; bu reddedişin hedefi, özne ile nesnenin birbirleriyle ilişki içinde ve bir diğerine göre "oluştukları ve dönüştükleri" bir deneyime özgü süreçleri ortaya çıkarmaktır. Akıl hastalığı, suça eğilimlilik veya cinsellik söylemleri, öznenin sadece çok özel bir hakikat oyununda ne olduğunu söyler; ama bu oyunlar özneye zorunlu bir nedenselliğe veya yapısal belirlenimlere göre dışarıdan dayatılmaz; öznenin ve nesnenin ancak eşzamanlı, belirli koşullar altında birbirini kurdukları, ama bir diğerine göre değişmekten ve bu deneyim alanının kendisini de değiştirmekten geri kalmadıkları bir deneyim alanı açarlar.

Üçüncü yöntem ilkesi buradan kaynaklanır: Analiz alanı olarak "pratikler"e yönelmek, incelemeyi, "yapılmış olan" dolayımıyla ele almak. Örneğin, delilere, suça eğilimlilere ya da hastalara ne yapılıyordu? Elbette, onları temsil ediş biçimlerimizden veya onlara dair sahip olduğumuzu sandığımız bilgilerden yola çıkarak, yerleştirildikleri kurumlara ve maruz kaldıkları uygulamalara ilişkin sonuçlar çıkartmaya çalışabiliriz; o dönem ne düşünüldüğünü açıklamak için "hakiki" akıl hastalıklarının biçiminin ne olduğu ve verili bir dönemdeki gerçek suça eğilimlilik kiplikleri de araştırılabilir. Michel Foucault olayları çok farklı ele almaktadır: Öncelikle, hem gerçek olanı düşünmeye ve yönetmeye çalışanlar için gerçek olarak kurulmuş olanın hem de aynı kişilerin kendilerini gerçek olanı tanımaya, analiz etmeye ve gerektiğinde değiştirmeye yeterli özneler olarak kurma tarzlarının ortaya çıktığı az çok kurallı, az çok düşünülmüş, az çok yönlendirilmiş eylem tarzları bütününü inceler. Bunlar, öznenin ve nesnenin birbirleriyle bağlantı içinde oluşumunu anlamamızı sağlayan anahtarı veren, eyleme ve düşünme kipi olarak kabul edilen "pratikler"dir.

İmdi, öznenin nesneleşmesinin farklı kipleri madem ki bu pratikler üzerinden incelenecek, iktidar ilişkileri analizinin işgal etmesi

gereken önemli payı anlamak da mümkündür. Ama böyle bir analizin olabileceği ve olmak istediği şeyi de iyi belirlemek gerekir. Söz konusu olan, açıktır ki "iktidarı", kökenleri, ilkeleri veya meşru sınırları bakımından sorgulamak değil; tek tek veya grup halinde ele alınan bireylerin davranışlarını etkilemek için; bireylerin davranış biçimlerini şekillendirmek, yönetmek ve değiştirmek için; eylemsizliklerine amaçlar dayatmak veya bütünlüklü –dolayısıyla biçimleri ve uygulama alanları içinde çoğul, uygulamaya koydukları prosedür ve tekniklerde de çeşitli olan– stratejilere kaydetmek için farklı kurumsal bağlamlarda kullanılan prosedür ve teknikleri incelemektir: Bu iktidar ilişkileri insanların birbirlerini "yönetme" tarzlarını karakterize eder; ve bu ilişkilerin analizi, akıl hastalarının, hastaların ya da suçluların, vs. bazı "yönetim" biçimleri dolayımıyla nasıl deli, hasta, suça eğilimli özne olarak nesneleştiğini gösterir. Dolayısıyla böyle bir analiz, ortada bir şey yokken, herhangi bir iktidarın kötüye kulanımının deliler, hastalar ya da suçlular yarattığının değil, bireyleri "yönetme"nin çeşitli ve özel biçimlerinin, öznenin nesneleştirilmesinin çeşitli kiplerinde belirleyici olduğunun ifadesidir.

Bir "cinsellik tarihi" temasının Michel Foucault'nun genel tasarısının içine nasıl dahil olabildiği görülmektedir: öznenin, belirli bazı "yönetim" prosedürleri dolayımıyla kendisi ve başkaları için nesneleştiği, tarihsel olarak tekil bir deneyim olarak cinselliği incelemektir söz konusu olan.

Maurice Florence

(Cilt IV, s. 631-636)

Yaşam: Deneyim ve bilim*

M. Foucault, hocası Georges Canguilhem'e özel bir sayı ayıran *Revue de métaphysique et de morale*'e yeni bir metin vermek istiyordu. Çok bitkin olduğundan, *Normal ve Patolojik*'in Amerikan baskısı için yazmış olduğu önsözde değişiklikler yapabildi ancak. Bu metne Nisan 1984'te son halini verdi; dolayısıyla, basma izni verdiği son metin bu oldu.

Fransa'da pek az mantıkçı olduğunu, fakat bilim tarihçilerinin göz ardı edilemeyecek sayıda olduklarını herkes bilir. Felsefe kurumunda –eğitim ya da araştırma– önemli bir yer işgal ettikleri de bilinmektedir. Fakat, G. Canguilhem'inki gibi bir çalışmanın aslında ne olduğu, bu son yirmi otuz yıl boyunca –ve kurumun sınırlarına varana dek– belki de pek bilinmeden kalmıştır. Kuşkusuz çok daha gürültülü sahneler vardır: Psikanaliz, Marksizm, dilbilim, etnoloji. Fakat, isteğe göre Fransız entelektüel ortamlarının sosyolojisi, üniversite kurumlarımızın işleyişi ya da kültürel değerler sistemimizle ilgili olan bu olguyu unutmayalım: Bu tuhaf 60'lı yılların tüm siyasi

* "La vie: l'expérience et la science", *Revue de métaphysique et de morale*, 90. yıl, no. 1: Canguilhem, Ocak-Mart 1985, s. 3-14.

ya da bilimsel tartışmalarında felsefenin rolü –yalnızca üniversite eğitimlerini felsefe bölümlerinde almış olanları kastetmiyorum– önemliydi. Çok önemli, belki, bazılarının isteğine uygun olarak. Oysa, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, tüm bu filozoflar ya da hemen hemen tümünün G. Canguilhem'in eğitimiyle ya da kitaplarıyla bir ilişkisi oldu.

Buradan bir paradoks kaynaklanır: Eseri ağırbaşlı, gönüllü olarak çok sınırlı ve her halükârda büyük seyirci kitlesine dönük bir disiplin olarak geçinmeyen bir bilimler tarihindeki özel bir alana titizlikle kendini vakfetmiş bu adam, asla yer almamak için önlem aldığı tartışmaların içinde buldu kendini bir biçimde. Fakat Canguilhem'i kaldırırsanız, Fransız Marksistleri arasında gerçekleşmiş bir dizi tartışmadan pek bir şey anlamazsınız; Bourdieu, Castel, Passeron gibi sosyologlarda spesifik olarak var olan ve onları sosyoloji alanında bu denli güçlü bir şekilde belirleyen şeyi kavrayamazsınız; psikanalistlerin ve özellikle Lacancıların yapmış olduğu teorik çalışmanın tüm bir yanını gözden kaçırırsınız. Dahası: 1968 hareketini önceleyen ya da izleyen tüm fikir tartışmalarında Canguilhem'in yakından ya da uzaktan eğitmiş olduğu kişilerin yerini kolaylıkla görebilirsiniz.

Bu son yıllar boyunca ve savaş-sonundan itibaren Marksistlerle Marksist olmayanları, Freudcularla Freudcu olmayanları, bir disiplinin uzmanlarıyla filozofları, üniversitelilerle üniversiteli olmayanları, teorisyenlerle siyaset adamlarını karşı karşıya getirmiş olan bölünmeleri unutmadan, tüm bu karşıtlıkları kateden bir başka paylaşım çizgisi bulmak bana mümkün görünmektedir. Bu çizgi, bir deneyim, anlam, özne felsefesini, bilgi, rasyonalite ve kavram felsefesinden ayıran çizgidir. Bir yanda, Sartre ve Merleau-Ponty'nin soyundan gelenler; diğer yanda, Cavaillès, Bachelard, Koyré ve Canguilhem'in soyundan gelenler. Kuşkusuz bu bölünme oldukça gerilerden kaynağını almaktadır ve izini on dokuzuncu yüzyıla kadar getirebiliriz: Bergson ve Poincaré, Lachelier ve Couturat, Maine de Biran ve Comte. Ve her halükârda, fenomenoloji Fransa'da, yirminci yüzyılda oluşan bu nokta üzerinden kabul gördü. 1929 yılında okunan, kısa süre sonra değiştirilen, tercüme

edilen ve yayımlanan [Husserl'in] *Kartezyen Meditasyonlar*['ı]* kısa süre içinde iki ayrı okumanın malzemesi haline geldi: Biri, Husserl'i bir özne felsefesi yönünde, radikalleştirmeye çalışıyordu ve *Varlık ve Zaman*'ın** sorularıyla karşılaşmakta gecikmeyecektir: Bu, Sartre'ın, 1935 tarihli "Ben'in Aşkınlığı"*** makalesidir; diğeri, Husserl düşüncesinin kurucu sorunlarına, biçimciliğe ve sezgiciliğe uzanacaktır; ve 1938 yılında Cavaillès'in *Méthode axiomatique* ve *La Formation de la théorie des ensembles*'**** üzerine iki tezi olacaktır. Ardından gelen, dallanmalar, iç içe girmeler, hatta yakınlaşmalar ne olursa olsun, bu iki düşünce biçimi Fransa'da, en azından bir süre boyunca oldukça derinden heterojen iki örgü oluşturdular.

Görünüşte, ikincisi hem en teorik, spekülatif amaçlarda en kurallı, hem de acil siyasal sorgulamalardan en uzak kaldı. Yine de, savaş boyunca, çok dolaysız bir biçimde savaşta yer alan o oldu, sanki rasyonalitenin temeli sorusu, varoluşunun güncel koşulları üzerine sorgulamadan ayrılamazmış gibi. 60'lı yıllar boyunca yalnızca üniversiteye özgü bir kriz olmayan, bilginin statüsünün ve rolünün de krizi olan bir krizde belirleyici bir rol oynamış olan da odur. Bu tür bir düşünmenin, kendi mantığını izleyerek, şimdiki zamana kendini bu kadar derinden niçin bağlı bulduğunu kendimize sorabiliriz.

*

---

* Husserl (E.), *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie,* 1931, in *Gesammelte Werke,* t. I, La Haye, Martin Nijhoff, 1950 (*Méditations cartésiennes. Introductuan à la phénoménologie,* çev.: G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1953).

** Heidegger (m.), *Sein und Zeit,* Tubingen, Max Niemeyer, 1927 (*L'Être et le Temps,* çev. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964).

*** Sartre (J.-P.), "La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique, *Recherches philosophiques,* no. 6, 1935; yeni baskı, Paris, Vrin, 1988.

**** Cavaillès (J.), *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques,* Paris Hermann, 1937; *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles. Étude historique et critique,* Paris, Hermann, 1937.

Belli başlı nedenlerden biri kuşkusuz şudur: Bilimlerin tarihi, felsefi saygınlığını, on sekizinci yüzyıl felsefesine kuşkusuz biraz el altından ve sanki tesadüfi gibi dahil olmuş olan temalardan birini uygulamaya koymasına borçudur. İlk kez, o dönemde, rasyonel düşünceye, yalnızca doğası, temeli, güçleri ve hakları değil, tarihi ve coğrafyası, yakın geçmişi ve uygulanma koşulları, anı, yeri ve güncelliği de soruldu. Felsefenin, mevcut biçiminden ve bağlamıyla ilişkisinden yola çıkarak temel bir sorgulama konusu yaptığı bu sorunun simgesi olarak *Berlinische Monatsschrift*'te düğümlenmiş ve teması *Was ist Aufklärung?* [Aydınlanma Nedir –ç.n.] olan tartışma alınabilir. Bu soruya, Mendelssohn, ardından da Kant, her biri kendi açısından, bir cevap getirdi.*

Bu soru kuşkusuz öncelikle görece ikincil bir soruşturma olarak anlaşıldı: Burada felsefe hangi biçimi edinebileceği konusunda, o andaki yüzü konusunda ve kendisinden beklenebilecek etkiler konusunda sorgulanıyordu. Fakat, kısa sürede ortaya çıktı ki, getirilen cevap çok öteye gitme riski taşıyordu. *Aufklärung,* felsefenin kendini bir dönemin belirleyici figürü olarak oluşturma olanağını bulduğu ve bu dönemin bu felsefenin tamamlanış biçimi haline geldiği an haline getiriliyordu. Felsefe, ortaya çıktığı döneme özgü tikel özelliklerin bileşiminden başka bir şey değilmiş gibi okunabilirdi, onun bağdaşık figürü, sistematikleştirilmesi ve kendisi üzerine düşünmüş biçimiydi; fakat, diğer yandan, dönem de felsefenin kendi özünde neyse, temel özellikleri içinde, ortaya çıkışından ve tezahüründen ibaret bir şey olarak ortaya çıkıyordu. Bu durumda felsefe bir dönemin az çok açınlayıcı bir öğesi olarak ortaya çıktığı gibi, tersine, her dönem için sahip olması gereken figürü belirleyen genel yasa olarak da ortaya çıkıyordu. Genel bir tarih çerçevesinde felsefenin okunuşu ve tüm tarihsel ardışığın deşifre edilme ilkesi olarak felsefenin yorumu, bu durumda, eşzamanlı olarak mümkün hale gelmiştir. Ve aynı zamanda, "şimdiki an" sorusu felsefe için,

* Mendelssohn (M.), "Ueber die Frage: Was heisst Aufkläreп?", *Berlinische Monatsschrift,* IV, no. 3, septembre 1784, s. 193-200. Kant (I.), "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift,* IV, no. 6, Aralık 1784, s. 491-494 (*Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?*, çev.: S. Piobetta, *in* Kant (E.), *La Philosophie de l'histoire [Opuscules]*, Paris, Aubier, 1947, s. 81-92).

artık ayrılamayacağı bir sorgulama haline gelir: Bu "an" hangi ölçüler içerisinde genel bir tarihsel süreçten kaynaklanır ve felsefe hangi ölçüler içerisinde, bizzat tarihin kendini kendi koşulları içerisinde deşifre etmesinin gerektiği noktadır?

Bu dönemde tarih, felsefenin büyük sorunlarından biri haline gelmiştir. Kuşkusuz, bu *Aufklärung* sorusunun, asla yok olmadan, Almanya, Fransa ve Anglosakson ülkeler geleneklerinde bu kadar farklı bir yazgıya nasıl sahip olabildiğini; burada ve orada çok çeşitli alanlarda ve çok değişik kronolojilere göre kuşatıldığını araştırmak gerekir. Her halükârda, diyebiliriz ki, Alman felsefesi özellikle toplum üzerine tarihsel ve siyasi bir düşünme içinde ona vücut verdi (merkezi bir sorunla birlikte: Ekonomi ve devletle ilişkisi içinde dinsel deneyim); post-Hegelcilerden Frankfurt Okulu'na ve Lukács'a –Feuerbach'tan, Marx, Nietzsche ve Max Weber'den geçerek– hepsi buna tanıklık eder. Fransa'da, *Aufklärung*'un ne olduğu felsefi sorusuna destek veren özellikle bilim tarihi oldu; belli bir biçimde, Saint-Simon'un eleştirileri ile Comte'un ve ardıllarının pozitivizmi, Mendelssohn'un ve Kant'ın sorgulamasını toplumların genel tarihi ölçeğinde yeniden ele almanın bir biçimiydi. Bilme ve inanç, bilginin bilimsel biçimi ve temsilin dinsel içerikleri ya da bilimsellik-öncesinden bilimselliğe geçiş, geleneksel bir deneyim temelinde rasyonel bir iktidarın kurulması, bir fikirler ve inançlar tarihinin ortasında, rasyonalitenin kökeni ve eşiği, bilimsel bilgiye özgü bir tarih türünün ortaya çıkışı: *Aufklärung* sorusu Fransa'ya bu biçim altında, pozitivizm dolayımıyla –ve ona karşıt olanların dolayımıyla–, bilimcilik üzerine yaygaracı tartışmalar ve ortaçağ bilimi üzerine müzakereler dolayımıyla aktarıldı. Ve eğer fenomenoloji, tezgâhta beklediği uzun bir dönemin ardından, sırası geldiğinde nüfuz edebilmişse, bu, kuşkusuz, Husserl'in, *Descartesçı Meditasyonlar*'da ve *Krisis*'te* Batılı bir proje olan aklın evrensel açılımı, bilimlerin pozitifliği ile felsefenin radikalliği arasındaki ilişkiler sorununu ortaya attığı günden itibaren olmuştur.

* Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Einleitung in die Phänomenologie*, Belgrade, Philosophia, c. I, 1936, s. 77-176 (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, çev.: G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).

Bir buçuk yüzyıldan bu yana, bilimler tarihi kendi içinde kolaylıkla tanınabilen meseleler taşır. Koyré, Bachelard, Cavaillès ya da Canguilhem gibilerinin eserlerinin gönderme yaptığı merkez bilim tarihinin kronolojik olarak iyice belirgin, belirli, "bölgesel" alanları olabilir, bunlar, çağdaş felsefenin temel sorusu olan *Aufklärung* sorusunu çok yönlü olarak işin içine soktukları ölçüde, önemli felsefi gelişme odakları olarak işlev gördüler.

Koyré'nin, Bachelard'ın, Cavaillès'nin ve Canguilhem'in çalışmasına Fransa dışında denk düşen bir şey aramak gerekirse, bu hiç kuşkusuz Frankfurt Okulu tarafında bulunacaktır. Bununla birlikte, işleyiş tarzları ve ele alınan alanlar gibi üsluplar da oldukça farklıdır. Fakat, her ikisi de, burada Descartes'ın anısı, orada Luther'in gölgesi musallat olsa da, sonuçta, aynı tür soru sorarlar. Bu sorular, kendisi olumsallık içinde gelişirken evrensellik iddiasında bulunan, birliğini iddia eden ve yine de ancak kısmi dönüşümlerle işlem gören; kendi hükümranlığıyla kendini geçerli kılan fakat kendi tarihi içinde, onu boyunduruk altına alan ataletlerden, yerçekiminden ya da zorlamalardan ayrılamaz olan bir rasyonaliteye sorulması gereken sorulardır. Fransa'daki bilimler tarihinde, Alman eleştirel teorisinde olduğu gibi, aslında incelenmesi gereken şey, yapısının özerkliği kendisiyle birlikte, dogmatizm ve despotizmlerin tarihini taşıyan bir akıldır – sonuçta, kendinden kurtulması koşuluyla özgürleştirme etkisine sahip olan bir akıl.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısını belirleyen birçok süreç, çağdaş kaygıların merkezine Aydınlanmacıların sorusunu taşıdı. Birincisi, üretici güçlerin gelişmesinde ve siyasi kararların oyununda bilimsel ve teknik rasyonalitenin taşıdığı önemdir. İkincisi, on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren, umudu bir rasyonalizm tarafından taşınmış olan bir "devrim"in tarihidir; ama bu umudun yolunu kaybettiği despotizm etkilerinde aynı rasyonalizmin sahip olduğu payın ne olduğunu sorma hakkımız vardır. Üçüncüsü, son olarak, Batı'da ve Batı'ya, kültürünün, biliminin, toplumsal örgütlenmesinin ve sonuçta rasyonalitesinin, evrensel geçerliliğini ilan etmek için hangi sıfatlara sahip olabileceğini sorma hareketidir: Bir tahakküme ve siyasal bir hegemonyaya bağlı bir seraptan başka bir şey midir?

Ortaya çıkışından iki yüzyıl sonra *Aufklärung* geri dönüyor: Hem Batı için fiili olanaklarının ve erişebileceği özgürlüklerin bilincine varma tarzı olarak, hem de sınırları üzerine ve kullandığı güçleri üzerine sorgulamada bulunmanın bir tarzı olarak. Hem despotizm olarak hem de Aydınlanma olarak akıl.

Bilim tarihinin ve özellikle G. Canguilhem'in buna vermiş olduğu özel biçim içinde bilim tarihinin, Fransa'da çağdaş tartışmalarda bu kadar merkezi bir yer işgal etmiş olmasına şaşırmayalım.

*

Olayları çok kabaca dile getirirsek, bilim tarihi uzun süre, saygınlıkları temellerinin eskiliğine, yüksek oluşum düzeylerine, kendilerini matematikleştirme yeteneklerine ve bilimlerin pozitivist hiyerarşisinde işgal ettikleri yere bağlı olan bazı "soylu" disiplinlerle (sadece bunlarla olmasa da, gönderme olarak) meşgul oldu. Yunanlılardan Leibniz'e kadar, felsefeyle tekvücut olmuş bu bilimlerin yanı başında kalan bilim tarihi, onun için temel olan ve felsefeyle ilişkisini içeren sorunu es geçiyordu. G. Canguilhem sorunu ters çevirdi; bir bilimin gelişiminin ortaya attığı sorunların teorik öneminin o bilimin eriştiği biçimselleştirme düzeyiyle doğrudan ilişkide olmak zorunda olmadığını bilerek, çalışmasının özünü biyoloji tarihine ve tıp tarihine odakladı. Dolayısıyla, bilim tarihini zirve noktalardan (matematik, astronomi, Galileo mekaniği, Newton fiziği, görelilik teorisi) bilgilerin çok daha az tümdengelimci olduğu, çok uzun süre boyunca hayal gücünü etkileyen şeylere bağlı kaldığı ve felsefi alışkanlıklara çok daha tuhaf bir dizi soru sorduğu bölgelere doğru indirdi.

Fakat, bu yer değişikliğini gerçekleştiren G. Canguilhem, görece ihmal edilmiş bir alanın yeniden değer kazanmasını sağlamaktan çok daha fazlasını yaptı. Yalnızca bilim tarihi alanını genişletmekle kalmadı, disiplinin kendisini belli temel noktalar üzerinde değiştirdi.

1) Önce "süreksizlik" temasını yeniden ele aldı. Bilim tarihinin çağdaşı ya da hemen hemen çağdaşı olacak kadar çok erken beliren kadim tema. Böyle bir tarihi belirleyen şeyin, bazı bilimlerin "hiç-

ten yola çıkarak" aniden oluşumu, bazı ilerlemelerin hiç beklenmeyen aşırı sürati, bilimsel bilgileri "genel kullanım"dan ve bilginleri kışkırtmış olan güdülerden ayırt eden mesafe olduğunu söylüyordu Fontenelle; "önyargılar"a, "direnişler"e ve "engeller"e karşı mücadeleleri anlatmaya devam eden de bu tarihin polemik biçimidir.[1] Koyré ve Bachelard'ın geliştirdikleri bu aynı temayı yeniden ele alan Canguilhem, süreksizliklerin saptanmasının onun için ne bir postulat ne de bir sonuç olduğu olgusu üzerinde ısrarla durur; bu daha ziyade bir "yapma tarzı"dır, bilim tarihinin ele alması gereken nesne tarafından talep edildiği için, bilimler tarihi ile tekvücut olan bir prosedürdür. Bilimler tarihi doğrunun tarihi, onun ağır ağır gelen epifanisi değildir; şeylerin içine ya da anlağa hep aynı kalacak biçimde kazılmış bir hakikatin adım adım keşfini anlattığını iddia edemez; yalnızca günümüz bilgisinin hakikate nihayet eksiksiz ve mutlak biçimde sahip olduğunu ve bu hakikatten yola çıkarak geçmişi değerlendirebileceğini hayal etmek hariç. Yine de, bilim tarihi basit bir fikir ve fikirlerin silinmeden önce ortaya çıktıkları koşulların tarihi değildir. Bilim tarihinde, hakikat elde edilmiş olarak görülemez, fakat hakikatle bir ilişkiden ya da doğru-yanlış karşıtlığından da tasarruf yapılamaz. Bu tarihe spesifikliğini ve önemini veren şey, doğru ve yanlış düzenine yapılan bu göndermedir. Hangi biçim altında? "Hakikat söylemleri"nin tarihiyle karşı karşıya olunduğunu kavrayarak; yani kendini düzelten, onaran ve kendileri üzerinde, "doğruyu söylemek" amacıyla ereklendirilmiş bir geliştirme çalışması işleme koyan söylemler. Bir bilimin farklı anlarının birbirleriyle sahip olabileceği tarihsel bağlar, zorunlu olarak onarmaların, elden geçirmelerin, yeni temellerin gün ışığına çıkarılmasından, ölçek değişikliklerinden, yeni tür nesnelere geçişlerin oluşturduğu, bu süreksizlik biçimine ister istemez sahiptir – Cavaillès'in dediği gibi, "derinleştirme ve karalama yoluyla içeriklerin sürekli gözden geçirilmesi." Yanılgı, yavaş yavaş gölgeden çıkan bir hakikatin gizli gücüyle değil, "doğruyu söyleme"nin yeni

1. Fontenelle (B. Le Bovier de), *Préface à histoire de l'Académie, in Œuvres*, éd. de 1790, c. VI, ss. 73-74. Georges Canguilhem cite ce texte dans l'*Introduction à l'histoire des sciences*, Paris, 1970, c. I. *Éléments et Instruments*, ss. 7-8.

bir biçiminin oluşumuyla ortadan kaldırılır.[2] On sekizinci yüzyılın başında bir bilim tarihi oluşmasının olabilirlik koşullarından biri, Georges Canguilhem'in belirttiği gibi, yakın dönemdeki "bilimsel devrimler"e dair bilinçtir –cebirsel geometrinin ve sonsuz küçük hesabın bilinci, Kopernik ve Newton kozmolojisinin bilinci.[3]

2) "Hakikat söylemi tarihi" diyen, geri dönen yöntem der. Bilim tarihinin şunu söylemesi anlamında değil: İşte, günümüzde nihayet kabul edilen hakikat, ne zamandan beri hissediyoruz, onu keşfetmek ve kanıtlamak için hangi yolları tutmak gerekti, hangi gruplarla elbirliği etmek gerekti? Fakat, bu hakikat söyleminin ardışık dönüşümlerinin, yeniden gözden geçirmeleri, kendi tarihleri içinde hiç durmaksızın üretmesi anlamında; uzun süre boyunca açmaz olarak kalmış olan şey bir gün çıkış olur; kenarda kalmış bir deneme, etrafında tüm diğer sorunların yörüngeye girip dolaştığı merkezi bir sorun olur, hafifçe birbirinden ayrı bir gelişme seyri temel bir kopma haline gelir: Hücresel olmayan fermantasyonun keşfi –Pasteur'cü mikrobiyolojinin saltanatında kenarda kalmış fenomen– enzimlerin fizyolojisinin geliştiği gün temel bir kopmayı belirledi.[4] Kısacası, süreksizliklerin tarihi hepten elde edilmiş değildir; o kendi kendine "sürekli olmayan"dır, süreksizdir; hiç durmaksızın yeni baştan ele alınmalıdır.

Bir bilimin yetkili kılınmış tek tarihçisinin, yapmakta olduğu şeyin geçmişini yeniden kuran bilginden başkası olamayacağı noktaya kadar, bilimin kendi tarihini, kendiliğinden bir biçimde, her an yeniden ve yeniden yaptığı sonucu mu çıkar bundan? Georges Canguilhem'in sorunu meslek değildir: Bakış açısıdır. Bilim tarihi geçmişin bilginlerinin inanabildikleri ya da kanıtlayabildikleri şeyi bir araya getirmekle yetinemez; "botanikçi, doktor, kimyager, bahçıvan, tarımbilimci, ekonomist olarak adlandırılan insanların yazmış olabileceği her şeyi, kimi zaman ot, kimi zaman bitki ya da

2. Bu tema hakkında, bkz. *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, s. 21.
3. Krş. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, s. 17.
4. G. Canguilhem, M. Florkin'in işlediği örneği tekrar ele alır: *A History of Biochemistery*, Amsterdam, Elsevier, bölüm I ve II, 1972, bölüm III, 1975; krş. *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, a.g.e. s. 15.

kimi zaman vejetal denen nesneler üzerinde yapı ve işlevlerarası ilişkiler"[5] bakımından tahmin, gözlem ve deneylerine de bakarak akıldan geçirmekle bir bitki fizyolojisi tarihi yazılamaz. Fakat, bilim tarihi artık günümüzde geçerli olan sözceler ya da teoriler aracılığıyla geçmişi yeniden süzgeçten geçirerek, böylece "yanlış"ın içinde gelecekteki doğruyu ortaya çıkararak ve doğru olanın içinde sonradan görünür olan yanlışı ortaya çıkararak da yapılmamaktadır. G. Canguilhem'in yönteminin temel noktalarından biri budur.

Bilim tarihi, spesifik olarak sahip olduğu şeyin içinde, saf tarihçiyle bilginin arasında, epistemoloğun bakış açısını dikkate alarak oluşabilir ancak. Bu bakış açısı, bilimsel bir bilmenin çeşitli epizodları boyunca "düzenlenmiş gizli bir yol"u ortaya çıkaran bakış açısıdır: Bunun anlamı, sözcelerin, teorilerin, nesnelerin ayıklanma ve seçilme süreçlerinin, belli bir norma bağlı olarak her an yapıldıklarıdır; ve bu, teorik bir yapıyla ya da güncel bir paradigmayla özdeşleştirilemez, çünkü günümüzün bilimsel hakikati bunun bir epizodundan başka bir şey değildir; en fazla şunu söyleyebiliriz: geçici dönem. Geçmişe dönmeyi ve tarihini de geçerli olacak şekilde çizmeyi bir "normal bilim"e yaslanarak yapamayız; güncel bilmenin, kehanet hariç, geleceği öngöremeyeceğimiz bir an olduğu "normlandırılmış" süreci yeniden bularak. Bilimler tarihi, der Suzanne Bachelard'dan alıntı yapan Canguilhem, kendi nesnesini "ideal bir uzam-zaman"dan başka bir yerde oluşturamaz.* Ve bu uzam-zaman, ne tarihçi erüdisyonuyla birikmiş "gerçekçi" zaman tarafından verilmiştir, ne de günümüz bilimini otoriter olarak kesen ideallik uzamı tarafından verilmiştir, o epistemolojinin bakış açısından verilmiştir. Bu, tüm bilimin ve mümkün tüm bilimsel sözcelerin genel teorisi değildir; fiilen uygulamaya kondukları haliyle, farklı bilimsel faaliyetlerin iç normativitesinin araştırılmasıdır. Demek ki, bilim tarihinin genel olarak tarihten farklı bir kipte oluşmasını sağlayan kaçınılmaz bir teorik düşünme söz konusudur; ve tersine, bilim tarihi, epistemolojinin verili bir anda bir bilimin iç şemaları-

5. Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie, a.g.e., s. 14.

* Bachelard (S.), "Epistémologie et Histoire des Sciences" (XII. Uluslararası Bilimler Tarihi Kongresi, Paris, 1968), *Revue de synthèse*, III. dizi, no. 49-52, Ocak-Aralık 1968, s. 51.

nın basit yeniden üretiminden öte bir şey olması için vazgeçilmez olan analiz alanını açar.[6] Georges Canguilhem'in uygulamaya koyduğu yöntemde, "süreksiz" analizlerin geliştirilmesi ve bilimlerle epistemoloji arasındaki ilişkinin aydınlanması at başı gider.

3) Oysa, bu tarihsel-epistemolojik perspektif içine yaşam bilimlerini yerleştiren Georges Canguilhem, diğer bilimlerin gelişimi karşısında bunun gelişimini tekilleştiren ve onların tarihçilerine spesifik sorunlar getiren bazı temel özellikleri ortaya çıkarır. Gerçekten de, on sekizinci yüzyıl sonunda, yaşam fenomenlerini inceleyen bir fizyoloji ile hastalıkların analizine adanmış bir patoloji arasında, normal süreçlerle marazi dönüşümleri belirleyen süreçleri bir olarak düşünmeyi sağlayan ortak öğenin bulunabileceğine inanılabiliyordu. Bichat'dan Claude Bernard'a, ateşli hastalıkların analizinden karaciğer ve işlevleri patolojisine, bir fizyo-patolojinin birliğini ve normal süreçlerin analizinden yola çıkarak marazi fenomenlerin kavranmasına ulaşmayı vaat ediyor gözüken geniş bir alan açılmıştı. Sağlıklı organizmadan, patolojik fenomenlerin kök saldığı ve bir zaman için, kendilerine özgü biçimi edindikleri genel çerçeveyi vermesi bekleniyordu. Normallik zeminindeki bu patoloji, uzun süre boyunca tüm tıbbi düşünceyi belirlemiş gözükmektedir.

Fakat, yaşamın bilgisinde, onu fiziksel-kimyasal alanlara gönderme yapabilecek tüm bilgiden uzakta tutan fenomenler vardır; gelişiminin ilkesini ancak patolojik fenomenleri sorgulamada bulabilmiştir. Nesnesinin özü olarak hastalık imkânını, ölüm imkânını, yaradılıştan aykırılığı, anomali ve hata imkânını dikkate almadan canlıya dair bir bilim oluşturmak imkânsızdı. Bunları sağlayan fiziksel-kimyasal mekanizmalar giderek daha incelikli bir şekilde bilinebilir; bunlar da kendi yerlerini yaşam bilimlerinin dikkate alması gereken bir spesifiklik içinde bulurlar; nesnelerini ve kendilerine has alanları oluşturan şeyi kendilerinin silmesi dışında.

Yaşam bilimlerindeki paradoksal bir olgu buradan kaynaklanır. Bu bilimlerin gelişimi, fiziksel ve kimyasal mekanizmaların aydınlatılmasıyla, hücrelerin ve moleküllerin kimyası gibi alanların

6. Epistemoloji ile tarih arasındaki ilişki hakkında, özellikle *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, a.g.e.'nin Giriş bölümüne bakınız.

oluşumuyla, matematik modellerin kullanımıyla vs. gerçekleşmiş olsa bile, buna karşılık, bu gelişim hastalığın spesifikliği ve tüm doğal varlıklar arasında belirlediği eşik sorunu hiç durmaksızın bir meydan okuma olarak geri geldiği ölçüde meydana gelebildi.[7] Bu, onca imgeyi dolaşıma sokmuş ve onca miti sürdürmüş olan canlıcılığın [*vitalisme*] doğru olduğu anlamına gelmez. Bu, yaşam bilimlerinin gelişiminin, biyolojistlerin yenilmez felsefesini oluşturması gerektiği anlamına da gelmez, o ki çoğu zaman kesinlikten en az nasibini almış felsefelerde kök salmıştır. Fakat bu, kuşkusuz biyoloji tarihinde "gösterge" olarak temel bir rolü olduğu, hâlâ da bu rolü sürdürdüğü anlamına gelir. İki biçimde göstergedir: Çözülecek sorunların teorik göstergesi (yani, genel olarak, doğa içinde hiçbir biçimde bağımsız bir imparatorluk oluşturmadan orijinalliğini oluşturan şey); kaçınılacak indirgemelerin eleştirel göstergesi (yani yaşam bilimlerinin, korumayı, düzenlemeyi, uyarlanmayı, yeniden üretimi, vs. belirleyen belli bir değer konumundan vazgeçemeyeceklerinin, bilinmesini engellemeye yönelik her şey); "bir yöntemden çok bir gereklilik, bir teoriden çok bir ahlâk."[8]

4) Yaşam bilimleri, tarihlerini yapmanın belli bir tarzını talep ederler. Tekil bir biçimde, bilginin felsefi sorusunu sorarlar.

Yaşam ve ölüm, kendi içlerinde, asla fizik sorunu değildirler, fizikçi, çalışmasında, kendi yaşamını ya da başkalarınınkini tehlikeye atsa da; onun için ya ahlâki bir sorun vardır ya da siyasi bir sorun; bilimsel bir sorun değil. A. Lwoff'un dediği gibi, öldürücü olsun ya da olmasın, genetik bir mutasyon fizikçiye göre nükleik bir bazın yerine bir başkasının geçmesinden ne daha az ne daha çok bir şeydir. Fakat, bu farklılıkta, biyolojist, kendi nesnesinin izini tanır. Ve kendisinin ait olduğu bir nesne türünü tanır, çünkü o yaşamaktadır ve canlının bu doğasını o gösterir, uygular, "insan ile çevresi arasındaki gerilimlerin doğrudan ya da dolaylı çözümü için genel yöntem" olarak anlaşılması gereken bir bilgi faaliyetinde onu geliştirir. Biyolojist, yaşamı spesifik bir bilgi nesnesi yapan şeyi kavramak zorundadır ve buradan yola çıkarak, canlıların bağrında ve canlı

7. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, a.g.e., s. 239.
8. *La Connaissance de la vie*, 1952, 2. baskı, Paris, Vrin, 1965, s. 88.

oldukları için, bilme yeteneğine ve sonuçta yaşamı bilme yeteneğine sahip varlıklar olmasını sağlayan şeyi kavramak zorundadır.

Fenomenoloji, tüm bilgi ediminin ilk anlamını "yaşantı"dan sordu. Fakat bunu bizzat "yaşayan"ın yanında aramak gerekmez mi, orada arayamaz mıyız?

G. Canguilhem, yaşam üzerine bilginin ve bu bilgiye eklemlenen kavramların aydınlatılması yoluyla, *yaşam içinde kavram*'ın ne olduğunu yeniden bulmak istemektedir. Yani, her canlının kendi ortamından çıkarıp aldığı ve tersine, bunun aracılığıyla çevresini biçimlendirdiği bu enformasyonun kiplerinden biri olarak kavramın. İnsanın kavramsal olarak mimarileştirilmiş bir ortamda yaşaması, herhangi bir unutmayla yaşamdan vazgeçtiğini ya da tarihsel bir dramın onu yaşamdan ayırdığını kanıtlamaz; fakat, yalnızca belli bir biçimde yaşadığını, kendi ortamıyla, kendi üzerine sabit bir bakış açısı yokmuş gibi bir ilişki içinde olduğunu, tanımsız veya oldukça geniş biçimde tanımlı bir bölge üzerinde hareketli olduğunu, enformasyon toplamak için yer değiştirmesi gerektiğini, şeyleri yararlı kılmak için birbirleri karşısında harekete geçirmesi gerektiğini kanıtlar. Kavramlar oluşturmak, bir yaşama tarzıdır, yoksa yaşamı öldürme tarzı değil; bu, görece bir hareketlilik içerisinde yaşama biçimidir, yoksa yaşamı hareketsiz kılma girişimi değildir; bu, kendi çevrelerini enforme eden ve bu çevreden yola çıkarak kendileri de enformasyon alan milyarlarca canlı arasında, istediğimiz gibi değerlendirebileceğimiz –pek küçük ya da kayda değer– bir yenilik ortaya çıkarmaktır: Özel bir enformasyon türü.

G. Canguilhem'in, yaşam bilimlerinde, eski bir soru olan normal ve patolojik sorusuyla son on yıllar boyunca biyolojinin enformasyon teorisinden ödünç aldığı nosyonlar toplamının buluşmasına verdiği önem buradan kaynaklanır: Kodlar, mesajlar, haberciler, vs. Bu bakış açısından, bir bölümü 1943'te, diğer bölümü 1963-1966 döneminde yazılmış olan *Le Normal et le Pathologique* hiç kuşkusuz G. Canguilhem'in en anlamlı eserini oluşturur. Burada, yaşamın spesifikliği sorununun kısa süre önce nasıl bir yöne doğru büküldüğü ve orada, özünde evrimin en gelişmiş biçimlerine ait olduğu sanılan sorunlardan bazılarıyla karşılaşıldığı görülmektedir.

Bu sorunların merkezinde, hata sorunu vardır. Çünkü, yaşamın en temel düzeyinde, kod ve kod çözümü oyunları, hastalık, eksiklik ya da yaradılış bozukluğu olmadan önce, enformatif sistemdeki bozukluk, bir tür "küçümseme" gibi bir şey olan bir rastlantıya yerini bırakır. Sonunda, yaşam –radikal karakteri buradan kaynaklanır– hata yapabilir olandır. Ve, anormallik sorununun bir yandan öbür yana tüm biyolojiyi katetmesinin hesabını belki de bu veriye ya da bu temel ihtimale sormak gerekir. Bunların sonucunda ortaya çıkan mutasyonların ve evrimsel süreçlerin hesabını da ona sormak gerekir. Yaşamın, insanla birlikte asla tam anlamıyla yerinde bulunmayan bir canlıya, "aylak aylak dolaşmaya" ve "yanılmaya" mahkûm bir canlıya varmasını sağlayan bu tekil, fakat kalıtımsal hata hakkında da onu sorgulamak gerekir.

Ve kavramın, yaşamın bu rastlantıya kendi verdiği cevap olduğu kabul edilirse, hatanın insan düşüncesini ve tarihini yapan şeyin kökü olduğunu da kabul etmek gerekir. Doğru-yanlış karşıtlığı, her ikisine atfedilen değerler, farklı toplumların ve farklı kurumların bu ayrıma bağladıkları iktidar etkileri, tüm bunlar yaşama içkin bu hatanın olabilirliğine en geç cevaptır belki. Bilimlerin tarihi süreksizse, yani yalnızca bir "düzeltmeler" dizisi olarak, asla hakikatin son anını nihayet ve sonsuza dek serbest bırakmayan yeni bir dağılım olarak analiz edilebilirse, bunun nedeni, burada da "hata", vaat edilmiş gerçekleşmenin unutulmasını ya da gecikmesini oluşturduğu için değil, insanların yaşamına özgü ve türün zamanı için kaçınılmaz boyutu oluşturduğu içindir.

Nietzsche, hakikatin en derin yalan olduğunu söylüyordu. Canguilhem belki de, Nietzsche'ye hem yakın hem de uzak olan Canguilhem, hakikatin yaşamın devasa takvimi üzerinde bize en yakın yanılgı olduğunu söylerdi; daha doğrusu, doğru-yanlış ayrımının, hakikate atfedilen değer gibi, kökeninin en dibinde, kendinde, hatanın muhtemelliğini taşıyan bir yaşamın yaratabileceği en tekil yaşama biçimi olduğunu söylerdi. Canguilhem'e göre hata, yaşamın tarihinin ve insanların geleceğinin etrafında döndüğü kalıcı rastlantıdır. Biyoloji hakkında bildiklerini, biyolojinin tarihini yapış tarzına, evrimcilik zamanında yapıldığı gibi tarihi biyolojiden çıkarsamak istemeden bağlamasını sağlayan şey bu hata nosyo-

nudur. Yaşam ile yaşam bilgisi arasındaki ilişkiyi saptamasını ve burada, değerin ve normun mevcudiyetini, kırmızı bir çizgi gibi izlemesini sağlayan budur.

Rasyonalitelerin bu tarihçisi, oldukça "rasyonalist" olan Canguilhem, bir hata filozofudur; demek istediğim şey, felsefi sorunları, daha doğrusu hakikat ve yaşam sorununu hatadan yola çıkarak sorduğudur. Kuşkusuz burada, modern felsefenin tarihindeki temel olaylardan birine temas edilmektedir: Büyük Descartesçı kopma hakikat ile özne arasındaki ilişkiler sorusunu sormuşsa eğer, on sekizinci yüzyıl hakikat ve yaşam ilişkileri konusunda, [Kant'ın] *Kritik der Urteilskraft*'i* ve [Hegel'in] *Phänomenologie des Geistes*'nin** bunun ilk büyük formülasyonlarını oluşturduğu bir dizi soruyu getirmiştir. Bu dönemden bu yana, felsefi tartışmanın meselelerinden biri şu oldu: Yaşamın bilgisi, hakikat, özne ve bilgi genel sorusuyla ilgili bölgelerden birinden başka bir şey olmayarak mı kabul edilmeli? Yoksa bu soruyu başka türlü sormak zorunda mı bırakıyor? Tüm özne teorisi, bilgi dünyanın hakikatine açılmak yerine yaşamın "hata"larında kök saldığı andan itibaren yeniden formüle edilmek zorunda değil midir?

G. Canguilhem'in düşüncesinin, tarihçi ve filozof olarak çalışmasının, Fransa'da çok farklı bakış açılarından yola çıkarak özne sorununu yeniden düşünmeyi denemiş olan herkes için niçin bu kadar belirleyici bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fenomenoloji, analiz alanına bedeni, cinselliği, ölümü, algılanan dünyayı sokmuş olabilir; *Cogito* orada merkezde kalıyordu; ne bilimin rasyonalitesi, ne yaşam bilimlerinin spesifikliği onun kurucu rolünü tehlikeye atabilirdi. G. Canguilhem, bu anlam, özne ve yaşantı felsefesine karşı, yaşam nosyonuna yaklaşmanın başka bir tarzı olarak hata, canlı kavramının felsefesini çıkardı.

(Cilt IV, s. 763-776)

---

* Kant (I.), *Kritik der Urteilskraft*, 1790, *Gesammelte Schriften*, c. V, Berlin, Königlich Preussichen Akademie der Wissenschaften, 1902, s. 165-486 (*Critique de la faculté de juger*, çev.: Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1965).

** Hegel (G.W.F.), *Phänomenologie des Geistes*, Wurtzbourg, Anton oebhardt, 1807 (*La Phénoménologie de l'esprit*, çev. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, coll. "Philosophie de l'esprit", c. I, 1939, c. II, 1941).

Dizin

A

Abel 74, 172
Adams, William 310
Adlandırma teorisi 161
Adler 61
aforizma 148
Afrika sanatı 87
Ahlakın Soybilimi 54, 231, 232, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 244, 248
akademizm 304
Akdeniz 209, 282
akıl hastalığı 85, 156, 166, 317
Akıl Hastalığı ve Kişilik 8
aklın diyalektiği 328
Alman felsefesi 359
Alman milliyetçiliği 43
Almanya 39, 40, 270, 319, 326, 332, 335, 359
Althusser 7, 14, 66, 67, 108, 109, 268, 269, 277, 302
Amerika 273, 282, 284, 308, 309, 327
Amerika'nın keşfi 284
ampirik 154, 165, 177, 190, 191, 215, 252, 268, 271, 301, 350, 351
ampirik bilimler 190
Ampiriokritisizm 303
ampirizm 190, 265, 325
analitik akıl 33
analoji 48
anatomofizyoloji 258
Anglosakson 359
anlambilim 121, 126, 146, 165, 170, 175, 189, 190, 255
Annales Okulu 186
anonimlik 76, 77, 81
Anti-Duhring 303
Antiller 282
antropoloji 15, 21, 28, 29, 30, 45
antropolojizm 10
ardışık 126, 134, 140, 145, 159, 162, 177, 233, 241, 244, 264, 276, 294, 363
aristokratik 281
Aristoteles 180, 183, 203, 220
arkaizm 307
arkeoloji 12, 13, 15, 76, 89, 140, 153, 184, 185, 332, 341
Arnal 98
Artaud 208, 307, 308
artı-değer 265, 266
artsüremli 91, 92, 191
arzu teorisi 334
astronomi 361
aşk 231
ateizm 43, 208
Aurelius. Marcus 209
Avrupa 28, 41, 46, 58, 96, 129, 130, 136, 186, 248, 257, 259, 268, 273, 277, 278, 281, 283, 284, 285, 319, 320, 326
Avrupa Bilimlerinin Krizi 96
Avrupa Bilincinin Krizi 41
Aydınlanma 39, 40, 182, 345, 358, 361

B

Bachelard, G. 140, 141, 328, 356, 360, 362, 364
Bachelard, Suzanne 140, 141, 328, 356, 360, 362, 364
Bacon 49
bağdaştırmacılık 321
bağlam 77, 94, 130, 131, 136, 281
Bakhtine 271
Balibar 277, 302
barbarlık 32, 238
Baroni 60
Barraqué 96, 97
Barthes, Roland 275, 276
Bataille 8, 98, 208, 264, 307, 308, 325, 335

Batı düşüncesi 30, 40, 49, 180, 290
Batı felsefesi 21, 22, 199, 208, 291
Batı kültürü 255, 312
Batı metafiziği 183, 304
Batı tarihi 28
Batı uygarlığı 47, 87
Baudelaire 336
Baudrillard 339, 340
Bell, D. 335
Bellour, R. 64, 82
Benjamin 336
Bergson 183, 197, 345, 356
Berlinische Monatsschrift 326, 358
Bernard, Claude 365
Bichat 158, 159, 365
biçimcilik 33, 319, 320
bilgelik 247
bilgi nesnesi 106, 107, 272, 331, 332, 351, 352, 366
Bilgi Sorunu ve Sembolik Biçimlerin Felsefesi 42
bilgi teorisi 200
bilim felsefesi 139
bilimkurgu 147
bilimsel 13, 17, 23, 32, 68, 71, 74, 84, 85, 86, 90, 94, 100, 110, 111, 116, 120, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 155, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 196, 200, 233, 251, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 266, 267, 270, 271, 286, 289, 304, 305, 311, 326, 331, 351, 356, 359, 360, 362, 363, 364, 366
bilim tarihi 128, 141, 255, 276, 288, 303, 311, 327, 359, 361, 362, 363, 364
bilinç 10, 22, 27, 34, 40, 50, 61, 89, 118, 126, 128, 129, 134, 137, 143, 153, 183, 187, 188, 211, 212, 231, 242, 264, 275, 291, 293, 314
bilinçaltı 59
bilinçdışı 22, 25, 27, 107, 126, 143, 150, 193, 292, 293, 323
Biran, Maine de 39, 356
bireysellik 236
bitki fizyolojisi 364
biyokimya 168
biyoloji 13, 17, 32, 75, 110, 116, 119, 170, 173, 259, 260, 262, 267, 286, 289, 301, 361, 366
biyolojik evrim 13, 285
Blanchot 36, 73, 74, 77, 98, 210, 264, 269, 308, 315, 325
Bleuler 156
Bloch, Marc 110, 186
Boas 274, 275
Boehm 57, 357
Boltzmann 258, 260
Bopp 170
Bordeu 163
Borges 36, 81, 315
botanik 131
Boulez 96
Bourdieu 356
Bouvard 221, 222, 308
Bouvard et Pécuchet 308
Braudel, Fernand 65, 66, 89, 186
Buffon 74, 140, 162
burjuva ideolojisi 12, 278
burjuvazi 278
büyücülük 271

C
Cahier philosophique 19
Camus 32, 33, 99
Canguilhem, G. 18, 120, 124, 140, 141, 153, 323, 324, 328, 355, 356, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369
Caruso 83
Cassirer 18, 38, 39, 40, 41, 42, 43
Castel 356
Cavaillès 356, 357, 360, 362
Cervantes 269
ceza sistemi 331
Cezayir Savaşı 342
Chardin, Teilhard de 32
Chateaubriand 74
Chaunu 282, 283
Chérau, Patrice 309
Chrysippus 208
cinsellik 17, 100, 262, 295, 297, 298, 331, 352, 353, 354
cinsiyet 352

Claudel 59, 60
Clavel, Maurice 9
Cogito 93, 369
coğrafya 45
Comte 173, 323, 326, 356, 359
Condillac 34, 95, 314
Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan 83
Corneille 98
Couturat 356
Critique 8, 49, 55, 140, 202, 269, 369
Cuvier 304
cumhuriyet 284
çağdaş eleştiri 72, 73
Çekoslovakya 319
çilecilik 232, 235, 248, 249

D
Darwin 49, 140, 162, 163, 258, 260, 266, 274, 304
de Gaulle 343
deizm 43
Deleuze 8, 18, 56, 179, 180, 181, 182, 183, 189, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 212, 214, 215, 216, 221, 224, 229, 321, 325, 332, 333, 334, 335
delilik 24, 25, 53, 57, 62, 86, 87, 107, 155, 157, 190, 261, 271, 305, 332, 340, 341
demokratik 281
Demonbynes 62
Derrida, Jacques 304, 335
Desanti 322
Descartes 28, 44, 77, 95, 180, 183, 188, 199, 200, 291, 295, 360
Descartesçı Meditasyonlar 359
Descombes, Vincent 321
despotizm 360, 361
devrim 66, 144, 183, 316, 360
Dictionnaire des philosophes 349
Diderot 163
Die Philosophie der Aufklärung (Aydınlanma Felsefesi) 39
Différence et Répétition 179, 202, 204, 205, 215
dilbilgisi 35, 75, 116, 119, 121, 127, 159, 162, 167, 170, 190, 210, 211
dilbilim 23, 24, 26, 33, 42, 65, 75, 78, 95, 106, 173, 275, 293, 318, 355
dilbilimsel teori 323
dil etnolojisi 40
Dilthey 28, 29, 42, 188
din 98, 146, 198, 279
dinler tarihi 65, 106
Dits et écrits (Söylenmiş ve Yazılmışlar) 9
diyalektik 33, 34, 35, 36, 65, 89, 96, 219, 314, 315, 328
Diyalektik Aklın Eleştirisi 33, 92
dogmatizm 360
doğa bilimleri 29, 90
doğa felsefesi 58
Doğanın Diyalektiği 303
doğa tarihi 35, 121, 140, 190, 191, 259, 350
Doğu Avrupa 319, 320
Doğu uygarlığı 87
doksoloji 174
Domenach, J.-M. 113
Dostoyevski 147, 271
dramatik 163, 180, 181, 338
Dufresne 322
Dumézil 8, 65, 71, 98, 109, 111, 278, 279, 280, 281
Duparc, Henri 62
Durkheim 23, 29, 173
Düşlerin Yorumu 49, 52
Düşüncenin Eleştirel Tarihi 350
düşünce tarihi 128, 141, 197

E
Ecce Homo 53
edebiyat 8, 13, 25, 35, 36, 73, 74, 75, 78, 88, 135, 141, 146, 193, 269, 275, 308, 309
edebiyat tarihi 141, 275
edebiyet eleştirisi 288
eğitim 7, 19, 20, 123, 158, 355
eğitim reformu 20
Einstein 140
ekonomi 33, 42, 57, 67, 72, 94, 108, 115, 117, 121, 130, 164, 166, 170, 173, 175, 176, 191, 259, 260, 266, 301, 331
Ekonomi Politiğin Eleştirisi 55

ekonomi politik 42, 57, 170, 173, 176, 191, 259, 266
ekonomi tarihi 331
elektromanyetizma 106
eleştirel teori 327
emperyalizm 311
emulatio nosyonu 48
enformasyon 33, 367
enformasyon teorisi 33
Engels 269, 303
engizisyon 271
ensest 279
entropi 347
Epikuros 205, 208
epistemoloji çevresi 139, 140
epistemolojik 13, 28, 29, 67, 70, 72, 94, 117, 130, 139, 141, 168, 170, 171, 173, 258, 259, 260, 261, 286, 365
erdem 99
ereksellik 231
Erkenntnisproblem 38, 40
Eros 294, 295, 296
erotizm 98
eskatoloji 268
Esprit 113
Esquirol 156
estetik 373
eşsüremlilik 144
eşzamanlı 117, 119, 122, 126, 133, 157, 159, 162, 167, 208, 258, 264, 276, 290, 353, 358
etik 16, 18, 298
etnoloji 65, 66, 69, 78, 293, 355
Euklides 185
evrim 13, 75, 89, 134, 145, 164, 186, 192, 274, 282, 285, 286, 289
evrim teorisi 289
Ewald, F. 2, 349, 350

F

fantazma 204, 206, 207, 208, 212, 213, 214, 215, 223, 244
fantazmagorya 228
faydacılar 163, 164
Febvre, Lucien 110, 186
Fechner 173
felsefe 7, 8, 10, 18, 20, 21, 22, 26, 30, 35, 45, 53, 78, 79, 89, 95, 96, 105, 106, 108, 111, 141, 146, 180, 188, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 212, 216, 220, 229, 262, 288, 308, 310, 314, 350, 356, 358, 359
Felsefe Sahnesi 1, 2, 3, 5, 11, 12, 15, 17, 18
felsefe tarihi 79, 141, 204, 288
felsefi antropoloji 15
felsefi düşünce 10, 195, 347
fenomenoloji 12, 15, 18, 84, 211, 322, 356, 359
feodalite 281
fetişizm 102
Feuerbach 45, 107, 359
Fichte 39, 200, 229, 252
filoloji 96, 148, 173
fizik 28, 75, 130, 147, 186, 190, 208, 268, 289, 366
fizyokratik 162
fizyokratlar 373
fizyoloji 173, 365
fizyo-patoloji 365
Flaubert 308
Florence, Maurice 18, 354
folklor 319
Fontenelle 362
Foucault, Michel 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 31, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 82, 83, 105, 140, 181, 184, 215, 254, 256, 257, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 313, 335, 340, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355
Frankfurt Okulu 18, 327, 328, 359, 360
Fransa 2, 7, 8, 11, 12, 18, 39, 83, 89, 92, 262, 270, 273, 275, 277, 306, 307, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 331, 334, 336, 338, 341, 342, 343, 345, 346, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 369
Fransız Devrimi 130, 294
Fransız Komünist Partisi 7
Fransız kültürü 39, 348

Freud, Sigmund 9, 18, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 188, 200, 208, 214, 215, 257, 293, 296, 320, 321, 322, 323
Furet, F. 39, 65

G
Galileo 69, 140, 304, 361
Galois 172
Garaudy 269
genetik 128, 200, 258, 266, 289, 366
Genet, Jean 308, 309
geometri 247, 263, 294
Géroult 373
Gobineau 59
Goldman 188
görelilik teorisi 361
göstergebilim 25, 168
gösterge teorisi 48
gramer 16
Grope Information sur les Prisons (G.I.P –Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu) 8, 307
Guattari 321
Gueroult M. 141
güç istenci 244, 334
günah çıkarma 19, 352
güzellik 43, 77

H
Habermas 327, 328, 335, 336
hakikat 77, 127, 177, 191, 204, 206, 226, 234, 237, 242, 252, 253, 332, 333, 334, 340, 341, 350, 351, 352, 353, 362, 363, 369
Hakikat Efsanesi 333
hakikat oyunları 350
Hamburg 8
Hazard, Paul 41
Hegel 7, 18, 33, 38, 45, 57, 58, 95, 108, 180, 183, 194, 197, 199, 200, 201, 219, 220, 252, 262, 297, 321, 369
Heidegger 10, 34, 39, 40, 45, 79, 180, 183, 290, 314, 346, 357
Helenler 209
Hıristiyanlık 352
Hırsızın Günlüğü 309
Hint-Avrupa dil ağı 58
Hint-Avrupa efsanesi 278
Hint-Avrupa kültürleri 46
Histoire de la folie á l'âge classique (Klasik Çağda Deliliğin Tarihi) 8
Histoire de la sexualité (Cinselliğin Tarihi) 9
Hohenstaufen, Frédéric de 250
hormonoloji 168
Hölderlin 39, 40, 62, 180, 269
Huisman, Denis 349
Husserl 95, 96, 110, 183, 262, 263, 264, 290, 322, 345, 357, 359
hümanizma 31, 32, 98, 99, 100, 101, 102, 269, 352
Hyppolite, Jean 7, 18, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 230, 369

I-İ
Igitur 36
içgüdü 251
idea 207
idealizm 200, 262
ideoloji 109
ideolojik 12, 13, 96, 110, 134, 143, 269, 278, 286, 303, 319
İkinci Zamansız Mülahaza 242, 250, 251, 253
iktidar biçimleri 312, 339, 341
iktidarın analitiği 339
iktidarın mikrofiziği 339
iktidar ilişkileri 10, 15, 16, 305, 340, 341, 353, 354
iktidar sistemleri 10, 15
iktidar teorisi 340, 341
iktisat teorisi 164, 167
İncil 61
İngiltere 40, 282, 327
insan bilimleri 20, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 35, 66, 91, 106, 107, 130, 154, 162, 171, 186, 192, 193, 262, 267, 306, 351
İnsanca, Pek İnsanca 231, 232, 233, 244, 251
İnsanlık Komedyası 147
İrlanda 278, 279, 280, 281
ironi 189, 205
İsa 250

İslam kültürü 31
İspanya 9, 282
İspanyol uygarlığı 270
istatistik 159, 174
İsveç 8, 39
İtalya 270
İyinin ve Kötünün Ötesinde 53, 235, 236, 239, 240, 242, 250, 251, 252

J
Jacob, François 258, 260
Janet, Pierre 87
Japon resmi 87
Japonya 12, 273, 300, 302, 310
Jones 61
Joyce 39
Jung 60, 293

K
Kafka 210
kalıtımsal 368
Kandinsky 97
Kant 18, 28, 40, 45, 196, 229, 290, 291, 326, 328, 350, 358, 359, 369
Kapital 49, 51, 55, 66
Kapital'i Okumak 66
kapitalist toplum 266, 269, 306
kapitalizm 330, 340
Kara Panterler 309
Katoliklik 239
kazuistik 115
Kelkel 62
Kelt efsaneleri 71
kendilik 16, 229, 329, 341, 352
kendilik teknolojileri 16
Keynes 115
Kierkegaard 180
kimya 17, 116, 258, 268
klasik kültür 146
klasisizm 248
Klee 36, 37, 97
klinik tıp 17, 85, 351
Klossowski 202, 229, 308
kolektif bilinç 275
kolektif bilinçdışı 293
komedi 270
komedya 249
Kopernik 49, 363
Koyré 324, 356, 360, 362
kozmoloji 48, 49, 162, 363
kölelik 238
kriminoloji 261
Krisis 359
Kritik der Urteilskraft 369
kültür 28, 32, 33, 34, 35, 41, 74, 88, 96, 153, 250, 282, 293, 310, 312, 313, 317, 320, 347
kültürel biçim 19, 20, 21

L
Lacan 14, 29, 30, 36, 65, 83, 108, 109, 193, 200, 316, 317, 321, 323
Lachelier 356
Ladurie, Le Roy 65
Laennec 159
Laertius, Diogenes 205
La Formation de la théorie des ensembles 357
Lagrange 74, 172
La Pensée 38, 302
Lapoujade 201
L'Archéologie du savoir (Bilginin Arkeolojisi) 8
La Tentation de saint Antoine 308
Lacenaire 308, 309
Lavoisier 140, 258
La volonté de savoir (Bilme İstenci) 9
Le Cru et Le Cuit 77
Leibniz 35, 181, 219, 229, 361
Leiris 203, 216
Le Méme et l'Autre 321
l'Encyclopédie 35
Lenin 277, 303
Le Normal et le Pathologique 367
Les Lettres Françaises 64, 82
Les mots et les choses (Kelimeler ve Şeyler) 8
Lévi-Strauss 14, 29, 30, 33, 34, 41, 65, 77, 83, 98, 108, 193, 276, 314, 317
liberalizm 271
Linné 35, 74, 140
Logique de sens 202, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 213, 214, 215, 225
Logique et Existence 201

Logos 129, 198
LSD 86, 224
Lucretius 208
Lukács 188, 359
Luther 360
Luxemburg, Rosa 229, 277
Lwoff, A. 366
Lyotard 322, 335

M
Maillet, Benit de 163
Maladie mentale et personnalité 7
Malebranche 95
Mallarmé 36, 148, 183, 200, 269, 270
mantık 16, 33, 95, 127, 199, 201, 209, 211, 231, 240, 276, 293
Marcuse, Herbert 9, 296
Marksist 7, 33, 41, 59, 60, 67, 84, 109, 257, 259, 266, 269, 277, 302, 303, 304, 314, 319, 320, 322, 324, 325, 330, 356
Marksizm 12, 59, 255, 266, 267, 268, 269, 304, 311, 320, 322, 323, 343, 345, 346, 347, 355
Martinet 92
Marx 18, 33, 41, 46, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 67, 68, 109, 111, 117, 188, 200, 215, 265, 266, 269, 277, 302, 303, 304, 321, 322, 323, 347, 348, 359
matematik 28, 69, 75, 78, 95, 110, 115, 116, 117, 130, 146, 152, 173, 190, 200, 264, 267, 268, 310, 361, 366
materyalizm 43
Maupassant 62
meditasyon 180
mekanizm 323
melankoli 225
Mendeleyev 140
Mendelssohn 358, 359
Merleau-Ponty 23, 105, 110, 198, 211, 291, 322, 323, 346, 356
Merquior 254, 256, 260, 261, 262, 264, 266, 267, 269, 270, 272
meta-dil 288, 289
metafizik 104, 174, 207, 208, 211, 232, 233, 238, 241, 242, 245, 249
metafor 24, 126, 158, 202, 286
Méthode axiomatique 357
Michelet 89, 278
mikrobiyoloji 106, 168
mit 103, 106, 279, 300
mitoloji 276, 279, 318
mizah 205
modern 9, 23, 29, 40, 41, 52, 53, 55, 73, 78, 80, 94, 95, 97, 101, 326, 337, 369
modern düşünce 73, 337
modern felsefe 94, 326, 369
modernlik 32, 40
monarşi 181, 284
Muhammed 231
Musa ve Tektanrıcılık 61
mutluluk 35, 102, 228
müzik 75, 96, 97, 319

N
Naissance de la clinique (Kliniğin Doğuşu) 8
narsisizm 49, 50
nasyonal sosyalizm 39
natüralist 134
Naziler 39
nedensellik 66, 90, 121, 128, 141, 209, 320
Nedimeler 36, 65, 81, 97
Negt 327
neopozitivizm 211
Nerval 62
nesnel 73, 93, 95, 242, 248, 287, 288, 298
nesnellik 71, 157, 264, 353
nevroz 87, 107, 156
Newton 69, 140, 304, 361, 363
Nietzsche 10, 18, 22, 34, 36, 39, 41, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 80, 81, 89, 96, 97, 107, 108, 148, 180, 183, 188, 216, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 237, 239, 242, 243, 245, 246, 250, 251, 253, 290, 291, 313, 321, 322, 324, 325, 332, 333, 334, 335, 337, 347, 359, 368
nihilist 100
Noland 183
Normal ve Patolojik 18, 355
nöroloji 168

O-Ö
ontoloji 220
ortaçağ kültürü 146
otopsi 130, 132
özgürlük 16, 101, 107, 122, 136, 233, 240, 241, 262, 306, 338
öznel 10, 15, 74
özne teorisi 12, 325, 369
özyönetim 343

P
panseksüalite 295
Paravanlar 309
Paris 7, 8, 14, 28, 36, 41, 46, 49, 50, 53, 55, 59, 61, 179, 198, 201, 202, 230, 258, 265, 275, 278, 282, 300, 307, 309, 321, 325, 327, 336, 340, 349, 357, 358, 359, 362, 363, 364, 366, 369
parodi 249, 253
Passeron 356
Pasteur 363
patoloji 132, 173, 257, 365
Pécuchet 221, 222, 308
pedagoji 123, 208
Péguy 180
Perkins, Antony 30
Perse, Saint-John 39
Pétain, Mareşal 342
Phänomenologie des Geistes 369
Phénoménologie de la perception 207
Pinel 156
Platon 180, 181, 183, 203, 204, 205, 229, 231, 248, 249, 310
Platonculuk 203, 205
Poe, Edgar Allan 148
Poincaré 356
politik bilinç 65
politik devrim 66
pop art 97, 98
Porta 48
post-Hegelciler 337, 359
postmodern 14, 336
postmodernite 14, 15, 335, 336
postyapısalcılık 14, 15, 318
Pound 39
pozitif bilimler 32, 268
pozitivist 20, 27, 291, 361
pozitivite 166, 167, 168, 169, 171
pozitivizm 268, 321, 323, 359
Preti 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299
proletarya 308
Proust 39, 308
psikanalitik 24, 51, 74, 144, 275, 305
psikanaliz 24, 25, 30, 52, 59, 208, 266, 268, 316, 323
psikiyatri 8, 115, 331, 351
psikoloji 7, 8, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 56, 115, 173, 301, 351
psikopatoloji 7, 26, 85, 116, 170, 257
psikoz 25
Putların Alacakaranlığı 232, 234, 236, 245, 335
Pythagoras 185

Q
Quesnay 163
Quijote, Don 35, 269, 270
Quillet, Pierre 39

R
Rabelais 271
Ramnoux 61, 62
Rank 61
rasyonalite 17, 90, 168, 169, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 337, 339, 340, 356
Ravel, Maurice 62
Ree, Paul 230, 232
resim 36, 97, 183
retorik 16, 45, 126, 190, 333
Revue de métaphysique et de morale 194, 355
Ricœur 322
Ricardo 67, 117, 162, 265, 266
Richet, Denis 39, 65
Rilke 39
Robbe-Grillet 36, 315
Rocard 344
Roma 71, 249, 278, 279, 280, 281, 329
Roma dini 71
Roma dünyası 281
Roma efsanesi 278

romantizm 249, 321
Roma tarihi 71, 281
Rouanet 254, 256, 261, 264, 268
Rousseau 298
Rönesans 56, 264, 282
Rus biçimciliği 319
Rus Devrimi 319
Russell 33, 34, 76, 95, 314

S-Ş

Sade 35, 98, 208, 293, 294, 295, 296, 308
Saint-Exupéry 32, 99
Saint-Simon 359
Salomé, Lou 61, 62
sanat 36, 42, 232, 320, 337
sanayi toplumu 277
Sapık 30
Sartre 8, 9, 12, 33, 39, 91, 92, 95, 96, 99, 105, 106, 108, 109, 110, 180, 188, 189, 211, 262, 276, 291, 322, 323, 333, 345, 346, 356, 357
Saussure 92, 93, 95, 269, 288, 322
Schopenhauer 22, 87, 225, 232, 262
Schubert, Alexander 340
Schumann 62
Scot, Duns 220, 227, 228, 229
sesbilim (fonoloji) 275
Sezar 250
sezgicilik 357
Shakespeare 40, 248
sınıf mücadelesi 378
sibernetik 30
signatura nosyonu 48
simülakr 206, 207, 208, 214
sinikler 205
siyasal teori 17, 116, 265
siyaset 67, 78, 95, 100, 101, 111, 124, 129, 134, 135, 146, 297, 356
siyasi teknoloji 15
sodomi 207
Sofist 203, 205
Sokrates 44, 181, 203, 205, 229, 247, 248, 249
sol düşünce 342, 343
sol kültür 343
sosyal psikoloji 30
sosyoloji 22, 65, 115, 173, 301, 356
soyaçekim 91, 235
soybilim 16, 17, 18, 96, 230, 231, 235, 238, 242, 251, 253
söylem-düşünce 41, 42
söylemsel oluşumlar 123, 166, 168, 169, 259
sözdizim 154, 190
Spinoza 220, 228, 229
Stalinizm 99
Stendhal 147
stoacı 214
suç 17, 86, 176, 266, 271, 308
suça eğilimlilik 352, 353
Surveiller et punir: Naissance de la prison (Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu) 9
sympatheia nosyonu 48
Şen Bilim 231, 232, 234, 235, 237, 239, 240, 243, 247, 251, 335
şizofreni 335, 338

T

Tacitus 40
tahakküm 141, 240, 241, 244, 250, 337, 339, 340
Tanrı 32, 34, 45, 48, 55, 61, 102, 103, 105, 107, 108, 137, 207, 212, 232, 244, 247, 250, 313, 347
tarım teknolojisi 285
tarih 10, 12, 13, 14, 18, 33, 34, 38, 40, 42, 43, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 75, 78, 79, 80, 81, 84, 89, 90, 91, 92, 97, 106, 110, 115, 116, 117, 127, 128, 129, 141, 142, 143, 144, 146, 176, 177, 178, 184, 185, 186, 187, 197, 211, 215, 230, 231, 234, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 257, 262, 266, 273, 274, 275, 276, 278, 281, 283, 284, 285, 286, 291, 324, 330, 335, 341, 346, 351, 358, 359, 365
tarih felsefesi 211, 249
tarih öncesi 332
tarihselcilik 140
tarihsel epistemoloji 15
tarihsellik 173, 177, 264
Taubes 58

teatral 213, 270, 338
teknokrasi 101
teleolojik 128, 172
televizyon 346
Tel Quel 8
temsil teorisi 121
teoloji 107, 207
terapi 26, 63
tıp 8, 17, 26, 85, 115, 119, 130, 131, 132, 133, 158, 159, 167, 170, 190, 191, 255, 257, 288, 316, 351, 361
Tinin Görüngübilimi 194
Tiyatro ve İkizi 148
Tiziano 74
Tokyo 300
toplum analizi 17, 116
toplumsal sınıf 131
Torino 53
totalitarizm 379
Tournefort 119, 140
Tractatus 148
tragedya 41, 47, 96, 290
Tragedyanın Doğuşu 49
Tragedyanın Kökeni 290
Traité de la nature humaine 28
Traité de l'homme 28
Traité des sensations 34, 314
trajik 180
Trakl 39
Troçki 302
Trubetskoy 275
Tunus 8
türeme teorisi 161
Tylor 274

U-Ü
ulusal gelenekler 43
Uppsala 8
uygunluk nosyonu 48
uyuşturucu 87, 224
Uzakdoğu 311
üretim ilişkileri 54
üstinsan 45

V
Valéry 39, 307
Varlık ve Zaman 357
varoluş 84, 88, 95, 107, 122, 124, 131, 132, 133, 134, 136, 150, 151, 153, 155, 164, 174, 175, 185, 201, 219, 262, 263, 264, 314
varoluşçuluk 276, 345
Varşova 8
Vattimo 58
Vélasquez 36, 97

W
Wagner 234, 249
Wahl 59, 60
Warhol 183, 223
Was ist Aufklärung? (Aydınlanma Nedir?) 358
Weber, Max 297, 326, 327, 328, 329, 335, 336, 359
Webern 183
Wittgenstein 34, 76

Y
yabancılaşma 45
yapısalcılık 12, 13, 14, 15, 85, 88, 193, 274, 276, 318, 319, 320, 323
yaşam bilimleri 167, 365, 366, 367, 369
yazı 54, 74, 127, 137, 151, 161, 275, 276, 302, 304, 308, 309, 344
yeni-Kantçı 39, 40, 289
yersiz yurtsuz 338
yorumbilgisi 18, 24, 26, 29, 49, 52, 57
yorumlama 24, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 62, 69, 72, 122, 123
yorumlama teknikleri 46, 48, 49, 62
yöntembilim 255
Yunan düşüncesi 379
yurttaşlık 217
yüklemleme teorisi 161

Z
zamandışılık 266
Zenon 208, 214
Zerdüşt 51, 148, 180, 226, 228, 234, 250, 290

Felsefe Sahnesi, daha çok Foucault'nun 1960'lar ile 1970'lerin başında kaleme aldığı yazıları ve yaptığı söyleşileri kapsıyor. Bu dönemde Foucault sadece Fransa'nın değil, tüm Batı entelektüel dünyasının gündemine oturmuş ve özellikle incelemelerinde kullandığı araştırma ve kavramsallaştırma yöntemleri üzerine hararetli bir tartışma yaratmıştı. Foucault'nun "arkeoloji" adını verdiği çalışmalarının aslında bir tür yapısalcılık olduğunu ve tarih boyutunu dışarıda bıraktığını öne süren bir eleştiri çizgisi, genel anlamda yapısalcılık eleştirileriyle bütünleşmişti. Felsefe Sahnesi'ni oluşturan metinlerin önemli bir kısmı bu tür eleştirilere kapsamlı bir cevap niteliği taşıyor. Yapısalcılık kavramının içeriğini, özellikle de tarihle ilişkisini ayrıntılı olarak tartışan Foucault, bir yandan bu akımın başlangıçta sadece belli bir tür tarih anlayışını reddettiğini; bir yandan da tanımlamayı giderek güç kılacak bir biçimde genişleyen ve çeşitlenen bir düşünme ve analiz biçimine dönüştüğünü, tam da bu yüzden "yapısalcı" kavramı altında sınıflandırılan düşünürlerde pek az ortak yan bulunabileceğini vurguluyor. Benzeri bir tepkiyi daha sonraki yıllarda kendi düşüncesinin postmodern ya da postyapısalcı olarak tanımlanmasına karşı da gösteren Foucault, tıpkı yapısalcılık gibi bu kavramların da kesin olarak tanımlanabileceğine inanmadığını dile getiriyor ve bu tür sınıflandırmaları reddediyor.

Felsefe Sahnesi'ni önemli kılan nedenlerden biri de Foucault'nun düşünce çizgisinin izlediği yolla ilgili birtakım kalıplaşmış yorumları kırabilecek ipuçları vermesi. Bu çizgide önemli kırılmalar olduğu ve her biri yeni bir dönem başlatan söz konusu kırılmaların sadece düşünürün kullandığı yöntemde değil, seçtiği araştırma alanları ile temel felsefi sorular karşısında benimsediği tutumda da belirginleştiği görüşü sıkça dile getirilir. Oysa Felsefe Sahnesi'nde yer alan ve Foucault'nun düşüncesindeki derin bir sürekliliğe işaret eden bazı metinler bu görüşü kuşkuyla karşılamayı gerektiriyor.

Felsefe Sahnesi sadece Foucault'yu değil, Foucault üzerinde etkili olmuş entelektüel isim ve akımları tartışmak için de zengin bir birikim sunuyor. Foucault'nun özellikle yorumbilgisi çerçevesinde Nietzsche, Freud ve Marx'ı; Jean Hyppolite üzerine yazarken Kant ve Hegel'i; soybilimi tarif ederken Nietzsche'yi; Georges Canguilhem'i tanıtırken yine Nietzsche'den Frankfurt Okulu'na uzanan yoğun bir geleneği; Cassirer üzerine yazısında yeni-Kantçılığı ve nihayet yirminci yüzyılla damgasını vuracak düşünür olarak gördüğü çağdaşı Deleuze'ü tartıştığı yazıları, felsefe pratiğine hem içeriden hem dışarıdan bakabilen ve eleştirel geleneği büyük bir ustalıkla beklenmedik noktalara götüren metinler.

AYRINTI • SEÇME YAZILAR
AYRINTI•SEÇME YAZILAR
ISBN 978-975-539-527-2
9 789755 395272
2018
28 TL