Foucault'nun özgürlük serüveni

James W. Bernauer

BİR DÜŞÜNCE ETİĞİNE DOĞRU



İngilizceden çeviren: İsmail Türkmen

AYRINTI

Michel Foucault'nun XX. yüzyıla damgasını vuran en önemli düşünürlerden biri olduğu tartışmasız bir gerçektir. Klasik filozoflar gibi hayata dair hemen her konuda eser vermiş ve "düşüncenin arkeoloji"sini yapmış çağdaş düşünürlerdendir. Çağımızın temel sorunu olan iktidarı çalışmalarının odağına almış olan Foucault, aynı zamanda kendi yaşamını ve kimliğini de bir eser olarak görmüş, toplumsal ve politik alanda da bir militan olarak kavgasını sürdürmüştür. Nicelik ve nitelik olarak çok zengin bir yelpazeyi kapsayan eserleriyle ve eserlerinin odağına koyduğu yaşamıyla özgün bir yer edinmiş olan Foucault'nun düşüncesini ve serüvenini gayet anlaşılır ve bütünlüklü bir bakışla ele alan James W. Bernauer'in bu eseri, Foucault üzerine yazılmış en önemli metinlerdendir. Foucault'nun düşüncesinin tüm uğraklarını, tarihsel ve düşünsel gelişimi içinde irdeleyen Bernauer, bizlere edebiyattan müziğe, tıp ve psikiyatriden politikaya, hapishaneden cinsel kimliklere uzanan çok farklı Foucault sorunsallarını sergilerken, aynı zamanda bu düşünme süreçlerinin bizdeki olası açılımlarına da ışık tutmaktadır.

Bernauer'in hem kronolojik hem de tematik düzeylerde yaptığı kapsamlı Foucault okuması, düşünürün temel metinlerine dayanıyor. Ayrıntı Yayınları'nın yayımladığı altı ciltlik *Seçme Yazılar* da bu metinler arasında. Dolayısıyla hem *Seçme Yazılar* hem de *Foucault'nun Özgürlük Serüveni,* gerek XX. yüzyıl tarihine ve düşünsel sorunsallarına kafa yormak, gerekse de bu deneyimden ve Foucault'nun ömrünün sonunda gelip dayandığı noktadan devam etmek isteyen herkesin temel başvuru eserleri arasında yer alacaktır. Çünkü Bernauer bize Foucault külliyatını anlatırken, esas geldiği yer tamamen politik bir nokta, bir özgürlük etiğidir. Modern bilgi/iktidar kalelerine karşı etkili bir siyasal karşı duruş için birbirimizle etik temellere dayanan yeni ilişkiler kurmamızı ve bunu gündelik hayatlarımız ve kimliklerimiz düzeyinde gerçekleştirmeyi gerekli gördüğünü vurgulayan yazar, işte tam da bu ilişkilerin Foucault'ya göre temelini oluşturan etik düşünceyi anlamaya çalışıyor. Foucault'nun, iktidarı merkezi, dışsal ve negatif bir yapı olarak tanımlayan kuramlardan farklı olarak; iktidarın merkezi ve tek tip değil, kılcal damarlarla topluma nüfuz eden, dışlayan değil içine alan, negatif değil pozitif mekanizmalar yoluyla işlediğine dikkat çektiğini göstererek modern toplumu anlamamıza ve "iktidar üretmeyen toplumsallıklar" üzerinde düşünmemize yardım ediyor.



Bu kitap şu ana değin Foucault'nun eserleri üzerine yapılan analizlerin kesinlikle en kapsamlısı ve derinlemesine olanı.

Thomas R. Flynn

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-460-5
9 789755 394602

SKB 841845 UR

JAMES W. BERNAUER

James W. Bernauer 1944 yılında New York City'de doğdu. Doktorasını Stonybrook'taki New York Eyalet Üniversitesi'nden alan Bernauer'in başlıca ilgi alanı genelde çağdaş Fransız felsefesi ve özelde de Michel Foucault'dur. Paris'te 1978-1980 yılları arasında Michel Foucault ile birlikte iki yıl çalışmış olan Bernauer, 1980 yılından beri Boston College, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Yayımlamış olduğu pek çok makalenin yanı sıra, *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (1987), *The Final Foucault* (1988) ve *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (2004) kitaplarının editörlüğünü yapmıştır.

Ayrıntı: 465
İnceleme dizisi: 205

Foucault'nun Özgürlük Serüveni
Bir Düşünce Etiğine Doğru
James W. Bernauer

İngilizceden çeviren
İsmail Türkmen

Yayına hazırlayan
Mehmet Beşikçi

Son okuma
Işık Ergüden

Kitabın özgün adı
Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought

Humanity Books/1990
basımından çevrilmiştir.

© Humanities Press

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Ayten Koçal

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım *2005*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-460-5

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

James W. Bernauer

Foucault'nun Özgürlük Serüveni

Bir Düşünce Etiğine Doğru

AYRINTI

İNCELEMEDİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassaf* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◢ OTORİTE/*R. Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Wills* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A. Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/*G. Vassal* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLARI/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestrović* ◢ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ◢ İMAJ/*K. Robins* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kemberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ◢ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloşinov* ◢ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◢ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◢ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ◢ PİYASA/*J. O'Neill* ◢ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/*E.V. Welldon* ◢ KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* ◢ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◢ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ◢ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ◢ EĞİTİMDE ETİK/*F. Haynes* ◢ DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ◢ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geuss* ◢ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ◢ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ◢ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ◢ NİETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◢ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafiz Tok* ◢ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* ◢ MODA VE GÜNDEMLERİ/*D. Crane* ◢ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ◢ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ◢ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/*A. Sen* ◢ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ◢ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ◢ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* ◢ MARX VE MAHDUMLARI/*J. Derrida* ◢ ADALET TUTKUSU/*R.C. Solomon* ◢ HACKER ETİĞİ/*P. Himanen* ◢ KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* ◢ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* ◢ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* ◢ DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* ◢ SAYGI/*R. Sennett* ◢ KURBANSAL SUNU/*M. Başaran* ◢ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J. W. Bernauer* ◢ DELEUZE & GUATTARI/*P. Goodchild*

İçindekiler

— Bugünün Foucault'su:
Türkçe baskıya önsöz / James Bernauer 9
— Önsöz 18

I. FİRARIN GÜCÜ, GİRİŞ 21
A. Foucault'nun üslubu 24
B. Kapatılmalar 30
C. Kaçış 47
– Sonuç 54

II. İNSAN VE PSİKOLOJİDEN DÜŞÜNCE DENEYİMİNE 60
A. Doğru psikoloji arayışı 61
– *Akıl hastalığının psikolojik boyutları 1: Üç yaklaşım* 64
– *Akıl hastalığının psikolojik boyutları 2: İnsani varoluş ve rüya* 68
– *Akıl hastalığının fiili koşulları* 75
– Sonuç 79
B. Temellerin sarsılması 81
– *Deliliğin tarihi* 84
– *Deliliğin tarihi ve doğru psikoloji projesi* 90
– Sonuç 93
C. Düşünce Deneyimi 97
– *Kliniğin Doğuşu: "içeride(n)" ve "dışarıda(n)"* 98
– *Edebiyat: "içeride(n)" ve "dışarıda(n)"* 114
– Sonuç 118

III. ARINDIRICI DÜŞÜNME 121
– Giriş 121
– *Düşünceyle yüzleşme* 124
– *Düşüncenin önündeki engel: İnsan* 126
– *Yöntembilimsel ön-not* 128
A. İnsanın doğuşu 130
– *Ekonomi, biyoloji, filoloji* 130
– *İnsan* 135
B. İnsandan önce 137
– *Genel gramer* 140
– *Doğal tarih* 141
– *Servet analizi* 142
C. İnsandan sonra 145
– *İnsan bilimlerinin modern epistemedeki yeri* 146
– *İnsan bilimlerinin işleyişi* 148
D. Düşüncenin durumu ve düşünce ödevi 152
– *Düşüncenin durumu* 153
– *Düşünce ödevi* 157
– Sonuç 165

IV. UYUMSUZ DÜŞÜNME 167
– Giriş 167
A. Arkeolojik düşünmenin hedefi 170
– *Düşünce üzerindeki kısıtlamalar* 171

– *Düşüncenin serbest bırakılması* 173
B. Bir olay olarak arkeolojinin durumu 175
– *Spesifik düşünürlere borcu* 178
– *Epistemolojik mutasyon* 185
– *Önceki araştırmaları* 189
C. Yöntem olarak arkeoloji 192
– *Etkin bir göstergeler alanının tesisi: Sözce* 193
– *Bir söylemsel formasyonun tesisi* 196
– *Sorgulama istikametleri* 202
– *Uygulama alanları* 209
– Sonuç 213

V. MUHALİF DÜŞÜNME 217
– Giriş 217
A. Çağdaş bir siyaset anlayışına doğru 221
– *Kapatılma takımadaları* 222
– *Biyosiyasetin doğuşu* 236
B. Bir siyaset aracı olarak düşünme 249
– *Foucault'nun düşünme ve yönteminin gelişimi* 250
– *Siyasette düşünme* 258
– Sonuç 273

VI. ESRİK DÜŞÜNME 275
A. Hıristiyan deneyimi üzerine 280
– *İktidar* 283
– *Bilgi* 285
– *Öznellik* 286
B. Kendiliklerimizin siyaseti 288
C. Esrik düşünme 302
– Sonuç 316

— EKLER
1. *Maladie mentale et personnalité* (1954) ile *Maladie mentale et psychologie* (1962) arasındaki karşılaştırmalar 319
2. *Naissance de la clinique*'in iki baskısı (1963 ve 1972) üzerine bir not 325

— Michel Foucault Bibliyografyası 1954–1984 337
— Türkçede Michel Foucault 371
— Dizin 372

DİPNOTLARDA KULLANILAN ESER ADI KISALTMALARI

AS *L'archéologie du savoir* (*Bilginin Arkeolojisi*)
HF *Histoire de la folie à l'âge classique* (*Deliliğin Tarihi*)
IRE Introduction *to Le rêve et l'existence* (*Rüya ve Varoluş*'a Giriş)
LMC *Les mots et les choses* (*Kelimeler ve Şeyler*)
MPR *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère,* ma soeur et mon frère (*Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière*)
NC *Naissance de la clinique* (*Kliniğin Doğuşu*)
OD *L'ordre du discours* (*Söylemin Düzeni*)
PER *Maladie mentale et personnalité* (*Kişilik ve Ruhsal Hastalık*)
PSY *Maladie mentale et psychologie* (*Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*)
RR *Raymond Roussel*
SP *Surveiller et punir* (*Hapishanenin Doğuşu*)
SS *Le souci de soi* (*Kendilik Kaygısı*)
UP *L'usage des plaisirs* (*Hazların Kullanımı*)
VS *La volonté de savoir* (*Bilme İstenci*)

Bugünün Foucault'su: Türkçe baskıya önsöz

James Bernauer

Kitabımın Türkçe baskısının yapılacağını duyduğumda hem onurlandım hem de kendimi yetersiz hissettim. Bilhassa Ayrıntı Yayınları gibi seçkin bir yayınevinin bana Türkiye'deki Foucault tartışmalarında yer alma fırsatı sunması elbette bir onurdur. Ama tıpkı kitabım Japonca yayımlandığında hissettiğime benzer bir yetersizlik hissediyorum, çünkü Foucault hakkında son yıllarda pek çok iyi yorumcunun yazıları yayımlandı ve ben kitabımı yazarken onların çalışmalarından faydalanma imkânı bulamadım. Öte yandan, eğer benim metnim tazeliğini koruyorsa bunun bir nedeni, onu, ilgilerinin açıkça yer değiştirmekte olduğu bir noktada Foucault ile birlik-

te çalışırken ve kendi olma sanatında ona yetişmeye uğraşırken yazmaya başlamış olmam gerçeğidir. Dolayısıyla kitabımın yapısını, onun muazzam enerjik düşünmesini pratiğe geçirmeye çalışırken kullandığı farklı yollar oluşturmuştur. *L'usage des plaisirs*'in girişinde yazdığı gibi, "İnsan yaşamında öyle anlar vardır ki, kişinin düşündüğünden farklı düşünüp düşünemeyeceğini ve gördüğünden farklı algılayıp algılayamayacağını sorgulaması, bakmayı ve düşünmeyi sürdürebilmesi için elzemdir."[1] Foucault ile hayatının son yıllarında kesiştim ve farklı düşünme ve algılama arzusunu içeren mesajını çok net aldım; okurlarımın kitabımı Foucault'nun düşüncesinin geniş bir alana serili haritasını kullanma kılavuzlarından biri olarak görmeleri beni memnun etmiştir. *Dits et écrits 1954-1988*'in* çıkması ve Collège de France'daki derslerinin yayımlanmaya devam etmesinden dolayı, bu harita kendini tanımlamayı sürdürüyor. Daha önceki kitapları Foucault'nun okurlarını, parlak yazısının ardında kompleks bir düşünür ve araştırmacı olduğuna ikna etmişti; burada sözünü ettiğim yazılar da bunun böyle olduğunu gösteriyor. Bu söyleşi ve denemelerin birçoğu ben kitabımı yazdığım sıralarda henüz mevcut değildi; ancak bunlar burada sunduğum biçimiyle düşüncesinin genel yapısını değişime uğratacak türden değildir.

Tabii ki, eğer Foucault'nun ölümünden yirmi yıl sonra onun hakkında yazılmış bir yorumun taze bir tarafı varsa, bunun nedeni, haritasını çıkarmış olduğu iktidarlar coğrafyasının, XXI. yüzyılda yol alan bizi idare etmeye hâlâ devam ediyor olması ve kendimizi nasıl deneyimlediğimizi belirleyen güçleri anlamakta sezgilerinin hâlâ aydınlatıcı olmasıdır. İşte bu nedenden dolayıdır ki kitabım hâlâ bugünün Foucault'suna dairdir. Foucault bir keresinde, iktidarın yaşamlarımızı etki altına alan pek çok biçimine yönelik duyarlılığını, Fransa, 1955'ten 1958'e kadar yaşadığı İsveç ve ertesi yılı geçirdiği Polonya gibi farklı kültürleri deneyimlemiş olma gerçeğine yormuştu: "Fransa'dan ayrıldığım dönemde kişisel yaşama tanınan

1. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984) 14. [*Cinselliğin Tarihi* içinde (2. kitap), çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003].
* Bkz. *Seçme Yazılar I-VI*, Ayrıntı Yayınları, 2000-2005.

özgürlük çok ciddi biçimde kısıtlanmıştı. O günlerde İsveç'in çok daha özgür bir ülke olduğu düşünülüyordu; orada, belli türde bir özgürlüğün, doğrudan kısıtlayıcı bir toplumla tamamen aynı etkileri olmasa bile, gene de kısıtlayıcı etkileri olabileceğini öğrendim. Benim açımdan önemli bir deneyimdi bu. Ardından, Komünist Parti'nin kısıtlamaları ile baskı gücünün hakikaten bambaşka bir niteliğe sahip olduğu Polonya'da bir yıl geçirme fırsatı buldum."[2] Ayrıca Tunus'ta iki yıl, Brezilya ve ABD'de de pek çok ay geçirmişti. Bu uluslararası deneyim ona, basit olumsuz iktidar kavramlarından kurtulma ve iktidarın çağdaş kültürlerdeki pozitif işleyişindeki nüansları görme imkânı sağladı. Foucault'nun okurları daima, onun nüanslara dikkat eden iktidar anlayışının gerektirdiği bir karşı siyasetin çeşitli tarzlarını şekillendirme süreci içerisinde olacaklardır. Bu yazıyı yazdığım şu günlerde, Foucault araştırmacılarını yine onun eserinden etkilenmiş olan toplumsal eylemcilerle birlikte çalışmak üzere bir araya getirmeyi hedefleyen yeni bir organizasyonun açılış konferansına katılma zevkine eriştim. Foucault Derneği adını alan bu kurumun New York City'de gerçekleştirdiği toplantı, modernlikten miras aldığımız kurumları yeniden şekillendirmeye ne denli ihtiyacımız olduğu yönünde canlı tartışmalara sahne oldu. Tıpkı Foucault'nun ders verdiği zamanlarda olduğu gibi, onun fikirlerini tartışmak bizde entelektüel bir heyecan; düşünmeye, nasıl yaşamamız gerektiğine değil nasıl yaşayabileceğimize dair düşünmeye teşvik eden eserine yönelik bir minnettarlık doğurdu. Bu bende Paris'te onun derslerini takip ettiğim iki yılın anısını canlandırdı.

Michel Foucault öldüğünde, önce metinlerinde, sonra derslerinde ve daha sonra da bazı kişisel sohbetlerde benim açımdan böylesine yoğun ve gerekli soruları dillendiren ses sustuğu için yas tuttum. 1984'ün o kederli haziran gününde talimin edemediğim şey ise o sesin, Foucault'nun sorularıyla uğraşmanın bir sonucu olarak diyalog içine giren pek çok insanın oluşturduğu cemaat içinde etkin bir biçimde yaşamaya devam edecek olmasıydı. Benim için, ge-

2. "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins," (1982) in *Dits et écrits IV* (Paris: Gallimard, 1994) 526. ["Stephen Riggins'le Söyleşi", çev.: Osman Akınhay, *Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, 2005, ss. 123-139].

rek kadın gerekse erkek, gerek akademik kurumların içinde gerekse dışında Foucault okurlarıyla muhabbet içinde olmak hem entelektüel hem de kişisel bir zevk olmuştur. Yakın zamanlarda, tatmin ve stresi aynı oranda içeren yaşanmış bir kişisel ana sarsılarak tekrar döndüm. Kitabımın sonuç kısmını yazarken şu cümleleri karalamıştım: "Kimilerinin iddia ettiği gibi Foucault'nun düşüncesi belki 'bir sevinç narası' değildir. Fakat şunu sormak gerek: Bir düşünürü değerlendirmenin ölçütü ne zamandan beri sevinç naraları atmak oldu? Foucault'nun çalışmalarına kulak verecek olanların, kimi kurbanların sesleriyle, sadece bildik mahkûmların değil, aynı zamanda modern özgürlüklere ve modern özgürlük programlarına kurban verilenlerin sesleriyle yüzleşebilmeleri gerekiyor. Foucault'nun düşüncesi, yeni özgürlük pratikleri için coşkulu bir mücadeleye tutuşan bir düşünceydi. Ve nihayet Foucault'nun düşüncesi manevi bir çığlıktı." Bu son cümle, üzerinde çalıştığım taslakların hiçbirinde yoktu ve sanki ortaya birdenbire çıkıvermişti; bağlama tam oturmuyor gibiydi ve kulağımdaki tınısı kitabımın yakalamaya çalıştığı Foucault'cu etiğin vurgusunun yankısı değildi. Hayal ürünü yorumlar yerine daha doğruya yakın bir okuma yapmaya çalışmaktan övünç duymuştum. Peki bu "manevi çığlık" neyin nesiydi? Bu cümleyi, hatta "çığlık"ın retorik olarak gönderme yaptığı "sevinç narası" ifadesini de atmak, kitabı Foucault'cu düşünceye en uygun "yeni özgürlük pratikleri" ile bitirmek istedim. Ama nedenini size açıklayamasam da "manevi" ifadesi, tam kafamdaki şeyi ifade ediyordu. Bu ifadenin ta derinlerde bir yerlerde doğruluk içerdiğini hissediyordum, dolayısıyla da onu atmadım; ve hiçbir eleştirmenin onun hakkında fazla yaygara koparmamasını umut ettim. Onun o zaman ve şimdi neden uygun olduğuna inandığımı burada açıklarken Türk okurunu usandırmadığımı umarım.

Foucault'nun mevcudiyetinin eksiksizliğinin bende uyandırdığı kişisel duygunun kıymetini biliyordum elbette. Foucault ile ilk kez, New York City'ye yaptığım uzun bir tren yolculuğu esnasında *Madness and Civilaziton*'ı okurken karşılaşmıştım. Son durağa geldiğimde, bir zihin tarafından zapt edilmiş, kafası karıştırılmış, hatta belki de bir sorunsalın kancasına takılmış durumda olduğumu bi-

liyordum. Bu durum Paris'te uzun bir süre kalmama yol açtı; orada 1979 ve 1980 yıllarında onun derslerini takip etme imkânı buldum ve ayrıca daha sonra 1982 yazında Toronto'da verdiği yaz dersini de izledim. Öğrencileri ve meslektaşlarına duyduğu o kendine özgü merakı sayesinde, onunla birkaç kez yüz yüze konuşma fırsatını da buldum. Yani, Foucault'nun biyografilerinin çıkmasından çok daha önce, konusuna onu da katan yakınlarda yayımlanmış bir romanda kullanılan bir sözcükle ifade edersem, Foucault "halüsinasyonları" görmeme gerek kalmamıştı. Eksiksiz bir manevi mevcudiyetle karşılaşmış olmanın ayrıcalığını hissediyordum: Evet, zaman zaman göz korkutucu olabilen bir entelektüel güçtü bu, ama aynı zamanda duygusal bir mevcudiyetti, bir mizah anlayışıydı, başkalarına yönelik bir ilgiydi ve de özellikle yaşamın kurbanlara dönüştürdüğü insanlara duyulan derin bir sevgiydi. Bu sevgiye onun kitaplarında ve makalelerinde de dokunulabilir belki, ama en çok konuşmalarında hissedilirdi. Örneğin, Polonya Dayanışma Hareketi'ne yönelik yoğun ilgisinin yanı sıra, bendenizin verdiği ve öğrencilerin felsefe ve teoloji okumaları yaparken aynı zamanda bir tür sosyal hizmet için yoğun bir gayret gösterdikleri (bir evsizler barınağı, hapishane ya da ölmekte olan insanlara hizmet sunan bir bakımevinde çalıştıkları) bir lisans dersinin onda uyandırdığı özel merakı da hatırlıyorum. Dersin içeriğini çok merak etmişti ve felsefenin, öğrencilerin deneyimlerine bütünleyici bir bakış açısı sağlaması onu memnun etmiş görünüyordu. Benim için "manevi çığlık" bu efsanevi sevgiyi ve felsefi yaşamının, salt bir akademik parlaklıktan farklı bir şey olan dehasına kaynaklık eden dünyevi deneyimlerle oluşturduğu birliği çağrıştırıyor.

Daha az kişisel bir düzeyde ise, kitabımın bitiş cümlesi, onun eserindeki firar ya da kaçış deneyimine benim atfettiğim önemi gösteriyor. Bu tema kitaba adını verdi ve Foucault'nun çok çeşitli sorgulamalarını benim gözümde bir yapıya oturtu: Birincisi, bir beşeri bilim olarak psikolojiye olan ilk bağlılığından entelektüel kopuşu; sonra modern beşeri bilimleri antropolojik temellerinden arındırıcı firarı; üçüncüsü, tarihsel ahenk ve süreklilik arzumuzu yıkıma uğratan gürültülü bir uyumsuzluğu bilincin önüne koyma ça-

bası; ardından, hem Marksizmin hem de liberalizmin siyasi programlarından ve amentülerinden kendini kurtarmanın bir yolu olarak benimsediği muhalif düşünme; ve nihayet, modern hümanizm projesinden etik bir kurtuluşa delalet eden esrik düşünme. Okurları onun kimliklerden kaçma gayretinin ne denli ayırt edici olduğunu anlamışlardır. Bir yüze sahip olmamak amacıyla yazdığını iddia ediyordu; öğrencileri aşağıdaki satırlarda dile gelen öznel ve sıradışı tepkisini unutmayacaklardır: "Bana kim olduğumu sormayın ve benden hep aynı kalmamı istemeyin: Kimlik belgelerimizin usule uygun olup olmadığına bürokratlarımız ve polisimiz baksın. Onların ahlâkı en azından yazı yazarken bizi rahat bıraksın."[3]

Tabii ki Foucault burada bir tür akademik ahlâkı kınıyordu; ama şimdi görüyorum ki, o aynı zamanda bir tür maneviyat şekillendiriyordu. Bir keresinde "maneviyatsız bir dünya"dan bahsetmişti ve ben bu "maneviyatsız dünya"nın onun için ne denli geniş olduğunu daha sonra anladım. Foucault'nun yazılarındaki en önemli ifadenin, "l'âme, prison du corps", yani "ruh bedenin hapishanesidir"[4] olduğunu iddia etmek geliyor içimden. Eğer hem Batı hem Doğu maneviyatının ana akımları beden ile ruh arasında bir ikilik görmek ve ruhu bedenden kurtarmak için bir çilecilik ileri sürmekten ibaret olmuşsa, Foucault çarpıcı bir biçimde farklı bir görev tasarlanmıştır: İnsanın ruhundan, insanın iç dünyasının ve anlamlı hikâyesinin inşa edilme biçiminden bir yabancılaşma yaratmak. Onun gözünde, ruh beşeri bilimlerde pozitif bir içerik edindiği sürecin bizzat kendisi onu cansız, hayaletimsi bir şeye dönüştürüyordu; kişinin haddinden sık tesis edilen merkezi olarak onunla, bir hayalet yaşamı, dolayısıyla da insani kayıpların en büyüğünü ilişkilendiriyordu: Bu kayıp kişinin dünyasının değil, maneviyatının kaybıydı. Foucault elzem bir manevi sanat ortaya koyar; bu bir özilişki, kendimizi canlı deneyimlememizi sağlamak için modern iktidarların bizi yaratma biçimlerini aşma görevidir. O çok geniş bir

3. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969) 28. [*Bilginin Arkeolojisi*, çev: Veli Urhan, Birey Yayınları, 1999].
4. Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975) 34. [*Hapishanenin Doğuşu*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, 2. Baskı, İmge Kitabevi, 2000].

alanda bu sanat için tahminler ve geleneksel sezgiler arayışında oldu. Onun biyografisini yazanlar, Bibliothèque Nationale'deki çalışma koşullarından duyduğu hoşnutsuzluğun yanı sıra (ki bu hoşnutsuzluk onu Paris'teki Saulchoir Dominiken Kütüphanesi'nin sessiz okuma odasını işgal etmek durumunda bırakmıştı) Foucault'nun antikçağa ve Hıristiyanlığa ait metinleri nasıl incelediğinden bahsetmişlerdir. Öte yandan, Centre Sèvres'in Cizvit Kütüphanesi'ne de bakmıştı; bir öğleden sonra oraya giderken ona eşlik etmiştim. "Dogmatik teoloji" levhası bulunan ilk bölüme geldiğimizde burasının onun yeri olmadığına dair yaptığı şakayı ve asıl aradığı yer olan, uzun odanın en ucundaki "ahlâki teoloji" bölümüne doğru seğirtmesini hatırlıyorum. Bu olayı zikretme sebebim, Foucault'nun ahlâki ve manevi hayatın teorilerinden ziyade pratiklerine duyduğu ilginin derinliğini göstermesidir. Eski Yunan, Roma ve Hıristiyan kendilik pratikleri üzerine çalışmaları yaşamının son yıllarındaki akademik ilgilerini sergilerken, Zen gibi konular üzerine onunla yapılan söyleşiler de onun kişisel angajmanına tanıklık eder.

Kendilik pratiğine yönelik hırsı, ruhu kuvvetlendirmek ya da hakikati içinde onu doğrulamaktan ziyade, onu reddetmek, sınırlarını ihlal etmek ve insanın onunla kurduğu ilişkiyi yeniden icat etmeyi hedefler. Arkadaşı ve destekçisi Georges Dumézil, ölümünden sonra kaleme aldığı yazıda Foucault'nun entelektüel tarzındaki bu en ayırt edici özelliği vurguluyordu: "Foucault'nun zekâsı sözcüğün gerçek anlamıyla hiçbir sınır tanımazdı, hatta sofistike olanları bile. Gözlemevini, bedenle ruh ve içgüdüyle fikir arasındaki geleneksel ayrımların absürd göründüğü canlı bölgeleri üzerinde kurmuştu o: delilik, cinsellik ve suç bölgeleri."[5] Geleneksel sınırların bu ihlallerini sözcüğün gerçek anlamıyla değerlendirmek gerekir; örneğin, Foucault Zen hakkında konuşurken, "ruh ve beden arasında var olabilecek yeni ilişkiler"den bahseder.[6] Psikoloji ve antropoloji tarafından bir yandan sırtlanılan bir yandan da hapsedi-

5. "Un homme heureux," *Le Nouvel Observateur* (29 Haziran 1984). Zikredildiği yer, Didier Eribon, *Michel Foucault* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991) 329.

6. "Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen", Michel Foucault, *Dits et écrits III* içinde (Paris: Gallimard, 1994) 621.

len modern bir kültür için Foucault, yenilenmiş bir kendilik ilgisine vurgu yapan bir özgürlük tarzına değer vermiş ve ondan yararlanmıştı. Onun manevi çığlığı tam anlamıyla insan maneviyatının bugün kapatılmış olduğu hapishaneye karşı gösterilen etkin bir direniştir; temel kişisel hakikat ve özilişkinin zemini gövde değil ruhtur. Özhâkimiyet bir yaşam soluğu ve maneviyattan yoksun ruhlarla dolu bir dünyadaki bir maneviyat adına terk edilmelidir. Onun manevi çığlığı, insanın idrak gücü ve disiplininin meyveleriyle kurduğu ilişkiyi yeniden tanımlama arzusuna duyulan bir bağlılıktı.

Bu Foucault'cu eleştirel aydınlanma maneviyatının evrim süreci birçok aşamadan oluşuyordu ve itici gücü eşsiz bir arayış ruhuydu. Örneğin, cinselliğin tarihi incelemelerini değiştiren motivasyonu şöyle betimler: "Beni bu yola iten neden ise oldukça basitti. Bu nedenin, bazıları için tek başına yeterli olabileceğini düşünüyorum. Bu neden meraktır: Biraz saplantılı bir şekilde tatmin etmeye değecek türden bir merak. Bilinmesi uygun olan şeyi kendi içinde asimile etmeye çalışan merak değil, kişinin kendi kendinden kopmasına olanak veren bir tür merak."[7] Kendi kendinden kopmak. Çilecilerin ve gizemcilerin çağlar boyunca farkında olmuş oldukları gibi, bu kendi kendinden kopma ve kendi ruhunun hapishanesini terk etme, dingin denizlere açılan bir boğaz güvencesi vermek durumunda değildir. Eğer pek çok kişi dünyayı hor gören ve onun dışında bir sığınak sağlayan bir maneviyatı seçiyorsa, Foucault, kendilerini kendilerinin ve başkalarının olumsal gizemleriyle yüzleştirecek bir manevi varoluş arayan öbür insanların arasındaydı. Böyle bir maneviyatın *parrhesiastes*'in [*parrhesia* kullanan kişinin] maneviyatıyla aynı olduğu düşünülebilir. En son derslerinde Foucault'nun *parrhesiastes* tarifi, peygamber, bilge ya da öğretmen rollerine iliştirilen hakikat deneyiminden ziyade manevi sezgilerle uğraşan bir hakikat anlatıcısı betimlemesi değil midir? Formülasyonlarından biri şudur: *parrhesia* "konuşmacının hakikatle olan kişisel ilişkisini ifade ettiği, hakikati anlatma eylemini başka insanlara (ve aynı zamanda da kendisine) yardım edip onların durumunu düzeltme amacını taşıyan bir ödev gibi gördüğü ve bu nedenle hayatını

7. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, 14.

riske attığı bir sözel etkinliktir. *Parrhesia*'da konuşmacı özgürlüğünü kullanır ve kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruma ve ahlâki kayıtsızlık yerine ahlâki ödevi tercih eder."[8]

Foucault'cu maneviyat, umut ve sevgi güçleri sergiler. Foucault ideolojik olmayan bir umut içindeydi, siyasi ya da ahlâki sistemlerin en muhkemine karşı bile etkin bir direnişin gerçekleştirilebileceğine inanıyordu. Şüphe onun umudunun bir müttefikiydi, onu ideolojik kurgu ve devrimci aşırılıktan koruyan şeydi. Berkeley'de birkaç Amerikalıyla yaptığı yayımlanmamış bir tartışmada görüşünü şöyle dile getirmişti: "Keder ve umutsuzluk başka, şüphe başka şeydir. Eğer şüphe duyuyorsanız, bu tabii ki belli bir umudunuz olduğu içindir. Sorun, ne tür bir umudunuzun olduğunu ve umutlarınıza umutlarınız yoluyla tam da bu umutlarla kaçınmayı istediğiniz şeyleri yeniden sokan siyasi çevreden (ki ben buna sizin dediğiniz gibi 'karamsar çevre' demiyorum) kaçınmak için ne tür bir umuda sahip olmanın makul olduğunu bilmektir."[9] Foucault'ya dair en net hatırladığım şey onun sevgi ve arkadaşlık kapasitesidir; ona bahşedilmiş bir armağandı bu. Ani ölüm haberini olağanüstü bir üzüntüyle karşılayan dünya onun bu yeteneğini takdir etti. Pek çok insan onun umrunda oldu ve o bu umursamayı arkadaşlarına, tanıdıklarına, öğrencilerine ve okurlarına iletti. Kitabımın onun Türkiye'deki okurlarına bir parça yardım sağlayabileceğine inanmak benim için olağanüstü bir zevk kaynağıdır. Kitabın çevirmenine ve Türkçe baskısını gerçekleştiren Ayrıntı Yayınları'ndaki editörlere teşekkür etmek istiyorum.

Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts, ABD, 29 Mayıs 2005

Çeviren: Mehmet Beşikçi

8. Michel Foucault, *Fearless Speech*, yay. haz. Joseph Pearson (Los Angeles: Semiotext(e), 2001) 19-20. Foucault'nun 1983'te the University of California, Berkeley'de verdiği seminerin notları. [*Doğruyu Söylemek*, çev.: Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 17].

9. Foucault Arşivi, D250 (7) numaralı doküman. 21 Nisan 1983'te Foucault, P. Rabinow, B. Dreyfus, C. Taylor, R. Bellah, M. Jay ve L. Lowenthal arasında geçen tartışma, 32 sayfa, s. 11.

Önsöz

Yaklaşık on yıl kadar önce Michel Foucault'nun düşüncesine ilişkin bu kapsamlı incelemeye başladığım zaman bunu hem geç kalmış hem de erken doğmuş bir girişim olarak görüyordum. O zamanlar, yazmaya başlamasının üzerinden yirmi beş yıl geçmesine rağmen Foucault'nun yazılarını bir bütün olarak değerlendirmeye girişen İngilizce hiçbir çalışma yoktu. Allahtan bu durum artık tamamen değişti ve bugün artık Foucault okurlarına yardım edecek yetkin çalışmalar bulunuyor elimizde. Benim bu çalışmam Foucault'daki farklı unsurların tutarlı bir düşünce etiği oluşturduğunu iddia etmesi açısından sözü edilen çalışmalardan farklı olsa da, Foucault'nun yaptıkları üzerine gerek yurtdışında gerekse de ülkemizde son yıllarda yayımlanan değişik yorumlardan çok faydalandım.

Çalışmamı erken doğmuş saymamın nedeni şuydu: Çalışmaya başladığım zaman Foucault henüz ellili yaşların başındaydı ve düşünce serüveninde alacağı daha çok yol vardı. Evet çok şey başarmıştı, ama ondan çok daha fazlası da bekleniyordu. Ne var ki 1984'te daha elli yedi yaşındayken gelen zamansız ölümü bütün bu beklentileri yıktı. Ölüm, Foucault'nun projelerini, bana bunlara nihai bir şekil verme imkânı sunacak kesin bir kalıba oturttu. Bu bir ölü maskesi değil, Foucault'nun gelecekteki okurlarını daha ileri bir tanıma ve yüzleşmeye çağıran kesin bir şekildi.

Bu çalışmaya atılan ilk adım, Foucault'nun 1979 yılında Collège de France'da verdiği derslere katılmamdı. Foucault'nun izlediği keşif yollarından yürümeye devam etmeye adanmış bir araştırma enstitüsü olan Centre Michel Foucault'nun sponsorluğunda 1988 yılında Paris'te düzenlenen "Filozof Olarak Foucault" konferansıyla çalışmalarım sona erdi. Bu konferans, çeşitli uluslardan etkileyici isimlerin katılımıyla gerçekleşmişti. Bu isimlerden bazıları şunlardı: Georges Canguilhem, Gilles Deleuze, François Ewald, François Wahl, Richard Rorty, Manfred Frank, Miguel Morey, Roberto Machado, Paul Veyne ve André Glucksmann. Konferansta sunulan tebliğler ve yapılan tartışmaların kalitesi elbette ortadaydı. Ancak orada beni şaşırtan şey, Foucault'yu geleneksel felsefi manzaraya yerleştirmenin ne denli zor olduğuydu. Gazetelerin konferansa ilişkin değerlendirmelerinde de belirtildiği gibi Foucault, çağdaş entelektüel yaşamdaki muamma konumunu hâlâ koruyordu. İşte bu çalışmamın amacı, bu muammaya mümkün olduğunca netlik kazandırmak ve Foucault'nun özgünlüğünün vaat ettiklerini vurgulamaktır.

Bu çalışmanın ortaya çıkabilmesi birçok kişi ve kurumun desteğiyle mümkün oldu. Bana destek olanların hepsine teşekkürlerimi sunmak benim için bir zevktir; fakat tabii onlardan sadece birkaçını sayabileceğim. Öncelikle, Michel Foucault'nun Paris'teki ders ve seminerlerine iki yıl boyunca katılmama olanak sağlayan Society of Jesus'un New York birimine teşekkür etmeliyim. Boston College'daki öğrencilerim ve meslektaşlarım, Foucault'nun çalışmalarını eleştirel sahiplenme yolunda ideal bir çevre sundular. Bos-

ton'daki Graduate School da bir sömestr öğretim üyesi bursu sağladı. Buradaki felsefe bölümünün bazı üyelerine özellikle teşekkür etmek istiyorum: Peggy Bakalo, Louise Dietenhofer, Joseph Flanagan ve Tracey Stark. Chicago'daki Loyola Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü'nde Arthur J. Schmitt Kürsüsü'nde profesör olan John Sallis'e de, bu kitabı yazma çabalarımda beni sürekli teşvik ettiği için minnettarım. Humanities Press çalışanlarının ve oradaki editörüm Judith Camlin'in özverili profesyonelliklerini hiç unutamam. Stony Brook'taki New York Eyalet Üniversitesi'nde lisansüstü öğrencisiyken beni Foucault'nun çalışmalarına yönlendiren ilk kişi Profesör Hugh Silverman'dı. O zamanlar bir öğrencisi olarak ve daha sonraki yıllarda da bir dostu olarak verdiği destek için kendisine müteşekkirim. Bu kitabı doğuran uzun araştırma ve yazma dönemi boyunca desteklerini esirgemeyen birçok kişi arasında özellikle babam John'a, kardeşlerim Jack ve Kenneth'e, ayrıca Maurice Belval'a, John ve Patty Bowen-Moore'a, Daniel Defert'e, Edward Dougherty'ye, Joseph Gauthier'e, James Pollock'a, David Rasmussen'e, William Richardson'a, Patrick Samway'e ve Pedro de Velasco'ya şükranlarımı sunmak istiyorum. Son olarak, Michel Foucault'ya kendisinden gördüğüm sıcak ilgi ve nazik yardımlar için son derece minnettarım. Foucault'nun kendi eserleri için sergilediği eleştirel ve alçakgönüllü tavırlar, benim onlara yaklaşımımdaki büyük entelektüel bağımsızlığı teşvik etti. Foucault öldüğü zaman ben hem onun şahsı için hem de Foucault'lu yıllarım erken bitti diye ağladım. Fakat bugün, ani ölümün yarattığı şok, yerini onunla geçirdiğim ayrıcalıklı yıllarım için derin bir minnettarlığa bıraktı. Bu çalışmam, Foucault'yu, düşüncesini ve insanlığını takdirden başka bir şey değildir.

Felsefe Bölümü
Boston College
Chestnut Hill, Massachusetts, ABD

I

Firarın gücü, giriş

Michel Foucault'nun düşüncesine ilişkin bu çalışmanın başlığı, kendisinin, çağdaş Fransız sanatçısı Paul Rebeyrolle'un "Mahkûmlar" adlı sergisinde sergilenen bir dizi resim üzerine düşüncelerini dile getirdiği bir yazısından geliyor.[1] Bu resimler, sıkıca kilitlenmiş

1. "La force de fuir" [Firarın Gücü], ilk olarak, Rebeyrolle'un 1973'te "Mahkûmlar" adlı sergisi için Maeght Gallery'nin çıkardığı kataloğun önsözü olarak yazıldı ve *Derrière le miroir*'de çıktı (202, Mart 1973); 1-8. *Rebeyrolle: Peintures 1968-1978*'de (Paris, Maeght, 1979) yeniden yayımlandı. Bu kitapta Foucault'dan yaptığım alıntılar normalde eserin ilk basımına gönderme yapıyor; eserin İngilizce çevirisi kullanıldığında, buna yapılan gönderme Fransızcasını takiben ve ET [İn-

bir mekâna kapatılan bir köpeği betimliyor; dizide köpeğin kapatılmışlık hallerini, kapatılmışlığıyla mücadelesini ve nihayet "geçmişin karanlık kalesi"nden "geleceğin renkli fırtınaları"na firarını izliyoruz. Tablolar çok canlı bir biçimde birbirine bağlandıkları için Foucault sanatçının üslubuna hayran oluyor. Tablolar, birbirinden farklı dışavurumların kendi aralarında düzenli bir çokluğunu gerektiren, ama tekil bir anlamda demirlemekten de kaçınan, genişleyen bir sezgiyi tasvir ediyor. Resimler "tersine çevrilmesi imkânsız bir dizi, zapt edilemeyen bir kopuş" oluşturuyor. "Sakın ola tabloların yan yana getirilmesinin sonucunda bir öykünün ortaya çıktığını düşünmeyin. Burada olan şey şudur: İlk önce titreyip kendine geldikten sonra tablodan kopan bir cereyan, beynimize kendisini kazımak, bir sonraki tabloyu da yelkenine almak ve bütün tabloları, tek bir büyük harekete katmak amacıyla kendi sınırlarını aşıyor; bu büyük hareket hem tablolardan firar ediyor, hem de onları karşımızda asılı halde bırakıyor. Bu resimler, geçip giden bir şeyin öyküsünü anlatmak yerine, firarının ve özgürlüğünün bir sonucu olarak yeniden anlatılacak bir zorla kaçışın kendisini yaratıyor." Rebeyrolle'un çalışması "bir biçimden çok bir enerjiyle, bir mevcudiyetten çok bir yoğunlukla, bir hareket ve tavırdan ziyade bir tahrikle, zar zor zapt edilen bir titreyişle ilgilidir." Foucault, Rebeyrolle'un üslubuna duyduğu hayranlığın yanında, işlediği hapsedilme temasını, çağdaş izleyiciler için zamanlaması kusursuz bir seçim olarak da alkışlıyordu. "Giriyorsunuz ve kendinizi bütün pencereleri özenle kapatılmış bir odayı çevreleyen on tablonun oluşturduğu çemberin içinde buluyorsunuz. Ne dersiniz, acaba tablolarda gördüğünüz, parmaklıkları tırmalayan köpekler gibi hapsedilme sırası size mi geldi?" Hapsedilme siyasal bir temadır; çünkü, sürekli ve ısrarla icra edilen bir iktidarın ve "yukarıdan ve aşağıdan havlamalarla verilen emirler"in varlığını ifşa eder.

Ama bu sergideki resimlerin nihai mesajı daimi kapatılma de-

---

gilizce çevirisi] kısaltmasıyla yapılmaktadır. Aynı eserin birkaç versiyonunun kullanılması durumunda, alıntı, kitabın sonundaki tam bibliyografyada asterisk işaretiyle işaretlenen versiyondandır. [Foucault'nun Türkçeye çevrilmiş olan eserlerinden yapılan alıntılarda, Türkçe çeviriler dikkate alınmış, ama bunların hepsine birebir bağlı kalma yoluna gidilmemiştir. (y.h.n.)]

ğildir. Çünkü köpek en sonunda kaçmayı başarıyor. Ancak bu firar, tahmin edildiği gibi, ilk altı tabloda görünen pencerelerden olmuyor. Değil mi ki mahpussunuz, pencerelerin hiçbir anlamı yoktur. "Ne gökyüzü ne ışık: İçerideki hiçbir şey size bunları düşündürtemez. Artık hiçbir şeyin içeriye girmeye cesareti yoktur. Artık dışarısı, içerinin dışarısı değil, mutlak bir dışarıdır: Nötr, ulaşılmaz ve biçimsiz." Bir özgürlük mekânının ortaya çıkışı, ancak "kader anı"nı resimleyen tabloya gelindiğinde gerçekleşir: Bu tabloda, griler ve beyazların yerini, alabildiğine engin bir mavinin aydınlığı alır. "Bu dönüşümün gerçekleştiği tabloya *Dedans* [İçerisi] başlığı konmuş: Bir değiş-tokuş tetikleniyor ve içerisi, kendisine rağmen, bir mekânın doğuşuna yol açacak şekilde açılmaya başlıyor. Duvarlar, sanki büyük masmavi bir kılıç darbesiyle yarılmış gibi, yukarıdan aşağıya doğru çatlıyor. Daha önceleri parmaklıkların ucundaki iktidarı gösteren dikey düzlem şimdi artık bir özgürlüğe açılıyor. Kafesi kapalı tutan dikey çubuklar ötelerindeki duvarın yarılmasını engelleyemiyor. Yoğun bir sevinç ve heyecan titreşimi içinde, burun ve pençe darbeleri bu yarığı zorluyor ve kazıyor. İnsanlık tarihindeki mücadelelerde ulaşılan büyük başarıların hiçbirine pencerelerden ulaşılmamıştır. Büyük başarılara ulaşmanın tek yolu duvarları muzafferane bir şekilde yerle bir etmektir." Aslında Foucault'nun yazılarında sık sık yoğun duygu patlamalarına şahit olurduk; fakat Rebeyrolle'un "Mahkûmlar" sergisi, tutkusuyla öne çıkan bir düşünümün ortaya çıkmasına yol açmıştı. Sonuçta Foucault'nun tutkusu kendi eşsizliğinin patlamasıdır; çünkü resimler üzerine düşüncelerini dile getirdiği yazı, Foucault'nun zekâsının üç yüzünü açık bir biçimde ortaya koyuyor: Eşsiz düşünme üslubunu, ortaya koyduğu projenin hapsedilmeleri bıkıp usanmadan ifşa edişini ve nihayet, eserlerinin heyecan verici biçimde sergilediği firarı. Evet "Firarın Gücü" Foucault'nun yazılarından sadece birinin başlığıdır; ama Foucault'nun hem ruhunu hem de düşünce deneyimini kavrayan şey bu umulmadık betimlemedir.

Foucault'nun eserlerinin basitleştirici okumalarından kaçınmayı başaran eleştirmenlerin Foucault hakkında yaptığı yorumlarda sık sık bir paradoks ortaya çıkıyor. Foucault analizlerinde büyük bir yetenek sergilemelerine karşın, genellikle bu yetkinliğe Foucault'nun gerçekte ne yaptığı konusunda bir cehaletin itirafı eşlik eder. Nitekim tarihçi John Boswell, Foucault'nun yazdığı son ciltlerden birine ilişkin bir değerlendirmesinde, bir yandan kitabı "sanki beyinde kopan fırtınaları izlemek gibi olağanüstü bir zevk" olarak överken, öte yandan "kitabın neyi tartıştığından emin olamadığını" söyleyebiliyordu. Boswell'in bu itirafı bir düş kırıklığı geleneğinin yankısından başka bir şey değildir. Daha önceleri Foucault'nun düşüncesi ve üslubu, "kendilerinden daha alçak düzlemlere çıkan merdivenler, dışarıya çıkmak için açtığınız ama sizi iyice içerilere çeken kapılar" çizen Escher'in tarzıyla karşılaştırılmıştı. Başka bir eleştirmen ise Foucault'nun, Faulkner'in Joyce okurlarına öğütlediği şekilde okunmasını öğütlüyordu: İncil'e inanan okuryazar olmayanlar gibi ona körü körüne iman edin.[2] Evet bu imgeler eğlendirici. Ama bunlar, Foucault okumalarının gerektirdiği, hak ettiği ve ödüllendirdiği çabaya gereksiz biçimde köstek oluşturuyor. Foucault'nun çalışmaları bir labirent olmadığı gibi, karanlık yollara dalmayı da gerektirmezler. Foucault'nun birçok konuyu ele aldığı doğrudur; fakat otuz yılda ortaya koyduğu çalışmalar tutarlı bir gövde oluşturur. Tek tek yazıları, yol işaretleriyle dolu bir güzergâhtaki evreler ve önemli bir zekânın ürünü olan şeylerdir.

Kuşkusuz Foucault'nun anlaşılmasının zahmet gerektirdiğini hiç kimse inkâr edemez. Fakat, buradan yola çıkılarak, düşüncesindeki zorluğun nedeni başka bir komplo teorisinde aranmamalı, yani Foucault'nun kasten anlaşılmazlığı hedefleyerek Fransızların

2. John Boswell, "How the Greeks Viewed Sex", *L'usage des plaisirs*'in (Paris: Gallimard, 1984) İngilizce çevirisi (*The Use of Pleasure*, çev. Robert Hurley [New York, Pantheon, 1985]) için yazdığı değerlendirme, *The Boston Sunday Globe* (20 Ekim 1985): B 36; Clifford Geertz, "Stir Crazy", *The New York Review of Books* (26 Ocak 1978): 3; Devereaux Kennedy, "Michel Foucault", *Theory and Society* 8 (Eylül 1979): 269.

ifade duruluğu geleneğine isyan ettiği düşüncesine kapılınmamalıdır.[3] Foucault'nun okunmasındaki zorluğun ve çalışmalarına çok farklı dil ve akademi çevrelerinden gösterilen ilginin nedeni ortadadır: Foucault'da "güçlü ve hakiki bir düşünce özgünlüğü" vardır; ve "Foucault, eserlerine *sui generis** bir özgünlük kazandıracak derecede çok disiplinli ve tutarlı bir görüş açısına sahiptir".[4] Foucault'nun eserleri hakkındaki yorumların çoğu, Foucault'nun özgünlüğüne ek olarak, üslubunun zorluklarıyla boğuşmuştur. Şurası kesin ki, Foucault bile bile ve kasten antisistematiktir. Foucault'nun perspektifi bir eserinden öbürüne kaymalar sergiler ve Foucault "sürekli oradan oraya koşan, şimdiki zamana aşırı duyarlı olduğu için de tam olarak nereye doğru gittiğini ya da yarın neyin üzerinde kafa yoracağını bilmeyen" bir entelektüel rüyasını besler.[5] "Bana kim olduğumu sormayın ve benden hep aynı kalmamı istemeyin: Kimlik belgelerimizin usule uygun olup olmadığına bürokratlarımız ve polisimiz baksın. Onların ahlâkı en azından yazı yazarken bizi rahat bıraksın."[6] Bu arzuyu anlayabilmek için şunu bilmek gerekiyor: Foucault her şeyden önce bir öğretmendi ve eserlerinde de öğretme olarak gördüğü şeyin üslubunu sergiler: Bir konunun nasıl sorunsallaştırıldığını incelemek amacıyla yapılan sürekli bir sorgulama.

Foucault'nun hayat hikâyesi işgal ettiği öğretim kadrolarının coğrafyasıyla büyük ölçüde anlatılabilir. Lille, Uppsala, Varşova, Hamburg, Clermont-Ferrand, Tunus, Vincennes, Paris. Foucault'nun bir düşünür ve öğretmen olarak ününün zirvesine ulaşması Collège de France'da geçirdiği on dört yılda oldu. Collège'deki kocaman sı-

3. Örnek olarak bkz. Sturrock'ın derlediği *Structuralism and Since: From Levi-Strauss to Derrida* adlı kitaptaki (Oxford: Oxford University Press, 1979) Hayden White'ın "Michel Foucault" adlı makalesi ve John Sturrock'un Giriş'i; s. 81 ve 16.

* Nevi şahsına münhasır. (ç.n.)

4. Geertz, "Stir Crazy", 3; Edward Said, "Michel Foucault as an Intellectual Imagination", *Boundary* 1 (1972): 1.

5. "Non au sexe roi", Bernard-Henri Lévy ile söyleşi, *Le Nouvel Observateur* 644 (12 Mart 1977): 130 (ET: "Power and sex: An Interview with Michel Foucault", çev. David Parent, Telos 32 [Yaz 1977]: 161).

6. L'archéologie du savoir (Paris: Gallimard, 1969) 28 (ET: *The Archeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan-Smith [New York: Harper Colophon, 1976] 17). [*Bilginin Arkeolojisi*, çev.: Veli Urhan, İstanbul. Birey Yayıncılık, 1999].

nıfı dolduran yüzlerce öğrencisinin koridorda yarattığı yabancı diller kakofonisi, eserlerinin başka ülkelerde de okurlarını bulduğuna tanıklık ediyordu. Eserlerinin başlıca dillere çevrilmesi, yazılarına duyulan sınıfları aşan bir ilginin işaretiydi. Ancak Foucault'nun düşüncesinin yarattığı cazibenin en iyi göstergesi, kendisini sesli düşünürken izleyen dinleyicileri pençesine alan o somut ve gözle görülür heyecan duygusuydu. Konuşurken çıkardığı düzenli ve hatta neredeyse monoton sesler, kelimeleriyle saçılan dramatik imge patlamalarıyla bağdaştırılamaz görünürdü: Foucault'nun konuşmaları, Yunanlı filozoflarla Hıristiyan ilahiyatçıların, tıp doktorlarıyla psikiyatristlerin, hakikat peşinde koşanlarla iktidar tutkusuyla yananların, delilerle, ölülerin anatomik inceleme için yarılan cesetleriyle ve nihayet mahkûmlar ve sömürülenlerin sindirilmiş yüz ifadeleriyle yan yana resmedildiği sözcük tablolarıydı. Birçok kişi, Foucault'yu dinlerken, içinde yaşadığımız dünyanın, kendi portresini çizdireceği ressamı bulduğunu düşünürdü. Bu gerçekten de çok kişisel bir resmetme üslubuydu. Rebeyrolle gibi Foucault da öğretirken bir enerji, bir yoğunluk ve bir tahrik aktarırdı. İnsanların dikkatlerini üzerinde toplayan şey, ele aldığı özgül konulardan ziyade, durup dinlenmeden ve acımasızca yaptığı sorgulamalar ve disiplinlerin kendi en son formülasyonlarının sınırlarını hep ihlal eden bir düşünmenin konuşlanışıydı. Foucault'nun düşünme tarzı, kendi kendisiyle savaştığı ve öğrencilerini bir eyleme sevk ettiği bir sorunsallar dizisini kapsıyordu. Foucault arkasında bir öğreti bırakmadı, ama zihinlerimize bir sorgulama üslubu kazıdı.

Collège'deki kürsüsüne ve genel olarak da bütün çalışmalarına verdiği adla düşünce sistemleri tarihinin bir uygulamacısı olarak Foucault'nun sorgulamalarının yöneldiği yer felsefi hakikat değil, tarihsel olarak doğru olandı: Farklı tarihsel dönemlerde hangi türden bilgiler doğru olarak işlev görüyordu? İktidarın, bir normatif tipi ve bir kendilikle ilişki kipinin inşasında kullanılması ile bu bilgiler arasında nasıl bir ilişki vardı? Sınıfta yaptığı sorgulamalar, öğrencilerine, akıl ve akıldışılık çerçevesinde değerlendirdiğimiz biçimlerin, kendi sonluluğumuzu ilan eden semptomların, insani gelişmeyi yönlendirmek için kurduğumuz disiplinlerin ve nihayet,

kendiliklerimize ilişkin yaşadığımız deneyimlerle bu deneyimleri sorgulama biçimimizi şekillendiren teknolojilerin arka planında işleyen kültürel gelişim tarihini kavrama ihtiyacını aşılıyordu. Nitekim Foucault'nun öğretim pratiğindeki iki eşsiz vurgu, üzerinde düşünmeye değer bulduğu özgül alanlar ve bu alanları düşünülebilir kılmak için denediği yaklaşımlardı. Foucault'nun kültürel analizleri, şu üç alanın kesişmesiyle şekillenen ilişkiler üzerinde gerçekleşir: Bir öğrenme alanı nasıl kurulur (bilgi)? Bu öğrenme bağlamında hangi güçler işler (bilgi-iktidar)? Ve bu iki alan ile kendini kurma arasında nasıl bir bağ mevcuttur (bilgi-iktidar-özgürlük)? Foucault'nun bu alanlara yaklaşımı, bunların tarihsel görünüşlerini sorunsallaştırmaktı; yani, bu özgül ilişkilerin gerçekte nasıl işlev gördüklerine ve bunların neden o anki hallerine büründüklerine ilişkin sorular sormaktı. Düşünce tarihi üzerine yapılan çalışmalar bilgi-iktidar-özgürlük ya da özneleşme (*subjectivization*) ilişkilerinin incelenmesi iken, düşünce pratiği, bu ilişkilerin tikel kültürel sorunsallara tepkiler olarak kavranmasından oluşur. Foucault'nun kullandığı üslup, keşfedilen sorunların çözülmesi amacıyla değil, tarihsel bakımdan olumsal olan bu sorunsallaştırmaların çağdaş düşünce pratiklerimizi belirlemede sahip olduğu sorgulanamazlık statüsünün yıkılması amacıyla kullanılıyordu. Foucault'nun üslubu, bilinmeyenin bizi ilgilendirmediğini varsayan ya da mevcut sorgulama çizgilerinin bilgisizliğimizi gidermeye yettiğini kabul eden entelektüel tiranlığa karşı savaş açmıştı. İyi öğretimin ideali öğrencileri sorularla baş başa bırakmak ise, Foucault'nun öğretmenliği öncelikle öğrencileri kendi sorularına ilişkin sorularla karşı karşıya bırakmaktı.

Bu kişisel üslubu görmek, Foucault'nun öğreti ve yazılarının arkalarında bir miras bırakmadıkları anlamına gelmiyor. Aslında bu çalışmada hedeflenen şey, bu mirasın daha somut ve sahiplenilmeye daha uygun kılınması için, Foucault'nun eserlerinin kapsamlı bir okumasını yapmaktır. Bu çalışma, Foucault'nun eserlerini gelişim evrelerine göre düzenliyor ve Foucault'nun bu evrelerin her birinde yeniden şekillendirdiği ayrı düşünme biçimlerini analiz ediyor. "İnsan ve Psikolojiden Düşünce Deneyimine" başlığını taşıyan

İkinci Bölüm'de, Foucault'nun ilk yazılarının (1954-1966) ve ilk entelektüel bağlılıklarını tanımlayan insanın psikolojik incelemesinin değerlendirilmesi yapılıyor. Foucault'nun bu ilk yazıları, ayrıca, bu orijinal antropolojik projenin çöküşünü ve ayrık bir dizi düşünme deneyiminin doğuşunu sergiliyor. Dört ayrı deneyim, Foucault'nun entelektüel serüvenindeki temel evrelerle birlikte bunların şekillendirdiği soruşturma biçiminin işleyişlerini tanımlıyor. "Arındırıcı (*cathartic*) Düşünme" başlığını taşıyan Üçüncü Bölüm'de, Foucault'nun 1966-1968 arasındaki önemli dönemde yaptığı çalışmalar inceleniyor. Arındırıcı düşünme, Foucault'nun, insan bilimlerinde o gün için geçerli olan bilginin başlıca ilkelerini belirleyen epistemik koşulları kavrama ve bunları arındırma girişimiydi. Bu arınma ihtiyacı Foucault için kişisel bir gereksinimdi; çünkü Foucault, insan bilimlerine uygulayacağı bir arkeoloji ile, kendisinin ilk felsefi-tarihsel araştırmalarının zeminini biçimlendiren şeyin neden insan sorunu olduğu yönündeki sorusuna cevap bulacaktı. Fakat böyle bir arındırma, kişisel olmasının dışında, hem genel anlamdaki modern antropolojik ilginin, hem de bunun başlıca araştırma biçimleri olan yorumbilgisi ve yapısalcılığın köklerini de kazıp ortaya çıkaracaktı. "Uyumsuz Düşünme" başlığı altındaki Dördüncü Bölüm'de, 1969-1971 arasındaki eserleri ile arkeolojik yönteminin ilk önemli formülasyonu ele alınıyor. Arkeoloji, antropolojik projeden kurtularak uyumsuzluğun özgürleşimini kovalayan; düşünceyi, yeni ve diyalektik olmayan düzenlemeler gerektiren olayların çoğulluğu olarak anlaşılan gerçeklikle karşı karşıya getirmeye çabalayan bir düşünme biçimi olarak tanımlıyor kendi kendisini. "Muhalif Düşünme" başlığını alan Beşinci Bölüm ise, Foucault'nun siyasetin arkeolojisi-soybilimi üzerine yoğunlaştığı 1972-1979 arasındaki yazılarını inceliyor. Foucault'nun analizleri, çağdaş toplumdaki iktidarın dağıtım ve uygulama biçimlerinden ve bu biçimlerin temellerini gizleyen anlayış tiplerinden kopmayı zorunlu kılıyordu. "Esrik (*ecstatic*) Düşünme" başlıklı son bölümde ise Foucault'nun gelişimindeki son ve nihai evre, yani arzunun soybilimi ve müstakbel entelektüel soruşturmalar için çizdiği etik yol inceleniyor.

Foucault'nun eserleri üzerine yapılan her çalışmada, söze döktüğü bu farklı düşünce deneyimlerine ek olarak, gelişimi süresince üzerinde çalıştığı üç belirgin düzlemin de ortaya konması gerekiyor. Birincisi, özgül kültürel ve kurumsal pratiklere ilişkin değerlendirmeleriydi. Foucault'nun düşüncesinin anlaşılması için elbette bu araştırmaları anlamlandırmak gerekiyor; fakat bu çalışmanın odağında olan şey, bunların ayrıntılarını ikinci bir düzleme tabi kılmaktır: Foucault'nun çalışmalarındaki yöntembilimsel hırs ve bu çalışmaların, şimdiki zamanın tarihinin kendi yolunu nasıl bulabildiğini gösterme çabası bu ikinci düzlemi oluşturur. Arkeoloji ve soybilim, Foucault'nun hem bu yola, hem de kooperatif bir emeğin olabilirliğine işaret etmek için kullandığı genel terimlerdi: Bu kooperatif emek, bölük-pörçük, oraya buraya dağılmış bireylerin, kültürümüzün özgürlük pratiğine koyduğu sınırları ve bu pratik için sunduğu seçenekleri eleştirel olarak idrak etmelerine gönderme yapıyordu. Gerek entelektüel gerekse eylemci olarak, gerek halihazırdaki kurbanlar gerekse de müstakbel avlar olarak karşımıza çıkan bu bireyler için, modern çağın özgürlük pratiği yaratma vaadi bu vaadin olgunlaşmasının beraberinde getirdiği yıkıcılıkla parçalanmıştı. Foucault'nun düşüncesinin kendisini ifade ettiği üçüncü düzlem, daha ince olan ve bizim çalışmamızı iki ateş arasında gidip gelen çok nazik bir duruma sokan bir düzlemdir: Bu çalışmada bir yandan Foucault'nun başarımının bir bütün olarak tutarlı bir anlatımını sunarken, öte yandan da yaygın bir hatadan kaçınmaya, yani bu düşüncenin kendisini bir firar gücü olarak görme yolundaki temel deneyimini takdir edememe basiretsizliğine düşmemeye çalışıyoruz. Foucault'nun bu deneyime ve bunun ürettiği üsluba olan sadakati, eserlerinde, sistematik düşünen yorumcuları rahatsız edecek birçok noktaya açıklık getiren bir şeydir. Bununla birlikte, Foucault'nun düşüncesinin temel karakteri, tam da, bu dinamik ve acımasızca sorgulama hareketidir; bu hareket, tek bir özgül çalışma alanıyla sınırlı kalmayı ve tamamen tikel bir soruşturmanın içerimlerini açımlamayı reddeden bir harekettir. Foucault'nun üslubu, düşüncesindeki temel aciliyeti yansıtıyor. Bu, ikna etmekten çok tahrik etmek, bir firar arzusu ortaya çıkartmak ve

okuyucuya bir baskı ya da güç musallat etmektir. "Aynı güç doğrudan doğruya ressamdan tabloya ve o tablodan bir sonrakine geçiyor; ürperten bir kederden ve ondan doğan bir acıdan, bir umut kımıltısına ve oradan da sonsuz bir firara dönüşüyor." Bu firar hareketi "sizi, artık içinde bulunduğunuz hapishanede tek başınıza bırakıyor; artık sizden çoktan uzaklaşmış olan ve önünüzde sadece kaçıp giden şeyin izlerini bırakan bu gücün cereyanıyla başınız dönüyor."[7] Aslında düşünceyi bu şekilde deneyimleme hiç de yeni bir şey değil. Platon'un mağara meselinden bu yana, firar etme ve kurtulma nosyonu, düşünce etkinliğinin başlıca imgelerinden biri olmuştur. Bunun modern bir örneği, Kant'ın Aydınlanma'yı bir *Ausgang* olarak, yani olgunlaşmamışlık durumundan bir çıkış ya da kurtuluş olarak tanımlamasıydı.[8] Yine de Foucault'nun düşünce deneyimi yeniydi, çünkü bu deneyim farklı bir zamanda ve farklı bir durum için formülleştiriliyordu. Foucault'nun temel düşünce deneyimi firar ve kurtuluş idiyse, bu, kapsamları ve karmaşıklıkları açısından çarpıcı olan kapatılmaları keşfetmesinin sonucuydu.

B. KAPATILMALAR

Foucault'nun, insan hayatı ve düşüncesini hapseden kapatılmaları keşif ve tarif etmedeki keskin yeteneği diğer çağdaş felsefecilerin hiçbirinde yoktu: Akıl Çağı'nda delilerin kapatılması; tımarhanelerdeki hastaların çocuk statüsüne mahkûm edilmesi; insan bilimlerinde düşüncenin tutsak edilmesi; mahkûmların cezaevlerine tıkılması; insan kimliğinin cinsel kendilik hücresine hapsedilmesi; yani kapatılma takımadalarında yaşamaya mahkûm olan insanlar. Foucault'nun insanların kapatılmaları konusundaki duyarlılığı, erken yaşlardaki acı deneyim ve hatıralarından aldığı bir armağandı. Michel Foucault 15 Ekim 1926 tarihinde, yani Birinci Dünya Savaşı'nın beklenmedik kıyımları ile Fransa'nın yine kimsenin bekle-

7. "La force de fuir", s. 63.
8. Bkz. Immanuel Kant, "What is Enlightenment?", Kant, *On History* içinde, yay. haz. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), s. 3, 9.

mediği biçimde Nazilere teslim olması arasındaki bir dönemde Poitiers'de doğmuştu. Doğduğu kent işgal bölgesi ve Vichy hükümetinin* sınırında kalıyordu; yani kent, tarihinin hiç de yabancı olmadığı bir huzursuzluk bölgesindeydi. VIII. yüzyılda, müstakbel Avrupa uygarlığının kimliği konusunda son sözü söylemek isteyen Hıristiyanlarla Müslümanları karşı karşıya getiren büyük Poitiers Muharebesi, kentin tarihindeki pek çok çatışma ve işgalin en önemlisiydi. Hıristiyanlık altında yaşanan yüzyılların da bağlı kalmış olduğu bir tarz olarak çağlar boyunca Roma kültürünün bir simgesi olan Poitiers'nin fiziksel hafızası, bugün hâlâ bütün o farklı tarihsel dönemleri bir arada yaşatıyor. Kentin yerel tarihi, "Poitiers bütün çağları yansıtan bir kenttir" övünmesiyle anlatılmaya başlanıyor; bu övüncü yaşatan duygu, kent müzesindeki zengin arkeolojik koleksiyonları gördüğünüz ya da sokaklarında gezindiğiniz zaman sizin de yaşayacağınız bir duygudur.[9]

Fakat yine de Foucault'nun gençlik yıllarındaki durum özel bir tehlike ve tehdit durumuydu.

> Bu izlenimlerimi hatırlamaya çalıştığım zaman beni etkileyen yan, önemli duygusal anılarımın hemen hepsinin siyasi durumla ilgili olması... Yetişme ortamımızda, varoluşumuzun çerçevesinde hep savaş tehdidinin izleri vardı. Derken savaş patladı. O döneme ilişkin asıl hatıralarımız, aile yaşamının ayrıntılarından çok, bütün dünyayı etkileyen bu sarsıcı olaylarla ilgiliydi. Fransa'da o günlerin kızlı erkekli bütün çocuklarının da benimle aynı şeyleri yaşadıklarından adım gibi eminim. Özel yaşamımız hakikaten ciddi tehdit altındaydı. Tarihin beni büyüleyişinin, kendimizin de bir parçasını oluşturduğumuz bu olaylar ile kişisel yaşam arasındaki ilişkiden etkilenişimin nedeni belki budur.[10]

Foucault'nun gençlik yıllarında, bu siyasal bilinç başka olaylarla da keskinleşmiş ve bu, insan hayatına etki eden kısıtlamaların ayrıntı-

* Henri Philippe Pétain tarafından kurulan (1940) ve işgalci Nazilerle işbirliği yapan Fransız hükümeti. (ç.n.)

9. G. Dez, *Regards sur l'histoire de Poitiers* (Poitiers: Oudin, 1966), s. 5.

10. Michel Foucault: An Interview", Stephen Riggins'in yaptığı söyleşi, 22 Haziran 1982, *Ethos* içinde, 1, 2 (Güz 1983): 5. ["Stephen Riggins'le Söyleşi", *Michel Foucault (MF) Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, çev.: Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2000, s. 123-139]

larıyla değerlendirilmesi konusunda Foucault'yu eğitmişti. Foucault, başlangıçta Komünist Parti'nin davasına sarıldığı Paris'teki öğrencilik döneminde, Marksist hocalarının dayattığı sınırlara tosladı. İlk olarak siyaset ile insan bilimleri arasındaki ilişkileri sorgulamak istedi ama bu ilgisi kösteklendi. Hocalarının tepkisizliklerinin muhtemel nedenleri konusunda Foucault daha sonra şöyle diyecekti:

> Bununla birlikte, PCF'nin [Fransa Komünist Partisi, FKP] içinde ya da ona yakın konumda bulunan entelektüeller arasında, kapatma, psikiyatrinin siyasi olarak kullanılması ve daha genel anlamda toplumun sıkı bir disiplin altına alınması gibi sorunları ele almanın reddedilip edilmediğini merak ediyorum. 1955-60 yıllarında Gulag'ın gerçek kapsamı konusunda çok az şey bilindiği kuşkusuzdu, gelgelelim bence pek çok kişi durumun farkındaydı ve gene pek çok kişide bu gibi şeyleri söz konusu etmemenin daha iyi olacağı yolunda bir duygu hâkimdi: Uyarı işaretleri olan tehlikeli bir bölgeydi bu.[11]

Tabii bu uyarı işaretleri, Foucault'nun Varşova Üniversitesi'nde bir yılını geçirdiği 1950'lerin Polonya'sında gayet belirgindi. Ancak Uppsala Üniversitesi'nde geçirdiği üç yıl Foucault'nun bu ilan edilmemiş kısıtlamaları iyice fark etmesini sağladı. "Fransa'dan ayrıldığım zaman kişisel yaşama tanınan özgürlük çok ciddi biçimde kısıtlanmıştı. O günlerde İsveç'in çok daha özgür bir ülke olduğu düşünülüyordu. Ve orada, belli türde bir özgürlüğün, doğrudan kısıtlayıcı bir toplumla tamamen aynı etkileri olmasa bile, gene de kısıtlayıcı etkileri olabileceğini öğrendim. Benim açımdan önemli bir deneyimdi bu."[12]

Bu deneyimin meyveleri, sonraki yıllarda Foucault'nun disiplinci pratikler ve tımarhaneler ile klinikler gibi kurumlar üzerine

11. "Intervista a Michel Foucault", Alessandro Fontana ile Pasquale Pasquino'nun Haziran 1976'da yaptıkları bir söyleşi, *Microfisica del Potere* içinde (Torino: Einaudi, 1977), s. 5 (ET: "Truth and Power", çev. Colin Gordon [New York: Pantheon, 1980], s. 110-11).
12. Riggins, s. 4. Bu yıllardaki Foucault için bkz. Jean Piel'in hatıraları, "Foucault a Uppsala", *Critique* 471-72 (Ağustos-Eylül 1986): 748-52, ve Etienne Burin des Roziers'in hatıraları, "Une rencontre à Varsovie", *Le débat* 41 (Eylül-Kasım 1986): 132-36.

yaptığı analizlerde ortaya çıktı. Bu deneyimlerin daha genel anlamdaki mirası ise, soylu kimlikler tarafından biçimlendirilebilen prangaların teşhisindeki eşsiz beceriydi: Modern, aydınlanmış, hümanist prangaların. Foucault, kendisini şu ya da bu şekilde eskimiş modern öncesi dönemi başarıyla aşan bir tarih çağı olarak sunan modernliğe kuşkuyla yaklaşmaya başlamıştı. Foucault'ya göre modernlik, takvimdeki şanslı bir yaprak değil, kişinin gerçekliğe yaklaşım biçimlerinden biriydi. Onun modernlik karşısındaki tutumu, şimdiki zamanı anlama ödevine sıkı sıkıya bağlı olmaktı. Bu ödev, Foucault için, "şimdiki zamanı tahayyül etme, onu olduğundan başka türlü tahayyül etme ve onu, yok ederek değil de, onda olanı kavrayarak dönüştürme isteği"nden ayrılabilecek bir şeydi.[13] Aydınlanma inancı, çok daha tehlikeli bir aldatma şeklini alabiliyordu. Nitekim Foucault, "Aydınlanmanın 'şantaj'ı" dediği şeyi, yani ya onun yanında ya da karşısında olmak gibi iki seçeneğin dışında bir alternatifin olmadığı düşüncesini şiddetle reddediyordu.[14] Mesele bundan çok daha karmaşıktı. Foucault, Aydınlanma döneminin bıraktığı mirasın derinlemesine sorunsallaşmış olduğunu görüyordu. Siyasal kararlar, ilerlemiş teknik rasyonalitenin tutsağı haline gelmiş görünüyordu. Sömürgecilik çağının sona ermesiyle konuşma özgürlüklerine kavuşan Batı dışı kültürlerin öfkeli meydan okumaları, bu rasyonalitenin övüncü olan evrensel geçerliğe sahip Aklı kuşku alanına çekmişti. Son olarak, dünya savaşlarının bıraktığı enkazın ortasında yaşayan birisi için, bir zamanlar insanlığı vaade boğan bu mirasın, "bu umudun yitirilmesini doğuran bir despotizmin marifetleri"ne ne gibi katkılarda bulunduğunu sorgulamak hem bir hak hem de bir yükümlülük halini almıştı.[15] Foucault'ya göre, aydınlanmış bir ethos, Aydınlanma döneminin öğretisel unsurlarına körükörüne iman etmekten değil, yaşadığımız çağı sürekli biçimde eleştirme arzusuna bağlılıktan doğar.

13. Foucault, "What is Enlightenment?" (1984), *The Foucault Reader* içinde, yay. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), s. 41. ["Aydınlanma Nedir?", *MF Göçme Yazılar 2: Özne ve İktidar,* çev.: Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2000, s. 173-192]

14. A.g.y., s. 42.

15. Foucault, Georges Canguilhem'in *On the Normal and the Pathological* kitabının Giriş'i, çev. Carolyn Fawcett (Boston: Reidel, 1978), s. xii.

Evet Foucault'nun düşüncesini harekete geçiren asıl deneyim kapatılmaydı. Fakat Foucault işin ta başında şu hükme varmıştı: Çağdaş aklın tıkıldığı hapishanenin en güçlü duvarı, hümanizm ve bunun çekirdeğindeki insan figürüydü. Foucault'nun düşüncesinin herhalde en iyi bilinen tarafı insanın öldüğünü ilan etmesidir: Foucault'ya göre, bizim insan anlayışımız geçici ve olumsaldır, "tıpkı kumsala çizilmiş bir yüz gibi silinmeye" mahkûmdur.[16] Bu, ilkin 1961 yılında Kant'ın antropolojisi üzerine yaptığı çalışmada ifade ettiği ve daha sonraki eserlerindeki modern kendiliklerimizden vazgeçme çağrısına kadar da sadık kaldığı bir sezgiydi.[17] Hümanizm, insanoğlunun, modernliğe özgü bir düşünce ve pratik sistemi içine hapsedilmesini temsil ediyordu. Ve bu sistem insanoğlunun o denli bir parçası olmuştu ki, artık hiç kimse bu sistemi bir dizi kapatılma olarak görmüyor, tersine, sistem insanoğlunun tözü olarak kucaklanıyordu.[18] Foucault'nun eleştirilerinin nişan aldığı özel nokta haline gelen hapishane, insanın kendi modern kimliğinden başka bir şey değildir. Bu kimlik, hem insani gerçekliğe ilişkin özel bir anlayışa, hem de insani gelişimin teknolojisine işaret eden hümanizmin merkezidir: İktidar olan bir hakikat ve kendisini hakikat olarak pazarlayan bir iktidar. Burada Foucault'nun yazılarını ayrı ayrı ele alacağımız için, "modern çağın en sinsi hapishanesi" şeklindeki Foucault'nun özel hümanizm tarifini ve ayrıca da Foucault'nun düşüncesini tanımlayan özde antihümanist operasyonları evreleriyle göreceğiz. Ancak bu noktada şunu söyleyebiliriz: Foucault'nun eserleri, bu kapatılmadaki şu üç genel kalıba karşı tavır alıyor: Felsefi, siyasi ve etik kalıplar.

Felsefi kapatılma benmerkezli bir yanılsamaya dayanıyor. Bu

16. *Les mots et les choses: une archéologie des sicences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), s. 398 (ET: *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* [New York: Pnatheon, 1971], s. 387). [*Kelimeler ve Şeyler* çev.: Mehmet Ali Kılıçbey, 2. baskı, Ankara: İmge Yayınevi, 2001]

17. Foucault, *Thèse complémentaire* for the doctorat es lettres, University of Paris, C. 1 (1961), s. 127-28.

18. Bu kitapta, Foucault'nun izinden gidilerek, felsefi anlamda kökeni Descartes'a dayanan ve en yetkin tanımını ise Kant'ta bulan modernliğe özgü kişi kavramına gönderme yapılırken "insan" ("man") terimi kullanılıyor. "İnsanoğlu" ("human being") terimi ise, modernlikteki insan imgesini ve insan üretimini aşan daha genel bir nosyona işaret ediyor.

yanılsamada insanın kendisi tarihsel olmayan bir doğa olarak, ayrıcalıklı bir tefekkür nesnesi olarak görülüyor ve insanın egosu her türlü düşünce ve anlamın özerk kaynağı makamına oturtuluyor.[19] Siyasal kapatılma, kitlelerin hem daha faydalı hem de daha uysal kılınmaları amacı doğrultusunda kalabalık nüfusları yönetme projesine hizmet eden bir bireyselliğin inşasını içeriyor. Hümanizm, kendinden menkul iyiliğinin örtüsü altında, hapishane gibi, temellerini teşkil eden hümanist gerekçelerin gerçek yüzlerini saklayan kurumlar yarattı. Etik kapatılma ise, modern bilgi-iktidar ilişkilerince üretilen pozitif insan figürüyle özdeşleşme arzusunu körükleyen, kendilikle özel bir ilişki kurma kipinin tanımlanmasına dayanıyordu. Kendini-oluşturma, kendini-tabi-kılma görevine indirgeniyordu. Aslında söz konusu hümanist kapatılmanın bu üç boyutunun hepsi Foucault'nun bütün yazılarında örtük halleriyle iş başındadır. Ancak düşüncesinin geçirdiği temel evrelerden her birinde bu boyutlardan biri önceiikle ele alınıyordu. Nitekim 1960'lı yıllarda Foucault'nun aydınlatmaya çalıştığı şey, öncelikle felsefi kapatılmaydı (bu kitabın 2-4. bölümleri). 1970'li yıllarda ise Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkilerine ilişkin incelemelerinin odağında siyasal kapatılma vardı (bu kitabın 5. bölümü). 1980'li yıllara gelindiğinde de Foucault, modern anlamda kendini-tabi-kılmanın bir eleştirisini ve bunun alternatifini sunacak etik bir düşünme biçimini geliştiriyordu (bu kitabın 6. bölümü).

Foucault'nun bu üç düzlem karşısındaki düşünümsel direnişi, hümanizme yöneltilmiş kınamaların en yoğunu ve en süreklisidir. Antihümanizm düşüncesi çağdaş tartışmaların bildik unsurlarından biri haline gelmişse de, yine de hümanizm nosyonu çağdaş Fransız düşüncesinin "en skandal yüzü"nü oluşturmayı sürdürüyor.[20] Dolayısıyla da, Foucault'nun antihümanizm eleştirisi ve özellikle de bu eleştiriyi geliştirmek için tarihsel araştırmalardan faydalanması öz-

19. Felsefi bir eleştiri olarak antihümanizm için Reiner Schürmann'ın muhteşem denemesine bakınız, "Anti Humanism, Reflections of the Turn Towards the Post-Modern Epoch", *Man and World* içinde 12 (1979): s. 161-67.

20. Frederic Jameson, *The Prison House of Language* (Princeton: Princeton University Press, 1972), s. 139 [*Dil Hapishanesi*, çev.: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., 2002). Bu nosyonun son değerlendirmelerine örnek olarak bkz. Kate Soper, *Humanism and Anti Humanism* (La Salle, Illinois: Open Court, 1986).

gün olmasına özgündür, ama Foucault'nun çalışmaları Fransa'ya özgü bir bağlama da oturmaktadır. Foucault'nun çalışmalarına ilişkin yanlış anlamalara düşmemek için bu bağlam üzerine bazı şeyler söylemek gerekiyor.

Foucault henüz on sekiz yaşındayken Poitiers'den Paris'e gitti. Zamanın Paris'i, Fransız entelektüel yaşamının birdenbire kendi kimliğini ve anlamını tanımlama ihtiyacıyla karşı karşıya geldiği bir yerdi. Dolayısıyla da Ecole Normale Supérieure'e giren Foucault, herkesi saran toplumsal ve entelektüel bir yenilenme arzusunun tam ortasına düşmüş oluyordu.[21] Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde duyulan, Avrupa kültürünün temellerini sallayan bu büyük olayı öngöremeyen ya da açıklayamayan tarihsel bilginin yarattığı düş kırıklığının tersine, 1945 sonrası kuşakta, hayatlarına acımasızca kazınan tarihsel gerçekliği anlamaya yönelik bir istek uyanmıştı. İki dünya savaşı arasındaki dönemde Fransa'daki felsefi düşünceye hâkim olan ve bilgiye, değere ve neokantçı tarihe yönelik sözde eleştirel yaklaşımların birer yanılsamadan ibaret oldukları birdenbire gün yüzüne çıkmıştı. Savaş, Sartre'ın ifadeleriyle, bir "tarih tadı" yaratmıştı. Bu, idealistlerin kendilerini kaptırdıkları tinin hareketinin çok ötesinde, karanlık ve tehlikeli tarihsel güçlerin çarpıştığı meydanın tam ortasında bulunduğumuz duygusuydu.[22] Bunları anlamak artık kaçınılmaz bir görevdi ve Fransa aydınlanmak için Hegel'e yönelmişti.

Hegelciliğin Fransa'daki başlıca öncülerinden olan Alexander Kojève ile Jean Hyppolite'in yazıları, çevirileri ve dersleri, Alman filozofun eşsiz ve büyüleyici bir portresini sunuyor, çatışma ve trajedi olarak anlaşılan bir tarih düşüncesi yayıyordu.[23] Hyppolite'in

21. Foucault'nun Paris'te bir öğrenci olarak anıları için bkz. Maurice Pinguet, "Les années d'apprentissage", *Le Débat* 41 (Eylül-Kasım 1986), s. 122-31.

22. J. P. Sartre, *Situations II: Qu'est-ce que la littérature* (Paris: Gallimard, 1948), s. 241-42.

23. Mark Poster'in *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* adlı kitabının (Princeton: Princeton University Press, 1975) birinci bölümü olan "The Hegel Renaissance: Toward a Philosophical Anthropology" (s. 3-35), Kojève ile Hyppolite'in gayretleri ile Fransızlara sunulan Hegel portresine muhteşem bir giriştir. Foucault'nun kendi kaynaklarını sayışını ele aldığım kitabımın Dördüncü Bölümü'nün "Bir Olay Olarak Arkeolojinin Durumu" başlıklı 2. kesiminde Hyppolite'e ayrıntılı olarak yeniden döneceğim.

iddiasına göre Hegelcilik, Descartes'tan Bergson'a dek Fransız felsefesini tanımlayan "tarihin reddi"nin aşılmasını temsil ediyordu. Fakat bu, sadece felsefi bir akımı değil, aynı zamanda bir yaşam biçimini, bir düşünce ve eylem birliğini başlatan bir aşmaydı. Gerçi Hegel'in tarih görüşü çok farklı yaklaşımlarda somutlaştırılmış, hem trajik varoluşçu tarihle yüzleşme tarafından, hem de dünyadaki çatışmaya Marksist bağlılık tarafından temsil edilmişti. Ama aslında Hegel'in metinlerinin ortaya koyduğu tarih görüşü, tüm zamanlar için geçerli olan ve Descombes'in "terörist tarih anlayışı" dediği bir görüştü.[24] Entelektüel ve ahlâki ilerlemenin yumuşak bir süreçte gerçekleştiği dingin bir tarihsel değişim düşüncesi ortadan kalkıyor ve bunun yerine, tipik örneğini Kojève'in Hegel'i yorumlarken özellikle vurguladığı efendi-köle diyalektiğinde bulan, ölümüne çatışma görüşü ortaya çıkıyordu. Elbette ki varoluşçular ile Marksistler bu çatışmanın anlamı konusunda farklı düşünebilirdi. Ama burada bunların hemfikir oldukları bir gerçeklik vardı: İnsan figürü, tarihsel süreçlerin merkezi unsuru olarak putlaştırılıyordu. Dönemin hem varoluşçu hem de Marksist düşüncesinin kökeninde yatan şey, Hegel'in antropolojik yorumuydu. Bu düşüncelerin her ikisi de kendilerini hümanizm olarak, Tanrının tahtına insanın oturduğu ve hakiki insani varoluşun tarihsel bir olabilirlik haline dönüştüğü bir hümanizm olarak sunuyorlardı. Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'te* sunduğu şekliyle, efendinin baskısının yarattığı terörle ezilmiş insanlığın köle tarafından keşfedilmesini yansıtır bir tutum sergileyen bu yaklaşımların her ikisi de kendilerini insanın olumlanmasına adamışlardı. İster ateist olan Sartre'ın isterse de Hıristiyan olan Marcel'in kendilerine özgü ifadeleriyle tanımlansın, varoluşçu felsefe antropoloji olarak tanımlanıyordu; ve düşüncenin başlangıç noktasında insan nosyonunun birliği ve merkeziliği yatıyordu.[25] Marksist çevrelerde de varoluşçuluktaki bu hümanist yapı-

24. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 14. "Terörist" tarih imgelerine örnek olarak bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror* (Boston: Beacon Press, 1969, orijinal baskı 1947), özellikle s. xiii-xlvii; ve Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (Londra: NLB, 1976, orijinal basım, 1960), s. 428-44.

* Bkz. *Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay, 2004.

25. Bkz. Descombes, s. 27-32; Poster, *Existential Marxism*, s. 26-28 ve Jacques-

ya tekabül eden yaklaşımlar vardı ve bu yaklaşımlar, Marx'ın 1844 tarihli elyazmalarının Fransa'da yayımlanmasıyla ve bunlarda ortaya çıkan, insanla ve onun yabancılaşmasıyla ilgilenen bir filozof olarak Marx portresiyle güçleniyordu.[26] Artık insan ve hakiki hümanizm meseleleri, birbirleriyle hiçbir ilgisi olmayan düşünce projelerinin bile ortak ufku haline gelmişti: Bir yanda, öznelliği kendi bireyselliğinin ve düşünme gücünün kaynağı olan bir ego olarak insan; öte yanda ise, yabancılaşması ve bu yabancılaşmayı aşma çabasıyla tarihe bağlanan bir varlık olarak insan.

Ne var ki düşünümün merkezi unsuru olma konumunu ne tarih koruyabildi ne de insan. Nitekim 1960'lı yıllarda, Fransa'nın savaş sonrası imanından keskin bir sapma yaşandı ve bu imanın hümanist çekirdeği yaygın bir biçimde terk edildi. Hem varoluşçular hem de Marksistler bireyin tarihsel sorumluluğunu yüceltmiş durmuşlardı. Gelin görün ki, modern çağın büyük toplumsal ve ekonomik güçleri karşısında kişisel niyet ve eylemlerin cüce kaldığı ve Marksizmin ahlâki tutkusunun Stalinizmle ve devlet bürokrasisiyle sonuçlandığı bir dünyada, insan figürü, tarih yapma gibi büyük işler karşısında çok aciz kalıyordu. 1944 yılında Nazilerin elinden kurtulan Fransızlar, insani yabancılaşmanın pençesinden kurtulmayı hedefleyen yepyeni bir kampanya başlatmak yerine, ya Amerikancı ya da Komünist olmak zorunda kaldıkları bir duruma düşmüş görünüyorlardı. Hatta sonuçta bu seçim bile kendilerini aşan olaylar ve güçler tarafından belirleniyordu. Savaş sonrası umutların büyüsünün bu şekilde bozulması, 1960 öncesi yıllarda serpilip gelişen hümanist tartışmalara bir alternatif üreten birtakım faktörlerden sadece birisiydi. Hümanistlerin kendileri de, insan kavramını, ana karakterin insanın kendisi olduğu birçok farklı perspektife ayırma eğilimine girmek suretiyle bu alternatife yol açmışlardı. Kimileri bütünsel

---

Derrida, "The Ends of Man", *Philosophy and Phenomenological Research* 30 (1969-1970), s. 34-37. Varoluşçu hümanizmin kısa bildirimleri için bkz. Sartre, *Existentialism and Humanism* (Londra: Eyre Metheuen, 1973, orijinal basım, 1946). Marcel'in Hıristiyan varoluşçuluğunun örneklerinden biri için kendisinin *Homo Viator*'una bakınız (Chicago: Regnery, 1951, orijinal basım, 1944).

26. Bkz. Poster, "The Rediscovery of Marx and the Concept of Alienation", *Existential Marxism*, s. 36-71.

bir Hıristiyan hümanizmi çağrısı yaparken kimilerinin de varoluşçu ya da Marksist versiyonlar adına konuştuğu bir ortamda, insan kimliği ve karakteri kavramının, ortak bir başlama noktası ve müşterek bir inanç olmaktan uzaklaşması kaçınılmazdı. İnsan her geçen gün biraz daha sorunsallaşıyor, insana gün geçtikçe farklı sıfatlar takılıyordu. Bir yanda Sartre'ın varoluşçuluğu hümanizmle özdeşleştirmesi kendisini bu hümanizmin karakterine ilişkin uzun bir tartışmaya iterken, öte yanda ise Merleau-Ponty'nin daha sonraki felsefesi, insan kavramının bağlandığı öznelliğe dair Kartezyen ve Kantçı varsayımlardan iyice uzaklaşıyordu. Fransız düşünürlerin tartıştığı antropolojik kavramların çeşitliliği ve Merleau-Ponty'nin bunların varsayımlarına güçlü sorgulamalar yöneltmesi insan fikrinin nüfuzunu zayıflatırken, önemli düşünürler için yapılan birtakım yeni yorumlar, hümanist ağda, başka düşünce nesnelerinin akın edebileceği delikler açıyordu.

Tam da Hegel'in antropolojik açıdan yorumlanmasının temelden hatalı sayılmaya başlamasıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkan Louis Althusser'in Marx yorumu, doğrudan doğruya, hümanist iklimin başlıca felsefi kaynaklarından bir diğerine saldırıyordu.[27] Althusser'a göre, Marx'ın düşünceye yaptığı özgül katkı, ilk yazılarının bir kısmında bulunan hümanist gönderme çerçevesinden tamamen kopuk bir şeydi. Ona göre, Marx'ın ekonomik metinleri "her türlü felsefi antropolojiden ya da hümanizmden" kopuktu ve bu kopma "hiç de ikincil önemde bir ayrıntı değil"di; tam tersine, "Marx'ın bilimsel keşfiydi".[28] Yani burada insan üzerine yapılan araştırmaların pabucu dama atılıyor ve, bunun yerine, üretim güçlerini ve bunların bir ekonomik sistemdeki ilişkilerini inceleyen bir praksis bilimi ikame ediliyordu. Aynen Marksist hümanistlerin Marx'ın düşüncelerini tamamen yanlış anlamakla suçlanmaları gi-

27. Hegel hakkında bkz. Derrida, s. 36-37. Althusser hakkında kendisinin *For Marx*'ına (New York: Vintage, 1970) [*Marx İçin*, çev.: Işık Ergüden, İthaki Yay., 2002] ve *Lenin and Philosophy*'sine (New York: Monthly Review Press, 1971) bakınız [*Lenin ve Felsefe*, çev.: Bülent Aksoy, Murat Belge, Birikim Yay., 2004]. Althusser ile Foucault arasındaki özgül ilişki için dördüncü bölümün 40. dipnotuna bakınız.

28. Althusser, "Marxism and Humanism", *For Marx* içinde, s. 227.

bi, Sartre'ın güdümündeki varoluşçu versiyon da Heideggerci ilham kaynağından koparılıyordu. En azından 1947 yılından sonra, yani Heidegger'in Jean Beaufret'e yazmış olduğu "Hümanizme Dair Mektup"un yayımlanmasıyla birlikte şu nokta açıklığa kavuşuyordu: Heidegger'in düşüncesinin varoluşçu ve hümanist bir düşünce olarak yorumlanması temelden hatalıydı.[29] Fransızlar Heidegger'in kendi felsefesini öğrendikçe şunu görüyorlardı: Heidegger'in bütün projesi, tam da, varoluşçulukta hâlâ işlerlikleri olan antropolojik ve Kartezyen ilkelerin eleştirisiydi. Heidegger'in düşüncesinin daha doğru biçimde sahiplenilmesinden hemen sonra Fransız düşünürler Nietzsche ile ciddi bir yüzleşmeye yöneldiler. Çünkü sonuçta Heidegger, Nietzsche üzerine kaleme alınan en özgün ve kışkırtıcı yorumun sahibiydi. Fransız sahnesine çıktığı haliyle Nietzsche, olağanüstü bir portreydi; insan putunu kıran, Üstün-insanlığa soyunan bir insandı.[30]

Hümanist varoluşçuluk ve hümanist Marksizm Fransa'daki tartışmalardan asla tamamen silinmediler. Ama 1960'lı yıllarda gelişen yeni ilgiler bunları geri plana attı. İnsan ve tarihin işgal ettiği makamın yerini kilit düşünce kavramı olarak yapı nosyonu aldı. Evet doğru, bu nosyon, ele alınan yapının tipine ve araştırmacının özgül ilgilerine bağlı olarak, farklı şekillerde tanımlanıyordu. Ama genel olarak, deneyimin anlaşılabilmesi için görünmeyen sistemlerin incelenmesi gerektiğine işaret ediyordu.[31] Bu dönemde gelişip

29. "Letter on Humanism", Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, yay. haz. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), s. 190-242. Yorumlar için bkz. Derrida, s. 37-38; Schürmann, s. 165-66; Paul Ricoeur, "Heidegger and the Question of the Subject", *The Conflict of Interpretations* içinde, yay. haz. Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 1974), s. 223-35; William Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (Lahey: Nijhoff, 1967), s. 530-61.

30. Nietzsche'nin Fransızca çevirileri ve yorumlarının ayrıntıları için bkz. Michel Haar, "Nietzsche", *Encyclopédie de la Pléiade: Histoire de la philosophie* 3 içinde, yay. haz., Yvon Belaval (Paris: Gallimard, 1974), s. 306-53 ve David Allison'ın derlediği denemeler,, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* (New York: Delta, 1977). Dördüncü bölümdeki "Spesifik Düşünürlere Borcu" başlığı altında özellikle Foucault bağlamındaki Nietzsche'ye döneceğiz.

31. Nosyonun genelleştirilmesi çabası için bkz. Jean Piaget, *Structuralism* (New York: Harper-Colophon, 1970), s. 3-16. [*Yapısalcılık*, çev.: Ayşe Şirin, Doruk Yay., 1999.]

serpilen bu tutkulu yapı arayışı, dilbilimci Ferdinand de Saussure'un öncü çalışmalarına dayanıyordu. Saussure, göstergelerin, içinde işlev gördükleri ve tabi oldukları sistemin unsurları olarak incelenmesi için bir proje tasarladı. Buna göre dil, konuşmacıların istimal ettikleri kelimelerin kullanımını belirleyen bir yapıya sahip olan bir sistemdir. Saussure, bu yaklaşımı dilbilime uyarlamak suretiyle, böyle bir analizin, bütün toplumsal pratikleri bir göstergeler sistemi olarak gören yeni bir bilimin, yani göstergebilimin (semiology) parçası olduğuna işaret etmişti. Saussure'un dilbilim modeli, birbirinden çok çok farklı birçok etkinliği birleştiren bir perspektif sunmuşa benziyordu. Nitekim bu model, ilgi benzerlikleri yüzünden yapısalcılık bayrağı altında toplanan önde gelen bazı Fransız düşünürlerini şevke getiriyordu.[32]

Marksist Althusser, edebiyat eleştirmeni Roland Barthes, psikanalist Jacques Lacan ve antropolog Claude Lévi-Strauss gibi entelektüeller arasındaki birçok derin farklılığa rağmen bunları birleştiren ortak bir nokta vardı. Bu kişiler, birbirlerini tamamlamakla birlikte bilimsel yeterliliğe sahip olmayan kategorilerin aşılmasını vaat eden açıklamalara olanak sağlayacak bilinçdışı yapıların peşindeydiler. Bu yetersiz kategoriler arasında en çok eleştirilenler öznellik ve tarih idi. Aslında yapısalcıların hepsi bireyle ilgilenmeyi reddederek, bireyin etkinliğinin belirlendiği ve tutarlılaştırıldığı sistemin çalışılmasını öneriyordu. Ancak bütün bu entelektüel hareketin tavrını belirleyen şey, Lacan'ın özneyi tamamen merkez dışına çıkarmasıydı. Burada bir dil biçiminde yapılandırılan kişinin bilinçdışı bile kişinin kendisine ait olduğu söylenemeyecek bir söylemi oluşturur. Dolayısıyla özne kaçınılmaz olarak dilin içinde

32. Saussure'ün *Course in General Linguistics* (New York: McGraw Hill, 1959), yapısalcı akım ve yöntemin anlaşılması için gerekli bir ilk okumadır [*Genel Dilbilim Dersleri*, çev.: Berke Vardar, Multilingual Yay., 1999]. Bugün yapısalcılık üzerine sayısız başlangıç çalışması bulunuyor. Dipnot 31'de zikredilen Piaget'nin eserine ek olarak bkz. Roland Barthes, *Elements of Semology* (Boston: Beacon Press, 1970); Pierre Guiraud, *Semiology* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1975); *Introduction to Structuralism*, yay. haz. Michael Lane (New York: Basic, 1970); *The Structuralists*, yay. haz. Richard ve Fernande DeGeorge (New York: Anchor, 1972); John Sturrock, *Structuralism and Since*; ve Edith Kurzweil, *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault* (New York: Columbia University Press, 1980).

dağılmaya maruz kalır. Burada özne, daima, sadece başka gösterenler için var olan gösterenler halkasındaki "silik bir şey"den başka bir şey değildir.[33] Öznenin bu şekilde dağıtılması, örneğin, Barthes'ın temsil ettiği ve yazarın özerkliğini ortadan kaldıran bir edebi eleştiri biçiminde somutlaşıyordu. Edebi metinler, bir yazar kategorisinin terimleriyle açıklanamayacak anlamlarla çoğalırlar. Burada yazar, hem bir dil sisteminin hem de toplumsal ve siyasal bir düzenin işleyişindeki unsurlardan sadece biridir.[34]

İnsan yapısalcı yaklaşımlar tarafından entelektüel uğraşın merkezinden çıkarılınca, tarihsel perspektif de insanın kendisiyle birlikte sürgün edilmiş görünüyordu. Yapısalcı analizleri yönlendiren dilbilimsel modelin kökeninde Saussure'un eşzamanlılık [senkronik] ile artzamanlılık [diakronik] arasında yaptığı ayrım yatıyordu; bu ayrımın ilk unsuru durağan haldeki dil, ikinci unsuru ise evrimsel gelişim halindeki dildi. Dil gibi bir sistemin analizi, eşzamanlı duruma öncelik verir ve burada, yapıdan yapıya geçişteki değişimden önce, yapının anlaşılması gerekir. Saussure'un işaret ettiği gibi, dilbilimcinin "konuşanların zihnine girebilmesinin tek yolu geçmişin tamamen bastırılmasıdır. İşin içine tarihin karışması, dilbilimciyi yanlış sonuçlara götürmekten başka bir işe yaramaz."[35] Tarihsel olanla değil de eşzamanlı ve durağan olanla ilgilenmek yolundaki bu yaklaşım, 1960'lı yılların Fransa'sındaki entelektüel yaşamın belirleyici unsurlarından biri haline geldi. Bu yaklaşımın en belagatli öncüsü Lévi-Strauss'tu. Lévi-Strauss'a göre, dilbilim modelinin büyük başarısı, mecburen eşzamanlı olarak anlaşılan bilinçdışı sistemlerdeki âdet ve kurumlar için "gerekli ve yeterli" açıkla-

33. Jacques Lacan, "Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whatsoever", *The Structuralist Controversy* içinde, yay. haz. Richard Macksey ve Eugenio Donato (Baltimore: The John Hopkins Press, 1972), s. 194. Lacan için bkz. Malcolm Bowie'nin iyi denemesi "Jacques Lacan", *Sturrock* içinde, s. 116-53, özellikle de 134-38; Stuart Schneiderman, *Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), ve John P. Muller ve William J. Richardson, Lacan and Language: *A Reader's Guide to Ecrits* (New York: Interantional Universities Press, 1982).

34. John Sturrock'ın Barthes üzerine yazdığı muhteşem denemeye bakınız, *Structuralism and Since* içinde, s. 52-80.

35. *Course in General Linguistics*, s. 81. Saussure'un çalışmalarına giriş için bkz. Jonathan Culler, *Ferdinand de Saussure* (New York: Penguin, 1977).

mayı yerleştirmekti.[36] Ona göre tarihsel anlayış, süreğen bir kalıbın, yani Batılı yanılsama ve etnosantrizmin ürünü olan bir kalıbın inşasını dayatmak suretiyle, bu türlü bir açıklamayı imkânsız sayıyordu. Yapısalcı bir antropoloji, bu tarihsel anlayışın Batılı toplumlar üzerindeki büyüsünü bozacak ve sözde ilkel akıl ile gelişmiş mantıksal aklın yapısal açıdan nasıl aynı olduğunu gösterebilecekti.[37] Lévi-Strauss'un kendi tutumunu ortaya koyuşunun Sartre'ın düşüncesine bir saldırı içermesi yerinde bir tavırdı.[38] Yapısalcı dalga karşısında insan ve tarih savunusunu temsil edenlerin başında Sartre geliyordu. Diyalektiğin avukatı Sartre, insanoğlunu yapılara hapsetmek isteyenlere karşı insani praksis ve özgürlükleri savunuyordu. Sartre'a göre tarih, insani eylemin gerçekleştiği meydandır; ve mitler gibi evvelemirde kurulmuş sistemlerle aynı muameleye tabi tutulamaz bir şeydir. Mesele insanın nelerden müteşekkil olduğu değil, nasıl tepki verdiği, kendisini nasıl yarattığıdır.[38]

1960'lı yılların Fransa'sında hümanizm ve antihümanizm, tarih ve sistem konuları etrafında dönen çeşitli tartışmalar en nihayetinde nasıl düşünülmesi gerektiği ile ilgiliydi. Bu konuda ortada rehber olarak addedilen iki karşıt ve oturmuş yaklaşım vardı: Yapısalcılık ve fenomenoloji. Öznelliğin ve benmerkezciliğin yanılsaması olarak gördüğü yaklaşımı yıkmak isteyen yapısalcılık, spesifik sistemlerin kimlik ve karakterini açıklayan bilinçdışı yapıların analiziydi. Yapısalcılığa göre bu tür sistemler kapalı devreydi; ve burada bir "dünya"ya ilişkin sorunların yerini, sistemleri ve sistemdeki unsurların işleyişini tanımlayan kuralların incelenmesi almaktaydı. Bu yapısal yaklaşım, kaçınılmaz olarak, tarihsel ya da artzamanlı uslamlamayı eşzamanlı analize tabi kılıyordu: Gelişimin incelen-

36. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* 1 (New York: Basic Books, 1963), s. 21; ayrıca bkz. s. 33..

37. Bkz. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), özellikle s. 245-69. [*Yaban Düşünce*, çev.: Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yay., 2000.]

38. Lévi-Strauss'un kendi tutumunu tanımladığı yer *The Savage Mind*'ın "History and Dialectic" başlıklı bölümüydü; bu, Sartre'ın *Critique of Dialectical Reason*'ına yanıttıydı. Sartre'ın tepkisi için *L'Arc* 30'daki söyleşisine bakınız, "Jean-Paul Sartre répond" (1966), s. 87-96. bu tartışmanın bir analizi için bkz. Hugh Silverman, "Sartre and the Structuralists", *International Philosophical Quarterly* 18 (Eylül 1978): s. 341-58.

mesi, farklı sistemlerin karşılaştırmalı betimlemesine koşuluyordu. Öte yandan, bir anlayış tarzı olarak fenomenoloji ise, insan ile dünya arasındaki etkileşimden doğan çoğul anlamların yorumlanmasıydı. Fenomenoloji iki kutbu inceliyordu: Birincisi, insani öznenin bilinçli anlam verme işi; ikincisi ise veri olarak yani, "inşa edilecek ya da biçimlendirilecek bir şey olarak değil, sadece betimlenecek gerçeklik olarak" dünya.[39] İnsani özneye dönüş bizi tarihsel bir dünyaya götürüyordu; çünkü bu öznenin halihazırdaki yaşamı, "benim yaşama deneyimimin dışındaki zamansallıklara açılıp toplumsal bir ufka bürünüyor; bunun sonucunda da benim kendi dünyam, kendi özel varoluşumun sırtlanıp taşıdığı bu kolektif tarihin boyutlarına açılıyor."[40]

İşte Michel Foucault'nun düşüncesinin arka planını biçimlendiren ve kuşkusuz formülasyonlarının bağlamını oluşturan şey, insan, tarih ve düşünce üzerindeki bu çatışmalardı. Foucault'nun bu konulara ilişkin kendi değerlendirmeleri önemlidir; çünkü bu meseleler, burada kısaca betimlediğimiz Fransız entelektüel ortamını aşan ve hepimizi etkileyen gelişmelere işaret eden şeylerdir. "Antihümanizm" terimi tartışmasız biçimde bir Fransız vurgusu taşısa da, terim aynı zamanda uluslararası alanda bilinen bir fenomene göndermede bulunuyor: Dünyanın anlaşılabilirliğinin merkezi olarak görülen modern insan imgesine meydan okumaya. Bu meydan okumanın en belirgin ya da en ağır içerimlerle yüklü olduğu yer, tarihsel düşünme alanıdır. Son yıllarda, insani eylemin rolü üzerinde değil de, hastalık, deniz yolları, hava, bilinçdışı yapılar ve coğrafya gibi konular üzerinde yoğunlaşan çeşitli tarihsel yaklaşımlarda bir artış gözlemleniyor.[41] Böylesi bir tarihsel yaklaşım, ideolojik yorumların sonunu ilan ettiği için kimilerince alkışlanıyor. Ancak kimilerine göre ise bu yaklaşım yepyeni bir kadercilik ideolojisini

39. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perceptions* (New York: Humanities Press, 1962), s. x.
40. A.g.y., s. 433.
41. Bu değişik yaklaşımlara iyi bir giriş için, Charles Delzell'in 1975 tarihindeki Vanderbilt University Centennial Symposium'dan derlediği ve *The Future of History* (Nashville; Vanderbilt University Press, 1977) adıyla yayımlanan denemelere bakınız.

sergiliyor. Bunlara göre bu yeni ideoloji, insanoğlunu, anonim toplumsal, ekonomik ve doğal yapıların, yani özgür iradeyi ve insani pratikleri hesaba katmayan yapıların oyuncağı haline getiriyor. Tarihsel bilgide yaşanan bu kriz, krizin çözümü yönünde pek çok farklı girişime yol açma eğilimindedir; çünkü burada söz konusu olan şey kültürümüzün kimliği ve anlamının tözsel bir unsurudur. Yapısalcılık ve fenomenoloji gibi soyut yöntembilimsel formülasyonlar içinde, tarihsel bilince bu dönüm noktasının da ötesinde bir rehberlik sunma yolunda çok titiz girişimler vardır. Lévi-Strauss'un kriz için sunduğu radikal çözümün ipuçları ta 1955 tarihli *Tristes Tropiques*'e [Hüzünlü Dönenceler] uzanıyordu. Lévi-Strauss bu çalışmada Güney Amerika'daki Batılılaşma ve kalkınmanın anlamına ilişkin karamsarlığını dile getiriyordu: "Ebediydi, tarihsel hale geldi; metafizikseldi, toplumsallaştı." Bu tarih-öncesi toplumlar, "zamansız bir model gözüyle bakılan bir geçmiş"e sadakatlerini sürdürüyorlardı. Lévi-Strauss, söz konusu toplumların bu modele olan bağlılıklarında, ömrünün büyük bir kısmını adayarak incelediği bu kültürlerin Batı için sunduğu hikmeti görüyordu. Ona göre, kendi kültürümüzün göklere çıkarılan tarihsel bilinci, kendi mitinin bir parçasından başka bir şey değildi ve sosyal antropolojinin en büyük görevi, Batı düşüncesinin tarihsellikten çıkarılmasını mümkün kılmaktı. Bunun mümkün olduğunu savunan antropoloji, "insanlık için daimi bir umut"u yaşatan bir disiplindi.[42] Avrupalı ulusların dünyanın kaderi üzerindeki belirleyici rollerini yitirdikleri bir zamanda ortaya atılan böyle bir yapısalcı yaklaşım, hızır gibi yetişen bir kurtarıcı olarak alkışlanabilirdi. Tarihe gereksinim duymayan ve tarihsel bilincin yüklediği sorumluluk ve getirdiği acılardan kurtulma çağrısı yapan bir düşünce sisteminin yaratılması, radikal kesinlik arzulayan bir çözümdü. Bir yandan Avrupa uygarlığının enkazı Lévi-Strauss için bu şekilde zamansız toplumlara duyulan bir hayranlığı beslerken, öte yandan bu ayartmaya teslim olma tehlikesi Edmund Husserl'i yeni bir tarih felsefesi yaratmaya itiyordu. Bu

42. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (New York: Atheneum, 1975), s. 74; [*Hüzünlü Dönenceler*, çev.: Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yay., 2000] Lévi-Strauss, The *Savage Mind*, s. 236; Lévi-Strauss, *The Scope of Anthropology* (Londra: Cape, 1967), s. 49.

yüzyılda Avrupa'nın maruz kaldığı bu yangından öncelikle kurtarılması gereken şey, Yunanlıların icadı olan bir felsefi düşünmeydi; bu felsefi düşünme "insanlığın özüne, yani insanlığın *entelekheia*'sına* doğru atılan ilk adımdı. Burada insan, kaderini bir hakikat istencinde, sonu olmayan akıl yayma ödevinde bulan "erekselci (teleolojik) ve olması gerekeni kovalayan bir varlık"tı. Bu ödev ve bu ödevin faili olan insan özde tarihseldi ve işte fenomenolojinin görevi bunların tarihsel-erekselci yolunu izlemekti. Fenomenolojinin felsefi tarih düşüncesi, "Batı'nın insanlık misyonu"nun, bu misyonun yarattığı "aklın kahramanlığı"nın dirilmesinin ve "aklın sonsuz hedeflerinin tarihsel erekselciliği olarak Avrupa kavramı"nın işlenmesinin hizmetindeydi.[43]

Durması gereken yerin Husserl'in Akıl'ı olmadığını gören ve Lévi-Strauss'un ebedi sistemine sığınmak da istemeyen Foucault'nun önündeki tek yol kendi tarihsel düşünme biçimini keşfetmekti. Ne yapısalcılık ne de fenomenoloji Foucault'ya yol gösterecek şeylerdi. Foucault dünyamızı yaratan faktörlere dair cehaletimizi ve içinde bulunduğumuz çağdaş dönemin farklılığını anlamamız gerektiğini düşünüyordu; işte bu düşünceleri Foucault'yu yapısalcı yaklaşımlardan ayırıyordu. Öte yandan Foucault'yu Husserl'den farklılaştıran şey ise fenomenolojinin insanın öznelliğini ve anlamını tanrılaştırmasıydı. Dolayısıyla Foucault, olayların, yani düşünce ve eylemin önüne daha öncekilerden farklı haller sunan tarihsel kopmaların analizinde hem yapısalcılığın hem de fenomenolojinin yetersiz kaldığı sonucuna varıyordu. Bu yetersizlik ise,

* Aristoteles felsefesinde, kendisini görünüşlerinde gerçekleştiren öz, özdeğe biçim veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilke. (y.h.n.)

43. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), s. 15, 341, 299. Husserl'in daha sonraki düşüncesindeki bu tarihsel dönüşün yorumu için bkz. James Morrison, "Husserl's Crisis: Reflections on the Relationship of Philosophy and History", *Philosophy and Phenomenological Research* 37 (Mart 1977), s. 312-30; ve Ludwig Landgrebe, "Phenomenology as Transcendental Theory of History", *Husserl: Expositions and Appraisals* içinde, yay. haz. Frederick Elliston ve Peter McCormick (South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977), özellikle s. 106-107 ve 112-13. Foucault ile Husserl arasında yapılan doğrudan bir karşılaştırma için bkz. Bernard Flynn, "Michel Foucault and the Husserlian Problematic of a Transcendental Philosophy of History", *Philosophy Today* içinde (Güz 1978), s. 224-38.

tarihsel olarak inşa edilen ve Foucault'nun çok önem verdiği kapatılmalardan kaçışın yolunu gösterememe acizliğini doğuruyordu. İşte Foucault'nun düşüncesini özgün kılan başlıca unsurlardan biri, kişiye "ya fenomenoloji ya yapısalcılık" diyen bu dar ortamdan kurtulma olanağı sunan araştırma deneyleri yaratmaktır. Bu şekilde hem fenomenolojik hem de yapısalcı incelemenin nihai kaynağını oluşturan hümanist sorunsalı ve kültürü kavrayan kişi, bu iki seçeneğin dışına çıkma olanağı bulabilmektedir.

C. KAÇIŞ

Foucault'ya eleştirmenlerinin sıkça yönelttiği suçlamalardan biri, hapishaneleri tanımlamaktan öteye giderek onları kutsaması, kişinin elinden kişisel özgürlük ve kültürel değişim olasılığını alan bir fikirler ve pratikler sistemine kapatılma anlayışı yaratmasıdır. Evet, Foucault Kant'ın insan sorununu ve dolayısıyla da eleştirilerindeki formel ve evrensel yapı arayışlarını reddediyor olabilir; fakat Goethe'nin Kant'a yönelttiği suçlamadan, yani "zihinlerimizi bir kafes"e tıkma ve ardından da "parmaklıkların ötesine bakma"ya çağırma suçlamasından asla çekinmemiştir.[44] Foucault'nun eserlerinde işlenen merkezi deneyim kapatılma olmasına kapatılmadır; ancak düşüncesinin güttüğü ateşli arzu, buradan firar etmenin yollarını bulmaktır. Foucault insan hayatı ve düşüncesinin kapatıldığı kafeslerin farkına kesinlikle varmıştı. Dahası Foucault, bu kafeslerden kurtulmayı vaat eden ama aslında kapatılma mantığını kırmadıkları için daima hapishane pencereleri olarak kalmaya mahkûm olan modern bilgi pencerelerine hiç güven duymuyordu. Düşünme eyleminin kendisi için, hem içinde bulunduğu hapishanelerin hem de buralardan kaçış için sunulan yetkin çözümlerin birer yanılsamadan ibaret olduğunun farkına varması için kader anı özelliğini taşıyan şey, Foucault'nun ortaya koyduğu düşüncenin "içeri"yi işgal etmesiydi. Eğer Foucault hapishane duvarlarının yıkılacağını

44. Aktaran, Michael Ermath, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 48.

tahayyül edebiliyor idiyse, bunun nedeni düşünce pratiği için yepyeni bir ufuk hayal etmiş olmasıydı.

Foucault'nun biçimlendirdiği düşünmedeki farklı deneyler, tamamen somut deneyimler aracılığıyla düşüncenin nasıl güçlü bir kaçış hareketi olduğunu göstermeyi hedefliyordu. Fakat bunlar kesinlikle rastgele seçilmiş deneyler değil, ortak bir kaçış dinamizmi ve modeli yaratacak şekilde bir araya getirilen deneylerdi. Bu dinamizm ve model, düşüncenin kendisi için bir etiktir. Aslında Foucault'nun etik bir soruşturma deneyimi için bir şema önermesi ancak son eserleriyle gerçekleşecekti. Bu şema uzun bir hazırlanma döneminden sonra ortaya çıkmıştı ve Foucault'nun tüm çalışmalarıyla ve bu çalışmalarda yer alan arzuyla olan kişisel ilişkisini nasıl biçimlendirdiğini temsil ediyordu. Şemanın unsurları, Foucault'nun uzun düşünce yolculuğu boyunca geliştirilen dört ayrı sorgulama sanatının ürünleriydi. Bu dört sorgulama kipi şunlardı: (1) Geleneksel olarak düşünmeye değer görülmüş alana karşı, bugün üzerinde düşünmemiz gereken şey nedir? Düşüncenin tözü ne olmalıdır? (2) Bu alanı incelerken ne tür bir anlayış arayışında olmalıyız? Düşünenler hangi tabi kılma kipini kullanmalıdır? (3) Böyle bir anlayış arayışı kendi yolunu nasıl bulmalıdır? Farklı düşünebilmesi için, bu anlayışın kendi üzerinde ne tür bir asetizm uygulaması gerekir? (4) Bu tür bir töz tanımıyla, böyle bir tabi kılma kipiyle ve bu şekildeki bir asetizm pratiğiyle hedeflenen amaç nedir? Foucault'nun, bütün çalışmalarında bu sorular etrafında yaptığı araştırmalar, düşünce etkinliğinin kendisine yönelik geniş bir etik sorgulamanın tesisiyle sonuçlandı. Bu, ne bir düşünce kodunun genel ifadesi, ne de hatta özellikle örnek bir soruşturma modeli olan bir etiktir. Foucault'nun yazıları, okuyucularını, entelektüel sorgulama için etik bir sorumluluk doğrultusunda eğiten bir pratik oluşturur. Bunlar, zorunlu bir davranışı değil, etik sorgulamalardan beslenmeyen bir entelektüel ortamdan kaçış olanaklarını ortaya koyar. Foucault'nun kendi etiğini uygulayışı, yeni sorumlulukların elbirliğiyle üstlenilmesinin yollarına işaret eder.

Foucault'nun etiğinin alanını ya da tözünü oluşturan şey, örtük ya da açık bir biçimde, ahlâki anlayış ve kararların uygulanmasını

gerektiren meseleleri ön plana çıkaran pratiklerdir. Ahlâki deneyimleri ya bir dinsel vahye tepki ya da estetik bir göreve bağlılık çerçevesinde reddeden modern çağ, ahlâki davranışı bilginin doğru biçimleri bağlamında tanımlıyordu. Foucault'nun projesi ise, ahlâki düşünümde ön sıralara yerleşen bilgi ya da söylem biçimlerini irdelemek suretiyle, bu modern tanımlamaları sorunsallaştırıyor. Bu tür söylemler arasında psikoloji, tıp ve seksolojinin yanı sıra, hem bilişsel uğraşları hem de teknolojileri insani ilerleme doğrultusunda yönlendiren insan bilimleri sayılabilir. Foucault, bu söylemlerin nasıl hakikat alanları olarak yaratıldığını irdelemekle, bu doğru bilgi biçimlerinin meşrulaştırdığı gerçeklik deneyimini ve, bununla birlikte de, bunların dayattığı ahlâki perspektifleri baltalıyor. Bizim gerçeklik deneyimimizin belirlenmesinde ve ayrıca da sanki böyle bir belirlenme yokmuş gibi bunun üzerinin örtülmesinde modern bilgi biçimlerimizin oynadığı rolü keşfetmekteki içgörüsü, psikoloji alanındaki bizzat kendi çalışmalarına ve dilin iktidarını kavrayışına dayanıyor. Aynı zamanda, kuşkuculuğun büyük ustaları olan Marx, Nietzsche ve Freud bu alanın keşfini kolaylaştırmıştı. Bu ustaların, okunacak hiçbir öncül gerçeklik olmadığını söylemeleriyle birlikte, "yorumlama, en sonunda, sonu olmayan bir görev halini aldı."[45] Bunun sonucundadır ki Foucault, gerek siyasal gerekse de kişisel kaygılarla alakalı olarak işleyen değişik bilgi biçimlerinin gerçekliğe ilişkin ortaya koyduğu yorumların nasıl inşa ve idame edildiği sorunu üzerinde yoğunlaşma fırsatı bulabiliyordu. Ancak Foucault'nun çalışmaları, adı geçen bu kuşku ustalarının dile getirdikleri bir programın hayata geçirilmesi değildir. Bu çalışmalar, onların kendi yorumlarından kesinlikle ayrılan çalışmalardır. Foucault, Marx'ın aksine, pratiğin teoriden önce geldiğini kabul etmiyor ve dolayısıyla da bu bilgi biçimlerini, tarihsel failler olarak kendi görece özerk statülerine oturtuyor. Nietzsche'nin aksine, kendisini hayat nosyonuna yapıştırmıyor; ama felsefi bir yorumbil-

45. Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Cahiers de Royaumont 6: Nietzsche* (Paris: Editions de Minuit, 1967), s. 187 (ET: "Nietzsche, Freud, Marx", çev.: Jon Anderson ve Gary Hentzi, *Critical Texts* 3, 2 içinde [Kış 1986], s. 3). ["Nietzsche, Freud, Marx", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 46-63]

gisi olarak hayatın kendisinin de nasıl modern bir biyosiyasetin operasyonlarıyla inşa edildiğini göstererek Nietzsche'nin tavrını sorunsallaştırıyor. Nihayet Foucault, Freud'unkinin tersine bir yaklaşımla, psikanalitik yorumdaki insani bireysellik biçimini ve kendilikle ilişki biçimini kabul etmiyor. Foucault'nun bu üç düşünüre yönelik vasıflı muhalefeti, çağdaş bir etiğin işleyebileceği alanın sınırlarının çizilmesine bir giriş niteliği taşıyordu: Hakikatlere ve bunların siyasal ve kişisel olanla ilişkilerine dair etik bir analizdi bu. Sorgulanan eksenlerin işleyişine duyduğu ilgi Foucault'nun etik perspektifine işaret ediyor: Bilgi ne yapar (neyi okur değil); iktidar nasıl inşa eder (nasıl bastırır değil); ve, bir kendilik ilişkisi nasıl icat edilir (nasıl keşfedilir değil). Foucault, bu alanın sınırlarını çizmek suretiyle, irdelenmesi gereken yeni bir hakikat değerleri alanı eklemliyordu. Bu yeni alan, sadece eski kültürün selamet ve estetik değerlerinden kopmakla kalmaz, aynı zamanda modernliğin önerdiği alternatiflerden de ayrı durur. Hakikat üreten bilgi biçimleri, Marksist emek analizlerinin yerini alıyor. Bilgi-iktidar ilişkilerinin analizi, Nietzscheci hayat metafiziğinin tahtına oturuyor. Ve nihayet bilgi-iktidar-özne ilişkileri incelemesi ise Freudcu bilinçdışı okumalarının yerini alıyor. Foucault'ya göre, modernliğin bilgi biçimleniminin (konfigürasyon) içkin unsurları olan emek, hayat ve dil kategorileri, modern kültürün bu üç büyük eleştirmeninin temel düşüncesinde yaşıyordu. Nitekim bu üçlünün üçü de modernliğin özgül bir alandaki başarısızlığına, yani bir ahlâk geliştirememe acziyetinin kervanına katılıyordu.[46] Etik bir değerlendirmeyle, düşüncenin kendisini, düşüncelerimize yol gösteren, siyasal durumumuzu yorumlayan ve kendiliklerimizle kurduğumuz ilişkileri şekillendiren bilgi biçimlerinin endişe verici kaynağı olan bir eylem olarak ortaya koyan Foucault, bunu yapmakla sözü edilen başarısızlığı aşmanın bir yolunu gösteriyor.

Foucault'nun düşünce etiğinin ikinci unsuru, kendisinin tabi kılma kipi olarak adlandırdığı şey, yani etik düşünce alanının sorgulanmasında izlenen aydınlanma tipidir. Foucault'nun Kant dolayımıyla yaptığı tartışma, bu unsuru kavramasında merkezi önem ta-

46. *LMC*, s. 339 (ET, s. 328).

şiyor. Bizim burada ele aldığımız Foucault'nun düşünce deneylerinin ilk üçü –yani arındırıcı, uyumsuz ve muhalif düşünme deneyimleri– bilgi, yükümlülük ve umut konusunda Kant'ın ortaya attığı büyük soruları doğallıktan çıkarma ya da tarihselleştirme doğrultusundaki çabalarını temsil ediyor. Bu çabaların güttüğü amaç, entelektüel soruşturma seçimimize yeniden etik bir matris sokmaktır. "Neyi bilebilirim?" değil; bunun yerine, "Sorularım nasıl türetiliyor?" ve "Biliş yolum nasıl belirleniyor?" "Ne yapmalıyım?" değil; bunun yerine, "Gerçekliği deneyimleme konusunda nasıl konumlandırılıyorum?" ve "Yükümlülük alanımın tanımlanmasında nasıl bir dışlama işlemi gerçekleşiyor?" "Neyi ümit edebilirim?" değil; bunun yerine, "Dahil olduğum mücadeleler nelerdir?" ve "Özlemlerimin, emellerimin parametreleri nasıl tanımlanıyor?" Bu tür kaydırmaların amacı, düşünceyi formel yapı arayışlarından kurtarmak ve onu evrensel, zorunlu ve yükümlülük olarak sunulan şeylerdeki tekil, olumsal ve keyfi unsurlarla yüzleşmesini gerektiren tarihsel bir alana yerleştirmektir. "Kısacası amaç, zorunlu sınırlandırma biçiminde ortaya konan eleştiriyi, olası bir ihlal biçimini alan pratik bir eleştiriye dönüştürmektir."[47]

Bu tür ihlaller, araştırmalarımızı yönlendirme yöntemlerinin bir asetizmi aracılığıyla, Foucault'nun etiğinin üçüncü unsurunu oluşturan bir asetizm dolayımıyla gerçekleştiriliyor. Foucault'nun tarihsel analiz yönteminin amacı, Kant'ın merkezinde yer alan insan sorununu ve bunun yol açtığı formel eleştirileri yerinden etmektir. Foucault, bunların yerine, entelektüel sorumluluk pratiği için farklı üç yön öneriyor; ki bu pratik, söylem, iktidar ve kendilik eksenlerinde kendi kendimize yapmamız gereken bir işe işaret ediyor. Burada dile yaptığımız varsayılan etkiler üzerinde odaklanmaktan, dilin bize yaptıklarının incelenmesine doğru bir kayma yaşanıyor. Bu tür bir sorgulama, spesifik söylemlerin rakipsiz tahakkümlerine verdiğimiz desteğin sorumluluğunu taşıdığımızı vurguluyor; bu destek kendisini ister bir söylem üzerindeki otoriter denetime sahip olan uzmanları kabulümüz olarak, isterse de bir söylemin çeşitli kurumsal yayılma kalıplarını onaylamamız biçiminde göstersin, so-

47. Kant, "What is Enlightenment", s. 45.

rumluluğumuz değişmiyor. Foucault'nun hapishane üzerine yaptığı incelemeler, bir kurumsal reform söyleminin nasıl olup da aslında eleştirdiği bir düzenlemenin merkezi öğretilerini ister istemez savunur hale geldiğini gösteren mükemmel bir örnektir. Hümanist temaların asetik bir yaklaşımla bertaraf edilmesi, eleştiri getiren kişinin, aslında kendisi de modern kurumların bir ürünü olan reformcu söylemden kurtulmasına hizmet ediyor. Bu tür reformcu söylemlerin stratejisi, değişim tahayyülü oluşturmak için kendi kısıtlı kategorilerini yaratmak suretiyle, temel eleştiriyi etkisizleştirmektir. Yaptığı soybilimsel araştırmalar aracılığıyla Foucault eylem alanımızı yeniden tanımlıyor: Bu yeni tanımlama ile birlikte, teşhis edilebilir baskılar ve bunların ortadan kaldırılması için önerilen spesifik özgürleşme programları bağlamında zaten tanımlanmış olan bir arenadan, iktidarın en soylu niyet ve projeleri bile pençesine alma kapasitesine sahip olduğu sürekli değişen bir tarihsel mekâna geçiliyor. Bilgi-iktidar ilişkilerinin analizi bir dizi çağrıda bulunuyor: Görünüşte liberal olan değerlerle iç içe geçen ve bu değerlerin aslında kendilerinden beklenmeyen roller üstlenebildikleri pek çok toplumsal ve siyasal stratejiye bu değerlerin ötesinden bakma; mevcut özgürlük ve itibar anlayışlarının apaçık ortada olan ve yanlarında farklı köleleştirmeler getirmeyen şeyler olduğu inancından daha fazla kuşku duyma çağrıları. Soybilim, sonu olmayan bir özgürlük pratiği doğrultusunda sürekli ve acımasızca eleştiriler getirmektir. Son olarak, Foucault'nun etik sorgulama yöntemleriyle birlikte entelektüel yükümlülük, insani bir öze dayanan ahlâk kodlarının eklemlenmesi ya da rasyonelleştirilmesi sorumluluğundan, kendiliklerimizle ilişkilerimizi şekillendiren pratiklerin sorgulanması ödevine kayıyor. Foucault'nun etiği, bunu yapmakla, belli bilgi biçimlerine ve belirli özgürleşme programlarına duyduğumuz arzuyu belirleyen güçlerle yüzleşmemizi gerçekleştirmiş oluyor.

Foucault'nun düşünce etiğinin dördüncü unsuru, özlemidir. Evet, Foucault bilgi-iktidar-kendilik ilişkilerinin biçimlenimlerinden kesin bir kaçışın imkânsız olduğunu fark etmişti. Ama yine de, hiçbir özgül biçimlenimin kaçınılmaz ve değiştirilemez olmadığı inancından da asla ödün vermedi. Foucault'nun insanın ölümünü

ilanı, son yıllarındaki bir öneriyle tamamlanıyordu. Bu öneri, kendini geliştirme doğrultusunda, Batılı teknolojilerin çocukları olarak miras aldığımız kendilik ilişkilerinden kurtulmaktı. Bu öneri, daha önceki dönemlerde sürekli değişen ilgi alanlarını kucaklama istekliliği ile düşünme deneyimlerini süsleyen canlılığı yansıtıyordu. Aynı zamanda bu öneri, keşfettiği tutarlılıklardan ziyade karşı karşıya kaldığı farklılıklar tarafından, yönlendirildiği evrimlerden çok yüzleştiği süreksizlikler tarafından kamçılanan bir düşünce pratiğine çağrıydı. Foucault için, ister arındırıcı, ister uyumsuz isterse de muhalif kipinde olsun, düşünmede keşfedilecek özel bir zevk mevcuttu. Bu zevk, entelektüel disiplinler tarafından konulan sınırları ihlal etmenin, üzerinde düşünmeye değer ve sanatsal dönüşümlere açık şeyler olarak yeniden tanınmayı bekleyen bir dünyanın ve bir tarihin gizemini keşfetmenin esrik deneyimiydi. Böyle bir dünya, kişide, nihayetinde kendi kimliği halini alan düşünce ve eylem rutinlerinden yakasını kurtarma arzusunu esinliyor. Foucault, düşüncenin amacının, yaratıcılığımızla mücadele eden güçlere yönelik daimi bir kışkırt(ıl)ma olduğunu keşfetmişti. Dolayısıyla, eğer Foucault'nun felsefesi bir anarşizm olarak betimleniyorsa, bunun tek nedeni, modernliğin entelektüel yaşamı bürokratikleştirmesiyle birlikte, düşünmenin sergilemesi gereken özgürlük pratiğinin zora sokulmuş olmasıdır.[48] Foucault, dev araştırma ve değerlendirme projelerinin yarattığı arka plan üzerine, kişinin söylediği hakikatler için, bu hakikatlerin girdiği siyasal ilişkiler için ve nihayet bizi ya bu ilişkileri aynen benimseyen ya da bunlara direnen kişiler kılan kendiliklerimizle kurduğumuz ilişki biçimleri için sorumluluk etiğini yerleştiriyordu. Bu etik, düşüncenin ahlâki sorumluluklarıyla birlikte bunun heyecanını ve zevkini de talep etmeye destek veren,

48. Bir anarşist olarak Foucault için bkz. Reiner Schürmann, " 'What can I Do?' in an Archeological-Genealogical History", *The Journal of Philosophy* içinde (Ekim 1985), s. 540-47. Entelektüel yaşamın bürokratikleştirilmesi sorununa ilişkin kuşkusuz çok geniş bir literatür mevcut. Bu sorunu ele alan en yeni çalışmalar için bkz. Paul Bove, *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism* (New York: Columbia University Press, 1986); *Social Science as Moral Inquiry*, yay. haz. Norma Haan (New York: Columbia university Press, 1983); *The Authority of Experts: Studies in History and Theory*, yay. haz. Thomas L. Haskell (Bloomingtoon: Indiana University Press, 1984).

zamanlaması yerinde bir etiktir. İşte Foucault'nun yazıları, düşünce pratiğinde çok seyrek görülen bir şeyi yaparak sorumluluk ile zevki bir araya getirdiği için bu kadar ilgi görüyor.

SONUÇ

Ölümünün ardından Foucault için yazılan sayısız yazılardan birinde Edward Said ortak bir duyguyu dile getiriyordu: "Hiç kuşkusuz bütün okurlarının hatırlayacağı şey, onu ilk kez okudukları zaman karşılaştıkları çok özlü ve ilginç bir aklın yarattığı şoktur. Arka arkaya elektriksel kıvılcımlar saçan bu akıl, kendi derinlik ve güçlük düzeyindeki başka hiçbir yazarın sahip olamadığı bir üslup kabiliyetiyle fikirleri sahneye koyuyor."[49] Foucault'nun aklını bu denli ilginç kılan, okuyucularının çok sıkça yaşadıkları şoku açıklayan şey şudur: Foucault'nun eserleri, düşünce pratiğindeki etik manzara için, dışarıdan dayatılmayıp düşünmenin kendi içinden geliştirilen bir etik için, alışageldiğimizden daha zengin ve daha dünyevi bir zekâyı ifşa eden bir düşünce etiği için duyulan yaygın özleme en azından cevap veriyordu; bu özlemi tamamen tatmin edip etmemesi bu durumu değiştirmiyordu. Ne bu etiğe duyulan özlem şaşırtıcıdır ve ne de Foucault'nun bu özleme yanıt olarak sunduğu, kendi yolunu müzakere etmede ulaştığı olağanüstü san. Tanıklık ettiğimiz son savaşların ahlâki yıkımları ve bir atom çağının doğuşu, iktidar ile bilgi arasındaki bağıntı biçimlerine ilişkin yeni sorulara kapı açtı ve ilan edilen entelektüel ilerlemenin ahengi ile kendilerini bu ahengin bekçileri sayanların iktidarı konusunda kuvvetli kuşkular uyandırdı. Foucault'nun insan bilimlerine ilişkin radikal sorgulamaları, özellikle bunların hâkimiyeti altında huzuru kaçan liberal toplumların işine yaramış görünüyordu. Öte yandan iktidarı üretici bir güç olarak inceleme tarzı ise, bir kitle kültürünün konformist içerimlerinden rahatsız olan demokrasi vatandaşları için aydınlatıcı nitelikteydi. İkinci Dünya Savaşı'nın kör gözlere bile gösterdiği ahlâki çoraklığımız karşısında, insan bilimlerindeki ilerleme ile ah-

49. Edward Said, "Michel Foucault", *Raritan* 4, 2(Güz 1984), s. 9.

lâki iyileşme arasında bir doğru orantının olduğuna inanmak artık neredeyse imkânsız hale gelmişti.

Foucault üzerine yorum yapan insanlar arasında, onun ele aldığı gerek çok temel ve önemli, gerekse de daha az önemli noktalara ilişkin sayısız ihtilaf bulunuyor. Ancak bu anlaşmazlıklar, genellikle, bu insanların Foucault'yu okuma düzlemlerinin birbirinden çok farklı olduğu gerçeğini gizlemiştir. Düzlemler arasındaki bu uyuşmazlık, ortaya konan yorumlar arasında anlamlı bir diyaloğun ve hatta bir çatışmanın doğmasını büyük ölçüde önlemiştir. Daha da önemlisi, bu uyuşmazlık, Foucault'nun eserlerine ilişkin sunulan başlıca eleştirel bakış açılarının Foucault'nun bizzat kendisi tarafından ne derecede şekillendirildiğini de örtmüştür. Bu bakış açılarının her biri, Foucault'nun etik sorgulamasının dört unsurundan birine verilen önceliği, yani, genellikle öteki unsurların gölgede kalması sonucunu doğuran bir önceliği yansıtıyor. Foucault'nun eleştirel okumalarının Foucault'nun kendi etik stratejilerini yansıttığı gerçeği, modern çağın emellerinin enkazından ortaya çıkan bir düşünce etiğine duyulan özleme tanıklık ediyor. Foucault'nun yorumcularına en cazip gelen nokta, düşüncesinin savunduğu etik alan ya da tözdür. Bu alanın vaadi, kendisinin betimlediği üç ayrı eksende kavranmıştır. Bilgi ekseni, Alan Sheridan ve Gilles Deleuze'ün Nietzscheci değerlendirmelerinin odak noktası oldu.[50] Sheridan Foucault'yu, hakikat rejimlerini yıkma şeklindeki Nietzscheci projeye yerleştirirken, Deleuze, Sheridan'ın bu yaklaşımını tamamlayan bir şey yapıyor ve Nietzsche ile Foucault'yu, bir hakikat olarak insanı aşan bir dirimselciliğe bağlılık noktasında birleştiriyor. Mark Poster'in Marksist perspektifinden bakıldığında ise, Foucault'nun bilgi ekseninin önemi, bu felsefenin geleneksel yorum itkisi olarak emek modelinin yerini almasıdır.[51] Barry Smart'a göre Foucault'nun Marksizme yaptığı katkı, iktidar ekseni üzerindeki analizlerine ve özellikle de şu içgörüye dayanıyor: "Artık iktidar ilişkilerini ve ilgili mekanizma ve etkileri sadece devlet, sınıf çatış-

50. Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (New York: Tavistock-Methuen, 1980); Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Editions de Minuit, 1986).
51. Mark Poster, *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information* (New York: Blackwell, Polity Press, 1984).

maları, üretim ilişkileri ve kapitalist sömürü bağlamında ortaya koymak imkânsızdır. İktidarın, sadece en merkezde yer alan olası kurumsal makamlar bağlamından ziyade, bütün ayrık biçimleriyle ve uygulanımı içinde analiz edilmesi gerekiyor."[52] Jeffrey Minson'a göre ise Foucault'nun çalışmalarının gücü özne eksenine, liberalizm üzerinde ve bu sistemin kişisel olanı üretmesi konusunda yaptığı kazılara dayanıyor.[53]

Öte yandan diğer önemli yorumcuların ilgisini ise Foucault'nun etiğinin ikinci unsurunu oluşturan tabi kılma kipi cezbediyor. Mark Cousins ve Athar Hussain, Foucault'nun soybilim anlayışına olan bağlılığını eleştirmiş ve bilgi branşlarının doğduğu koşullar üzerinde yoğunlaşmasının bunların normatif değerlendirmesini gözardı ettiğini söylemişlerdir. Bununla birlikte bu eleştirel bakış, Cousins ve Hussain'i, Foucault'nun arkeolojik analiz girişimine ilişkin olağanüstü değerlendirmelerde bulunmaya itiyor.[54] Halbuki Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow'a göre, Foucault'nun soybilime yönelmesi arkeolojik yaklaşımını da aşan iyi bir gelişmeydi. Onlara göre Foucault, tam da bu yöneliş sayesinde, "hem insan bilimlerine ilişkin çalışmalar için bir yöntem geliştirme, hem de toplumumuzun halihazırdaki durumunu teşhis etme yolundaki en önemli çağdaş girişim"i temsil eden yeni bir "yorumlayıcı çözümleme" projesi kuruyordu.[55] Karlis Racevskis için ise Foucault'nun en önemli yanı etiğinin üçüncü unsurunu oluşturan asetik düşünme projesidir. Racesvkis'in Foucault'yu yorumlarken Lacan'a başvurması, Foucault'nun çalışmalarının özellikle yıkıcı karakterini vurguluyor. Evet, modern dönemde sembolik bir düzen kabul ediliyor ama bu sadece aklın sömürü nesnelerinden biri statüsüne indirgenmektedir. İşte Racevskis'e göre Foucault'nun asıl başarısı, bu sömürüye ve

52. Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1983), s. 107. Ayrıca bkz. Barry Smart, *Michel Foucault* (New York: Tavistock, Methuen, 1985).
53. Jeffrey Minson, *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1985).
54. Mark Cousins ve Athar Hussain, *Michel Foucault* (New York: St. Martin's Press, 1985).
55. Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. basım (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s. xvii.

bunun beslediği pozitif bilginin imparatorluğuna meydan okumasıdır.[56] Pamela Major-Poetzl de aynı şekilde Foucault'nun asetik gücünü vurguluyor. Ona göre Foucault'nun "asıl hedefi, konvansiyonel düşünce kategorilerimizi yıkmak ve bizim geçmiş anlayışımızı örgütleyen bilim-mitlerin ipliğini pazara çıkarmaktır".[57] Ayrıca, Foucault'nun arkeolojisinin çağdaş kuramsal fizik çalışmalarıyla ortak bir yaratıcı yapı sergilediğini iddia ediyor. Gerçekten de bu iki yaklaşım örtüşen düşünce biçimleridir ve her ikisi de her düzenin temelinde bir kaos olduğunu varsayar. Charles Lemert ile Garth Gillan, Foucault'nun asetizminin çağdaş toplumsal kuram için taşıdığı potansiyeli öne çıkarıyor; buna göre Foucault'nun asetizmi, bilgiyi iktidardan ayırmaya uğraşan çeşitli epistemolojik stratejileri bozuyor.[58] Ve nihayet John Rajchman da Foucault'nun etiğinin hedefini kendi bakış açısından vurguluyor. Bu hedef, bitmeyen bir "özgürlük sorunu"dur ve Foucault'nun bütün çabaları "idealist bir nihai özgürleşim felsefesinin yerine nominalist bir ebediyyen başkaldırma felsefesini ikame etme"ye yöneliktir.[59] Foucault'nun son dönemindeki kendini angajmansızlaştırma ve kendini icat etme, bu özgür sorgulamanın tipik örnekleridir.

Foucault üzerine yaptığımız bu çalışma, bir yandan bütün bu yorumcuların birçok görüşünü paylaşırken öte yandan bunlara örtük ve açık eleştiriler getirmektedir. Burada bu çalışmalardan söz etmemizdeki amaç kesinlikle onların Foucault okumalarına değer biçmek değildir. Öte yandan, bunların farklı bakış açıları ve farklı noktalara değinmeleri, aklın etik boyutunu sergileyen bir düşünme pratiğine duyulan ortak bir özlemi açığa vuruyor. Foucault'nun etiği, bazı şeylerden sıyrılma dirayeti öneriyor; sadece belli düşünce ve eylem sistemlerinden değil, aynı zamanda da çağımızın kendine has acıları önünde suskun kalmaktan sıyrılmayı. Eğer arkeoloji dü-

56. Karlis Racevskis, *Michel Foucault and the Subversive of Intellect* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

57. Pamela Major-Poetzl, *Michel Foucault's Archeology of Western Culture: Toward a New Science of History* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983), s. 199-200.

58. Charles Lemert ve Garth Gillan, *Michel Foucault: Social Theory as Transgression* (New York: Columbia University Press, 1982).

59. John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1982), s. 124, 93.

şünceyi tahrik eden bir imge haline gelmişse, bunun sebeplerinden biri şu gerçeğin hissedilmesidir: Böyle bir vizyon, en azından, zamanımızda gün yüzüne çıkan yeraltı güçleriyle baş etmeye çalışmıştır. İnsani gerçekliğe ilişkin modern çağın ortaya attığı bilgi iddiaları ve mükemmellik istenci hiç beklenmedik trajik sonuçlar doğurdu; bunlar söz konusu iddia ve istenci maskaraya çeviren sonuçlardı. Modern felsefi antropolojiler, yeni bir insan yaratmayı hedefleyen dev teknolojileri haklılaştırmak uğruna, insanoğluna düşman kesilmiş görünüyordu. Bir zamanlar filozofların işi, bizzat kendi hayatları aracılığıyla, evrensel ölüm akıbetine nasıl dayanılabileceğini öğretmekti. Çağımızda ise, genellikle, başkalarına yapılan katliamların nasıl kabul edilebileceğini öğretmeye başladılar. Hem de hakikat adına.[60] İşte Foucault'da zaman zaman bir imgenin şiddeti ya da bir formülasyonun tiz tonu şeklinde ortaya çıkan korkuyu harekete geçiren şey, çağımızdaki kokuşmuşluklara, kapatılmalara ve hatta masum insanların katledilmesine hizmet eden profesyonel düşünürlerin affedilemez tutumlarıdır. Ancak tozlu belgelerin, dur durak bilmeden, kendi yazılarının sessizliğinin arkasında duyulabilecek yepyeni düzenlemelere dönüşmesine bakarak Foucault'nun öfkesini daha iyi görebilirsiniz. Foucault'nun düşüncesi hep dilsel çalışmalara doğru çekiliyor. Çünkü bütün cihatlar vaazlardan doğar. Bir tarafta özgürlük ve insan hayatının mükemmelleştirilmesi doğrultusunda dev kampanyaların yürütüldüğü, öte yanda ise bu hedefler uğruna binlerce canların telef edildiği bir dünya, bir anda gökten zembille inmedi; anlı şanlı bildirgeler ve manifestolar böyle bir dünyanın habercileriydi. Bu dünya, kendi hedeflerinin değerliliğine kendisini inandırmak için, disipline edilmiş her aklın kutsadığı kelimeleri sürekli tekrarlıyordu. Bu kelimeler, ağızlardan döküldükleri anda halk yığınlarını ve orduları galeyana getirecek kadar sihirli kelimelerdi. İşte Foucault'nun böyle şeytani bir dünyaya direnirken seçtiği strateji, etik sorumluluğu gözler önüne seren bir dizi sorudan oluşan bir düşünce etiğidir. Bu etiğin pratiği, tıpkı bir rüya ya da gerçeküstücü (sürrealist) bir edebiyat eseri gibi, dünyamızın ve tarihimizin katılığına itiraz ediyor. Dolayısıyla da Fou-

60. Bkz. Foucault, "La grande colere des faits", *Faut-il brûler les nouveaux philosophes?* (Paris: Nouvelles Editions Oswald, 1978), s. 65-66.

cault'nun dolambaçlı düşünce yolculuğu üzerine yaptığımız bu çalışmaya bu yolculuğun başladığı yerden başlamamız gerekiyor: Bir kâbustan.

II

İnsan ve psikolojiden düşünce deneyimine

Michel Foucault bir defasında çok seyrek yaptığı bir işi yapmış ve bir söyleşi sırasında kişisel bir ifşada bulunmuştu. Anlattığına göre bir kâbus ta çocukluğundan beri Foucault'nun peşindeydi: Gözlerinin önüne bir metin koyuyorlardı; hiç okuyamadığı ya da sadece küçük bir kısmını çözebildiği bir metin.[1] Bu bölümde, Foucault'nun, 1954 ile 1966 yılları arasında kaleme aldığı yazılarında sergilendiği haliyle, çağımızın deneyiminin metninin çözülebilmesi için gereken düşünme biçimini bulma çabalarını ele alacağız. Fou-

1. "Deuxieme entretien" with Michel Foucault, Raymond Bellour, *Le livre des autre* içinde (Paris: Editions de l'Herne, 1971), s. 201-202. (Bu söyleşinin tarihi 1967 ve ilk olarak Lettres Françaises 1187 içinde yayınlanmıştı [15 Haziran 1967], s. 6-9).

cault'nun attığı adımları, keşfe çıktığı yanlış yolları, anlama çabalarında ulaştığı eşiği kayda geçirmeye çalışıyoruz. Bu yıllardaki entelektüel yolculuğu hiç de kolay bir serüven değildi: Evet, Foucault psikoloji eğitimi almıştı ama son sözü delilik söyleyecekti; fenomenolojiye ilgi duymuştu, ancak belirleyici olanın görünmeyen şeyler olduğu ortaya çıkacaktı; insan arayışında ise antropolojik sorunun ciddiyeti parçalanacaktı: Özgürlüğü alabildiğine genişletmek arzusundaki Foucault, özgürlüğün hapsedildiği zorunlu yapıları keşfetmişti; bilimsel olanın taraftarı olan Foucault en sonunda kendisini edebiyatta bulmuştu. Foucault'nunki zor bir yolculuktu, ama kesinlikle kısır bir yolculuk değildi. Bu maceralı yolculuk onu eşsiz bir düşünme tarzının eşiğine getirecekti. Burada özgürlüğü ifade etmenin ve özgürlüğe ulaşmanın yeni bir yolu vardı. Aslında bu dönem boyunca Foucault pek çok şey üzerinde kafa yordu. Fakat yine de bütün bu dönemde söz konusu olan şey temel bir şifre çözme meselesiydi: Temel düşünme nedir? Bu soruyu açık olarak ilk defa 1964 yılında gerçeküstücülüğe yöneltmişti ama aslında en azından son on yıldır üzerinde düşündüğü bir soruydu. "Qu'est-ce que c'est que penser, qu'est-ce que c'est que cette expérince extraordinaire de la pensée?"[2] Düşünme dediğimiz bu olağanüstü deneyim nedir? Psikoloji, tıp ve edebiyatta yaptığı çalışmaların sonucunda Michel Fou-cault pekâlâ kendi özgün cevabını verecek duruma gelecekti.

A. DOĞRU PSİKOLOJİ ARAYIŞI

Michel Foucault'nun düşünce yolculuğu görece bir dinginlikle başlıyor. Bu yolculuk, yol almak istediği peyzajın dış hatlarını biliyor ve kendisi için koyduğu hedef de görülebiliyor. Yolculuğun alanı psikolojidir. Amacı ise, psikolojiyi, gerçek bir insan bilimi olmasını sağlayacak entelektüel berraklıkla donatmak. Kısacası bu, doğru bir psikoloji arayışıdır. Bu hedefe giden yolculuğunda Foucault, diğer psikologlar ve filozoflar tarafından izlenen farklı yolların far-

2. Michel Foucault'nun yönettiği "Débat sur le roman", *Tel Quel* 17 (Bahar 1965), s. 13.

kındadır. Ancak Foucault'nun kendi istikameti bellidir; ve söz konusu diğer yolların değerini belirleyen tek ölçüt şudur: Bunlar onun çizdiği istikamete mi işaret ediyorlar yoksa temel olmayan tali yollarda kaybolup gidiyorlar mı? O halde temel nedir? Doğru psikoloji nedir? Bu, düşüncenin insan arayışından, yani insanın kendisi üzerinde gerçekleştirilen bir tefekkür temelinde akıl hastalığının kavranmasından başka bir şey değildir.[3] Kitabımızın bu bölümünün bu ilk kesiminde, 1954 yılında yayımlanmış iki eserinde, *Maladie mentale et personnalité** ile Ludwig Binswanger'in kitabının Fransızca çevirisi olan *Le rêve et l'existence*'a** yazdığı Giriş'te görüldüğü kadarıyla, Foucault'nun bu antropolojik düşünme biçiminde yol alışını izleyeceğiz.

Adı geçen metinleri doğuran psikolojideki bu antropolojik düşünme gereksinimi, Foucault'nun şu düşüncesinden doğuyordu:

3. Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), s. 110, 2, 6, 10. (Bundan sonra dipnotlarda *PER* diye anılacaktır) Bu eser ile Jacqueline Verdeaux'nun Almancadan çevirdiği Ludwig Binswanger'in *Le reve et l'existence* adlı kitabın Fransızca baskısına (Paris: Desclee De Brower, 1954, s. 9-128) (ET: "Dream, Imagination, and Existence", çev.: Forrest Williams, Review of Existential Psychology and Psychiatry 19 [1984-85], s. 29-78) Foucault'nun yazdığı Giriş (bundan böyle dipnotlarda *IRE* olarak anılacaktır), 2. bölümün bu kesiminde değerlendirilen iki çalışmadır. Foucault'daki gelişimi anlamak için şunu hatırlamak gerekiyor: *PER*'in sözde ikinci baskısı, 1954 tarihli bu çalışmanın radikal bir şekilde gözden geçirilmiş halidir ve zaten yeni bir adla basılmıştır: *Maladie mentale et psychologie* (1962, aynı yayınevi, bundan sonra *PSY* olarak anılacaktır). *PER*'in ilk kısmında önemli değişiklikler yapılmış; ikinci kısım ise *PSY*'de tamamen ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla ben burada bu ikisini ayrı iki eser olarak değerlendiriyorum. *PSY*, bu bölümün ikinci kesiminde ele alınacaktır. PSY'nin Alan Sheridan'ın yaptığı İngilizce bir çevirisi bulunuyor: *Mental Illness and Psychology* (New York: Harper and Row, 1976). Bu kesimde sadece her iki baskıda da aynı olan bir satır ya da pasajı Sheridan'ın çevirisiyle aynen kullandığım zaman ya da işaret ettiğim nokta, *PER* ile *PSY* arasındaki farkların önemsiz olduğu bir yere gönderme yaptığı zaman Sheridan'ın çevirisine (bundan böyle ET olarak anılacaktır) gönderme yapılıyor. Aradaki farklılıkların değerlendirilmesi için bu bölümün "Temellerin Sarsılması" başlıklı kesimine ve Ek 1'e bakınız.

*Bu eserin, yazarın yukarıdaki 3. dipnotta bahsettiği ikinci baskısı, yani *Maladie mentale et psycholgie* adıyla çıkan versiyonu Almanca tercümesinden Türkçeye çevrilmiştir. (Bkz. *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, çev.: M. Hesapçıoğlu, Birey Yay., 2000). Ancak yazarın iki versiyon arasında yaptığı ayrım gözden kaçınılmamalıdır. İlk versiyon "Akıl Hastalığı ve Kişilik" olarak Türkçeleştirilebilir. (y.h.n.)

** Henüz çevrilmemiş olan bu eserin adı "Rüya ve Varoluş" şeklinde Türkçeleştirilebilir. (y.h.n.)

Foucault'ya göre, o zaman yapılan araştırmalara hâkim olan soyut modeller akıl hastalığı üzerinde çalışmayı engelliyordu. Evet psikoloji ve psikiyatri bu yüzyılın başlıca araştırma alanları arasında yer alıyordu. Ancak, Foucault'ya göre, bu iki dal arasında en temel konular üzerinde bile sürüp giden tartışmalar bunların bilimsel statüleri için bir utanç nedeniydi. Bilimsel düzeyi yakalayamamalarının en bariz örneği, psikolojinin akıl hastalığını ve psikolojik sağlığı bile tanımlamaktan aciz oluşuydu. Bu durumun, yani akıl hastalığı ile ilgilenen tıp dalının "gerçekten bilimsel" olamamasının baş sorumlusu ise, hem özdeş kavramlara hem de yöntemlere uygulanmayı hedefleyen soyut bir "metapatoloji"nin hem zihinsel hem de organik patoloji üzerindeki hâkimiyetiydi.[4] Bu metapatolojinin dayandığı postülaları inceleyen Foucault şu sonuca varıyordu: Metapatoloji, psikolojik araştırmaların örgütlü biçimde yürütülmesi için anahtar olarak gördüğü insanın psikolojik-bedensel (psikosomatik) birliğini tesis edememişti. Metapatoloji, ya zihinsel olan ile organik olan arasında sadece soyut bir paralellik tanımlayabilmiş ya da kabul edilmesi imkânsız ve birbirleriyle çatışan varsayımlar temelinde bir birlik ortaya atmıştı.[5] Gerçi "beden–zihin birliği gerçekliğin düzeninde"ydi ama Foucault'nun zamanındaki üniter patoloji "tam bir mit" halini almıştı.[6]

4. *PER*, s. 1 –2.

5. Foucault'nun metapatolojiye ilişkin incelemesi, kitabın pozitif argümanlarının ortaya konduğu *PER*'in iki bölümlü kısmından önce gelen giriş bölümünde yer alıyor. Kısaca ifade etmek gerekirse bu incelemede şunlar söyleniyor: XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başındaki akıl hastalığı tanımlarında kullanılan kavramsal yapının organik patolojiye olan benzerliğinin kökeninde, hastalığın doğasına ilişkin dile getirilen iki postüla yatıyordu. Bunlardan biri hastalığı bir öz olarak, "kendisini ortaya çıkaran semptomlar tarafından betimlenebilen özgül bir varlık" olarak gören "özcü" postüla, ikincisi ise, örneğin Kraepelin'in *dementia praecox*'u kullanmakla yaptığı gibi, hastalığı botanik bir tür çerçevesinde örgütlemeye uğraşan "doğalcı" postülaydı. Bu iki postüla, zihinsel ile organik arasında soyut bir paralellik kurmaktan öteye gidemedi ve dolayısıyla da psikolojik-bedensel bütünlük sorunu farklı bir metapatolojik çözüme gereksinim duydu. Bu yeni yaklaşımın stratejisi ise bütünlük nosyonunu vurgulamaktı. Nitekim, özcü önyargıyı bir kenara bırakarak, organik olsun psikolojik olsun her türlü hastalığı bir bireyin bütün dünyasını ilgilendiren bir şey olarak gördü. Ne var ki patolojik fizyoloji ile patolojik psikoloji arasında farklı soyutlama prosedürleri, normal ile patolojik olan konusunda farklı kavramsallaştırmalar ve, nihayet, birey ile çevre arasındaki ilişki konusunda farklı anlayış biçimleri söz konusuydu. (*PER*, s. 2-16).

6. *PER*, s. 12 (ET, s. 12).

Metapatoloji, psikolojinin akıl hastalığına ilişkin düşünümlerini bir soyutlamalar ağına hapsetmişti. Bu durum, "gerçek insan"ın zihin ile bedenin birliğinden oluştuğu şeklindeki basit olgunun bile unutulmasına yol açıyordu.[7] Fakat acaba "insanın kendisi"ne giden yol nasıl ele alınacaktı? Bu noktada Foucault şu iki sorunun gerekli yönlendirmeyi bizlere sunacağını söylüyordu: Birincisi, akıl hastalığının bir bireyin psikolojik yaşamında aldığı somut biçimler nelerdir? İkincisi, bu biçimleri mümkün kılan koşullar nelerdir? İşte 1954 tarihli çalışmalarının yanıt aradığı sorular bunlardır. İnsan arayışında Foucault'nun bağlandığı bu temel düşünmenin başlangıcı olan bu sorular, burada bizim de çıkış noktamızı oluşturuyor.

Akıl hastalığının psikolojik boyutları I: Üç yaklaşım

Akıl hastalığının somut olarak anlaşılmasını hedefleyen Foucault bunun için dümdüz bir strateji izler. Üç farklı psikolojik yaklaşım, aralarında dinamik bir ilişki kurulacak şekilde düzenlenir. Bu üç yöntemin her biri insana dair geçerli bir boyutu ortaya koyar ve bunların hepsi birbirlerini tamamlar. En sonunda bu anlaşılırlık arayışı tamamen başka bir sorgulama alanına taşınmayı gerektirir; bu üç yaklaşımın yedekleri olarak değil, bunların düzeltilmesi ve gerçekleştirilmesi olarak.

i) Evrimsel bir yaklaşım. Akıl hastalığının bireyin psikolojik hayatında alabileceği somut biçimlerin ilki, "evrimsel" bir yaklaşımla ortaya konur:[8] Akıl hastalığının başlıca boyutlarından birinin de gerileme olduğu artık yadsınamaz.[9] Hastalık sadece bir eksiklik fenomeninden ibaret değildir. Hastalığın aynı zamanda pozitif bir boyutu da vardır ve bu boyut, evrimsel gelişimin geride bıraktığı davranış biçimlerinin tezahüründen oluşur. Evrim, bizatihi kendi gelişimin betimlemek için kullanılabilecek mantıksal bir kalıp içinde geriye sarılır. Örneğin insanlarda bulunan diyalog yeteneği (ki Fouca-

7. *PER*, s. 16.
8. *PER*, s. 19-35.
9. *PER*, s. 23 (ET, s. 19).

ult buna "dil evriminin en üst hali" adını verir), kişi ciddi şekilde hastalandığında yerini kendi kendine konuşma eğilimine bırakır.[10] Bununla bağıntılı olarak, akıl hastası bir kişi semboller dünyası üzerindeki hâkimiyetini büyük ölçüde yitirir: Yani, artık kelimeler, işaretler ve bedensel hareketler anlamlı bir bütünsel sistem oluşturmaktan çıkar ve sadece, tehlikeli biçimde, kendi içlerinde var olan şeyler olarak deneyimlenir.[11] Bundan başka, gerileyen davranışta genellikle toplumsal hakikat ölçütleri terk edilir ve bunun yerini daha ilkel bir inanç sistemi alır.[12]

Foucault şunu kabul eder: Evrimsel yaklaşımın bu gerileme unsuruna verdiği merkezi rol, arkaik kişilikler, libido ya da psişik güç gibi mitlere bağlanmayı gerektirmez.[13] Bununla birlikte, böyle bir evrimsel yaklaşımın iki nedenden ötürü yetersiz olduğu sonucuna varır. Birincisi, bu yaklaşım, hastalıklı kişiliğin özgüllüğünü ve süreğen varoluşunu gözden kaçırır. Hasta ne kadar hasta olursa olsun yine de ortada "tutarlı bir durum", yani psikoloğa yansıttığı haliyle kendisini özgül bir şekilde örgütleyen bir birey mevcuttur.[14] İkincisi, gerileme analizi bir hastalığın yönelimini betimleyebilse de, onun gerçek kökenini keşfedemez. Akıl hastalığının tamamen gerileme ve evrim bağlamında ele alınması, herkesin böyle bir potansiyele sahip olduğu sonucuna varmaktan başka bir işe yaramaz. Evrimsel yaklaşım patolojinin gerçek bir unsurunu teşhis ediyor olsa da bu yaklaşımın, şu sorulara yanıt bulabilecek başka bir analiz biçimi ile tamamlanması gerekir: "Herhangi bir kişi neden hastadır? Neden şu ya da bu anda hastadır? Saplantıları neden şu ya da bu tema ile ilgilidir? Hezeyanlarında neden şu talepler değil de bu talepler vardır?"[15]

ii) Psikolojik-tarihsel bir yaklaşım. Örneğin Freud'un "Küçük Hans" adlı vaka analizinde uyguladığı gibi bir psikolojik-tarihsel

10. *PER*, s., 28 (ET, s. 23).
11. *PER*, s. 28-29 (ET, s. 23-24).
12. *PER*, s. 28-32 (ET, s. 23-26).
13. *PER*, s. 29-30 (Et, s. 24-26).
14. *PER*, s. 32-34 (ET, s. 26-28).
15. *PER*, s. 34 (ET, s. 28).

yaklaşımda yapılan analiz,[16] patolojik davranışın yalnızca evrimsel bir potansiyel olarak değil, aynı zamanda bireyin özgül tarihinin sonucu olarak anlaşılmasını mümkün kılar.[17] Burada, arkaik davranış yapılarıyla halihazırdaki semptomları yan yana getiren evrimsel yaklaşıma bir oluşum/köken perspektifi eklenir. Bu perspektif, psikoloğa, hastanın psikolojik tutarlılığını inceleme olanağı verir; ve bu inceleme de, biyolojik evrelerin betimlenmesi biçiminde değil, patolojiyi belirleyen özgül bir çatışma tarihi bağlamında gerçekleştirilir.[18] Hastanın gerilemesinin bugün için anlamı nedir? Savunma mekanizmalarını seçerken nasıl bir örüntü izler? En önemlisi ise, özgül olarak hastanın kendisine ait olan ve hastanın geçmişi ile bugününü bütünleştirmesini imkânsız kılan kaygının evreleri nelerdir? Zaten Foucault'ya göre, geçmişi ile bugününü birleştirmekteki bu başarısızlık patolojik davranışın özünü oluşturur.[19]

Ne var ki akıl hastalığının yeterince anlaşılması için evrimsel yaklaşım ile psikolojik-tarihsel yaklaşımın birleşmesi de yeterli olmaz. Evet bireysel tarihin incelenmesi, psikolojik bir gelişim olgusu olarak hastalığın anlaşılmasını kolaylaştırır, ancak bunun kaçınılmazlığını açıklayamaz: Nasıl olur da bir insanı patolojik davranışa iten kaygı uyarıcı çatışmaların aynısını başka bir insan yenebilir? Bir bireyi patolojik davranışlara mahkûm eden varoluşunun "ezeli bir unsuru" ve kişiliğindeki "ilke ve temel", başka bir yaklaşımı gerekli kılar.[20]

iii) Varoluşçu bir yaklaşım.[21] Sözü edilen ilke ve temeli, yani bir hastanın semptomlarına anlamlı bir birlik sağlayan özgül "endişe tarzı"nı bilinebilir kılmak için bu noktada başvurulan yöntem, Jaspers, Minkowski ve Binswanger'in çalışmalarında karşılaştığımız

16. *PER*, s. s. 36-52.
17. Sigmund Freud, "Analysis of a Phobia in a Five-year-Old Boy", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 10 içinde (Londra: Hogarth, 1955), s. 3- 149.
18. *PER*, s. 51-52 (ET, s. 41-42).
19. *PER*, s. 51 (ET, s. 41).
20. *PER*, s. 52 (ET, s. 42).
21. *PER*, s. s. 53-69 (ET s. 44-57).

fenomenolojik anlayış pratiğidir.[22] Gerek evrimsel, gerekse de tarihsel yaklaşımdaki nesnellik arayışının tersine, fenomenolojik anlayış "hastalıklı bilincin içine" dalar ve "patolojik dünyayı bizzat hastanın kendi gözüyle görmeye çalışır; bu anlayışın aradığı hakikat, nesnelliğin değil öznelerarası düzenin hakikatidir."[23] Bu akıl hastalığı fenomenolojisinin çifte görevi vardır: Birincisi, hastanın kendisinin kendi hastalığına ilişkin bilincinin noetik analizi; ikincisi ise, hastanın patolojik dünyasını kuran mekânsal, zamansal, toplumsal ve bedensel yapılar üzerinde yapılan noematik* analiz.[24] Hastanın varoluşunun örgütlenme biçimine ilişkin yürütülen bu fenomenolojik inceleme, psikolojik-tarihsel incelemeden daha köklü bir şeydir. Psikolojik-tarihsel yöntemin ortaya koyduğu nedenselliği, örneğin bir çocuğun korkusu ile bir yetişkinin fobileri arasında keşfedilebilecek bir bağlantıyı mümkün kılan şey, noetik ve noematik analizlerle ortaya çıkarılan bu patolojik dünyanın hastada ezelden beri zaten var olmasıdır: "Neden ile sonuç, önceki ile sonraki arasındaki bu bağı belirleyen şey işte bu patolojik dünyadır."[25]

Fenomenoloji, zihinsel patolojinin "çekirdeği"nin, bir hastanın özel ve hastalıklı bir dünya uğruna öznelerarası bir dünyadan vazgeçtiği çelişkili bir birlikte gizli olduğunu gösterir. Hastanın burada yaptığı tercih, aynı zamanda, dışsal bir kaderden başka her şeyi temsil eden bir şey olarak nesnel dünyanın da terk edilmesidir. Nitekim fenomenolojinin açıkladığı şekliyle akıl hastalığı, "hem öznelliklerin en kötüsüne rücu etmek, hem de nesnelliklerin en kötüsüne düşmek"tir.[26] Tıpkı patoloji olgusu konusundaki diğer iki yaklaşım gibi fenomenolojinin de kendi sınırları vardır ve dolayısıyla da, psikolojinin bunun da ötesinde başka bir tamamlayıcı analize

22. Jaspers ve Minkowski hakkında faydalı materyal için bkz. Herbert Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972). Binswanger için aşağıdaki 28. dipnota bakınız.
23. *PER* s. 54 (ET, s. 45).
* noetik, bilinçle (bilerek) yapılan eylemleri niteliyor, sevmek, nefret etmek gibi. Noematik ise bilinçle yapılan eylemin nesnesini niteliyor; sevilen, nefret edilen gibi. (y.h.n.)
24. *PER* s. 56-67 (ET, s. 46-55.)
25. *PER* s. 68 (ET, s. 55).
26. *PER* s. 69 (ET, s. 56).

ihtiyaç duyduğu ortaya çıkar. Fenomenoloji insanın en temel düzlemine, yani insanın varoluşuna nüfuz eder ama varoluşun yalnızca öznel boyutlarını inceler. Fakat eğer patolojik varoluş aynı anda hem dünyaya davet edilme hem de dünyanın terk edilmesi ise, bu durumda bir hastanın "muamma öznelliği"nin gizemini çözme arzusu, psikolojiyi bu gizemin dış koşullarını, yani hastalıklı bir dünyada var olma tercihinin sahnelendiği nesnel dünyayı sorgulamaya itmez mi?[27] İşte *Maladie mentale et personnalité*'nin ikinci kısmı bu soruyla başlar. Ancak biz, sorunların sonuca bağlandığı bu ikinci kısma dönmeden önce, bu noktada 1954 tarihinde yayımlanan *Le rêve et l'existence*'a Giriş yazısında Foucault'nun insan varoluşunu daha özgül olarak inceleyişini ele alacağız. Bu yazı, Foucault'ya göre insanın en temel boyutu olan varoluş düzlemini daha ayrıntılı biçimde tarif eder: Bu boyut fenomenolojik analiz tarafından ifşa edilen bir boyut olsa da, Foucault bu analiz biçiminin burada da tamamlanmamış kalacağına inanacaktır.

Akıl hastalığının psikolojik boyutları 2: İnsani varoluş ve rüya

Foucault'nun Ludwig Binswanger'in "Rüya ve Varoluş"unun ilk Fransızca çevirisine yazdığı uzun giriş yazısı, ne İsviçreli psikiyatristin düşüncesinin bir bütün olarak özet sunumu, ne de eserin kendisi üzerine sıkı bir yorumdur.[28] Aslında Foucault'nun niyeti makaleye "sadece bir kenar notu düşmek"tir; halbuki ortaya çıkan yazı,

27. *PER*, s. 68-69.

28. Ludwig Binswanger (1881-1966) İsviçre'nin Kreuzlingen kentinde doğdu ve hayatının büyük bölümünde çalışmalarını burada yaptı. Tıp ve psikiyatri eğitimi aldı. Yaklaşık kırk yıl boyunca Kreuzlingen'deki Bellevue Sanitarium'un müdürlüğünü yaptı. Kurucusu sayıldığı *Daseinanalyse* ya da varoluşçu psikiyatri ekolü, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik hareketini hem psikiyatri hem de Freudcu psikanaliz pratiğine bağlayan kapsamlı bir girişimdir. Düşüncesine giriş niteliğindeki iki faydalı çalışma için bkz. Herbert Spielberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, s. 193-232; ve Jacob Needleman, "A Critical Introduction to Ludwig Binswanger's Existential Psychoanalysis", *Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Binswanger* adlı kitabın girişi, çev. J. Needleman (New York: Baisc Books, 1963), s. 9-145. Bu cilt, Foucault'nun takdim ettiği "Le reve et l'existence" denemesinin İngilizce çevirisini de içeriyor, s. 222-48; Foucault'nun kendi denemesinin İngilizce çevirisiyle birlikte (s. 81-105) yeniden yayımlanmıştır (yukarıdaki 3. dipnota bakınız).

kendi antropolojik düşünmesinin yol almak istediği düzlemin belirlenmesi açısından çok önemlidir.[29] Binswanger'in, denemesinin başına açılış özdeyişi olarak koyduğu Kierkegaard'ın sözü –"Her şey bir yana, gelin sıkı sıkıya insan olmanın anlamına sarılalım"– hem Binswanger'in hem de Foucault'nun, zihinsel patoloji alanındaki düşünümün ıslahı için gerekli gördükleri ortak istikameti ifade ediyordu.[30] Tamamen yeterli olarak kabul edilmemesine rağmen, Binswanger'in *Daseinanalyse* [varoluş analizi] projesi (ki "Rüya ve Varoluş" başlıklı deneme, bu projenin başlangıç bildirgesiydi) böyle bir düşünümün atması gereken asıl adım konusunda doğru seçimi yapar: İnsanın ne olduğu üzerine temel düşünme. Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da insani varoluş üzerine yaptığı fenomenolojik incelemeden ilham alan *Daseinanalyse* girişiminin hedefi, düşüncenin nesnesi olarak insana "mutlak bir ayrıcalık" vermektir.[31] Binswanger'e göre, Heidegger'in sorgulaması psikiyatriste bir anahtar vaat ediyordu: "Bu anahtarı eline alan psikiyatrist, bütün bilimsel *teorileri*n önyargısından kurtularak, araştırdığı *fenomenleri*, fenomensel içeriklerinin bütünlüğüyle ve içkin bağlamları içinde kavrayıp betimleyebilecektir."[32] Psikiyatri çalışmalarının öncelikle yapması gereken şey, hastanın deneyimlediği biçimiyle akıl hastalığının daha yetkin bir fenomenolojik tarifini çıkarmaktır.

Foucault hem Binswanger'in düşünce nesnesi olarak insana ayrıcalıklı bir statü vermesini, hem de bu düşünümün Heideggerci ilhamını onaylar. Heidegger ve Binswanger, insanı "varlık, varoluş ya da *Dasein*'in mevcudiyeti" olarak anlamak suretiyle, ontolojik bir analiz kipi uygular; bu tür bir analizde spekülatif bir felsefi antropolojinin ya da pozitivist bir psikolojinin önerebileceğinden daha temel bir düzlemde işler.[33] İnsanoğlu üzerine yapılan bu ontolojik

29. *IRE*, s. 14 (ET, s. 33).
30. *IRE*, s. 131 (ET, s. 81). Çeviri W. Lowrie'nin, Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton, N. J.: Princeton University Press), s. 177.
31. *IRE* s. 10 (ET, s. 31). Binswanger'in, kendisi ile Heidegger arasındaki ilişkiye dair kendi görüşü için bkz. Binswanger, "Heidegger's Analytic of Existence and Its Meaning for Psychiatry", *Being-in-the-World* içinde, s. 206-21. Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962). [*Varlık ve Zaman*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2004]
32. Binswanger, "Heidegger's Analytic of Existence", s. 206.
33. *IRE*, s. 10-11, 105, 124-25, (ET, s. 31-32, 66, 73-74).

sorgulama, insani varoluşun, bütün öteki sorgulama düzlemlerinin ortaya çıkma olasılığının koşulları olan, temel yapılarını ifşa etmeyi vaat eder.

Foucault, Binswanger'in projesini onaylamaya eğilimli olmakla birlikte, onun "Rüya ve Varoluş" denemesini *Daseinanalyse* projesinin sunduğu genel vaat çerçevesinde değerlendirmez. Onun burada çok daha fazla önem verdiği şey, Kierkegaard'ın yılmaz bir sahiplenme önerdiği insanın anlamına ulaşmada Binswanger'in denemesinin eriştiği başarıdır. Düşünme nesnesi olarak insana verilen ayrıcalıklı statü doğru olmasına doğrudur, ama burada Foucault'yu "asıl ilgilendiren" şey, rüyanın insan varoluşunun anlamını yakalamada anahtar olarak seçilmesidir. Foucault bu seçimdeki gözüpekliğe hayran olur: Bu, dünya ile ilintilendirilmede zurnanın son deliği olarak görünen bir insani deneyim olan rüyanın incelenmesi yoluyla varoluşun pozitif içeriğinin sınırlandırılması arzusudur.[34] Buradaki rüya seçimi gözüpek bir seçim olmasına karşın, insanoğlunun öz anlamını ifşa eden deneyim olarak rüyaya verilen statü, aslında, rüya deneyiminin önemine ilişkin Batı dünyasında uzun zamandan beri geçerli olan bir geleneği, popüler ve edebi olmasının yanında felsefi ve teolojik bir geleneği tekrar ortaya çıkarır.

Burada bu geleneğin yeniden ortaya çıkarılan birinci unsuru, rüya ile aşkınlık arasında var olduğu düşünülen ilişkidir. Rüya deneyiminde ortaya çıkan muhayyile gücü, özgül ve indirgenemez bir bilgi biçimi olarak kabul edilir; bu bilgi biçimi, düşüncenin peşinden koştuğu başka bir deneyim olan hakikatin kapasitesine sahiptir.[35] Binswanger'in örtük olarak sahiplendiği geleneğin ikinci öğesi, rüyanın, gerçeklikle daha derin bir iletişimin kurulduğu bir yer olarak görülmesidir. Bu yaklaşım, örneğin, teolojik perspektifte zaten görülebilirdi: İlahiyat perspektifinde rüya, Tanrının iradesinin özgür özneye aktarılmasının aracı olarak ve öznenin kaderinin ve içinde yaşadığı dünyanın doğasının daha iyi kavranabileceği bir içgörü olarak hizmet görüyordu. Lütuf ve inayet kalp ya da irade için

34. *IRE*, s. 15 (ET, s. 33).
35. *IRE*, s. 47-48 (ET, s. 45).

ne ise rüya da muhayyile için oydu.[36] Binswanger'in değerlendirmesinde üçüncü bir tema daha günyüzüne çıkar: Ruhun içsel derinliklerini ve iç dünyasını ifşa eden bir deneyim olarak rüya. Bu geleneğin mesajı, rüya deneyiminin özel bir fantezi dünyası olduğu değildir. Buradaki mesaj, kişinin rüyada daha kökten ve özgün bir deneyim açılımına maruz kaldığıdır.[37]

Foucault'ya göre, Binswanger'in yazdığı deneme ile bu temaları yeniden gündeme getirmesi, rüya deneyimine ayrıcalık vermekteki gözüpekliğini kanıtlar. Rüya, insanoğlunun temel anlamını "radikal bir özgürlük" (*liberté radicale*) olarak, kendilik ile dünyanın, özne ile nesnenin görünürlük kazandığı matris olan bir varoluş hareketi olarak sergiler.[38] Rüyanın ifşa ettiği aşkınlık deneyiminde insanoğlunun en temel duyusu "Ben" diyen kişilik değil, rüyanın ta kendisidir; çünkü rüya, insani öznenin, uyanık bilincini tanımlayan dünyanın nesnelliğiyle büyülendiği mahmurluğundan uyandığı bir deneyimdir. Rüya, kendi aşkınlığında, münzevi bir varoluşun kendisini kendi tarihinin kurulduğu yer olan bir dünyaya projekte etmesindeki orijinal hareketi çırılçıplak ortaya serer.[39]

Foucault'ya göre Binswanger şunu gösterir: Rüya, Macbeth'de olduğu gibi, uykuyu öldürme gücüne sahiptir; çünkü uykunun en derin zamanında görülen rüya insanın kendi ölümüyle buluşmasıdır. Ancak bu buluşma iki farklı biçimde gerçekleşebilir: Ya kaygı ya da huzur olarak. Her iki durumda da rüya kendi nihai görevini yerine getirmiş olur; çünkü "rüyanın mutlak anlamı ölümdür."[40] O halde ölümün rüyadaki bu farklı tezahürlerini nasıl açıklayacağız? Foucault şöyle der: Rüya deneyimi, insanoğlunu radikal bir özgürlük olarak ifşa ederken, onu özde etik bir varlık olarak, kendi özgün ya da özgün olmayan seçimini yapabilen bir etik varlık olarak ortaya koyar.[41] Daha genel bir düzlemde bu seçim, insanoğlunun, kendisini ya dünyadaki "radikal bir sorumluluk" olarak ya da zo-

36. *IRE*, s. 50 (ET, s. 46).
37. *IRE*, s. 59-63 (ET, s. 49-51).
38. *IRE*, s. 64 (Et, s. 51).
39. *IRE*, s. 85, 63-64 (ET, s. 59, 51).
40. *IRE*, s.71, 74 (ET, s. 54, 55).
41. *IRE*, s.65-66, 104 (ET, s. 52, 66).

runlu biçimde kendisini dünyaya bırakması olarak tanımladığı hüküm bağlamında tarif edilebilir. Kendi temel özgürlük rüyasındaki ifşaatlardan ürken bir varoluş için ölüm, varoluşun yok edilişinin kaçınılmazlığıdır. Kendi sorumluluğunu bir özgürlük olarak üstlenen bir varoluş için ise ölüm, yaşanmış bir hayatın huzurlu mevcudiyetidir.[42] Daha özgül bir düzlemde bu seçim, insanoğlunun tarihselliğinin yanında ya da karşısında olma kararı olarak görülebilir. Varoluşun hareketi, rüyada, yüzü geleceğe dönük hem mekânsal hem de zamansal bir mecrada akan bir hareket olarak ifşa edilir. Rüya görmek gelecek için zaten kendi kendisini yaratma sürecini yaşamaktır. Rüya görmek, "özgürlüğün kendi kendini özgürleştirme yolunda attığı ilk adımdır."[43] Özgün varoluş, geleceğe yönelen bu açık mecrayı tercih etmektir. Özgün olmayan varoluş ise, varlığın orijinal özgürlüğünün kendisine tamamen yabancılaştığı nesnel bir belirlenimciliği tercih etmektir. İşte Binswanger'in düşüncesini bu denli önemli kılan şey, özgül vaka analizleri yoluyla bu zamansal mecrayı incelemesidir: Burada ontolojik yapılar *a priori** olarak eklemlenmiş değildir; bu yapılar ontolojik bir antropolojiye doğru giden somut bir düşünüm tarafından eklemlenir.[44]

Foucault, bu somut düşünmenin, psikoterapi için ana içerimini yaratmaya çalıştığı psikiyatrik ilgi bağlamını yeniden canlandırır. Hastanın belirlenimcilik anlayışını, kendi teşhislerinin doğrulanışı ve hastalığı nesnel bir süreç olarak görme düşüncesinin haklılığı olarak kabul etmeye itilen psikiyatrist, hastanın kendisinin kendi hastalığını doğal bir tarih olarak kurmada oynadığı rolü göz ardı eder.[45] Binswanger'in rüya çalışmasının psikoterapi için taşıdığı güç şuna dayanır: Bu çalışma, bir hastanın hayatındaki, patolojinin dışsal bir kader olarak değil de özgün olan ve olmayan bir varoluş meselesi olarak ortaya çıktığı zaman dilimini belirliyor. Normal psikiyatrik ve psikolojik pratiklerin hasta insanın rüya deneyiminin ve içinde yaşadığı imgeler dünyasının incelenmesine verdiği değer

42. *IRE*, s. 66, 72-73 (ET, s. 52, 54-55).
43. *IRE*, s. 83 (ET, s. 58).
* Önsel, deneye dayanmayan. (ç.n.)
44. *IRE*, s. 105 (ET, s. 66).
45. *IRE*, s. 104 (ET, s. 66).

ve gösterdiği ilginin haklı olduğunun gösterilmesi için, insani muhayyilenin dinamiklerinin anlaşılması gerekir. Foucault'ya göre Binswanger'in rüya incelemesi bunu başarır; çünkü bu inceleme, insan tahayyülünün aşkın bir tümdengelimidir (dedüksiyon) ve hem patolojinin öznel anını, hem de terapik müdahalenin mekânını belirler. Bu başarının anlaşılması için bildik bakış açılarının tersyüz edilmesi gerekir.[46]

Binswanger'in rüya deneyimine verdiği ayrıcalık, rüya, muhayyile ve imge arasındaki ilişkilerin değerlendirildiği normal perspektifin değiştirilmesini gerektirir. Buna göre artık rüya, bir muhayyile kipi olarak görülmek yerine, muhayyileyi mümkün kılan ilk koşul olarak görülmelidir. Hayaller, varoluşun hem içinden geçtiği hem de yakınlaştığı gerçekliği kavramanın bir yolu olarak rüyada ortaya çıkan harekettir. Rüya deneyiminin bir boyutu olan tahayyül, hayal edilene gerçekte erişmeyi kovalayan bir aşkınlık eylemidir. Ve işte mümkün olan patolojinin yerleştirileceği yer, bu eylemin gelişimi içinde bir yerdir. Bu harekette yaratılan ve normal psikolojik analizi bu denli büyüleyen bu özgül imgeler, muhayyilenin kendisiyle özdeş tutulamaz; bunlar, muhayyilenin gerçekleştirilmesi olarak değil, muhayyilenin değiştirilmesi ve hatta terk edilmesi olarak görülmelidir.[47] İmgeler "sanki"lerden oluşan bir düzende vardırlar ve patolojinin ortaya çıktığı bu düzene yerleşmek bir seçim meselesidir. Örneğin eğer ben şu anda burada olmayan bir arkadaşımı hatırlıyorsam, bu tahayyülün zirvesi ve gerçekleşimi, düşündüğüm arkadaşıma dair imgelerde değil, onunla olan bağlantımı yenilememde ve fiili buluşmamızdaki birlikteliğimiz olacaktır. Muhayyilenin yöneldiği bu fiiliyat boyutunu elemek, insanın özgürlüğünü arzuların bir fantezisine doğru saptırarak bu özgürlüğü engellemektir. Bir imge nasıl sahte bir oluşla algıyı taklit ediyorsa aynı şekilde, mümkün kıldığı sahte bir arzu tatminiyle özgürlük kılığına da girebilir. Dolayısıyla imge, daha fazla tahayyülün önünü kesmek için bir bilinç hilesi yapar: "Bu, zahmetli tahayyül işinin kösteklendiği andır."[48] Muhayyile ve rüyayı bir imgeler koleksiyo-

46. *IRE*, s. 106 (ET, s. 66-67).
47. *IRE*, s. 106, 117 (ET, s. 66, 70-71).
48. *IRE*, s. 117-119 (ET, s. 71- 72).

nuna indirgemek, bunların oluşturduğu aşkınlık hareketini bastırmanın bir aracıdır. Böyle bir indirgeme ve bastırma, rüya deneyiminin gücüyle karşı karşıya gelen uyanık bir bilincin yürüttüğü bir kurtarma operasyonudur. Binswanger'in seçtiği perspektif, belirleyici bir bölünme noktasına ışık tutar. Bu noktada insani varoluş ya öznel bir patoloji içinde kendisine yabancılaşır ya da nesnel bir tarih içinde, yani kendisini oluşturan özgürlük ve muhayyile hareketini gerçekleştirebileceği bir tarih içindeki harekete sarılır. İmgeler "bu seçimin bağlamı ve 'unsur'u oldukları" için psikoterapinin görevi, tam da kendisini bir hayal dünyasına kapatmayı seçen bir hastanın tahayyülünü özgürleştirmektir.[49]

Binswanger'in muhayyileye bakış açısı, denemesinin üçüncü başarısıdır. Binswanger, ontolojik olarak güvenli bir antropoloji projekte etmeye ve insani varoluşun temel karakterini oluşturan radikal özgürlük düzlemine ulaşmaya ek olarak, önemli bir anı gözler önüne sermiştir. Bu an, varoluşun, özgünlük ile özgün olmayış arasındaki seçimle, özgürlük ya da patoloji ile yüzleştiği andır. Ne var ki Foucault, tıpkı genel anlamda fenomenolojiye bakışında olduğu gibi, Binswanger'in başarısının da tamamlanmamış olduğunu düşünür. Foucault'ya göre bu başarının, her ikisi de tarihsel boyutu ilgilendiren iki zayıf noktası vardır. Birincisi, bireysel bilinç ve bunun yapıları ve özellikle de zamansallığı üzerinde yoğunlaşan Binswanger, insani varoluş ve tahayyülü betimlemesinin bir parçası olarak bu varoluşun dildeki, sanattaki, etikteki, yani tarihin kendisini yapmaktaki somut cisimleşme hareketini geliştirmeyi başaramamıştı. Özgürleşmiş bir tahayyülde imgelerin farklı bir anlamı vardır; burada bunlar artık bir şeyleri tanımlamak yerine tarihsel gerçekliğin şekillendirilmesinin potansiyel katılımcılarından biri sıfatıyla birileriyle meşgul olur. Doğru bir psikoloji, tarihle olan bu etik meşguliyeti beslediği için, Binswanger'in aydınlatıcı biçimde kullandığı rüyanın önceliğinin mutlak olduğu tek şey, içinde bulunduğumuz çağdaki somut insanın antropolojik bilgisidir. Rüyaları gerçekliğe dönüştürme işinin tam da kendi varoluşlarının anlamının kaderini ilgilendirdiğini gören kişiler için, rüyanın elindeki önceli-

49. *IRE*, s. 127, 121-22 (ET, s. 75, 72-73).

ğin aşılması etik bir görevdir.[50] İkinci zaaf şuradadır: Tarihsel boyut, insani varoluşun daha iyi betimlenmesini beslemenin ve gerçek psikolojiye dayanan bir terapinin nihai hedefini göstermenin ötesinde, tam da akıl hastalığının kendisinin kurulmasında bir rol oynar. Binswanger'in denemesine yazdığı girişte sadece örtük olarak işaret ettiği bu ikinci zaafı, *Maladie mentale et personnalité*'sinin ikinci yarısında ele alıyor Foucault.

Akıl hastalığının fiili koşulları

Foucault'nun incelediği üç psikolojik yaklaşımın her biri, patolojinin kişiliğin içselliğinde sabitlenmesine katkıda bulunmuştur. Genel anlamda fenomenolojinin ve özelde de Binswanger'in çalışmasının değeri şuna dayanır: Bunlar, kendi analizlerinin, tarihsel olanı da hesaba katacak olan yeni bir analiz biçimiyle tamamlanması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Hastalıklı özel bir dünyaya düşmenin aynı zamanda bir kader olarak dış dünyada terk edilme olduğunu yansıtan çelişki üzerinde yoğunlaşan fenomenoloji, Foucault'yu, kader olarak yaşanan bu dünyanın kendisini sorgulamaya yöneltir. Burada, psikolojik yaklaşımlar üzerine yapılan bir çalışma akıl hastalığının ortaya çıktığı biçimleri gösterirken; psikolojinin zorunluluk arayışı, bu tezahürlerin koşullarının da gösterilmesini gerektirir. Foucault bu koşulları iki dala ayırarak inceler. Bunun sonucunda da *Maladie mentale et personnalité*'nin son iki bölümünün içeriği ortaya çıkar.[51]

Foucault, bu son iki bölümün "Zihinsel Yabancılaşmanın Tarihsel Anlamı" başlığını taşıyan birincisinde, akıl hastalığının tam olarak anlaşılabilmesi için, değişen kültür tarihinde işgal ettiği tikel konumun bilinmesi gerektiğini öne sürer. Modern dünyanın, akıl hastalarını sırf onlar için inşa edilen kurumlara kapatması ve bunun sonucunda da bu insanların toplumdaki bütün ilişkilerden dışlanması bağlamında ele alınmadığı sürece akıl hastalığının işareti olan yabancılaşmanın anlaşılması imkânsızdır.[52] Kendi geçmişi ile bugü-

50. *IRE*, s. 125-27 (ET, s. 74-75).
51. *PRE*, s. 71.
52. *PER*, s. 76-83.

nü arasında bir duvar örmeyi tercih eden bir kültürde, çocukluktaki yaşam örüntüleri ile yetişkinliktekiler arasında bir çelişkinin var olduğu bir kültürde gerileyici davranışa çekilmek önemli bir noktadır. Psikolojik bir tarihin incelediği patolojik çatışmalar dizisi ile fenomenolojik analizlerin araştırdığı bir durum olan hastaların özel bir dünyaya çekilmelerinin, içinde yaşadığımız sömürü ve teknoloji çağında her taşın altından çıkan baş belası çelişkilerle ilintilendirilmesi gerekir.[53] Modern çağın burjuva devrimi, bir yandan insanın insanlığını teorik bir özgürlük ve soyut bir eşitlik ile tanımlarken, öte yandan da bu eşitlik ve özgürlüğü etkince bastıran bir toplumsal sistem yaratmıştı. Akıl hastası olan bir kişinin özelliklerinden biri olan kendi özgürlüğüne yabancılaşması, içinde yaşadığı somut dünyanın toplumsal ve tarihsel yabancılaşmasının bir sonucudur.[54]

Tarihsel yabancılaşmanın, psikolojik yabancılaşmanın bir koşulu olduğunu iddia eden Foucault'nun bu yaklaşımı, Binswanger'de gördüğü perspektiflerin tersyüz edilmiş halini yansıtır. Yani, bir hasta aklen hasta olduğu için yabancılaşmaz; tam tersine, zaten yabancılaşmış olduğu için akıl hastası olur.[55] Ama böyle bir iddia kendi içinde bir tehlike barındırır ve bu, Foucault'nun farkında olduğu ve "Çatışma Psikolojisi" başlığını taşıyan son bölümde ele aldığı bir tehlikedir. Tarihsel olanı psikolojik olanın bir koşulu olarak algılamak, bütün kitabı boyunca Foucault'nun hedef aldığı, zihinsel patoloji denen spesifik gerçekliğin anlaşılmasını zora sokabilirdi. Şurası kesin: Çelişkilerle tanımlanan bir kültürde yaşayan bireylerin hepsi hasta olmaz. Dolayısıyla Foucault'ya göre, akıl hastalığı, çelişkinin anlama bağlamında değil de sadece çatışma bağlamında tecrübe edildiği özgül mıntıkada ortaya çıkar. Nitekim akıl hastalığının fiili olarak ortaya çıkması için iki türlü çelişkinin olması gerekir: Özgül bir ortamın reel koşullarında yeşeren psikolojik çatışmaları ortaya çıkaran toplumsal ve tarihsel koşullar; ve buna ek olarak da, deneyimin normal ve çatışmalı karakterini bu çatışmaya gösterilen patolojik tepkiye dönüştüren psikolojik durumlar.[56]

53. *PER*, s. 84-89.
54. *PER*, s. 104.
55. *PER*, s. 103.
56. *PER*, s. 91-92.

Foucault, insan varoluşunun hastalıklı hale gelmesinin içsel-kişisel boyutu üzerine Binswanger'in yaptığı çalışmayı tamamlarcasına, dışsal çatışmanın deneysel bir analizini sunan Pavlov'a yönelir; bu analizde, bir ortamın tarihsel koşullarından, bir akıl hastalığının patolojik çelişkisine geçiş ortaya çıkar.[57] Pavlov'un uyarı-tepki modelinin ışığında, hastalık, bir savunma biçimi olarak kavramsallaştırılabilir. Bununla birlikte bu savunma, her bireyin sürekli biçimde bir çevre ile diyalektik yüzleşmesinde geliştirdiği normal tepki biçimlerinden farklı bir savunma biçimidir. Özgül bir ortamdaki çatışmaların yarattığı çelişkiler ya da bireyin bu çelişkileri denetleme yeteneğinin kısıtlanması sonucunda birey ortamdan kaçma şeklinde tepki verdiği zaman patoloji oluşur. Yani kişi, hâkim olamadığı tarihsel ve toplumsal çevrenin uyarılarını içeriye sokmadığı, kendisine özel bir dünyaya kapanmayı tercih eder.[58]

Bu şekilde Pavlov'a yönelmenin getireceği birkaç önemli avantaj vardır. Birincisi, Pavlov'un uyarı-tepki modelinin sunduğu işlevsel analiz, psikolojiye, patolojik etkinlikleri tıpkı normal gelişimin sergilediği aynı süreçlere göre tarif etme olanağı sunar. Dolayısıyla patolojinin tanımlanması, normal olan ile anormal olan arasındaki önsel bir ayrımdan yola çıkmaz, bunun yerine, hastalığa gidişi betimleyen yabancılaşmayla ilintili olarak gelişir. İkincisi, bu yabancılaşma, psikolojik sapkınlık kategorileri bağlamında değil; tarihsel durumun, toplumsal çelişkilerin dayanılmaz yoğunluğuna yol açan ya da hasta bireyin elindeki sınırlı tepki olanaklarını açıklayan eşsiz karakteri bağlamında ele alınır. Üçüncüsü, meseleye bu şekilde yaklaşıldığı zaman, zihinsel ve organik patoloji arasındaki bütün karşı tezleri başarıyla aşan bir akıl hastalığı anlayışına ulaşılabilir. Bu iki patoloji, bütün ve somut insanın özgül bir çevreyle olan ilişkisindeki işlevsel zorlukta birleştirilir.[59]

Foucault'nun tefekkürü, psikolojide "hakikaten materyalist" bir analiz kipini mümkün kılma yönünde ilerlemiştir. Foucault böyle bir analizin her ikisi de eşit derecede indirgemeci olan iki yanılgıdan sakınmasını mümkün kıldığına inanır. Bu yanılgılardan ilki,

57. *PER*, s.92.
58. *PER*, s. 92-102.
59. *PER*, s. 94, 104-06.

toplumsal yabancılaşmayı zihinsel yabancılaşmayla, psikolojik çatışmayı ise ortamın tarihsel çelişkileriyle özdeşleştirmeye dayanıyordu. Zihinsel patolojinin uygun gerçekliği ve özgül biçimleri korunur; çünkü bu patolojinin ortaya çıkışı ne sadece tarihsel-toplumsal koşullar bağlamında ne de yalnızca bu koşullardan soyutlanmış bir zorluk bağlamında açıklanıyor. İkinci yanılgı ise, patolojiyi azaltma arzusunun, akıl hastalığının, ilke olarak, tamamen fizyolojik bir analiz ve tedavi kipine teslim olacağı umuduyla irtibatlandırılmasına dayanıyordu. Halbuki Foucault'nun tarihsel olana atfettiği önem, psikolojiyi, fizyolojik bilginin müstakbel ilerleyişine bağımlı olmaktan kurtarır; patolojinin azaltılması amacına ulaşmakta kullanılacak olan araç, insani yabancılaşmanın olasılıktan fiiliyata geçtiği varoluş koşullarının dönüştürülmesidir.[60]

Bu materyalist analiz modelinin terapiye sunduğu rehberlik hem genel hem de net bir rehberliktir. Foucault, hem *Maladie mentale et personnalité*'sinin hem de Binswanger'e yazdığı girişin sonunda, akıl hastalarına, kendi çatışma durumlarının üstesinden gelmenin, ortamlarını değiştirmenin ve varoluş koşullarına daha farklı tepkiler geliştirmenin somut yollarını sunan terapilerin tercih edilmesi gerektiğine işaret eder. Her insan biliminin olduğu gibi doğru psikolojinin de amacı, insanı kendi özgürlüğünün gerçekliğine ve kendisini gerçekleştireceği sahne olan tarihe yabancı hale getiren yabancılaşmayı yenmektir.[61]

---

60. *PER*, s. 106-107. Foucault'nun Pavlov'a yönelmesinde ve materyalist bir psikolojiye duyduğu arzuda apaçık Marksist bir ton görülüyor. Gerçekten de Foucault öğrencilik yıllarında bir ara Fransız Komünist Partisi'nin üyesiydi ve o zaman çalışmalarını yürüttüğü Marksist ortamdan etkilendi. (Kendi ifadeleri için bkz. Pierre El Kabbach, "Foucault répond a Sartre", *La Quinzaine Littéraire* 46 içinde (1-15 Mart 1968) ["Foucault Sartre'a Cevap Veriyor", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 105-112] ve Fontana ve Pasquino, s. 3-5). Foucault'nun Komünist Parti karşısındaki tutumunun değerlendirildiği bir yer için bkz. Maurice Pinguet'nin anıları, "Les anneés d'apprentissage", *Le débat* 41 içinde (Eylül-Kasım 1986), s. 122-31. Foucault Komünist Parti üyesi olduğu zamanlarda takma adlarla, bir yere yerleştirilemeyen yazılar yazmıştı. (Bkz. Walter Seitter, "Michel Foucault-Von der Subversion des Wissens", Foucault yazıları koleksiyonu *Von der Subversion des Wissens* içinde [Frankfurt: Ullstein, 1978], s. 169).

61. *PER*, s. 109-110; *IRE*, s. 127-28 (ET, s. 74-75).

Gelin şimdi hangi aşamada olduğumuza bir bakalım. Foucault bu çalışmalarının sonunda nereye vardığını bilmektedir. Düşünme çabaları psikolojinin hizmetindeydi ve psikolojinin, insan bilimleri arasındaki yerini sağlamlaştırmasına yardım etme amacındaydı. Doğru bir psikoloji modeline doğru ilerlemede tuttuğu yol zaten spesifik bir üsluba işaret eder: Temel düşünme demek, bir fenomenin ortaya çıkışını açıklayan koşulları sorgulamak demektir. Fakat koşulların bu şekilde sorgulanması, bu koşulların bir şeyi nasıl mümkün kıldığının değil, bunların bir fenomeni nasıl kaçınılmaz kıldığının araştırılmasıdır. Bu zorunluluğun keşfedilebilmesi için üzerinde kafa yorulması gereken boyutlar, tarih ve toplumsal ortamdır. Akıl hastalığının yabancılaştırılması ile ilgilenen psikolojik düşünme, tıpkı insan bilimlerindeki bütün düşünme biçimleri gibi, etik yönelişli bir düşünmedir. Psikolojik düşünmenin amacı yalnızca akıl hastaları hakkında hep daha fazla bilgi toplamak değil, aynı zamanda böyle bir düşünüm sonucunda, bu hastaların yabancılaşmalarınıda belirleyici unsurlar olarak görülen fiili koşulların dönüştürülmesidir.

Foucault'nun bu doğrultuda düşünümünün ulaştığı antropoloji, psikolojinin görevine ilişkin bu yeni modelin temelidir. Foucault, psikolojinin büyük bölümünün hastalığın hem "gerçekliğini" hem de "ölçeğini" dayandırdığı soyut bir "kişilik" nosyonunu benimsemek yerine, insana ilişkin daha temel ve somut bir anlayışa ulaştığına inanır.[62] Binswangerci bir yaklaşımın içsel derinlikleriyle Pavlovcu bir perspektifin dışsal dünyasallığını kaynaştıran Foucault, bu birleştirmenin sonucunda, akıl hastası olma potansiyeli ile hem kendiliğinin hem de yaşadığı dünyanın karakterini ifşa eden bir varlığa ulaşır. Radikal bir özgürlüğe sahip olan ve zamansallık içinde yapılandırılan bu varlık, ya yabancılaştırma ya da gerçekleştirme iktidarını elinde bulunduran tarihsel ve toplumsal güçlerin ortasında bulunur.

Doğru bir psikoloji için kendi modelinin sadece taslağını çıka-

62. *PER*, s. 10 (ET, s. 8).

ran Foucault'nun, düşüncesi için belirlediği ilk menzile varmış olması, hiçbir şekilde yolculuğunun sona erdiğini göstermiyordu. Daha izlenecek nice yeni istikamet ve ulaşılacak nice yeni menzil vardı. *Maladie mentale et personnalité*'de özneye ayırdığı sadece birkaç sayfaya eklenecek başka tarihsel araştırmaları olacak mıydı? Akıl hastalığının açıklanmasında önemli roller yüklediği toplumsal koşullara ilişkin daha ayrıntılı bir eleştiri yapacak mıydı? Psikolojinin ihtiyaç duyduğunu düşündüğü somut antropolojinin unsurlarını iyice geliştirme doğrultusunda bir çabası olacak mıydı? Sonraki birkaç yıl boyunca kafasını meşgul edecek delilik üzerine çalışmaları, bu farklı merakların giderilebileceğini gösteriyordu. Bununla birlikte, 1954'ü takip eden yıllarda yaptığı çalışmaları, sırf daha önce yaptıklarını tamamlayacak gelişigüzel merakların tatmini olarak görmek yanlış olacaktır. Buraya kadarki bölümde ele aldığımız ilk iki eserinde görülen kendinden emin ve dingin duruşuna rağmen, ta o zamanlarda bile, tefekkürünün merkezinde bulunan insan sorununa ilişkin olası bir güvensizlik ve insanı anlama çabalarında kullanılması gereken düşünme kipi konusunda sürekli bir takıntı sezmek mümkündür. Hiç kuşkusuz, Binswanger'inki ve Pavlov'unki gibi çok farklı iki yaklaşımın başarılı bir şekilde kaynaştırılması, en azından Foucault'nun ortaya koyduğundan daha ayrıntılı bir uyumlulaştırma çabası gerektiriyordu. Ancak buradaki asıl tehlike, bu iki modelin sadece soyut bir birliktelik sergilemesiydi. Foucault'nun böyle bir soyutlamadan kaçma isteği, delilik üzerinde çalışırken insan ve psikoloji sorgulamalarında farklı perspektifler kullanışını açıklar.[63] Foucault başka bir alternatifin olmadığını düşünüyordu.

63. Bu farklılık söz konusu dönemde yazılmış üç çalışmada ortaya çıkıyor. Foucault 1957 yılında Jean-Edouard Morère'nin editörlüğündeki *Des chercheurs français s'interrogent* (Paris: Presses Universitaires de France, 1957) içinde (s. 171-201) "La recherche scientifique et la psychologie"yi yayımladı. Psikolojinin kendisini özdeşleştirmeye çalıştığı pozitif bilimsel modelin eleştirisi olan bu makalede, bir bilimsel araştırma alanı olarak psikolojinin kuruluşu irdeleniyordu. Bu yapılırken iki şey üzerinde duruluyor: Psikolojinin pozitivizm ile ittifakına psikanalizin meydan okumasına sahip çıkılıyor. Ayrıca, tarafsız gözlem mitiyle birlikte ele alınan psikoloji ile tarih karşılaştırılıyor ve reel tarih tarafından sürekli eleştirilen tarih, böyle bir eleştiriden yoksun olan psikoloji karşısında yeğleniyor. 1958 yılında Foucault, Viktor von Weizsaecker'in büyük eseri *Gestaltkreis*'in (1939) Fransızca çevirisinde Daniel Rocher'e yardım etti. Çeviri Henry Ey'in önsözüyle ya-

Etik çerçevede düşünen Foucault için "insan söz konusu olduğunda soyutlama sadece entelektüel bir hata değildir"; böyle bir soyutlama, artık kişinin kendi özgürlüğünü tanıyamadığı bir dünyanın yaratılmasına katılma tehlikesi taşır.[64]

B. TEMELLERİN SARSILMASI

Binswanger, rüya üzerine yazdığı denemesinde, özel bir deneyim tipinden söz etme fırsatı buluyordu. Bu deneyim, kişinin ayaklarının altındaki zeminin kayması ve basacak yerin kalmaması olarak tanımlanan, dolayısıyla da kişinin kendisini havada asılı ve muallakta hissettiği bir durumdu. İşte deliliğin tarihi konusunda yaptığı araştırmalar, Foucault'yu ve kendisiyle birlikte de doğru bir psikoloji projesini tam da böyle bir duruma düşürmüştür. Bu bölümün bu kesiminde, biraz önce betimlediğimiz projenin temellerinin nasıl sarsıldığını ele alacağız. Foucault'nun psikolojik düşünmenin tamamlayıcısı olarak yöneldiği tarihsel incelemeler, kendilerine ayrılan sınırların dışına taşımış, ardından da, 1954 yılında ulaşmış göründüğü görece güvenli konumunu bozacak şekilde, kendilerini

---

yımlandı: *Le cycle de la structure* (Paris: Desclee, 1958). Weizsaecker'in eseri, öznellik nosyonunu biyoloji ve fizyoloji ile birleştirmeye ve dolayısıyla da tutarlı bir tıbbi antropoloji inşa etmeye çalışıyordu. Sadece insanın organik boyutunun değil aynı zamanda bir özne olarak kimliğinin de yaşadığı bir kriz olan insani hastalık fenomeninin yeterince anlaşılması için böyle bir model gerekiyordu. Üçüncü bir perspektif ise Foucault'nun Kant'ın *Anthropologie*'si üzerine yazdığı yayımlanmamış tezde bulunabilir. Foucault bu tezde Kant'ın saf aklın eleştirisi ile yirmi beş yıllık antropoloji öğretimi arasındaki ilişkiyi inceliyor: Paris Üniversitesi'nde Jean Hyppolite denetiminde yapılan *Thèse complémentaire*, 1961. Bu tez, Immanuel Kant'ın *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*'ine yazılan bir giriş ve bunun bazı not eklentileriyle çevirisinden oluşuyor. Tezin ikinci cildini oluşturan çevirinin kendisi *Anthropologie du point de vue pragmatique* olarak yayımlandı (Paris: Vrin, 1964). Foucault'nun bunun için yazdığı giriş ise Paris'teki Sorbonne kütüphanesinde daktilo edilmiş haliyle bulunuyor. (İleride yapacağımız referanslar *Thèse complementaire* olarak geçecek ve hep bu giriş yazısına işaret edecektir.) Foucault kendi yazdığı girişte Kant'ın sürekli olarak aşkın perspektifler ile ampirik perspektifler arasında gidip gelmesinden ve bunlardan çıkan paradoksal insan kimliğinden etkilenmişti. Bu, Foucault'nun daha sonraki eserlerinde büyük önem kazanacak olan bir salınımdı (kitabımızın 3. Bölüm'üne bakınız).

64. *PER*, s. 110.

başlatan kişinin ve projenin üzerine yürümüşlerdir. Bu baltalama hareketi üzerine şimdi yapacağım incelemede *Histoire de la folie à l'âge classique* [Deliliğin Tarihi]* ile *Maladie mentale et psychologie'*nin [Psikoloji ve Ruhsal Hastalık]** ikinci kısmı ele alınıyor. Bu iki çalışmanın bir bütün içinde değerlendirilmesi yolundaki tercih, *Deliliğin Tarihi*'nin en iyi nasıl anlaşılacağı konusunda bir kanaati ima ediyor.[65]

Basılacak sağlam bir yerinin olmaması duygusu için Binswanger'in yaptığı bu betimlemenin, *Deliliğin Tarihi* ve yöneltilen ilk eleştiriler için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu eleştirilerde, kitaptaki içgörü zenginliğine duyulan saygının yanında, genellikle kitabın işleniş biçimine ilişkin şaşkınlık ve rahatsızlık ortaya çıkar. Steven Marcus'un kitaba ilişkin yaptığı eleştiri bunun tipik bir örneğidir: "Evet, Foucault'nun kitabı genel olarak kronolojik bir çizgiyi izliyor ve her bölüm farklı bir konu üzerinde yoğunlaşıyor. Ancak insan kitabı okurken çoğu zaman boyunu aşan bir havuzda yürüyormuş hissine kapılıyor: Paragraflar mantıksal olarak birbirini izlemiyor ve hatta bazen birbirlerini çağrıştırmıyorlar bile; ana konunun tartışıldığı ardışık bölümler diyebileceğimiz pasajların arasın-

* Türkçe çevirisi için bkz. *Deliliğin Tarihi,* çev.: Mehmet Ali Kılıçbey, İmge Yay., 3. baskı, 2000. (y.h.n.)

** "Maladie Mentale" tamlaması bu kitabın Türkçe çevirisinde "Ruhsal Hastalık" olarak verilmiş. Bkz. *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık,* çev.: Muhsin Hesapçıoğlu, Birey Yay., 2000. Biz bu kitapta "akıl hastalığı" deyimini daha uygun bulduk. Kitabın adının geçtiği yerlerde ise bu kullanıma bağlı kaldık. (y.h.n.)

65. Binswanger, "Dream and Existence", s. 222-25. *Folie et déraison: Histoire de la folie a l'age classique* (Paris: Plon, 1961); kısaltılmış basım *Histoire de la folie* (Paris: Union Generale d'Editions, 1964). Farklı bir önsözle ve "La folie, l'absence d'oeuvre" (La Table Ronde, Mayıs 1964) ve "Mon corps, ce papier de feu" (Paideia, Eylül 1971) başlıklı iki ekleme ile *Histoire de la folie a l'age classique* olarak yeniden basıldı (Paris: Gallimard, 1972). Buradaki referanslarım TEL koleksiyonunda basılan metnin 1978 tarihli Gallimard edisyonuna gönderme yapıyor (bundan böyle *HF*) ve Önsöz'e (Préface) yapılan spesifik referanslar ise aksi belirtilmediği sürece 1961 tarihli basımın Önsöz'ünedir ["Michel Foucault, Deliliğin Tarihi'ne Önsöz" *MF Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma,* çev.: Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2000, s. 20-30]. Richard Howard'ın yaptığı İngilizce çeviri olan *Madness and Civilization* (New York: Mentor, 1967), orijinalinden bazı eklemelerle de olsa, 1964 tarihli fazlasıyla kısaltılmış basımından çevrilmiştir. Foucault ile yapılan ilk söyleşi *HF* üzerineydi. Bkz. "La folie n'existe que dans une société", Jean-Paul Weber ile tartışma, *Le Monde* 5135 (22 Temmuz 1961), s. 9.

da büyük boşluklar bulunuyor."[66] Böyle bir tepkinin ortaya çıkmasının birkaç nedeni var. Bunlardan biri, İngilizce çevirisinin yapıldığı kısaltılmış baskısının, orijinal baskıyı daha tutarlı kılan birçok noktayı içermemesidir.[67] Bundan daha önemli olan neden şudur: *Deliliğin Tarihi* ne alışılagelmiş bir tarih çalışması, ne de sistematik bir felsefe kitabıdır. Altı yüz sayfayı aşan bu kitap, ancak daha sonraki çalışmalarda açıklığa kavuşacak olan (tabii o zaman kavuşacaklarsa) düşünceler ve soruları ihtiva eder ve 1961 yılında büyük ölçüde örtük kalan eşsiz bir tarih perspektifinin nüvelerine işaret eder. Ama okuyucu için taşıdığı bu zaafa rağmen, eğer kitap, Foucault'nun daha önceki projesinin perspektifinden ve *Maladie mentale et personnalité*'den *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*'a geçiş, yani Foucault'nun tarihsel çalışmalarının kaçınılmaz kıldığı geçiş göz önünde bulundurularak okunacak olursa, bu kitabın tamamında merkezi bir savın olduğu fark edilecektir. İşte, bizim şimdi burada yaptığımız gibi, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*'ın ikinci kısmıyla birlikte ele alındığı takdirde kitabın bu merkezi argümanı gün gibi ortaya çıkacaktır.

Foucault'nun yazdığı deliliğin tarihi, değişmeyen bir nesneyi değil; insani varoluşun, kendisinin delilik diye adlandıracağı bir boyutunun değişen deneyimini inceler. Aslında hem delilik hem de delilik karşısında alınan tavırlar insanlık tarihi kadar eskilere uzanır. Ancak deliliğin çağdaş anlamını ve bizim delilikle olan kendi ilişkimizi anlamaya yönelik olan Foucault'nun çabası iki dönem üzerinde yoğunlaşır: Klasik çağ (XVII. yüzyılın ortalarından XVIII. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar olan dönem) ve modern çağ (klasik dönemin sonundan XIX. yüzyıl sonlarına kadar olan dönem). Bu iki dilim üzerine Foucault'nun kendi değerlendirmelerini mülahaza ettikten sonra bu tarihsel incelemenin Foucault'nun daha önceki projesini nasıl etkilediğine döneceğiz.

66. Steven Marcus, "In Praise of Folly" (*Madness and Civilization* üzerine bir eleştiri), *The New York Review of Books* 7, no. 8 (17 Kasım 1966), s. 36. Benzer bir eleştiri için bkz. Peter Gay, "Chains and Couches", *Commentary* 40, 4 (Ekim 1965), s. 93-96.

67. Orijinal *HF*'nin İngilizce çevirisinin yapılmasını ümit etmekten başka elimizde bir şey yok. Bazı cümleler, pasajlar ve hatta orijinal eserin bütün bölümlerinden bazıları bile kısaltılmış baskıda atlanan yerler arasında bulunuyor.

Klasik çağdaki delilik deneyiminin şekillendiği arka planı oluşturan şey, Batı kültürünün temel saplantısında yaşanan önemli bir değişimdir. Yıllar önce Huizinga, geç ortaçağ döneminin başlıca özelliklerinden birinin sürekli bir ölüm düşüncesi olduğuna işaret etmişti. "Ölüm düşüncesi, tarihin başka hiçbir döneminde ortaçağın sonlarındaki kadar öne çıkmamıştır. Hiç bitmeyen bir *memento mori** çağrısı hayat üzerinden yankılanıyordu."[68] Foucault'nun tarihi ise Rönesans'ın sunduğu çok farklı bir yüzle başlar.[69] Rönesans'la birlikte ölümün yerine birdenbire her yerde delilik endişesi baş gösterir; sadece ressamların ve yazarların yaratıcılık deneyimlerinde değil, aynı zamanda Rönesans dünyasının gündelik hayatında da. İnsanın, varoluşun hiçliği karşısında duyduğu kaygıda bir dönüşüm yaşanıyordu: "Artık bu hiçlik hem tehdit hem de sonuç anlamında dışsal ve nihai bir kavram olarak değerlendirilmiyor, varoluşun devamı olan sabit bir biçim olarak içeriden deneyimleniyor."[70] Gerçi deliliğin bazı biçimlerine müdahale yolunda bazı girişimler vardı, ama kültürün bir parçası ve başka deneyim biçimlerine indirgenemeyecek bir fenomen olarak delilik genellikle kendi haline bırakılıyor ve toplumdaki varlığına izin veriliyordu. Öte yandan, ta o zaman delilik deneyiminde bir başkalaşım doğuyordu; bu başkalaşım, deliliğin geleceğini belirlemede önemli roller oynayacak bir gelişmeydi. Burada bir yanda, örneğin Shakespeare ve Cervantes'in eserlerinde olduğu gibi, deliliğin yüceltildiği, özerklik ve indirgenemezliğini muhafaza ettiği kozmik ya da trajik bir delilik deneyimi vardı. Öte yanda ise, deliliği sıkı sıkıya akıl ile ilintilendirerek onu çember içine almaya çalışan eleştirel bir bilinç vardı. Foucault'nun delilik tarihi, bu iki deneyim arasında gittikçe açılan mesafenin tarihidir.

Rönesans'ta delilik için gösterilen genel kabul ve hoşgörünün tersine, klasik çağın başlangıcı olan XVII. yüzyılın ortalarında ra-

* Ölüm anı. (y.h.n.)

68. Bkz. J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (New York: Anchor Books, 1954), s. 138.

69. *HF*, s. 13-55.

70. *HF*, s. 27 (ET, s. 25).

dikal bir tutum değişikliği ortaya çıkıyordu.[71] Bir anda Avrupa'nın her köşesinde çok farklı gruplar için kurulan büyük kapatma merkezleri ortaya çıkıyordu. O dönemde delilerle birlikte kapatılanlar arasında sefahat düşkünleri, zührevi hastalığı olanlar, fahişeler, dinsizler, eşcinseller, aforoz edilmiş rahipler ve düşkün yoksullar bulunuyordu.[72] Bu kurumlar neden ortaya çıkmıştı? Ve bize göre çok farklı uçlarda yer alan bu grupların hep birlikte toplumdan dışlanmalarına hangi ortak özellikleri gerekçe oluyordu? Bu kurumların doğuşunda entelektüel, siyasal, dinsel ve ekonomik güçlerin etkisi olmuştu,[73] ama asıl önemli olan etken ahlâki düzlemde, yani bütün bu grupların hapsedilmelerini açıklayan özgül bir "toplumsal mekân" yaratan ve bu mekânı tanımlayan hususi bir "algılayış" düzleminde yer alıyordu.[74] Burjuva dünyasının kurulduğu bir dönemde kapatılan bu gruplar, çalışmayan insanların oluşturduğu gruplardı ve bu hapishanelerle bu gruplara dayatılan çalışma rejimi bir ahlâki ıslah pratiğiydi: "İnsanlar, bütün kalplere hükmetmesi gereken yasanın ödünsüz biçimde ve en katı fiziksel kısıtlamalarla uygulanacağı saf ahlâk kentlerine kapatılıyorlardı."[75]

Bu kapatılma kurumlarının türediği ahlâki anlayışın kökeninde, klasik çağın seçim ve özgürlüğe yüklediği merkezi rol yatıyordu; klasik çağ için seçim ve özgürlük, makul olan ve olmayan davranışların kaynağıydı. Klasik çağdaki anlayışa göre delilik fenomeni –nihai anlamda akli bütünlük meselesi değil de bir irade sorunu olmasına rağmen– kapatılma kurumu ile fiziksel olarak birbirinden ayrılan akıl ile akıl-olmayan (*déraison*) arasındaki bir karşıtlık tarafından yönetilen bir "deneyim alanı"dır.[76] Buna göre deliler, iradelerini, dünyanın doğru düzenine göz yummayı doğuran bir kendini kandırma lehine seçim yapmakta kullanıyorlar ya da böyle bir suç işliyorlardı.[77] Öteki grupların delilerle birlikte kapatılmalarının

71. *HF*, s. 56-91.
72. *HF*, s. 96, 116; *PSY*, s. 80 (ET, s. 67).
73. *HF*, s. 87 (ET, s. 59).
74. *HF*, s. 116-17.
75. *HF*, s. 87 (ET, s. 59).
76. *HF*, s. 151, 121.
77. *HF*, s. 258-60 (ET, s. 91-92).

sebebi ise, bu grupların, idrak edilen akıl çağının utanç duyduğu bu akıl-olmayanı delilerle paylaştıklarının düşünülmesiydi. Bu ortaklık toplumsal manzaradan dışlanmalarını gerektiren bir durumdu.[78] Ne var ki deliler, ötekilerle ortak bir kapatılma kaderini paylaşsalar da, çoğu zaman ibreti âlem için ayrı muamele görüyor ve öne çıkarılıyorlardı. Evet, akıldışılığın öteki biçimleri, sadece sınırları ihlal etme ve ahlâksızlık örneği sergiliyorlardı ve bundan dolayı da gizli bir kapatılma cezasına mahkûm ediliyorlardı. Başkalarına ibret olsun diye teşhir edilen deliler ise, aklın karşısında olmayı tercih ettiği takdirde insanın insanlığının nasıl sukût edebileceğini gösteren bir ibret dersi veriyorlardı.

> Rönesans'ta delilik toplumun her yerindeydi ve imgeleri ve tehlikeleriyle bütün deneyimlerle kaynaşıyordu. Klasik dönemde ise delilik yine orta yerdeydi ancak bu defa parmaklıkların arkasında bir yerdi bu. Delilik, artık kendisiyle hiçbir ilgisi olmadığını düşünen ve yakın bir ilişkiye asla tahammülü olmayan bir aklın gözetimi altında ve belli bir mesafede tutuluyordu. Artık delilik temaşa edilecek bir şey haline gelmişti: Artık kişinin kendi içindeki bir ucube değil, hilkat garibesi bir hayvan ve insanın artık çok uzak olduğu bir canavarlıktı.[79]

Delilerin maruz bırakıldığı insanlık dışı disiplin ve vahşet, işte bu perspektifin mantıksal sonucuydu.

Klasik çağda akıl-olmayan olarak tanımlanan bu delilik deneyimi, akla karşı çifte karşıtlık olarak algılanıyordu. Her şeyden önce, delilik, olması gereken bir şeyin olmaması durumuydu ve bundan dolayı da burada benimsenen kapatma pratiği mantıksal olarak şu anlayışın bir ifadesiydi: Delilik artık "başka bir dünyanın işareti" değil, tam anlamıyla "aklın içi boş negatifi"ydi. İkincisi, bu yokluk aynı zamanda pozitif bir biçime bürünüyordu; çünkü delilik sergilenebilen ve gözetim altında tutulabilen bir şeydi.[80] İşte klasik çağdaki delilik deneyiminin paradoksu buydu: Aklın yokluğu olarak ifade edilen, ama aynı zamanda da gözlemci için intizamlı ve mantıksal bir görünüm arz edebilen bir olumsuzluk. "Aklın inkârı olan

78. *HF*, s. 159-61 (ET, s. 62-64).
79. *HF*, s. 163 (ET, s. 66); krş. *HF*, s. 162-73 (ET, s. 65-75).
80. *HF*, s. 267-68 (ET, s. 99-100); *HF*, s. 200, 202.

deliliğin, kendi hakkında söyleyebileceği tek şey sadece akıldır. Kısacası, *delilik akıl-olmayan olduğu sürece, delilik üzerinde rasyonel bir hâkimiyet her zaman mümkündür ve gereklidir.*"[81]

Klasik çağda akıl-olmayan olarak ve kapatmanın da kabul ettiği bir yoksunluk olarak tanımlanan delilik deneyimi daha sonraları dönüşüme uğrayacaktı uğramasına, ama akıl çağının delilik bağlamında kurduğu bu deneyim alanının, daha sonraki modern dönem üzerinde belirleyici bir etkisi olacaktı. Kulakların delilik fenomenine hep açık olduğu Rönesans'ın tersine klasik çağda delilik artık neredeyse tam bir suskunluğa itiliyordu: "Hakkında konuşulsa bile, onun kendisi hakkında konuşması imkânsız hale gelmişti"; çünkü klasik çağ deliliği dilinden etmişti.[82] Ve bu sessizlik modern dönemde iyice artacaktı. Öte yandan, klasik çağın dışlama ilkesi, bu suskunluk mıntıkasında pozitif bir örgütlenme işini de gerçekleştirmişti. Toplumsal ve cinsel olarak sapkın oldukları düşünülen insanlarla aynı mekâna kapatılan deliler, "toplumsal yoksulluk ufkunda, çalışamayanlar ve toplumla bütünleşemeyenler ufkunda algılanmaya" başladılar ve ahlâki ve toplumsal suç ilişkileri geliştirdiler.[83] Kapatılma kurumunun modern çağın tımarhanesine dönüşmesinden sonra ise bu ufkun anlamı ve bu ilişkilerin derinlikleri iyice ortaya çıkacaktı.

Philippe Pinel'in Bicêtre Hastanesi'ndeki hastaları zincirlerinden çözmesi, akıl hastalığının daha rasyonel bir şekilde anlaşılmasını engellemiş olan deliye duyulan korkunun sonunun başlangıcı kabul edilir.[84] Klasik çağdaki kapatma dünyasının yerini tımarhane kurumunun alması, psikiyatri tarihinde akıl hastalarına insanca muameleyi hedefleyen bir hareket ve aynı zamanda da pozitif bir bilim olarak psikolojinin doğuşu olarak yorumlanır.[85] Tımarhanenin

81. *HF*, s. 261 (ET, s. 93).
82. *PSY*, s. 82 (ET, s. 69).
83. *HF*, s. 90 (ET, s. 61); *HF*, s. 97; *PSY*, s. 82 (ET, s. 69).
84. Pinel için bkz. G. Alexander ve Sheldon Selesnick, *The History of Psychiatry: An Evaluation of Psychiatric Thought and Practice from Prehistoric Times to the Present* (New York: Harper and Row, 1966), s. 114-120, 132. Ayrıca bkz. William Sahakian, "History of Psychology", *The New Encyclopaedia Britannica* 15 içinde (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1975, 15. basım), s. 155.
85. *PSY*, s. 84 (ET, s. 70); *HF*, s. 418 (ET, s. 182).

anlamına ve klasik sonrası çağdaki *perception asilaire*'in* doğuşuna ilişkin Foucault'nun yaptığı revizyonist yorum ise bu tarihi mitoloji olmaktan çıkaran bir yaklaşım olmasının yanında, modern çağdaki deliliğe ilişkin kendi görüşünü anlamanın bir anahtarıdır.[86]

Tımarhane kurumu, klasik çağdaki kapatma politikasına yöneltilen üç yönlü bir eleştirinin sonucunda ortaya çıktı. Bu eleştirinin siyasal ve ekonomik boyutları vardı ve insancıllıktan çok popüler korkuya dayanan bir eleştiriydi. Birincisi, Fransız Devrimi'nin hemen ertesinde kapatma kurumları, karşısında mücadele verilen baskıcı tiranlığı simgeliyordu; ikincisi, birer kurum olarak kapatma merkezleri ekonomik açıdan zararlı hale gelmişti; ve son olarak da bu kurumlar artık kamusal akıl için bulaşıcı hastalıkların yayılışını çağrıştırır bir hal almıştı.[87] Gelin görün ki kapatılma konusundaki bu tutum değişikliği delilere özgürlük ilanına yol açmadı. Hatta sonuç bunun tam tersi oldu. Birlikte kapatıldıkları gruplardan ayrı olarak delilerin hâlâ tecrit edilmeleri gerektiği düşünülüyordu. Klasik çağ tarafından hapsedilen öteki akıl-olmayan biçimlerinden ayrılan delilik ile deliliğin tek başına tecridinin sürdürülmesi gerektiği düşüncesinin sonucu şu oldu: Artık "delilik ile kapatılma arasında derin bir ilişki kurulmuştu; bu neredeyse özsel bir ilişkiydi."[88] Burada artık tımarhanedeki tecridin tonu başkaydı. Daha önceki dönemin kapatılma biçimlerinde kendilerine vurulan yabancılık damgasının yerine, artık deliler kendilerini "etik bir tekbiçimlilik" üretme programının parçası olarak buluyorlardı. Sistematik bir politika uygulayarak bir yandan delilerin farklı davranış kalıpları sergilemelerini sessizlikle karşılayan, öte yandan ise temel aile ve çalışma değerleri konusunda bunları katı bir ahlâki eğitime tabi tutan tımarhane, deliliğin bir sorumluluk ve suçluluk meselesi olarak inşasını pekiştiriyordu.[89]

Ahlâki bir eğitim rejimi olarak tımarhane, daha önceki kapatma sistemleriyle ortaya çıkmış olan paradoksal etkiyi düzeltiyordu:

* Tımarhaneye ilişkin algı.

86. *HF*, s. 411.

87. *HF*, s. 418-21 (ET, s. 182-85); *HF*, s. 430-31 (ET, s. 188-89); *HF*, s. 375-78 (ET, s. 165-68).

88. *HF*, s. 422 (ET, s. 185).

89. *HF*, s. 513-15 (Et, s. 207-09).

"Kapatılma kurumları, uzun süre sessiz kalan büyük bir bellek gibi işlev gördüler. Bunlar, çoktan kovulmuş olduğu düşünülebilecek ikonografik bir iktidarı muhafaza ettiler. Yeni klasik düzenin yarattığı bu kaleler, bu düzene rağmen ve zamana karşı, yasaklı figürleri yaşattılar ve dolayısıyla da bu figürler hiç değişmeden XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla aktarılabildi."[90] Bu yasaklı figürler bugün ise artık iddialı bir eğitim programı ile ortadan kaldırılıyor.

> Rönesans boyunca var olan akıl ile delilik arasındaki kesintisiz diyalogla karşılaştırıldığında klasik çağdaki kapatma bir susturma hareketiydi. Ancak bu topyekün susturma değildi: Dil, gerçekten bastırılmaktan ziyade, çeşitli şeylere angaje idi. Kapatma, hapishaneler, zindanlar ve hatta işkenceler akıl ile akıl-olmayan arasında sessiz bir diyaloğa giriyorlardı; çatışmanın diyaloğuna. Şimdi ise artık bu diyaloğun kendisi de kopuyordu. Artık mutlak bir sessizlik vardı ve artık delilik ile akıl arasında ortak hiçbir dil yoktu. Hezeyanın diline ancak bir dil yokluğuyla yanıt verilebilir. Çünkü hezeyan akılla diyaloğun bir parçası değildir. Hatta hezeyan bir konuşma bile değildir.[91]

Tımarhanenin bu sessiz dünyasında hastalar, daimi bir nesneleştirmeye ve görevleri hastalara nesnel delilikleri konusunda bilgi vermek ve akıllı bir davranış kalıbı benimseyememiş olmaktan ötürü pişmanlık duymalarını sağlamak olan aklın resmi temsilcilerinin yargılamalarına maruz bırakılıyordu.[92] Psikolojik olan ile fiziksel olan arasında oturmuş kesin bir ayrımın bulunmadığı daha önceki bir dönemde kullanılmış olan eski "tedavi" araçları, şimdi artık tamamen ahlâki ve cezai bir stratejinin parçası olan tekniklere (soğuk duşlar, döndüren makineler) dönüştürülüyordu.[93] Bu yeni tımarhane girişiminin merkezinde, otorite figürü yer alıyordu: Doktor. Doktorun görevi etik gözetim yapmaktı; fakat bu görev, bilimsel bilgi iddiaları kisvesi ardında saklanıyordu. Gerçekte doktor, tımarhanenin özgül yapıları tarafından ve eski terapilere başvurduğu için

90. *HF*, s. 380-81 (ET, s. 170).
91. *HF*, s. 517 (ET, s. 210). [Krş. *Deliliğin Tarihi*, c. 2, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, s. 210-11].
92. *HF*, s. 519-23 (ET, s. 213-16).
93. *HF*, s. 327-60 (ET, s. 133-62); *PSY*, s. 85-86 (ET, s. 71-72).

mümkün kılınan bir "büyücü"den başka bir şey değildi. Ne var ki kendisine göre kendi iktidarının meşruiyeti ve hastanın durumu pozitivist bir bilimsel nesnellik mitini gerektirdi ve dolayısıyla da belli bir taktik psikiyatri bilimi haline dönüştü.[94]

Bütün bu yapıları yaratan tımarhanenin doğuşu, delilerin, çocuk statüsüne indirgendikleri ve davranışlarının da bir suç ve günah ufkuna kapatıldığı bir sisteme köle kılınmalarını temsil ediyordu. Nitekim, gerçekten de, Pinel'in delileri "zincirden çözmesi" onlara özgürlük getirmedi. Tam tersine delileri "dev bir ahlâk hapishanesi"ne tıktı.[95] Tımarhanenin hayırsever bir kurum olduğu yolundaki efsaneyi yıkmak Foucault için sırf bir antika merakının sonucu değildi.

Deliliğin tarihi ve doğru psikoloji projesi

Delilik üzerine yaptığı tarihsel çalışmasının Foucault'yu ulaştırdığı sonuçlar, doğru psikoloji projesi için ölümcül içerimler taşıyordu. *Maladie mentale et personnalité* ile *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık* arasında ortaya çıkan önemli farklılıklar bu içerimleri en iyi şekilde gözler önüne serer. Başlıklarında yapılan değişiklik, yazarının bakış açısındaki ciddi değişimin ipuçlarını verir. Foucault bu çalışmalarının ilkinde "kişilik" kategorisinin kullanımıyla ortaya çıkan psikolojinin soyut insan görüşü ile akıl hastalığı arasındaki ilişkiyi sorguluyordu. Daha sonraki çalışmasında ise psikolojinin bir unsurunu ya da bir eğilimini değil, tam da psikolojinin kendisini ve bunun kendisini yetkili saydığı nesne olan akıl hastalığını sorgular. 1954 tarihli eserinin ikinci kısmında güttüğü psikolojinin genişletilmesi hedefinden vazgeçer. Pavlov'un modelini işlediği çatışma psikolojisi ile ilgili bölümü tamamen çıkarırken, "Zihinsel Yabancılaşmanın Tarihsel Anlamı" başlıklı kısmın yerine *Deliliğin Tarihi*'nin bir özetini yerleştirir ve başlık olarak da "Akıl Hastalığının Tarihsel Oluşumu"nu koyar.* Bu iki tarihsel değerlendirme tama-

94. *HF*, s. 528 (ET, s. 221).
95. *PSY*, s. 87 (ET, s. 73); *HF*, s. 530 (ET, s. 223).
* M. Hesapçıoğlu'nun Almanca metinden yaptığı Türkçe çeviride bu bölümün başlığı, "Ruhsal Hastalığın Tarih İçinde Ortaya Çıkışı" olarak veriliyor. (y.h.n.)

men farklı amaçlara hizmet eder. İlk çalışma psikolojik çalışmalara tarihsel anlayış boyutunu da katarak bunları tamamlamaya çalışıyordu. Daha sonraki çalışma ise, tarihsel anlayışın, daha önce tabi kılındığı projeden çok daha güçlü olduğunu gösteriyor.

Foucault'ya göre deliliğin bu tarihi, insani deneyimde, düşüncede ve rüyada yerleşik insan kimliğini ve insani aklın hikmetini sorgulayan güçlerin marjinalleştirilmesinin hikâyesidir. Shakespeare ve Cervantes'in de şehadet ettikleri bu güçler, klasik çağın başlangıcından günümüze dek sürdürülen tutarlı bir gelişim sürecinde doktor ile onun sözünden dışarı çıkamayan hastası arasındaki bir ilişkiye indirgendiler. Delilik hakkında sahip olduğumuz "bilimsel anlayış"ın yaptığı tek şey, insanın özgürlüğü olan bu derin ötekiliğin sessizliğe sürgün edilmesini tamamlamaktır. Bu anlayış, "ilk başlarda Farklı, Aklını kaçırmış, Akıl-olmayan olarak anılan şey"in gittikçe hep daha olumsuz biçimde algılandığı bir tarihsel sürecin doğrudan bir sonucudur.[96] Hem tımarhanenin, hem de çağdaş psikiyatri pratiğinin ayırt edici özelliği olarak genellikle kapatmanın insanlık dışı sınırlamalardan ari olması, bir özgürleşmeyi değil, sadece deliliğin zaten fethedilmiş olduğu gerçeğini temsil ediyordu. İşte *Deliliğin Tarihi*, delilik üzerindeki bu hâkimiyetin nasıl kurulduğunun açıklaması ve dolayısıyla da, "psikoloji denilen alanın doğuşu"na zemin hazırlayan güçlerin tarihidir. Evet, tıpkı tımarhane gibi, "psikoloji de ancak deliliğin zaten zapt edilmiş olduğu bir dünyada mümkün olabilmişti."[97]

Psikolojinin kökeninde yatan şey, insan üzerine yapılan bir inceleme değil, belli tarihsel gelişmelerle yaptığı ittifaklarla insanı iki temel eksene yerleştiren özel bir "homo psikolojicus" üzerine yapılan bir çalışmadır. Bu iki eksen, "dışlama ve cezalandırmanın dışsal boyutu" ile "ahlâki yasak ve suçun içsel boyutu"ydu.[98] İşte bu ittifak, deliliği akıl hastalığına indirgiyordu.

> Cezalandırıcı bir ahlâkın dünyası olan tımarhanenin bu yeni dünyasında delilik, temelde insan ruhunu, bunun suçluluğunu ve özgürlüğünü

96. *PSY*, s. 92 (ET, s. 78).
97. *HF*, s. 548; *PSY*, s. 104 (ET, s. 87).
98. *PSY*, s. 88 (ET, s. 73).

ilgilendiren bir olgu haline geldi. Artık delilik içsellik boyutuna kazınıyordu. İşte bu olgunun sonucu olarak ve de modern dünya tarihinde ilk defa olarak, delilik psikolojik bir statü, psikolojik bir yapı ve psikolojik bir anlam kazanacaktı. Fakat bu psikolojikleştirme sadece buzdağının görünür kısmıydı. Bunun altında daha karanlık ve daha derinlikli bir operasyon vardı: Deliliğin, ahlâki değerler ve baskılar sistemine yerleştirildiği bir operasyondu bu. Delilik, rüştünü ispat etmemiş bir çocuk statüsüne indirgenen delilerin tamamen çocuk muamelesine tabi tutulduğu ve, öte yandan ise, deliliğin suç ve günah ile ilintilendirildiği bir ceza sistemine dahil ediliyordu. Dolayısıyla –Esquirol'den başlayan ama bizimkini de içine alan– bütün bir psiko-patolojinin, sorunsalını tanımlayan şu üç tema tarafından yönetilmesi pek de şaşırtıcı değildir: Özgürlüğün zorlamalarla ilişkisi, gerileme fenomeni ve de çocuklardaki davranış, saldırganlık ve suç yapısı. Delilik "psikolojisi" adı altında keşfedilen şey, deliliği kuşatan operasyonların sonucundan başka bir şey değildir. XIX. yüzyıl "insanseverliği"nin, "özgürleşme"nin ikiyüzlü tezahürleri altında deliliği kuşattığı *ahlâkileştiren sadizm* olmasaydı bugün bu psikolojinin p'si bile olmazdı.[99*]

Bu kadar uzun bir alıntı yapmamızın nedeni bu pasajın sadece bütün psikiyatrik teşhisleri mümkün kılan koşulları değil, aynı zamanda bizatihi Foucault'nun tarihsel araştırmalarının onu getirdiği radikal noktayı da bütün çıplaklığıyla göstermesidir. Tarihin seddi, insanın doğru olarak anlaşılması konusunda psikolojinin ortaya atabileceği bütün iddiaları püskürtmekle kalmaz, aynı zamanda temel insan anlayışını bulmaya çalışan Foucault'yu herhangi bir psikolojik projeyle özdeşleşmenin dışına iter. 1962 yılında, Rousseau'nun diyaloglarından derlenen bir kitaba yazdığı girişte Foucault, bu yazılarda karşımıza çıkan Rousseau'nun deli olup olmadığını sorar ve kendi sorusunu da kendisi yanıtlar: "Bu, psikologların sorunudur. Yani benim sorunum değil."[100] O halde orijinal projesinin çöküşünün ardından Foucault hangi sorularla ilgileniyordu?

99. *PSY*, s. 86-87 (ET, s. 72-73). Bu pasajda adı geçen Jean Esquirol (1772-1840) Pinel'in bir öğrencisiydi. Esquirol Fransız psikiyatrisinin kurucusu sayılır.
* Karşılaştırınız, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, çev.: M. Hesapçıoğlu, Birey Yay., 2000, s. 108. (y.h.n.)
100. Michel Foucault, *Introduction to Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues* (Paris: Colin, 1962), s. xxiii-xxiv.

Şurası kesin ki, Foucault'nun 1962 ile 1966 arasında izlediği yola damgasını vuracak sorular, 1954 yılında bulunduğu güvenli mevziden sorulan sorular değildir. *Deliliğin Tarihi* ve *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*'ın başarısı, bir yolculuk sonrasında varılan bir noktayı değil, tam tersine, yaşanılan bölgede bir gezintinin başlangıcını temsil etmektedir. Ve bu gezintinin kesin bir dille rapor edilebilmesi için de yıllar sürecek bir inceleme gerekecektir. Ancak yine de o zamana kadar yaptığı çalışmalara bakıldığında, bu gezintinin amaçsız ve gelişigüzel olmadığı görülecektir. Bir sonraki kesimde *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık* ile *Les mots et les choses* [Kelimeler ve Şeyler]* arasındaki dönemde düşüncesinin istikametini ve ele aldığı somut soruları göreceğiz. Ancak bu noktada Foucault'nun kafasına takılan genel sorunsalın ana boyutlarını şimdiden görebiliriz.

Psikolojik bir düşünümün himayesine sığınarak insanın ve içinde bulunduğu durumun temelden anlaşılması mümkün değildir. Çünkü böyle bir düşünümün bizi götürdüğü insan sadece "homo psikolojicus" olarak insandır, yani, "tüm özbilincin ve mümkün tüm bilginin içsel, etsiz, alaycı ve olumlu gerçeğini kendi içinde toplama görevi kendisine verilen" insandır.[101] İnsanın kendilik bilgisine ulaşmak için psikoloji dolayımıyla yaptığı arayış şu varsayıma dayanıyordu: İnsan, kendi öz hakikatine sahip olan ve bu hakikati bir nesne olarak bilgiye aktarabilen bir varlıktır. Böyle bir insan anlayışı, insanın parçası olduğu toplumsal ve tarihsel dünyadan soyutlanmasını ve, bununla birlikte de, akıl ile akıl-olmayan arasındaki bir ilişki olarak kendi özgün ve zor kimliğinin unutulmasını gerektiriyordu. Akıl, akıl-olmayanı eline geçirirken aynı zamanda kendisine de yabancılaşmış oluyordu.[102] Deliliğin akıl hastalığına dönüştürülmesi, aynı zamanda düşünen bir varlık olarak insanın indirgenmesini de doğuruyordu. Farklının ve belirlenemeyenin alanı, aklın gerçek karakterinin dışında bir şey olarak görülüyordu; çünkü Rönesans'tan günümüze kadar geçen süreçteki tarihsel gelişim-

* Bkz. *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1994.

101. *PSY*, s. 103 (ET, s. 87).

102. *HF*, s. 366.

lerin gerçekleştirdiği düşünce indirgemelerinin en önemlisi, "aklın insan için bir etik olmaktan çıkıp bir doğa haline gelmesi"ydi.[103] Akıl konusunda yaşanan bu gelişme, "doğal bir doğa ve (gizli bir ruh anlamında) doğanın ayrılamaz özü"nden başka bir şey olmayan bir varlık olarak tarihten ve toplumdan soyutlanmış bir güce indirgenen özgürlük için de geçerliydi.[104] Hem aklın hem de özgürlüğün bu şekilde doğallaştırılması, akıl ile akıl-olmayan arasındaki "trajik bölünme"nin, yani özgür ve düşünen bir varlık olarak insanın kimliğinin mekânı olan bu ara yerin ortadan kaldırılmasının doğrudan bir sonucuydu.[105] Düşünce yolculuğunun katettiği bu dönemin sonunda Foucault'nun arzusu, insanı bu bölünmüşlük deneyimine yeniden kazandırmak ve radikal bir özgürlük olarak insanın kendisine yeniden kavuşmasını vaat eden "delilikle büyük trajik karşılaşma"yı yeniden canlandırmaktır.[106] Foucault'nun 1962 yılındaki bakış açısına göre bu yeniden kazandırma ve canlandırmanın başarılmasında iki yol öne çıkıyordu.

Foucault'ya birinci yolu işaret eden şey şu gerçekti: Modernliğin deliliği kovmasına ve dışlamasına rağmen, kültür hayatında deliliğin yaşamını sürdürdüğü bazı yazarlar vardı: Hölderlin, Nerval, Roussel, Artaud, Nietzsche, Sade.[107] Sonraki yıllarda Foucault'nun düşüncesinin büyük bir kısmı, bu yazarların tanıklıklarının ve dillerinin incelenmesine ayrılacaktı. İkinci yol ise daha önce *Deliliğin Tarihi*'nde kendisinin şahit olduğu tarihsel düşünmenin gücünü iyice araştırmaktır. İnsanın anlamı akıl ile akıl-olmayan arasındaki ilişkiye olduğu kadar tarihe de bağlıdır.[108] Çağdaş dönemdeki insan

103. *PSY*, s. 103 (ET, s. 87).
104. A.g.y.
105. *PSY*, s. 104 (ET, s. 88).
106. *PSY*, s. 89 (ET, s. 75).
107. *PSY*, s. 89 (ET, s. 74-74, PSY, s. 104 (ET, s. 88); *HF*, s. 549-557 (ET, s. 224-231).
108. Bu yargı, Foucault'nun *PER*'in metni üzerinde *PSY*'de yaptığı iki küçük değişiklikte yansıtılıyor. *PER*'de zihinsel patolojinin kökeni "sadece insanın kendisi üzerinde yapılacak bir düşünümde" aranırken *PSY*'de "insan ile deli insan ve doğru insan arasında tarihsel olarak konumlanan belli bir ilişki"de aranıyor (*PER*, s. 2; *PSY*, s. 2). Yine *PER*'de çeşitli hastalık biçimlerinin birliğinin "bunların olgusal birliğinin taşıyıcısı olan insanın kendisinde" bulunacağı söylenirken *PSY*'de bu birliğin "bizim kavrayışımızı aşan bir tarihsel olgu"ya ait olduğu söyleniyor (*PER*, s. 15; *PSY*, s. 16).

sorunu, çağımızın akıl ve özgürlük görüşü ile birlikte toplumsal sefaleti doğal hastalıklara dönüştürme dürtüsünü de şekillendiren doğallaştırma sorunuyla bağıntılıdır.[109] Foucault'nun böyle bir doğallaştırmaya karşı öne sürdüğü panzehir hem adını hem de üslubunu artık zaten bulmuştur. Foucault'nun tarihsel düşünme yaklaşımı o dönemde henüz çerçevesi belirlenmiş bir yöntem olmaktan çok uzak olsa da, yine de bu yaklaşım tarihsel gerçekliği sorgulamanın spesifik bir tarzıdır. *Deliliğin Tarihi*'nde bu gerçeklik bağlamında yaptığı araştırma, ne bir fikirler tarihidir ne de keşiflerden oluşan bir vakayinamedir. Bu sorgulama, "deneyimin temel yapıları"nın, psikolojinin ortaya çıkışının sorumlusu olan "imkân koşulları"nın araştırılmasıdır. Foucault'yu ilgilendiren şey, bu temel deneyim yapılarının ardında yatan "kopma, süreksizlik ve patlama dizileri"dir.[110] Söz konusu olan şey bir kültürün kimliği değil, bunun kendi kendisi için koyduğu sınırlar ve bir kültürün kendisinin dışarısı (*l'Extérieur*) haline gelecek olan bir şeyi reddetmesidir.[111]

Her ne kadar yeterince tanımlanmamış olsa da bu sorgulama üslubu kendi adını çoktan bulmuştur: İnsanı, akıl ile akıl-olmayan arasındaki trajik bölünme deneyimine yeniden kazandırmanın yolunu arayan Foucault'nun bununla yapmaya çalıştığı iş, delilik ile akıl arasındaki diyaloğun yerini alan sessizliğin "arkeoloji"sini yapmaktır. Bu sessizliğin büyümesi üzerine Foucault'nun yazdığı tarih, "bir yabancılaşmanın arkeolojisi"dir. Gerçekten de ta bu dönemde kendi tarihsel sorgulamalarından söz ederken bir yerde "bilginin arkeolojisi" (*l'archéologie du savior*) tabirini kullanıyordu.[112] Bu tabir nereden geliyordu? Yıllar sonra Foucault, "arkeoloji" kelimesini Kant'tan aldığını söyleyecektir; Kant bu kelimeyi, belli bir düşünce biçimini kaçınılmaz kılan şeylerin araştırılmasına işaret etmek için kullanıyordu.[113] Ancak burada şöyle bir spekülasyonda bu-

109. *HF*, s. 93.
110. *HF*, s. 548; *HF*'nin Önsözü, s. ix; *HF*, 415.
111. *HF*'nin Önsözü, s. iii.
112. *HF*'nin Önsözü, s. ii (ET, s. x); *HF*, s. 94, 265.
113. George Steiner ile girdiği bir tartışmada (bkz. Michel Foucault, "Monstrosities in Criticism", *Diacritics* 1, 1 [Güz, 1971], s. 60) Foucault arkeoloji teriminin kaynağının, Kant'ın metafizikteki ilerleme üzerine yazdığı bir yazı olduğuna işaret-

lunabiliriz: Foucault bu sorgulamanın adımı ve yaklaşımının önemli bir boyutunu Kant'tan almış olabilir; fakat Foucault için arkeoloji aynı zamanda bir deneyimdir, tarihsel düşünmenin yıkıcı gücünün deneyimidir. Bu düzlemde arkeoloji Foucault'nun psikolojik çalışmalarına ve Freud mülahazasına bağlanır. Nevroz, Freud için, libidonun gelişiminin tamamen farklı evrelerini ortaya çıkaran "kendiliğinden bir libido arkeolojisi"ni temsil ediyordu. Benzer şekilde, deliliğin araştırılması da, Foucault'ya, tarihsel gelişimin süreksizlik sergileyen düzlemlerini, yani modernliğin deliliği susturmasını ve psikolojinin kurulmasını anlaşılır kılan düzlemlerini ifşa ediyordu.[114] İşte Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'ni "yapısal bir çalışma" olarak tanımlaması bu faktörlerin her ikisiyle birlikte değerlendirilmelidir: Birincisi, psikoloji gibi bir bilginin ve tımarhane gibi bir kurumun yapısal koşullarının araştırılması olarak Kantçı arkeoloji boyutu; ikincisi ise, deliliğin ve deliliğin tedavisinin tarihi çalışmasında farklı yapısal düzlemlerin Foucault için anlaşılır hale gelmesi. Ne var ki, arkeolojinin yapı nosyonu ile ilgileniyor olması arkeolojiyi zorunlu olarak yapısalcı yapmaz. Gerçekten de daha sonra Foucault, başka yazarların kendi çalışmalarına yapıştırdığı yapısalcı etiketini şiddetle reddedecektir.[115] *Le rêve et l'existence*'a

ediyor. Foucault'nun gönderme yaptığı yer muhtemelen şurasıdır: "Eine philosophische Geschichte der Philosophie ist selber nicht historisch oder empirisch sondern rational d.i. a priori möglich. Denn ob sie gleich Facta der Vernunft aufstellt so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzahlung sondern sie zieht sie aus der Natur der mensclichten Vernunft als philosophische Archaologie" (bkz. Immanuel Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, Gesammelte Schriften* içinde, Prusya Bilimler Akademisi yayını, c. 20 [Berlin: Walter de Gruyter, 1942], s. 341).

114. Bkz. *PER*, s. 26; *PSY*, s. 26 (ET, s. 21). Dipnot 113'te adı geçen makalede Foucault "arkeoloji" teriminin Freud'la ilintilendirilmesini kesin bir dille reddediyor (bkz. "Monstrosities in Criticism", s. 60). Fakat bu durum benim buradaki spekülasyonuma engel oluşturmuyor.

115. Foucault'nun daha sonraları kendi çalışmalarını yapısalcı olarak yorumlayanları kınamasını bir sonraki bölümde ele alacağız (bkz. 3. Bölüm, "Düşüncenin Durumu"). Zaten 1961 yılında Foucault hem yapısalcılığın hedeflerine bakışını hem de kendi arkeolojisini ilgilendiren yapı anlayışını şekillendirecek birisinden etkilendiğini kabul etmişti. Bu etki dinler tarihçisi Georges Dumézil'in çalışmalarının etkisiydi. Jean-Paul Weber ile yapılan söyleşisine bakınız, "La folie n'existe que dans une société", *Le Monde* (22 Temmuz 1961), s. 9. Kitabımızın 4. Bö-

yazdığı *Giriş*'te (bundan böyle *Giriş* olarak anılacaktır) Freud'u eleştirirken Freud'un rüya konusundaki yaklaşımının rüyanın somut zorunluluğunu açıklayacak düzeye asla ulaşamadığına işaret eder. Bu eleştirinin gerekçesi ise, Freud'un rüya dilinin *yapısını* kavrayamamasıdır.[116]

C. DÜŞÜNCE DENEYİMİ

Foucault, ancak bir temel düşünme deneyiminden sonradır ki, bunun için bir yöntem geliştirme gereksinimi ile yüz yüze gelmiştir. Bu bölümün bu kısmında, spesifik bir yöntem olarak bilginin arkeolojisinin doğuşundan önce gelen düşünce deneyimini irdeleyeceğiz. Foucault klinik üzerine yaptığı çalışma ve birtakım çağdaş edebiyat eserlerine ilişkin yaptığı analizlerde, düşüncenin hem yeri hem de görevi konusunda net bir anlayışa ulaşıyordu. Psikolojinin ve bütün insan bilimlerinin temeli olan temel tıp "bilim"ine ilişkin incelemesi ile dilin halihazırdaki düşünce üzerindeki etkisine dair yaptığı bir araştırma, Foucault'nun önüne, daha önceki çalışmalarından daha radikal bir bilgi kaynağı sunmuştu. Burada, insanı anlamanın bazı algısal kodların ve dilin içinde gerçekleştiği görülecektir; fakat bu "içeride olma" niteliği, 1962 ile 1966 yılları arasındaki çalışmalarının Foucault'yu getirdiği nihai sonuç değildir. Kendi çalışmalarının ve bir kısım modern yazarların çalışmalarının vardığı sonuçları değerlendiren Foucault özel bir düşünce deneyimine ulaşır: Bir yöntem olarak arkeolojinin temel taşını oluşturan bir "dışarıdan düşünme".* Foucault'ya göre düşünceye güç veren şey yalnızca delilikle geliştirdiği diyalog değil, aynı zamanda da ölümle yüzleşmesiydi: Bedenin metni olarak ortaya çıkan bir ölüm ve sonu gelmeyen bir yazma çağrısı olarak ölüm.

---

lüm'ünde Foucault'nun Collège de France'daki ilk dersinde çalışmalarından faydalandığını söylemesi bağlamında Dumézil'den spesifik olarak söz edilecektir.

116. *IRE*, s. 21-22 (ET, s. 35-36).

* "Dışarının düşüncesi" de denebilir. (y.h.n)

Deliliğin Tarihi şunu göstermişti: "Bu adam deli" yargısına varabilmek, uzun ve çapraşık bir tarihe dayanan karmaşık bir edimdi.[117] Acaba "bu adam hasta" teşhisi de benzer bir karmaşıklığa ve tarihe mi işaret ediyordu? *Naissance de la clinique* [Kliniğin Doğuşu] adlı eseri, tıbbın klinik bir bilim haline gelmesinin koşullarını yaratan gelişmelerin incelendiği bir çalışmadır. Foucault'nun burada yapmak istediği şey, XVIII. yüzyıldaki doktorların hastaya ilk sorduğu soru olan "Sorunun ne?"yi, XIX. yüzyıldaki doktorların ilk sorusu olan "Neren ağrıyor?"dan ayıran algısal yapılardaki farklılığı anlamaktır.[118] Sadece 1816 öncesindeki elli yıllık bir dönemin incelendiği *Kliniğin Doğuşu* elbette ki kapsamlı bir tıp tarihi değildir. Bununla birlikte, tıbbın gelişiminin çok önemli bir evresini, yani bir deneyim olarak klinik tıbbın doğduğu dönemi incelediği söylenebilir. Bu çalışmada kliniğin –ki burada, hem eğitim hastanesi hem de burada gelişen klinik tıp bilimi olarak görülüyor– ortaya çıkışı üzerine ve "*bütün* bir tıbbi deneyimle" özdeşleşmesini sağlayan gelişmeler üzerine bir değerlendirme yapılıyor.[119]

117. *PSY*, s. 93 (ET, s. 78).

118. *Naissance de la clinique* (bundan böyle *NC* olarak anılacaktır) (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), s. xv (2. basım, s. xiv) (ET, s. xviii) [*Kliniğin Doğuşu*, çev.: İnci M. Uysal, Epos Yay., 2000] *PER* ile *PSY*'deki durumdan daha az olsa bile *NC*'de de benzer zorluklarla karşılaşıyoruz: Eserin 1972 yılında yayımlanan ikinci baskısında ufak tefek birçok değişiklik yapılmıştır (üçüncü ve dördüncü basımlar ikinci ile aynıdır). 1972 basımında yapılan değişiklikler daha sonra işlenecektir; o zaman bunların Foucault'nun düşüncesindeki gelişiminde ne anlam ifade ettiği ortaya çıkacaktır. *NC*'ye ilişkin dipnotlarda şöyle bir yol izleyeceğim: İki metin arasında farklılık olmadığı ya da farklılığın teorik önem taşımadığı durumlarda her iki metnin sayfalarını da göstereceğim. Dipnotlarda referans gösterilen üçüncü bir metin de eserin İngilizce çevirisidir (*The Birth of the Clinic*, çev. A. M. Sheridan Smith, New York: Vintage, 1973); çeviriye gönderme yaptığım yerler, ya çeviriden aynen yararlandığım ya da eserin orijinal baskısının aynen çevrildiği yerlerdir. Eserin çevirisinin çıkardığı zorluklardan dolayı böyle kısıtlamalara başvurdum. Aslında çeviri büyük ölçüde, ve özellikle de kritik değişikliklerde, ikinci basımı izliyor. Fakat bu tamamen geçerli değil ve Smith bazen ilk baskıyı kullanıyor ya da hatta bir cümlenin çevirisinde bu iki basımı birleştiriyor. Dolayısıyla da bu hangi gerekçeyle yapılmış olursa olsun (ki bu konuda herhangi bir açıklama yapılmıyor) çeviriden faydalanırken çok dikkatli olmak gerekiyor. [Esere yapılan göndermelerde Türkçe çeviri dikkate alınmış, ama tamamen ona bağlı kalınmamıştır. (y.h.n.)]

119. *NC*, s. 63 (ET, s. 62).

i) Klinik: Geleneksel bir yaklaşım. Psikolojide olduğu gibi, çağımız, modern tıbbın nihai zaferiyle sonuçlanan gelişmeler konusunda da tarihsel bir değerlendirmeden yoksun değildir. Bu görüş büyük ölçüde XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başında şekillenmiştir. Hippokrates tıbbi ampirizmin babası sayılıyordu. Ancak Hippokrates'ten sonraki tıp tarihi, büyük oranda, kuşku ve boş metazifik tartışmaların egemen olduğu bir deneyim alanının, uzun süre felsefenin boğucu kuşatması altında yaşayan ve buna paralel olarak da norm olarak sahiplendiği gözlemi terk eden bir deneyim alanının hikâyesiydi.[120] Ama Aydınlanma, insan hayatının diğer birçok alanında yaptığı gibi, tıbbın içinde bulunduğu bu vesayet durumunu da yıkmıştı. Boş felsefi soyutlamaların kendi bünyesine tebelleş ettiği körlük ve düşüncesizlikten kurtulan modern tıp, Batı dünyasının geleneksel teorik ve akademik yaklaşımının hükümranlığına rağmen ne olursa olsun hayatta kalmayı başarmış olan ampirik tıbbın bu gizli saklı tarihini günyüzüne çıkarıyordu. XIX. yüzyılın başında bir yazarın işaret ettiği gibi, "İnsan aklına tamamen doğal olarak gelen bir analiz yardımıyla, hastanın özel durumuna ilişkin gerekli olan bütün verileri hastanın görünüşünden çıkarmak suretiyle, sadece semptomlar üzerinde çalışmakla yetinen doktorlar tarih boyunca hep olagelmiştir."[121] Modern çağda da tıp bu büyük geleneğin bir parçası sayılıyor, fakat bu defa bu geleneğin çok ötesine geçen bir ilerlemeyi temsil ediyordu. Klinik, hem bir bilgi hem de bir pratik olarak, o zamana dek orada burada birbirlerinden habersizce çalışan gözlemci doktorlara bir araya gelme fırsatı sunuyordu. Bu şekilde bir araya gelen doktorlar, ortak çalışma ve birbirlerinin eksiklerini giderme ve dolayısıyla da, tıp bilimi diye bir şeyi mümkün kılacak bir ortam yaratma olanağı buluyorlardı.

Tıbbın ilerleyişi, çağımızın kendini kavramsallaştırma biçimi olan modernitede insanın siyasal, ekonomik ve entelektüel özgürleşiminin bir parçasıydı. Tıbbın bilimsel yeteneklere kavuşması, üniversitelerdeki derslerin spekülatif dünyasından hastane klinikleri-

120. *NC*, s. 51-57 (ET, s. 52-57).
121. J. B. Regnault, *Considérations dur l'état de la médicine* (Paris: 1819), s. 10. Aktaran Foucault, *NC* içinde, s. 55 (55) (ET, s. 56).

nin deneysel dünyasına geçiş, her şeyden önce, önyargısız gözlerle bakma yeteneğinin kurtuluşunu temsil ediyordu. Aydınlanma'nın meyvesi olan "tıbbi hümanizm", "bir göz ile bir yüz ya da bir bakış ile suskun bir beden arasındaki basit ve kavramsallaştırılmamış bir buluşma"dır. Zamanın anlayışına göre klinik, "hasta yatağının yanındaki tıp pratiği"nden öte pek bir şey değildi. *Encyclopaedia Britannica*'nın en son baskılarında göreceğiniz hikâye de bu değerlendirmenin aynısıdır.[122]

Daha ayrıntılı olarak incelendiğinde ise modern tıp tarihi üzerine yapılan bu değerlendirme soru işaretleri uyandırır. Foucault'ya göre yeni bir değerlendirmeyi gerekli kılan üç önemli sorun vardır. Birincisi, XVIII. yüzyıl boyunca karşılaştığımız ve marjinal kurumlar olarak göze çarpan ilk klinik biçimleri, bunların sonucunda ortaya çıktığı düşünülen aynı yüzyılın sonundaki başat klinik tipinden tamamen farklıydı. Bu tip, bir öğretim kurumu olmasına rağmen hastaneden çok farklıydı. Dolayısıyla da bunun oynadığı rol, tıbbi ampirizme doğru efsanevi bir yürüyüşün unsuru durumuna indirgenemezdi. Bu tip klinikteki hastalar, zaten sahip olunan bir bilginin örnekleri olarak kullanılıyordu ve bu kliniğin işlevi keşfetmek değil, göstermekti.[123] İkincisi, kabul edilen tarihin tersine, klinik tıp, uyumlu bir ilişki geliştirdiği sanılan siyasal liberalizmin ta kendisi tarafından uzun bir süre dışlanmıştı. Fransız Devrimi'nin ardından çıkarılan yasaların çoğunun amacı, hastalığın "hastaneden çıkarılması" ve hastaların kendi aile ortamlarına iade edilmeleriydi; çünkü özgür insanların sağlıklarına kavuşacakları yer aile ortamıydı. Üniversitelerin bile kapılarına kilit vurmuş olan radikal özgürlük taraftarları, başka bir ayrıcalıklı bilgi kurumu kisvesine bürünecek olan yeni bir doktorlar sınıfının doğmasına şiddetle karşı çıkıyorlardı. Bilimlerin ve sanatların özgürce öğretimi üzerine yapılan bir çalışmanın da ifade ettiği gibi, "Dehaya talep ettiği tüm yetki serbestliğini ve özgürlüğü verin. Vazgeçilmez haklarını beyan edin;

122. *NC*, s. xi (xi) (ET, s. xiv-xv); Selle, *Introduction à l'étude de la nature* (Fransızca çev.: Paris: Year III [1794-95], s. 229, aktarıldığı yer, *NC*, s. 104 (105) (ET, s. 104). Karş. Douglas James Guthrie, "History of Medicine", *The New Encyclopaedia Britannica* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1975, 15. basım), s. 830.
123. *NC*, s. 56-62.

nerede bulunursa bulunsunlar doğa hakkında faydalı yorumlar yapanlara kamusal onur ve ödüller dağıtın; tek amaçları kendi ışıklarını yaymak olan dimağları dar bir çerçeveye hapsetmeyin."[124] Geleneksel tarihin üçüncü sorunu ise, bu yeni tıp ruhunun gelişiminde patolojik anatomiye atfettiği rolle ilgilidir. Bu geleneksel tarihler, kadavralar üzerinde yapılan nesnel çalışmaları, kliniğin doğması ve bilimsel bir statüye kavuşması için tıbbın atmak zorunda olduğu kritik adım olarak görüyorlardı (hâlâ da böyle görüyorlar). Buna göre, tıbbın böyle bir adım atabilmesi için öncelikle anatominin önündeki yasakları, yani dinin, geleneksel ahlâkın ve uygarlığın eski önyargılarının anatominin önüne koyduğu yasakları aşması gerekiyordu. Halbuki bu düşünce sadece bir efsanedir; çünkü kliniğin doğuşundan önce en azından bir asırdır kadavralar anatomik amaçlarla zaten kullanılıyordu. Gerçekten de klinik ilk kırk yılı boyunca otopsilerden edinilen bilgiye ilgisiz kaldı. Çünkü patolojinin coğrafyasıyla değil, tarihiyle ilgileniyordu.[125]

Normal tarihsel yaklaşımdaki bu üç sorun Foucault'ya şunu gösteriyordu: Klinik öncesi tıbbın klinik tıbba dönüşümü, bu tarihin anlattığından daha karmaşık bir meseleydi. Dolayısıyla da kliniğin anlaşılması için daha temel bir analize gereksinim vardı.

ii) Klinik: Alternatif bir analiz. Bu üç sorundan başka, sözünü ettiğimiz geleneksel yaklaşım konusunda başka bir soru daha ortaya çıkar: Bu yaklaşımın, "doktorlar, artık en sonunda teorilerden ve ucube düşüncelerden yakalarını kurtararak, deneyim nesnelerine önyargısız bir gözün saflığıyla bakma konusunda" sanki "binlerce yıldan bu yana ilk defa olarak anlaşmaya varmışlar" gibi, kliniğin gelişiminin basit bir "bakma" yeteneğine dayandığı şeklindeki yoruma bu denli önem atfetmesinde bariz bir safdillik yok mudur?[126] Bu gözlem savunusu, tıbbın evrimine ilişkin kendi bilincinin yetersizliğini ka-

124. *NC*, s. 43 (43) (ET, s. 44); Fourcroy, *Rapport sur l'enseignement libre des sciences et des arts* (Paris: Year II [1793-94], s. 2. Aktaran, Foucault, *NC*, s. 49 (49) (ET, s. 49). [Krş. *Kliniğin Doğuşu*, çev.: İnci M. Uysal, Epos Yay., s. 69. (y.h.n.)]
125. *NC*, s. 125-27 (125-27) (ET, s. 124-26).
126. *NC*, s. 197 (199) (ET, s. 195).

nıtlamasından başka, doğru bir açıklamanın kaynağının nerede olabileceğini de gösteriyordu Foucault'ya. Alt başlığının da ifade ettiği gibi *Kliniğin Doğuşu*, "tıpçı bakışı"na ("medical gaze" [*regard médical*]) ilişkin bir çalışmadır. Fakat Foucault'nun burada, bunun sadece klinik çağında takdir edilir hale gelen bir güç olarak tedrici açılımının evrelerini keşfetme beklentisi kesinlikle yoktur. Kliniğin doğuşu ne sadece gözlem bağlamında ne de kabule ya da redde açık bir teorik içerik bağlamında açıklanmaya çalışılır. Kliniğin doğuşunun açıklaması, klinik deneyim alanını ve bunun algılanma biçimini yapılandıran ve etkinlik gösterdikleri dönemde saklı olan koşulların "*formel* olarak *derinlemesine* yeniden örgütlenmesi"nde aranır.[127] Böyle bir açıklama, klinik deneyimin "somut *a priori*"sinin araştırılmasıdır ve Foucault'ya göre bu, üç eksende kavranır: Mekânsallık, dil ve ölüm.[128]

a) Mekânsallık. Klinik tıbbın bir algı kipi haline gelebilmesi için, XVIII. yüzyılın başlarındaki sınıflandırıcı klinik tıbbında olduğundan farklı bir mekânsallık biçiminin kurulması gerekiyordu. Daha önceki dönemin mekânsallığı şu üç boyutla tanımlanıyordu: Bir hastalığın (1) öteki hastalıklarla, (2) özgül bir hastayla ve (3) toplumsal bünye ile olan ilişkilerinin coğrafyası.[129] Ayrı türler olarak hastalıkların haritasının çıkarılması birinci boyutu oluşturuyordu. Bir doktorun, hastasının hangi hastalıktan mustarip olduğunu anlayabilmesi için, herhangi bir hastada görülebilecek tesadüfi semptomları bir yana bırakıp, hastalığın kendi özünü göstermesini beklemesi gerekiyordu. Patolojik mekânsallığın ikinci boyutu, hastalığın türü ile bu hastalığa yakalanan organizmayı ilişkilendiriyordu; bu ikisi arasındaki bağıntı, bir hastalık sürecinde ortaya çıkan niteliksel değişiklikler konusunda dikkatli bir tıp duyarlılığının gelişmesi sonucunu veriyordu. Bu ilk iki mekânsallık biçiminin oyununda, hasta olan birey kendisini paradoksal bir durumda buluyordu. Bu sınıflandırıcı tıp, bir hastalığın türünü araştırırken, bir bilgi

127. *NC*, s. x (x) (ET, s. xiv).
128. *NC*, s. xi (xi) (ET, s xv).
129. *NC*, s. 2-14 (2-14) (ET, s. 4-16).

kaynağı olarak bireye kayıtsız kalabiliyordu. Niteliksel görüntülerin betimlenmesinde ise, tersine birey belirleyici bir rol oynuyordu. Bireye yönelttiği bu dikkatle, türleri araştıran tıp, ideal tıp anlayışında temel bir değişikliğe yol açıyordu. Ancak bu değişimin gerçekleşebilmesi için, önem açısından öteki iki mekânsallıktan geri kalmayan üçüncü bir mekânsallık biçiminin kendi iç mantığını geliştirmesi gerekiyordu. Bu üçüncü biçim, tıbbi kurum ve pratiklerin toplumsal mekânıdır.[130]

Türlerin tıbbı, hastalığın doğal seyrini ve özünün açıkça tezahürünü tehdit edebilecek kurumlardan yakasını kurtarmış bir toplumsal alan gerektiriyordu. Hastanın ailesinin sunacağı doğal çevrede yapılacak tedavi, hastanın bir hastanenin yapay mekânına kapatılmasından daha iyiydi. Hastane, hastanın öteki hastalıkların bulaşmasına maruz kaldığı bir yerdi ve bu maruz kalma sadece hastanın sağlığını tehdit etmekle kalmayıp aynı zamanda hastalığının gerçekten ne olduğunu karanlığa iten bir durumdu. Bu tıbbi bakış açısı, XVIII. yüzyılda yardım sorunu konusunda sergilenen ekonomik ve siyasal anlayışın bakış açısına benzer. Buna göre, hastane vakıflarının geliri özel kurumların idamesi amacıyla değil, hastaların yaşamlarını birlikte sürdürecekleri aileler için oluşturulacak genel bir yardım sistemi için harcanmalıydı. Ancak hastanelerden vazgeçilmesi ve böyle genel bir yardım planının uygulanması için de kliniğin doğuşu bağlamında yaşamsal önemi haiz bir toplumsal yapı gerekiyordu. Hasta bireylere doğru tedavinin uygulanabilmesi için, artık uygun biçimde özel kurumlarda toplanmayan hastalara doğru tedavinin uygulanıp uygulanmadığını gözetleyecek önemli boyutlarda bir devlet müdahalesi yapılmalıydı. Dolayısıyla da tıp, bir bütün olarak toplum üzerinde "genel bir teyakkuz"u hedefleyen ve kolektif olarak denetlenen bir yapıya dayanan ulusal bir görev halini alıyordu. "Kesişen bakışları bir ağ oluşturan ve her an her yerde daimi, akışkan ve farklılaşan bir gözetim uygulayan doktorların umumileşen mevcudiyeti artık algılanır hale gelmişti."[131]

130. *NC*, s. 14-19 (14-19) (ET, s. 16-20).
131. *NC*, s. 30 31 (30-31) (ET, s. 31).

Tıbbi kaygının bu şekilde toplumsal alana nüfuz etmesi, devrimin hemen öncesi ve hemen sonrasındaki yüksek siyasal bilinçle bağıntılıydı. Tıp, pozitif bir siyasal öneme sahip oldu ve doktor da, kendisini bir özgürleşme hareketi olarak gören çağın siyasal figürlerinden biri haline geldi. Bu önemin bir örneği olarak, Foucault 1792 tarihli şu ifadeleri zikreder: "O halde, tiranları insanlığa doktorlar ihbar etmeyecek de kim edecek; kimin tek meşguliyet alanı insandır; ve tek kaynağı tiranlık ve kölelik olan insani sefaletleri her gün, yoksul ve zengin bütün evlerde, sıradan vatandaşlar arasında ve memleketin en yüksek tabakaları arasında, barakada ve şatoda kim gözlemliyor?"[132] Tıbbın kazandığı bu pozitif önem, "*siyasal ideolojinin* talepleri ile *tıp teknolojisinin* gereksinimleri arasındaki kendiliğinden ve derin bir örtüşme"ye dayanıyordu. Tıbbın insanlığın sağlığını iyileştirme görevini icra edebilmesi için, hastanelerden arındırılmış bir toplumsal alan gerekiyordu. Devrim ise, üniversite fakültelerini ve diğer ayrıcalık kurumlarını kapatmak suretiyle, tıpkı hastalığın kendi doğal ortamında kendi hakikatini ifşa edeceği gibi, bireylerin özgürleşmesinin de insanın ve toplumun saf hakikatini ortaya çıkaracağı bir toplumsal alan yaratmaya çalışıyordu.[133] İşte bu toplumsal alanda, klinik, devrimin geleneksel ayrıcalık merkezlerine karşı yürüttüğü savaşın bir sonucu olarak ortaya çıkan birtakım sorunların çözümü olarak doğmuştu. Ne var ki bir kurum olarak klinik, bu yeni mekânsallığın çok temel bir boyutu olan "özgür tıp" temasının yeniden yapılandırılmasını gerektiriyordu.[134]

Klinik, tıp fakültelerinin ve hastanelerin devrim tarafından kapatılmasının ardından baş gösteren başlıca sorunlar için sunulan çözümdü: Bu kurumların kapatılmasının ardından ortalıkta pıtrak gibi türeyen tıp pratisyenleri halkta huzursuzluk yaratıyordu. Hastanelerin tamamen kapatılmasının hiç de iyi bir şey olmadığı konusunda genel bir bilinç oluşmuştu. Yardım sisteminin siyasal suiisti-

132. Lanthenas, *De l'influence de la liberté sur la santé* (Paris:, 1792), s. 8. Aktaran Foucault, *NC*, s. 34 (34) (ET, s. 33). [Krş. *Kliniğin Doğuşu*, çev.: İnci M. Uysal, s. 53, (y.h.n.)]
133. *NC*, s. 37-38, 51.
134. *NC*, s. 68 (68) (ET, s. 69).

mallere uğrayacağından kuşku duyuluyordu. Ayrıca bu sistemin bir sonucu olarak aylak aylak dolaşmalarına fırsat doğan yoksulların sayısı da korku yaratıyordu. İşte klinik, bu sorunlar karşısında, ekonomik olarak altından kalkılabilecek ve dönemin özgürlük düşünceleriyle de temelde örtüşen bir çözüm sunuyordu. Klinik, zenginler ile yoksullar arasındaki bir sözleşmeyi temsil ediyordu; çünkü tıbbi olarak gözetilip kollanacak olan yoksullar, "bilimin nesnel çıkarlarının ve zenginlerin de hayati çıkarlarının" nesneleri haline geliyordu. Kliniğin tıp biliminin gelişimine hizmet etme vaadinin maliyetleri desteklenebilir bir duruma gelmişti.[135] Ayrıca, lonca ve fakültelerin gerici imajıyla özdeşleşmekten kaçınabilen klinik, tıp hizmetlerini yürütecek olan insanların yeterince eğitilmesini de garanti edebiliyordu. Bundan başka klinik, ta en başından beri, devrim döneminde tıbbın ürettiği genel toplumsal ve siyasal çıkarların da bir parçasıydı. Tıbbın insani ve toplumsal sorunlarla teorik olarak yüzleşeceği yeni bir bilgi tipinin önünü açacaktı. Dolayısıyla klinik, başlangıçta, "insan ve doğanın ansiklopedik bilgisi"nin mekânıydı.[136]

b) Dil ve ölüm. Türlerin tıbbından klinik tıbba geçiş bir siyasal bilinç meselesi olduğu gibi, tabii ki, aynı zamanda da bir tıbbi anlayış meselesiydi. Kliniğin kendi biliminin temeli olarak algı alanına, pratiğinde de bakışa (*regard*) vereceği önem, sadece algısal kodlar (*codes perceptifs*) bağlamında açıklanabilirdi; bunlar, gözlemin işlev gördüğü ve gözlemden beklenenlerin tanımlandığı kodlardı.[137] Bu kodların başlıca iki biçimi vardı: Vakanın olumsallık üzerine kurulmuş yapısı ve göstergenin dilbilimsel yapısı.[138]

Türlerin tıbbında hastalığın niteliklerinin belirlenmesi şarttı ve bundan dolayı da matematik, kesinlikle tıbbi bir araştırma modeli olarak kabul edilmiyordu.[139] XVIII. yüzyıl tıbbında gözlemin amacı, türlerin yapısını belirleyen üstün zekânın öz bilgisine mümkün

135. *NC*, s. 68-86 (68-86) (ET, s. 69-85).
136. *NC*, s. 72.
137. *NC*, s. 88.
138. *NC*, s. 87-123 (87-123) (ET, s. 88-123).
139. *NC*, s. 12 (ET, s. 13).

olduğunca yaklaşmaktı. Ancak yüzyılın sonuna gelindiğinde ise bilginin amacı, tıp alanını, olasılık mantığıyla anlaşılabilecek açık bir patolojik olaylar alanı olarak incelemekti. Hasta bireyin dahil olduğu türü bulmaya çalışmaktan vazgeçen tıp, artık, bireysel patolojik olguları düzenli biçimde biriktirmeye çalışıyordu. Birçok gözlemcinin sayısız vaka üzerinde yaptığı kolektif çalışmalar, bir İdeal Gözlemci yaklaşımının yerini alan norm olmuştu.[140] Bu şekilde tür-nitelik perspektifinden vazgeçilmesi, tıbbi kavrayışa hizmet etmesi için kurulmuş ve daha önce tasavvuru bile imkânsız olan bir matematiksel yaklaşımı kabul edilebilir kılan ortak homojen mekânı yansıtıyordu. Tıptaki bu yeni matematiksel mantık açık olmasına açıktı, ama bu mantığın değeri ve tutarlılığı, hastane alanının, tıbbi deneyimin uçlarından merkezine yayılmasına dayanıyordu.

Bilgi olarak klinik deneyimin yaratılmasında işleyen ikinci model, yani göstergenin dilbilimsel yapısı modeli, klinik etkinliklerinde örtük kalıyordu ama bir yapı olarak matematiksel yapıdan çok daha tutarlıydı.[141] XVIII. yüzyıldaki geleneksel tıp, semptomlar ile göstergeler arasında temel bir fark olduğunu düşünüyordu; buna göre, semptomlar hastalığın sabit biçimini ortaya koyuyor; göstergeler ise, sadece, özü henüz anlaşılamamış bir süreci gösteriyordu.[142] Yüzyılın sonunda patolojik özlere olan ilginin kaybolmasıyla birlikte bu ayrım da ortadan kalktı ve artık göstergeler –"eşzamanlı ya da artzamanlı farklılığa ve semptomun gösterge olma frekansına duyarlı olan bir göz[lem]" için– semptom demekti. Bu varsayımın tıbbi bilgi için anlamı şudur: Bu varsayım, "klinik deneyimin ufkuna", hastalığın "kapsamlı, açık ve tam olarak okunabilmesi olasılığını" yerleştiriyordu.[143] Hastalık gözleme ve tartışmaya tamamen açıktı. Artık bundan sonra tıp, kendilerini tıbbi gözlem ve tasvire açma ya da kendilerini bunlardan saklama olanağını ellerinde tutan suskun türler tanımayacaktı. Bunun yerine, hastalığın gerçekliği, dil modeli temel alınarak tasavvur edilecekti.[144] Nasıl daha ön-

140. *NC*, s. 31 , 102 (31, 102) (ET, s. 31, 102).
141. *NC*, s. 97-98 (97-98) (ET, s. 98).
142. *NC*, s. 89-90 (89-90) (ET, s. 90-91).
143. *NC*, s. 93-94 (93-94) (ET, s. 94).
144. *NC*, s. 95 (96) (ET, s. 96).

celeri siyasal olaylar homojen bir toplumsal mekânın yapılandırılmasında önemli olmuş idiyse, şimdi de matematiksel ve dilbilimsel modellerin varlığı, tıbbın özler ve semptomlarla uğraşmasına son veriyor ve bakış için "açıkça görünür bir alan" yaratıyordu.[145]

Bu iki kodun işleyişi, bir güç olarak gözleme ve dönemin "Bilimi görünür kıl!" düsturuna atfedilen role anlam kazandırıyordu.[146] Hastane alanının sürekli genişlemesi ve toplumsal mekânın her tarafına yayılmasıyla birlikte görüş alanı da genişleyen doktorların eğitimli ve uyanık gözlerinden artık hiçbir şey kaçamazdı. Önceleri bir hastalığın kendi hakikatini dışavurması için gerekli olduğu düşünülen doğal ortam artık gerekmiyordu. Bir hastanın patolojisinde meydana gelen değişiklikler şimdi artık matematiksel olarak ölçülebiliyordu. Burada tıbbi bilginin ihtiyacı olan şey "nötr bir alandır; yani, her tarafıyla homojen olan ve hiçbir eleme ya da dışlama olmadan her türlü patolojik olayın birbirleriyle karşılaştırılabileceği bir mekândır."[147] Hastane ile öğretimin birleştirildiği bir mekân olarak klinik, aynı zamanda açık bir konuşma kürsüsüydü. Hastanede görülen şeyler başkalarına öğretilecek şeyler oluyordu. Kliniğin gücü, gözlemin ve öğretimin gücüydü; çünkü klinik, görülebilen her şeyin dile dökülebileceğini ve zaten tam da dile getirilebileceği için görülebilir olduğunu varsayıyordu. Klinik deneyimi, "konuşan bir göz" olarak sembolleştirilebilirdi. Bu göz, "hastane alanını tamamen tarayan, bu alanda olup biten bütün olayların her birini gören ve toplayan; gördükçe ve hep daha fazla ve hep daha perdesiz gördükçe konuşan ve öğreten bir dile dönüşen" bir gözdü.[148] Matematiksel ve dilsel modellerin yerleştirilmesinden sonra, klinik deneyiminin tutarlı bir tanıma ulaşması için geriye, atılması gereken tek bir adım kalıyordu.

Klinik deneyiminin eksiksiz bir tıp modeli olarak kurulması için gereken bu nihai adım, ölümün kendisinin de görünür hale gelmesiyle, yani Xavier Bichat'nın (1771-1802) klinik düşüncesine pato-

145. *NC*, s. 105 (105) (ET, s. 105).
146. *NC*, s. 88 (88) (ET, s. 88).
147. *NC*, s. 109-110 (109-110) (ET, s. 109).
148. *NC*, s. 115 (115) (ET, s. 114).

lojik anatomiyi yerleştirmesiyle atıldı. Foucault'ya göre Bichat'nın 1801 tarihli şu ifadeleri, "Batı tıp tarihindeki büyük kırılma'yı temsil eder:

> Yirmi yıldır sabahtan akşama kadar hastaların başucunda; kalp hastalıkları, akciğer hastalıkları ve iç hastalıkları ile ilgili notlar tuttunuz. Önünüze bir sürü anlamsız ve tutarsız fenomen çıkaran semptomlar kafanızı karıştırmaktan başka ne işe yaradı? Gelin birkaç kadavra açın. O zaman, bu kadar gözlemin tek başına asla dağıtamayacağı sis perdelerini bir anda dağıttığınızı göreceksiniz.[149]

Klinik deneyimi, insanoğlunun kendi derinliklerinin görüşe açıldığı anatomo-klinik algıydı. Klinikte yaşanan bu değişim, gözlemin nihai zaferini temsil eder; artık gözlem, tıbbi idrakin dokunuş ve duyuş yanında görüşle de desteklendiği çokduyulu bir yapıya kavuşur.[150]

Görünmeyen derinliklerin bile görünür hale gelmesi iki açıdan önemliydi. Birincisi, ölüm, hastalık ile hayat arasındaki ilişkinin açık biçimde tanımlanmasını (ki dönemin tıbbının yapmaya çalıştığı bir tanımdı bu) mümkün kılıyordu. Artık hastalık bir kaza olarak görülmüyordu. Bunun yerine, ölüm ile hayat arasındaki değişmez bir yüzleşme halini alıyordu. "İnsan hasta olduğu için ölüyor değil. Gerçekte öleceği için hasta oluyor."[151] Artık hayat, hastalık ve ölüm, kavramsal bir üçlünün parçalarıdırlar. İkincisi, ölüm bilginin, bilimsel söylemin bireye uygulanmasını yasaklayan Aristotelesçi yasağı aşmasını mümkün kılar.[152] Ölüm bağlamında özne, bilimin nesnesi olabilir. Foucault'ya göre, bireye ilişkin bilimsel yapı kazanmış bir söyleme sahip olma kapasitesi, klinik deneyimin asıl anlamını oluşturur: "Bu, Batı tarihinde ilk defa olarak, somut bireyin rasyonalitenin diline açılmasıdır."[153] Gerçi bu deneyimin eklemlenmesi ancak ateşli hastalıklar üzerine yapılan araştırmalarla tamam-

149. *NC*, s. 148 (149) (ET, s. 146). [Krş. *Kliniğin Doğuşu*, s. 174 (y.h.n.)]
150. *NC*, s. 139-40, 160-61, 164-66, (140-41, 162-63, 166-168) (ET, s. 138-39, 159-60, 163-64).
151. *NC*, s. 156-60 (158-62) (ET, s. 155-59).
152. *NC*, s. 172-73 (174-75) (ET, s. 170-71).
153. *NC*, s. xi (xi) (ET, s. xiv).

lanıyordu; fakat, Foucault'ya göre, *Kliniğin Doğuşu*'nda incelediği bu üç boyutu oluşturan mekân, dil ve ölüm unsurları, modern klinik tıbbın temel imkân koşullarını temsil eder.[154]

iii) Düşünce ve tarih. Kliniğin Doğuşu'nun önsözünde Foucault, kendi yazdığı klinik tarihini "tuhaf bir söylem" olarak betimler.[155] Gerçekten de kültürümüzün özbilincinin parçası haline gelen tıbbın ilerleme tarihinin düz anlatılarıyla karşılaştırıldığında Foucault'nunki tuhaf bir tarihtir. Eserinin tuhaflığının –ki 1963 yılından sonra bu söylem bazı noktalarda iyice tuhaflaşıyor– kökeninde yatan şey, tedricen idrak ettiği temel düşünme görevinin özelliğidir. İşte *Kliniğin Doğuşu* bu görevi daha da açıklığa kavuşturur; dolayısıyla da arkeoloji projesinin geliştirilmesi yolunda atılmış belirleyici adımlardan biridir.

Hem delilik hem de klinik üzerine yaptığı çalışmaların tuhaflığı, düşüncesinin ulaşmak istediği temel deneyim düzeyini yansıtır. Delilik deneyimini anlama çabası, "Deliliğin tarihindeki sıfır noktasına geri dönmelidir. Bu nokta, deliliğin henüz farklılaştırılmamış bir deneyim olduğu, [akıl ile delilik arasındaki] bölünmenin bölünmüşlük olarak yaşanmadığı bir noktadır."[156] Klinik deneyimin anlaşılması için, düşüncenin, "Patolojinin temel bir *mekânsallaştırılma* ve *sözelleştirilme* yaşadığı düzleme yerleştirilmesi gerekiyor. Bu düzlem, şeylerin zehirliliğini gözlemleyen doktorun konuşkan gözünün doğduğu ve kendini geliştirdiği yerdir". Bunu yapabilmek için ise, tıbbın tematik içeriğinin ya da mantıksal kiplerinin ötesine geçerek, " 'şeyler' ile 'kelimeler'in henüz ayrılmadığı ve –en temel dilsel düzlemde– görme ile söylemenin henüz aynı şey olduğu bölge"ye bakmak gerekir.[157] Bu temel deneyim düzlemini aydınlatmanın belki de en iyi yolu, bu arayışın dürtüsü olan gereksinimi ve Foucault'nun bu noktada araştırmasına çizdiği istikameti görmektir.

Delilik ve klinik üzerine yaptığı çalışmaların sonucunda Foucault, insanın düşüncesinin yerleştirilmiş olduğu zor yeri görmüştü.

154. *NC*, s. 175-96, 198 (177-98, 200) (ET, s. 174-94, 196).
155. *NC*, s. xi (xi) (ET, s. xv).
156. *HF*nin Önsözü, s. i (ET, s. ix).
157. *NC*, s. vii-viii (vii-viii) (ET, s. xi-xii).

Varoluşumuz, "deneyimimizin karanlık fakat sağlam ağı"nın yapısını oluşturan kodların içindedir. Gün gibi aşikâr sandığımız kapasite ve perspektifler, gözlem gücü ve hastalığın gerçekliği, zamanlarüstü şeyler değildir. Bunlar spesifik karakterlerini belirli yapılara ve kodlara borçlu olan geçici deneyimlerdir.[158] İşte burası düşüncenin kapatıldığı "içeri"dir. Ancak bu kapatılmayı teşhis ve keşfedebilmek için, düşüncenin parametreleri üzerinde dışarıdan düşünme yeteneği gerekir. Bu yeteneği nasıl açıklayabiliriz? Foucault'ya göre, bu kodların hem etkisini hem de tarihsel doğasını kavrayabilecek güçteyiz: Çünkü bunların ancak birkaç dokusunu "çözme girişiminin" ve geleneksel anlayışlardan "kendimizi kurtarmanın hemen başlangıcında" bulunuruz.[159] Bu başlangıç bir gerçekliktir; "Çünkü muhtemelen eski deneyimin tarihsel ve eleştirel olarak anlaşılmasını mümkün kılacak yeni bir hastalık deneyimi doğar."[160] Bu son cümledeki "muhtemelen", kendi düşüncesinin nihai olarak neye dayandığı konusunda Foucault'nun nihai karara varmadığını gösterir. Yine de Foucault, sorduğu soruları doğuran tarihsel duruma ilişkin sonuçlara ulaşmıştır.

Delilik hakkında yaptığı incelemelerin kendisine kazandırdığı en önemli şeylerden biri, düşüncesini psikolojinin sakat varsayımlarından kurtarmak olmuştu; *Kliniğin Doğuşu* ise daha ciddi bir özgürleşmeye işaret ediyordu. Artık sorgulanan şey sadece psikolojinin yetersizliği değil, aynı zamanda bir bütün olarak çağdaş insan bilimlerinin statüsüdür. "İnsan bilimlerinin genel mimarisinde" tıbbın "çok önemli bir yeri" vardır. Bunun farkına varmak, düşünceyi dinamitleyen bir bilinçtir.[161] Deliliğin tarihi, psikolojik olarak yalnızca inşa ürünü bir akıl hastalığı karşısında bilinebilir hale gelen insanın ilginç durumunu gözler önüne sermişti.[162] Şimdi ise onun tıp tarihi çalışması, insanın hayatını inceleyen bilimlerin sınırını çizen şeyin ölüm olduğunu gösteriyordu.

158. *NC*, s. 201, 1-2 (203, 1-2) (ET, s. 199, 3-4).
159. *NC*, s. 201, 1 (203, 1) (ET, s. 199, 3).
160. *NC*, s. xi (xi) (ET, s. xv).
161. *NC*, s. 199-200, 201 (ET, s. 197-98).
162. Krş. *HF*, s. 538-40, 545.

> Hiç kuşkusuz kültürümüze ilişkin kesin gerçeklerden biri olarak kalacak şey şudur: Birey hakkındaki ilk bilimsel söylem, bu ölüm evresinden geçmek zorunda kalmıştı. Batılı insan kendisini kendi gözleri önünde bilimin bir nesnesi olarak kurabiliyordu; kendisini diliyle kavrıyordu; ancak ve sadece kendisini elemek suretiyle kendisine söylemsel bir varoluş kazandırıyordu: Akıl-olmayanın deneyiminden psikoloji doğmuştu. Ölümün tıbbi düşünceye sokulmasıyla ise bir birey bilimi olarak tıp doğuyordu.[163]

Bu gelişme ışığında değerlendirildiğinde tıp, insan bilimleri açısından ontolojik bir önem taşır. Çünkü tıp, "insanın varlığını pozitif bilginin nesnesi" haline getiriyordu.[164] Çağdaş entelektüel yaşamda ünlü tıp adamlarının felsefe için sahip oldukları önem, doktorların aynı zamanda filozof oldukları anlamına gelmez; kültürümüzde "tıbbi düşüncenin insanın felsefi statüsünün tam ortasına oturtulduğu"nu gösterir.[165]

Tarihte işgal ettiği zorunlu konum düşünceye ilişkin en temel soruların sorulmasına sebep olsa da, *Kliniğin Doğuşu*, düşüncenin iktidarsızlığının itirafı olarak anlaşılmamalıdır. Evet doğru, klinik üzerine yaptığı araştırmalar çağdaş kültürümüzde genellikle bilgi sayılan şeye, yani yoruma bağlılığa ilişkin Foucault'nun kafasında ciddi kuşkular uyandırmıştır: "Bizler tarihsel olarak tarihe, söylemler konusunda inşa edilmiş söylemlere ve önceden söylenmiş sözleri dinlemeye mahkûmuz."[166] Daha özelde, klinik deneyimini ve pozitif bir bilim olarak da tıp kavramını açıkladığını düşündüğü yapılar, yorum girişimini ayakta tutan fenomenolojik temalara daha önceleri duyduğu sempatiyi de baltalamıştır. Tıbbi pozitivizmin kökleri

> fenomenolojinin inatla karşı çıkacağı şeylerin aslında kendi temellerinde var olduğunu gösteriyor: Algının özgün güçleri ve bunun özgün deneyim biçimlerinde dille olan bağıntısı, gösterge değerleri temelinde nesnelliğin örgütlenmesi, verinin gizli dilbilimsel karakteri, bedensel mekânsallığın kurucu karakteri, insanın hakikatle olan ilişkisinde

163. *NC*, s. 199 (ET, s. 197). [Krş. *Kliniğin Doğuşu*, çev.: İnci M. Uysal, s. 227, (y.h.n.)].
164. *NC*, s. 199 (201) (ET, s. 197).
165. *NC*, s. 200 (202) (ET, s. 198).
166. *NC*, s. xii (xii) (ET, s. xvi).

ve bu ilişkinin kuruluşunda sonluluğun önemi. Bütün bunlar pozitivizmin kökeninde yatan unsurlardı. Fakat pozitivizmin işine gelmemeye başlayınca hepsi unutuldu.[167]

Görüldüğü gibi *Kliniğin Doğuşu* belli bir kuşku anlayışını körüklüyor. Fakat aynı zamanda da Foucault'nun temel düşünme anlayışında önemli bir aşamayı temsil ediyor.

Kliniğin Doğuşu'nun sonunda Foucault, çalışmalarının hangi genel istikamete yönelmesi gerektiğini ve dolayısıyla da temel bir düşünümün hangi düzlemde işlemesi gerektiğini değerlendirir. *Kliniğin Doğuşu*'nda yapmak istediği şey, "karmaşık, yapılanmamış ve yanlış yapılanmış fikirler tarihi alanında bir yöntem uygulamaya çalışmak"tı.[168] Fikir tarihinin izlediği iki yolu reddediyordu. Bunlardan birincisine "estetik yöntem" adını veriyordu. Bu yöntem, ya belli bir zamansallık bağlamında, "kökenler, soylar, akrabalıklar, etkiler" bağlamında ya da belli bir mekânsallık bağlamında, "bir dönemin ruhu, bu dönemin *Weltanschuung'u**, temel kategorileri ve sosyokültürel dünyasının örgütlenmesi" bağlamında bir tarih yazmayı hedefliyordu. Reddettiği ikinci yol ise, sonraları "belli bir düşünce psikanalizine dönüşen", "psikolojik yöntem"di.[169] Gerçi *Kliniğin Doğuşu*'nda bu yöntemlere karşı kendi savını tam olarak formülleştirmez, ama kendi yaklaşımının nesne olarak aldığı ve bu yaklaşımın karşı çıktığı şey, kendisinin bu yöntemlerden uzak olduğunu gösterir. Kendi düşüncesinin yapmak istediği, ünlü tıp şahsiyetlerinin dile getirdikleri niyetlerden ve tıp tarihinin muteber açıklamalarından bağımsız olarak, klinik deneyiminin "imkân koşulları"nı saptamaktır. "İnsanların düşünceleri bağlamında asıl önemli olan, onların neyi düşündükleri değil neyi düşünmedikleridir, yani, ta en başından nelerin düşünüleceğini belirleyen ve dolayısıyla da dili sonsuza dek bunların hizmetine açarak bunları hep yeniden tedavüle sokan düşünce-olmayandır (*non-pensée*)."[170]

167. *NC*, s. 201 (203) (ET, s. 199). [Krş. *Kliniğin Doğuşu*, çev.: İnci M. Uysal, s. 229, (y.h.n.)]
168. *NC*, s. 197 (199) (ET, s. 195).
* Dünya görüşü. (y.h.n.)
169. *NC*, s. xiii-xvi (xiii) (ET, s. xvii).
170. *NC*, s. xv.

Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu* projesini "yapısal bir çalışma" saymasının nedeni, burada kliniğin "formel bir yapı" olarak incelenmesi ve gelişiminin de "derin bir yapısal mutasyon" bağlamında ele alınmasıdır.[171] Foucault'nun niyeti, konuşmayı (*parole*), gösterilenin (*signifié*) gösterenden (*signifiant*) fazla bir şey olduğu varsayımının dışında incelemekti.[172] Bir önermenin anlamı "kendisini aynı anda hem açığa vuran hem de saklayan niyetleri tarafından değil, kendisiyle eşzamanlı ya da ardıl diğer reel ya da muhtemel önermelerden kendisini ayıran farklılık tarafından tanımlanır".[173] Bu yapısal proje, tarihsel bir olayın ilerici mi yoksa gerici mi olduğunun saptanması, tarihin eski teorilerden vazgeçilmesi ve yenilerinin benimsenmesi süreci olarak değerlendirilmesi ya da tarihsel değişimlerin altında yatan gizli sürekliliklerin keşfedilmeye çalışılması şeklindeki *a priori* düsturların yön verdiği bütün tarihsel sorgulamaların karşısındaydı.[174]

Kliniğin Doğuşu'nun bir yerinde Foucault, kendi analiz tarzının kliniğin "söylemsel yapısı"yla (*structure discursive*) ilgilendiğini söyler.[175] Sonraki yıllarda bu söylem nosyonu derinlemesine irdelenecek ve Foucault'nun düşüncesinde çok daha önemli ve kesin bir rol oynayacaktı. Bu nosyon, *Kliniğin Doğuşu*'nda, düşüncenin mahkûm olduğu yeri, düşüncenin hapishanesini temsil eder. Bununla birlikte, klinik konusundaki Foucault'nun kendi söyleminin de gösterdiği gibi, düşünce yalnızca kapatılmışlığı tanıma meselesi değil, aynı zamanda bu kapatılmışlığın karakterini formülleştirme gücüyle ilgili bir meseledir. İşte düşüncenin bu öteki boyutunu daha iyi kavrayabilmek için Foucault'nun edebiyat analizlerine bakmak gerekir. Bu analizler *Kelimeler ve Şeyler* üzerinde çalıştığı yıllarda Foucault'nun dikkatini tamamen yoğunlaştırdığı çalışmalar olacaktı.

171. *NC*, s. xiv, 51.
172. *NC*, s. xii-xiii.
173. *NC*, s. xiii (ET, s. xvii).
174. *NC*, s. 68-69, viii, 55 (68-69, viii, 55) (ET, s. 69, xii, 56-57).
175. *NC*, s. 51.

Kliniğin Doğuşu'nu istisna sayarsak, Foucault'nun 1962 ile *Kelimeler ve Şeyler*'in çıktığı 1966 yılları arasında yayımladığı yazıların neredeyse hepsi edebiyatla ilgilidir. Bu dönemde bir kitap kalınlığındaki Raymond Roussel çalışmasından başka Hölderlin, Rousseau, Bataille, Mallarmé, Sade, Robbe-Grillet, Klossowski, Flaubert, Blanchot, Verne, vd. üzerine yazdığı yazılar ve daha genel edebiyat analizleri yapmıştır. Bu yazarların her birine ilişkin değerlendirmelerinin çok kısa bir özetini yapmak bile mümkün olmadığı için burada sadece yaptığı bu edebiyat analizleri sonucunda ulaştığı düşünce ilkelerini ayrıştırmakla yetineceğiz.[176] Foucault'nun bu yıllarda kendini edebiyata vermesi, düşüncesinin yeni bir istikamete yönelişini değil, daha kesin hatlarla tanımlanma gereksinimi duyan sürekli bir ilginin gelişimini temsil eder. Binswanger üzerine

176 Foucault'nun *PSY* ile *LMC* arasında çıkan yazılarında değinilen kimi noktalar daha çok *LMC*'yi ilgilendirdiği için bu noktaları 3. Bölüm'de ele alacağız. Ben 2. Bölüm'ün bu son kesiminde 1966 yılına dek çıkan bütün yazılardan yararlandım. Fakat aslında 1963 yılına gelindiğinde Foucault'nun edebiyata yaklaşımı neredeyse tamamen oturmuştu (bkz. "Préface à la transgression" ve " Le langage à l'infini"). Dolayısıyla bu yaklaşımın *NC* zamanındaki düşüncesi bağlamında ele alınmasında herhangi bir mahzur bulunmuyor. 1962 ila 1966 arasındaki başlıca edebi çalışmaları şunlardır: "Le 'non' du pere", *Critique* 1978 (1962), s. 195-209 (ET: "The Father's 'No'", *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, yay. haz. Donald Bouchard (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1977, s. 68-86). "Un si cruel savoir", *Critique* 182 (Temmuz 1962), s. 597-611. *Raymond Roussel* (Paris: Gallimard, 1963) (ET: *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel,* çev. Charles Ruas [New York: Doubleday, 1986]). "Préface à la transgression", *Critique* 195-96 (Ağustos-Eylül 1963), s. 751-69 (ET: A Preface to Transgression", *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 53-67). "Distance, aspect, origine", *Critique* 198 (Kasım 1963), s. 931-45. "La prose d'Acteon", *La Nouvelle Revue Française* 135 (Mart 1964), s. 444-59. "Débat sur le roman", Michel Foucault yönetiminde, ve "Débat sur la poésie", Foucault'nun katılımıyla, her ikisi de *Tel Quel* 17 içinde (Bahar 1964), s. 12-54, 69-82. "Le langage de l'éspace", *Critique* 203 (Nisan 1964), s. 378-82. "La folie, l'absence d'oeuvre". "Le Mallarmé de J. P. Richard", *Annales* (Eylül-Ekim 1964), s. 996-1004 ["Delilik, Eser Yokluğu", *MF Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 90-99]. "La bibliotheque fantastique", Gustave Flaubert'in önsözü, La tentation de Saint Antoine (Paris: Le Livre de Poche, 1971, 1964 yılında yazıldı), s. 7 - 33 (ET: "Fantasia of the Library", *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 87-109. "La pensée du dehors", *Critique* 229 (Haziran 1966), s. 523-46.

yazdığı yazıdan tutun da 1980'li yıllardaki yazılarına dek Foucault'nun eserlerinde genelde bir sanatsal ilgi ve özelde de edebi bir bakış hep olmuştur. Akıl-olmayanın suskunluğa indirgenmesiyle ve psikolojinin zaferiyle sonuçlanan uzun tarihsel gelişimin, hükmünü yalnızca bazı yazar ve ressamlarda icra edemediği görülüyordu; Foucault'nun spesifik olarak zikrettiği bu isimler arasında Goya, Van Gogh, Sade, Hölderlin, Roussel ve Rousseau vardı.[177] İşte Foucault'nun bu yıllarda yazdığı yazılar, o zamana dek yapmaya çalıştığından daha kapsamlı biçimde onların dilinin gücünü işler.

Edebiyat üzerine düşünümlerinde Foucault'nun keşfettiği en temel nokta, gerçeğin deneyimi olarak dilin sahip olduğu özerkliktir. Gerçeküstücülük şunu anlamamızı sağlamıştı: Deneyimin ortaya çıktığı yer dildir ve bizler dilin içinde konuştuğumuz için konuşmalarımız hep dil üzerinedir.[178] Bundan dolayıdır ki düşünce için dil "hükümran bir konum"da bulunur.[179] Foucault, deneyime böyle kaçınılmaz bir dilbilimsel karakter atfederken, XX. yüzyıl Fransız edebiyatının birçok görüşünü yansıtmaktadır. Evet, Raymond Roussel hem "dilin bu özerkliği"ni tanıyan hem de "ontolojik iktidar"ını iletmek için teknikler geliştirenlerin öncülerinden biriydi. Fakat bu tanıma ve geliştirme Foucault'nun incelediği edebiyatın ortak özelliklerindendir.[180] İşte bu edebiyatı deliliğe ve ölüme bağlayan bir sorgulama bunun önemini ortaya çıkarır.[181]

Foucault'nun incelediği eserler, edebiyatın, akıl-olmayanın hayatına Batı kültürünün dayattığı sınırları ihlal eden şeylerden biri olduğunu gösteriyordu. Bu edebi eserler, psikolojinin kurulmasıyla zirveye ulaşan dışlamaların ihlali oldukları için, söz konusu edebiyat için psikolojik bir yaklaşım önermek mümkün değildir.[182] Çağdaş yazı, edebiyatı ölümün koyduğu sınırın bir ihlali olarak okuma bağlamında, Homeros'un *Odysseia*'sı kadar eski bir temayı canlan-

177. *HF*, s. 530, 547-57 (ET, s. 223-31); *PSY*, s. 89 (ET; s. 88).
178. "Débat sur le roman", s. 13, 45.
179. "Le 'non' du pere", s. 208 (ET, s. 86).
180. *Raymond Roussel* (bundan böyle *RR* olarak geçecektir), s. 197, 39 (ET, s. 152, 27).
181. "Le 'non' du pere", s. 201 (ET, s. 80).
182. "La folie, l'absence d'oeuvre", s. 577; "Le 'non' du pere", s. 197 (ET; s. 71); Introduction to *Rousseau*, s. xxiii-xxiv.

dırmıştır. Ölümün kaçınılmazlığı, "Şimdiki zamanda ve varoluşta konuşmalarımızın başlangıcı ve sonu olan bir delik açmıştır." Halbuki edebiyat, sonsuz bir imkân alanında sonu olmayan bir konuşmayla bu kaçınılmazlığa direnir.[183] Foucault'ya göre edebiyatı önemli kılan asıl özelliği, bir ihlal deneyimi olmasıdır. "Bir zamanlar diyalektik düşünce için çelişki deneyimi" ne kadar önemli idiyse, bugün bizim düşüncemiz için de ihlal deneyimi o denli önemlidir. Bu deneyim her ne kadar "varlığımın ışığı neredeyse tamamen istikbalde" olan bir deneyim olsa da, Foucault, bu deneyimin, düşüncenin kendi karakterinin anlaşılmasına yarayacak olan esas içerimini yakalar.[184]

Temel düşünme "dışarıdan bir düşünme"dir. Bu "*pensée du dehors*" Foucault'nun makalelerinden birinin başlığıdır ama 1954 yılından itibaren sürdürdüğü entelektüel yolculuğun zirvesini temsil eder.[185] Temel düşünmenin mutlaka dışsal bir alanda gerçekleşmesi gerektiği görüşü, her şeyden önce, dilin işgal ettiği hükümran konumun tanınmasıdır. İnsani gerçekliğin kökünde "düşünüyorum"dan ziyade "konuşuyorum" vardır. Çünkü insani gerçeklik dilsel bir dünyada ikâmet etmektedir.[186] "Düşünüyorum"dan "konuşuyorum"a geçiş, düşünce deneyimi karşısında hükümran sayılmış bir içsellikten, bugün insanı ve düşüncesini içine alan dışsal bir dil alanına geçişi yansıtır. Bu dışsal alan, düşüncenin katı Kantçı bir çerçevenin dışında işlemesi gerektiğini gösterir.

Foucault, 1964 yılında, çevirisini üç yıl önce bitirdiği Kant'ın *Anthropology from a Pragmatic Point of View** adlı çalışmasını ya-

183. "Le langage á l'infini", s. 44-46 (ET, s. 53-57). Edebiyatın ölümle olan ilişkisi üzerine yapılan bu değerlendirme Maurice Blanchot'nun edebi analizindeki perspektiftir. Foucault daha sonra Blanchot'yu "edebiyatta bütün söylemleri mümkün kılan" kişi olarak tanımlamıştır ("Deuxieme entretien avec Michel Foucault", *Le livre des autres*, s. 198). Sonraları Blanchot Foucault'ya bir çalışmasıyla teşekkür etmiştir: *Michel Foucault tel que je l'imagine* (Montpellier: Editions Fata Morgana, 1986).

184. "Preface a la transgression", s. 754 (ET, s. 33).

185. "La pensée du dehors", *Critique* 229 (Haziran 1966), s. 523-46. Deleuze'ün Foucault'nun bütün eserleri üzerine yaptığı değerlendirmenin anahtarı bu "dışardan düşünme"dir. Bkz. Deleuze, *Foucault* (Paris: Editions de Minuit, 1986).

186. A.g.y., s. 125.

* Pragmatik Bir Bakış Açısıyla Antropoloji. (y.h.n.)

yımladı. Kant bu çalışmasını şu sözlerle açıyordu:

> İnsanın eğitilmesiyle gerçekleşen kültürel ilerlemede atılan her adımın amacı, insanın kazandığı bilgi ve becerileri dünya yararına kullanmaktır. Ama bu bilgi ve becerilerin uygulanabileceği dünyadaki en önemli nesne insandır. Çünkü insanın nihai hedefi kendisidir. Bundan dolayı, her ne kadar insan dünyadaki varlıklardan sadece biriyse de, akılla donatılmış bir dünyevi varlık olarak insan üzerine yapılacak araştırmalar *dünyanın bilgisi* adını almayı fazlasıyla hak ediyor.[187]

Dilin Foucault ve çağdaş deneyim nezdinde sahip olduğu merkezi konum bu Kantçı perspektifin pabucunu dama atmıştı. "Dilin varlığı ancak ve sadece öznenin ortadan kaybolmasıyla ortaya çıkar."[188] Örneğin, Mallarmé'nin yazısının gücü şu özelliğinden gelir: Burada insan, dilin içinde ve başka türlü inşa edilen bir antropolojiyle olan bütün ilişkilerin dışında ortaya çıkar.[189]

Aslında Kant, bir sınırlar felsefesi bağlamında, bir temel düşünme girişiminde bulunmuştu. Fakat sonuçta yaptığı iş, sınırların sorgulanmasının yerine, "çelişki ve bütünlük"ün yerleştirildiği bir diyalektiğin yolunu açmak olmuştu.[190] Halbuki Foucault'ya göre temel düşünmenin özelliği, sınırların sorgulanmasıdır. Düşünce, kendisini, dilde ve algısal kodlarda kendisi için kurulmuş bir gerçeklik mekânının sınırları içinde bulur. Ama düşünce tam da bu sınırları aşma gücüdür; tarihsel gelişmelerin çakışmasıyla yerleştirildiği yapının dışına çıkma gücüdür. Fakat öte yandan böyle bir düşünce özerk değildir, çünkü yeni bir deneyim yapısının ortaya çıkmaya

187. Immanuel Kant, *Anthropologie du point du vue pragmatique* (Paris: Vrin, 1964, 1970), s. 10. Almancadan (*Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*) İngilizceye-Mary J. Gregor'un giriş ve notlarıyla-çevirisi için bkz. *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1974), s. 3.
188. "La pensée du dehors", s. 525.
189. "Le Mallarmé de J. P. Richard" , s. 1004. Zaten daha önce *Thèse complémentaire*'inde (s. 100-101) Foucault, Kant'ın *Anthropology*'sinde ortaya koyduğu dil değerlendirmesinin aslında insanın yerine dili koymayı gerektirdiğini ama Kant'ın bunu yapmadığına işaret etmişti. Modern düşüncede Kant tam da antropolojiye yönelişi temsil ediyor. bkz. Foucault, A. Badiou ile söyleşi, "Philosophie et psycologie", *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire* 10 içinde (15-27 Şubat, 1965), s. 65.
190. "Preface a la transgression", s. 757-62 (ET, s. 38-44).

başladığı bir dönemde gerçekleşmektedir. Ayrıca dışarıdan bir düşünme olarak, bir ihlal gücü olarak düşünme, ancak "Tanrının ölümü" denen olayın ardından ortaya çıkmıştır. Bu olay, Batı düşüncesinin içine kapatıldığı "sınırsızın sınırı"nı ortadan kaldırmıştır. Foucault'ya göre bu ortadan kaldırılmanın önemi "sınırlı ve pozitivist bir dünyaya değil, kendi sınır deneyimi tarafından ifşa edilen bir dünyaya, kendisini aşan ihlal tarafından kurulan ve yıkılan bir dünyaya" dönüş olarak anlaşılmalıdır.[191] İşte arkeoloji, dışsal alanda hareket eden, tarihsel olarak inşa edilmiş düşünce sınırlarını ifşa eden ve bunları tam da düşünerek ihlal eden bir düşünme biçimidir. Dolayısıyla arkeoloji bir "dışarıdan düşünme"dir.

SONUÇ

Bu "dışarıdan düşünme", "düşünce" denen olağanüstü deneyime ilişkin Foucault'nun kendi formülasyonudur. Ancak bu bölümde izlediğimiz yolculuğunda güttüğü kaygı, felsefi bir tanıma ulaşma değil, bir performans kipine ulaşma kaygısıdır. Bu dönemdeki ilk yazıları, bu arkeolojik düşünme hareketinin tarihte ve dilde ya da, kendisinin kullandığı çarpıcı bir imge ile söyleyecek olursak, kütüphanede izleyeceği istikameti belirliyordu.[192] Foucault'nun düşünümünün bu noktadaki niyeti, mevcut yollardan herhangi birine katılmak ya da antropolojiden ontolojiye veya yerleşik başka bir araştırma hattına geçtiğini ilan etmek değildi. Bu dönemde yapmak istediği şey, daha ziyade, tıpkı bir kütüphanecinin yaptığı iş gibi, farklı zamanlarda ve çeşitli şekillerde söze dökülen birçok şeyi düzene sokmaktı. Fakat acaba düşünürlük, kütüphanecilikten daha fazla bir şey demek değil midir? Düşünce gibi olağanüstü bir gücün kovalayacağı daha büyük özlemler yok mudur?

İlk antropolojik projesiyle karşılaştırıldığında, yani insanın karşımıza radikal bir özgürlük olarak, düşünmenin ise etik bir tarihsel

191. A.g.y., s. 753-54 (ET, s. 32).
192. "La bibliothèque fantastique" ve "Le langage à l'infini", s. 52-53 (ET, s. 66-67).

angajmana giriş olarak çıktığı rüya ve muhayyile boyutuyla karşılaştırıldığında, düşüncenin evi olarak kütüphane imgesinin insanı hayal kırıklığına uğratması belki de normaldir. Daha sonraki çalışmaları kütüphane ya da arşivin zenginlik ve marifetlerini gösterecekti, ama bu dönemde bile başlangıçtaki düşüncelerinde var olan temalarla seyrek de olsa ilgilendiği görülebilirdi. Kuşkusuz insan artık bir "radikal özgürlük" olarak tanımlanmıyordu; çünkü tarihte ve dildeki insani varoluş "insanın özgürlükle değil sınırla başladığını" göstermişti.[193] Fakat, bütün bunlara rağmen, buna dayanarak kütüphane imgesinin insan için düşünürün nihai hapsini simgelediğini, bir zamanlar Foucault için çok önemli görünen muhayyile ve özgürlük boyutlarının tamamen bırakılmasını temsil ettiğini düşünmek yanlış olacaktır.

Foucault, özgürlük üzerine daha önceleri yaptığı tefekkürlerin bağlı olduğu meseleleri bir yana bırakmamıştı. Fakat artık kafasındaki imge "kütüphane fenomeni"ydi; bu imge, "kendisinin reddi ya da yedeği olarak görülen gerçekliğe karşı bir konumda biçimlendirilmiyor, bunun yerine göstergeler ve kitaplar arasında, yinelemeler ve anlatılar vadisinde gelişiyor, kitaplar arasındaki aralıklarda doğuyor ve şekilleniyor"du.[194] Kütüphane, düşüncenin özgürlüğünü bulduğu yerdir.

> Artık düşsel deneyim, matbu işaretlerin siyah-beyaz yüzeyinden ve unutulmuş kelimelerin hayal dünyasına açılan raflardaki tozlu ciltlerden doğuyor. Saf saf kitaplarıyla, muntazam bir biçimde raflara dizilen ciltleriyle susturulmuş kütüphanede düşler dikkatlice konuşlandırılmıştır. Kütüphane inanılmaz dünyalara özgürlük veren bir kapalı mekândır. Burada düş, kitap ile lamba arasındadır. Burada hayaller, ne kalbin tekelinde ne de doğanın garabetleri arasındadır. Muhayyile bilginin katılığından doğar. Hayaller arşivlerde emrinize amadedir. Artık uyurken değil okurken düş görürsünüz. Ve burada gerçek bir imge, bir şeyler öğrendiğinizin işaretidir.[195]

Foucault'nun bundan sonraki çalışmaları, gerçeklik olarak kabul

193. "La folie, l'absence d'oeuvre", s. 578.
194. "La bibliotheque fantastique", s. 578.
195. A.g.y., s. 10 (ET, s. 90).

ettiğimiz için kısmen sorumlu olduğumuz deneyimin temellerini araştırmayı sürdüren çalışmalardı. Foucault'nun arayışı ölümlerin en radikalini, modern insan anlayışının ölümünü gerektiriyordu. Zaten daha önce, Kant üstüne yaptığı tezinde, Nietzsche'deki Tanrının ölümünün insanın ölümünü gerektirdiğini öne sürmüştü. Çünkü sonuçta insanın doğası Tanrının kimliğinden ayrılamazdı. Ama bu felsefi bir iddiaydı. İnsanın arkeolojik katli ise, kendi bilgisel mantığını icra eden insan bilimlerinin yaptığı bir eylemdi.[196]

196. *Thèse complémentaire*, s. 127-28.

III

Arındırıcı düşünme

GİRİŞ

Bu bölüm neredeyse tamamen Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserine ayrıldığı için, bu eserin bir önceki bölümde değerlendirdiğimiz düşünce gelişiminden bağımsız olduğu şeklindeki genel görüşün tehdidine açıktır.[1] Bu genel eğilimde olduğu gibi adı geçen

1. Bu bölümde Foucault'nun 1966 ile 1968 arasındaki çalışmalarını ele alacağız. Bu yıllarda çıkan eserlerin başlıcaları şunlardır: *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966, bundan böyle *LMC* olarak geçecektir) (ET: *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* [New York: Pantheon, 1970]) [*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., 2. baskı, 2001.] "Entretien", Raymond Bello-

eseri Foucault'nun öteki çalışmalarından ayrı düşünmek, metnin doğru olarak anlaşılmasını tehlikeye sokuyor. Bu eğilimin nedeni aslında büyük oranda eserin 1966 yılında yayımlandığı zaman ulaştığı başarıdır. Foucault'nun bundan önceki yazıları, en fazla, saygı görmüştü. Halbuki *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlanması, Claude Bonnefoy'un ifadesiyle, "sezonun olayı" oluyordu.[2] Bu ağır felsefi kitabın birinci basımının bir ay içinde tükenmesi ile yaptığı sükse maalesef şanssız bir sonuç doğurdu: İnsanlar *Kelimeler ve Şeyler*'in Foucault'nun genel çalışmaları arasındaki yerini farklı yorumladılar. Bu eser genellikle arkeolojik düşünce için sentetik bir önerme olarak, yani o zamana dek söylediği şeylerin toparlandığı bir çalışma olarak anlaşıldı. Halbuki öyle olsaydı, örneğin, gerek *Deliliğin Tarihi* gerekse de *Kliniğin Doğuşu*'nda karşımıza çıkan toplumsal ve siyasal faktörlerin *Kelimeler ve Şeyler*'de işlenmemesi, bu faktörlerin artık önemli sayılmadığı anlamına gelecekti. Fakat durum hiç de böyle değildi. Dolayısıyla, delilik ve klinik tıp çalışmalarıyla birlikte *Kelimeler ve Şeyler*, birbirleriyle bağıntılı olan ama asla birbirlerinin yedeği olmayan bir dizi çalışmanın halkalarından biri

---

ur ile, *Le livre des autres* (Paris: Editions de l'Herne, 1971), s. 135-44 (ilk olarak 1966 yılında yayımlandı). "Entretien", Madeline Chapsal ile *La Quinzaine Littéraire* 5 (15 Mayıs, 1966), s. 14-15."L'homme, est-il mort? Un entretien avec Michel Foucault", söyleşiyi yapan Claude Bonnefoy, *Arts et loisirs* 38 (15 Haziran, 1966), s. 8-9 ["İnsan Öldü mü?", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 31-36]. "Deuxieme entretien", Raymond Bellour ile, *Le livre des autres* (Paris: Editions de l'Herne, 1971), s. 189-207 (ilk olarak 1967 yılında yayımlandı). "Conversazione con Michel Foucault", P. Caruso'nun yaptığı ve *Conversazione con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan* adlı kitabında yayımladığı söyleşi (Milano: U . Musia and Co., 1969), s. 91-131 (ilk olarak 1967 yılında yayımlandı). "Ceci n'est pas une pipe", *Les cahiers du chemin* (15 Ocak, 1968), s. 79-105 (ET: "Ceci n'est pas une pipe", çev. Richard Howard, October 1 [Bahar 1976], s. 6 - 21) [*Bu Bir Pipo Değildir,* çev.: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yay., 1994]. "Réponse a une question", *Esprit* 371 (Mayıs 1968), s. 850-74 (ET: "History, Discourse and Discontiunity", çev. Anthony Nazzaro, *Psychological Man* içinde, yay. haz. Robert Boyers (New York: Harper Colophon, 1975), s. 208-31 ["Bir Soruya Cevap", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., s. 113-138]. "Réponse au cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse* 9: *Généalogie des sciences* (Yaz 1968), s. 9-40 (ET: "On the Archeology of the Sciences", *Theoretical Practice* 3-4 [Güz 1971], s. 108-27) ["Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine: Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 139-178].

2. "L'homme, est-il mort?", s. 8.

olarak değerlendirilmelidir.[3] Foucault'nun kendi isteği doğrultusunda bir "alıştırma kitabı", arkeolojinin gelişimindeki bir geçiş dönemi olarak görülmelidir.[4]

Kelimeler ve Şeyler sentetik bir önerme değildir, Foucault'nun, düşünümünü eklemleme yolunda attığı belirleyici adımlardan biridir. Buradaki hedef, alt başlığında da belirtildiği gibi, "insan bilimlerinin arkeolojisi"ni yapmaktır. Psikoloji, sosyoloji, edebiyat, mitoloji, tarih, psikanaliz ve etnoloji bilimlerinin tamamının tarihsel kimlikleri ve varoluş koşullarının radikal biçimde sorgulanması gerekmektedir. Çağdaş düşünce arenasının sınırları, çok büyük ölçüde bu insan bilimleri tarafından çizilmektedir. Bu denli merkezi bir rol oynayan insan bilimlerinin ciddi eleştirel değerlendirmelere tabi tutulması gerekirken, Foucault'ya göre çoğu zaman körü körüne kabul görmektedirler. Birtakım geçici düşünme biçimleri ve bunlar için imal edilen nesneler sanki yıkılmaz bir rasyonalite temeline dayanıyorlarmış gibi hiç sorgulanmamaktadırlar. Bu durum gerçek düşüncenin önünü kesmektedir ve zaten kültürümüzün "kendi düşünce tarihinin sorunlarıyla yüzleşememesi"nin kökeninde de bu durum yatmaktadır.[5] İşte kültürümüzün bu acziyeti, insan bilimlerinin arkeolojisinin yapılmasına bir davettir. Foucault'nun böyle bir arkeolojiyle yapmaya çalıştığı şey, "ölü toprağı serpilmiş dünyalarımızı gedikleriyle, istikrarsızlıklarıyla ve noksanlarıyla yüzleştirmek" amacıyla, "Batı kültürünün en derin katmanlarını günyüzüne çıkarmak"tır.[6] *Kelimeler ve Şeyler*'in ana kaygısı arındırmadır: Çağdaş bilgi biçimlerini belirleyen koşulların anlaşılması ve pisliklerinden paklanması.[7]

Bu arındırma ihtiyacı Foucault için bir anlamda kişiseldir. İnsan

3. Bkz. Bellour, "Deuxième entretien", s. 195-96; "Réponse à une question", s. 851 (ET; s. 209).

4. Bkz. Caruso, s. 93. Daha sonra Sergio Rouanet ve J. G. Merquior ile yapılan bir söyleşide de Foucault bu eserinin bir geçiş çalışması olduğunu vurguluyor, "Entrevista com Michel Foucault", *O homem e o discurso* (Rio de Janeiro: Edicoes Tempo Brasileiro, 1971), s. 25.

5. Bellour, "Entretien", s. 144.

6. *LMC*, s. 16 (ET, s. xxiv).

7. Daha önce Michel Serres *HF*'nin bir "catharsis épistémologique" ("epistemolojik katarsis/arındırma") yaptığını ifade ediyordu. Bkz. *Hermes I: La Communication* (Paris: Editions de Minuit, 1968), s. 189.

bilimlerinin arkeolojik olarak sorgulanması, merkezinde insan figürü bulunan bilgi alanının temellerinin araştırılmasıdır. Bu alan ise Foucault'nun daha önceki çalışmalarının gerçekleştirildiği alandır. Ama *Kelimeler ve Şeyler*'in arındırma görevinin tamamen kişisel olduğunu düşünmek fazlasıyla dar bir bakış açısı olacaktır. Foucault'nun burada yaptığı iş, daha önce yaptığı seçimleri haklı gösterme çabası değil, neden o soruları seçtiğinin, neden bunları bir türlü yok sayamadığının ve bunların neden bizim sorularımız olduğunun araştırılmasıdır.[8] Foucault, sorduğu sorularla çözemediği bir metin kâbusunu yaşamaktadır hâlâ. Bu metin, çağdaş deneyimin kendisidir ve işte *Kelimeler ve Şeyler*'de işlediği soru da, bu deneyimin kendi eşsizliğini tartabilecek şekilde nasıl düşünüleceğidir. *Kelimeler ve Şeyler* bu soruya kesin bir cevap vermiyor. Fakat Foucault'yu bunun cevabını bulmak yolunda ilerletiyor. *Kelimeler ve Şeyler*'deki ayrık sorgulamaları birleştiren nokta, hepsinin de çağdaş düşünce tarzımızı açıklayan "içsel imkân koşulları"yla yüzleşmeleri ve kendi gerçekliğimiz üzerine daha yetkin düşünebilmemizin önündeki esas engeli teşhis etmeleridir.[9]

Düşünceyle yüzleşme

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in çıkış noktasının Jorge Luis Borges'in bir Çin ansiklopedisine gönderme yaptığı bir yazısı olduğunu söylüyor. Bu ansiklopedide

> Hayvanlar: a) imparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) denizkızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiyi kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler olarak ayrılırlar.[10]

Metin, bu sınıflandırma sistemi ile bizim şeyleri örgütleme biçim-

8. *LMC*, s. 318 (ET, s. 307).
9. *LMC*, s. 288 (ET, s. 275).
10. *LMC*, s. 7 (ET, s. xv).

lerimiz arasındaki derin uçuruma işaret ediyor. Ayrıca Çinlilerin tanımlarının, yani bize göre yalnızca dilde bir araya gelebilecek düşüncelerin tutarlılığını anlamaya çalışırken beyinlerimizin tosladığı sınırları gösteriyor.[11] Bu düzen bizim düşünmemize yabancıdır. Farklı kültürlere ait insanlar olarak kendilerimizi farklı kodlarda, farklı düşünce yuvalarında buluyoruz.

Artık bunu çok iyi biliyoruz. Zaten *Kliniğin Doğuşu* ile Foucault şu hükme varmıştı: Yazgımızı tarih belirliyor ve deneyimlerimiz spesifik ve geçici kodlar tarafından önceden yapılandırılıyor. Yazgımızı tarihin belirlemesi aynı zamanda dile kapatılma demektir ve bu kapatılma *Kelimeler ve Şeyler*'de daha fazla öne çıkıyor: "Kendi kelimelerimize söz düşmeden çok önce dil bizi yönetiyor ve elimizi kolumuzu bağlıyor."[12] Yaşadığımız dönemdeki düşünümlerimiz karşısında dilin işgal ettiği hükümran konumdan dolayı, dilin sorgulanması demek –ki *Kelimeler ve Şeyler*'de yapılan budur– aynı zamanda düşüncenin kendisinin sorgulanması demektir. "Düşünüyorum"un doğasının irdelenmesi "konuşuyorum"un araştırılmasıdır. Her ne kadar bildik temaları işlese de *Kelimeler ve Şeyler* kesinlikle Foucault'nun daha önceki çalışmalarının bir tekrarı değildir; çünkü o zihinsel kapatılmanın farklı bir boyutunu inceliyor. *Deliliğin Tarihi*, deneyimin ötekiliğinin akıl tarafından bir dışlama harekâtıyla nasıl kovulduğunu sorguluyordu. *Kelimeler ve Şeyler* ise, çoğul deneyimlerin, düşüncenin sınıflandırabileceği ve kimlikler dağıtabileceği biçimde nasıl aynılaştırıldığının ayrıntılarına iniyor. Hastalık analiziyle hem düzensizliği, yani "insan bedenindeki tehlikeli ötekiliği", hem de intizam ve düzen deneyimini, yani "kendi değişmezleri, benzerlikleri ve tipleriyle doğal bir fenomen" olarak hastalığı inceleyen *Kliniğin Doğuşu* ise bu ikisi arasındaki köprüydü. Bu üç eser "bizi Klasik düşünceden ayıran ve modernliğimizi kuran eşik"i oluşturan temel farklılıkları irdelemeye çalışıyordu ve işte *Kelimeler ve Şeyler* bu sorgu üçlüsünün son halkasıdır.[13]

11. *LMC*, s. 8 (ET, s. xvi-xvii).
12. Kitabımızın 2. Bölümündeki "Kliniğin Doğuşu, Düşünce ve Tarih" ve "Edebiyat" kesimlerine bakınız; *LMC*, s. 311 (ET, s. 298).
13. *LMC*, s. 15-16 (ET, s. xxiv).

Kelimeler ve Şeyler'in düşünce analizi düşüncenin nasıl dışladığını değil, nasıl içerdiği ve nasıl düzenlediğini anlama, aynılığa nasıl ulaştığını ve düşüncenin nasıl daima içerden bir düşünme olduğunu anlamaya dayanıyor. Bununla birlikte, bu analizin ana sonuçlarından biri dikkatimizi sürekli düşüncenin öteki boyutuna çekmektir: Dışarıdan düşünme, bir yandan düşünceyi hapsederken öte yandan da düşüncenin belli bir dönemde izleyeceği istikameti belirleyen spesifik sistemleri ifşa etmek ve sonra da bunlardan uzaklaşmak. *Kelimeler ve Şeyler* bu uzaklaşmayı başarıyor çünkü çağdaş düşüncenin yerleştirildiği kavşakları aydınlatan gelişmelerin farkına varmamızı sağlıyor. Aslında bu farkındalık daha önce de sezilmişti. Çünkü *Kliniğin Doğuşu*'nun sonunda fenomenolojik temaların pozitivizmle aynı yapıda oluşlarını fark etmesiyle, Foucault'nun bu temalara duyduğu sempatinin nasıl baltalandığı görülüyordu.[14] *Kelimeler ve Şeyler*'in sonucunda ise düşünce, kendisinin neden modernliğin iki ana düşünüm yolundan birini, yani ya yorumbilgisi (hermeneutics) veya yorumlama yolunu ya da sistemin formelleştirilmesi veya keşfi yolunu izlediğinin farkına varacaktır.[15] Foucault'ya göre aslında bu iki düşünme biçimi arasındaki ilişki "belki de felsefenin önündeki en temel sorundur"; ancak arkeolojinin görevi "bu ilişkinin mümkün olup olmadığını ya da bunun nasıl temellendirilebileceğini" söylemek değil, bunun yerine, düşüncenin önündeki bu iki alternatifi doğuran ortak temeli kavramaktır.[16] Fakat Foucault'nun insan bilimlerinin arkeolojisi tabii ki bundan ibaret değildir. Aynı zamanda *Kelimeler ve Şeyler*, çok açık biçimde ve ısrarla, içinde yaşadığı çağı anlamada daha yetkin bir düşünme biçimine giden yolda düşüncenin önüne çıkan ana engeli de baltalıyor.

Düşüncenin önündeki engel: İnsan

Çağımızın entelektüel takıntılarının merkezinde antropolojik mesele var. Bundan dolayı da ilk yazılarından itibaren Foucault'nun da

14. Bkz. *NC*, s. 201 (203) (ET, s. 199).
15. *LMC*, s. 220, 312 (ET; s. 207, 298-99); Bellour, "Entretien", s. 140.
16. *LMC*, s. 220 (ET, s. s. 207).

bu konuyla ilgilenmesine şaşmamak gerekir. Ne var ki, kahramanı insan olan çeşitli felsefi perspektifler arasındaki radikal farklılıklar modernliğin insan tanımını örten karmaşaya işaret ediyor.[17] Bu karmaşa, insan konusunu incelerken Foucault'nun ilk başlarda karşılaştığı zorluklarda görülüyordu. İnsana bakış konusunda Binswanger ve Pavlov'unki gibi çok farklı iki perspektifi bir araya getirme çabalarındaki sıkıntılara daha önce değindik. Bilinçdışı, sapkınlık ve zihinsel özürlülük analizlerine dayanarak, bilincin, aşkın ve zekânın psikolojisini yapan bir insan biliminin içinde bulunduğu açmaz, ta 1957 yılında Foucault'ya zaten toslamıştı.[18] Delilik üzerine yaptığı incelemeleri de zaten insan sorununu "homo psikolojikus" sorunundan, yani öteki düşünüm seferlerinin limanlarından biri olan bir insan sorunundan ayrı tutmaya zorlamıştı kendisini.[19] *Kliniğin Doğuşu* ile ise, bir birey biliminin doğuşunun çok garip bir biçimde ölümün düşünceye sokulması ile bağıntılı olduğunun farkına varmıştı. Çağdaş edebiyat analizleri de edebiyatta ortaya çıkan dilin varlığı ile öznenin varlığı arasında bir karşıtlığı salık veriyordu.[20]

Evet, Foucault'nun insan sorunuyla ilgilenmesi ve antropoloji konusunda net bir kavram ya da kesin bir pozisyon geliştirmekteki sıkıntısı şaşırtıcı değildi. Fakat okurları için şaşırtıcı olan şey, *Kelimeler ve Şeyler*'de insan sorununa getirdiği çözümün radikalliğiydi. Bu eserde Foucault, çağımızın insan bilgisinin, belki de kendisini en rahat hissettiği iddiası olan, insanın zamansallığı (*temporality*) savının yerine, insanın geçici (*temporary*) bir figürden başka bir şey olmadığını öne sürüyor. Buna göre insan sadece "yeni bir icat"tır, XVIII. yüzyılın sonunda doğan bir modadır.[21] Fakat olay bununla da bitmiyor. Çünkü insan "muhtemelen bir ayağı mezarda" bir icattır. Dolayısıyla da "insan üzerinde düşünmekten artık vaz-

17. Özellikle bkz. Derrida, s. 31-44.
18. "La recherche scientifique et la psychologie", *Des chercheurs français s'interrogent* içinde, s. 194; 1957 yılındaki bu denemede işaret ettiği bu noktayı Foucault daha sonra *HF*'de de dile getiriyor, bkz. *HF*, s. 545.
19. Yukarıda 2. Bölüm'ün "Deliliğin Tarihi ve Doğru bir Psikoloji Projesi" kesimine bakınız; ayrıca bkz. "La folie, l'absence d'oeuvre", *HF*, s. 576.
20. Kitabımızın 2. Bölüm'ünün "Kliniğin Doğuşu, Düşünce ve Tarih" ve "Edebiyat" kesimlerine bakınız.
21. *LMC*, s. 15, 319 (ET, s. xxiii, 308).

geçmemiz gerekip gerekmediğini ya da, daha doğrusu, artık insanın sonu üzerine düşünüp düşünmememiz gerektiğini" sorgulamalıyız.[22] Bu insanın bitişi tahayyülü, Nietzsche'nin Tanrının öldüğünü ilan etmesi kadar radikaldir. Fakat, Nietzsche'nin ilanındaki durumun tersine, burada endişe edilecek bir durum söz konusu değildir. Yani insan öldü diye ağıt yakmak gerekmiyor. Tam tersine, insanın bilgi alanımızdan çıkacak olması "huzur verici" ve "derin bir oh çektirecek" bir gelişmedir. Hem zaten, düşüncelerimizi, "çok derin olduğu için sanki uyanıklıkmış gibi yaşadığı" bir uykudan uyandıracak olan böyle bir yitim karşısında başka türlü bir tepki verebilir miyiz?[23] Bugün hâlâ insan figürünün hâkim olduğu bir alanda düşündüğümüz için, "günümüzde bilginin önündeki en büyük iç tehdit" antropolojiden geliyor.[24] Çağdaş deneyime ilişkin yetkin bir düşünümün önündeki ana engel bu insan figürüdür.

Tabii bu birkaç paragraf sadece bir giriş olduğu için, yok olma sürecindeki bu "insan"ın kimliği ve yokluğunun düşünce için ne denli önemli olduğu şimdilik çok açık değil. Ancak yine de insanın çok yeni bir icat olduğu tezi, bizi Foucault'nun eserinin kalbine götürüyor. Eğer insan ortadan kalkabiliyorsa ve, bundan da önce, eğer doğalı gerçekten henüz iki asır bile olmamış ise, o zaman şunu sormamız gerekiyor: İnsan nasıl ortaya çıktı ve hangi gelişmeler dolayımıyla düşünceye hâkim oldu? İşte *Kelimeler ve Şeyler*'in cevap aradığı en önemli sorular bunlardır. Ancak oraya gelmeden önce *Kelimeler ve Şeyler*'deki yöntembilim üzerine bir şeyler söylemek gerekiyor.

Yöntembilimsel ön-not

Foucault'nun izlediği yolu, gerçekte nasıl geliştiyse öyle gözlemle-

22. *LMC*, s. 398, 397 (ET, s. 387, 386).
23. *LMC*, s. 15, 352 (ET, s. xxiii, 341). İnsanın ölümü karşısında duyulan bu hoşnutluk Foucault'yu, daha önce de Heidegger'i zorladığı gibi, insana ve hümanizme karşı olmanın neden ille de insanlıkdışılığı savunmak olmadığını gösterme çabasına zorlayacaktır. Foucault'nun tepkisinin başlangıcına bu bölümün "Düşüncenin Durumu ve Düşünce Ödevi" adlı kesiminde değiniyorum. Heidegger'in savunusu için bkz. "Letter on Humanism", Martin Heidegger, *Basic Writings* içinde, yay. haz. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), s. 193-242.
24. *LMC*, s. 396, 359 (ET, s. 384, 348).

meye çalıştığımıza göre, *Kelimeler ve Şeyler*'i daha sonraki *L'archéologie du Savoir*'daki [Bilginin Arkeolojisi]* yöntem önermesi bağlamında inceleme tuzağına düşmemeliyiz.[25] Bununla beraber, *Kelimeler ve Şeyler*, Fou-cault'nun daha önceki eserlerinde bir pratik olarak karşımıza çıkan arkeolojik yöntemin tanımlanmasına katkıda bulunuyor. Burada insan bilimlerinin arkeolojisinde incelediği tarihsel dönemler *Deliliğin Tarihi*'nde incelenenlerle aşağı yukarı aynıdır: XVII. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan ve XIX. yüzyılın başlarındaki modern döneme uzanan bir klasik dilim.

Daha evvelki çalışmalarında olduğu gibi *Kelimeler ve Şeyler*'de de, tarihin belli bir dönemindeki farklı bilgi alanlarının *varoluşunu* hazırlayan koşulları oluşturan "tarihsel *a priori*" araştırılmaktadır. Bu arkeolojik analiz biçimi, *kitabın* "episteme" adını verdiği bir sorgulama düzlemiyle bağıntılıdır. Bu düzlem, bir kültürün pozitif bilgisini ve bilimsel teori alanını tedarik eden ampirik düzenler ile bu düzenlerin genel ilkelerini sağlayan felsefi yorumlama arasındaki bir "ara bölge" olarak tanımlanıyor.[26] *Kelimeler ve Şeyler*'de arkeoloji, en çok da Foucault'nun "doksoloji" dediği şeyin karşısında tanımlanıyor. Doksoloji, zamanın aşikâr entelektüel tartışmalarının ve bu tartışmalarda çeşitli birey ve grupların yaptıkları seçimlerin ön plana çıktığı bir inançlar tarihidir. Arkeolojinin üzerinde yoğunlaştığı mesele ise, tarihin belli bir döneminde çarpışan spesifik inançları açıklayan gizli koşulların eklemlenmesi ve formülleştirilmesidir.[27] Nitekim, örneğin, servet analizi alanında fizyokratlar ile bunların muhalifleri meselesinde izlenebilecek en azından iki yaklaşım vardır.

> Bunlardan biri, XVIII. yüzyılda kimin Fizyokrat, kimin de Fizyokrat karşıtı olduğunu, oyundaki çıkarların neler olduklarını, polemiğin noktalarının ve kanıtlarının neler olduklarını, iktidar mücadelesinin nasıl cereyan ettiğini anlamak için yapılacak bir kanaat soruşturması olmalıdır. Diğeri ise, kişileri ve onların öykülerini hesaba katmaksızın, "fizyokratik" bilginin ve "yararcı" bilginin hangi koşullardan itibaren, tu-

* Bkz. *Bilginin Arkeolojisi*, çev.: Veli Urhan, Birey Yay., 1999.

25. Aşağıdaki "Düşüncenin Durumu ve Düşünce Ödevi" başlıklı kesimde *LMC*'den sonra gelişen yöntem sorununa değiniyorum.

26. *LMC*, s. 11-13, 221 (ET, s. xx-xxi, 208).

27. *LMC*, s. 89 (ET, s. 75).

tarlı ve eşanlı biçimler içinde düşünülmelerinin mümkün olduğunu tanımlamaya ilişkindir. Birinci çözümleme, bir kanaatbilim (doxologie) işidir. Arkeoloji ancak ikincisini tanımlayabilir ve uygulayabilir.[28]

Böyle bir doksolojinin kullandığı yaklaşımın akıllara sunduğu doyumu çok iyi biliyoruz. Bunun ötesine geçme gereksinimi duyma ise pek bilmediğimiz bir arındırmadan doğuyor.

A. İNSANIN DOĞUŞU

İnsan, modern bir bilgi alanında ve üreten, yaşayan ve konuşan spesifik bir varlık olarak ortaya çıkmıştır. Bu kimliğini ise kendisine ulaşmada ayrıcalıklı olan şu üç bilgi kipinin sonucu olarak kazanmıştır: Ekonomi, biyoloji ve filoloji. Eğer insanın doğuşu olayını ve modern epistemedeki yerini anlamak istiyorsak, bu disiplinlerin sahip oldukları varlık kipini ve uyguladıkları bilgi biçimini kavramamız gerekiyor.

Ekonomi, biyoloji, filoloji

Aslında ekonomi, biyoloji ve filolojinin kuruluşu karmaşık bir mesele. Fakat Foucault bunların genel arkeolojik temellerini şu üç yazarın çalışmaları bağlamında göstermeyi deniyor: Ekonomide David Ricardo, biyolojide Georges Cuvier ve filolojide de Frans Bopp.[29] Bu isimlerin üçü de XIX. yüzyılın kendisini örgütlediği tarihsel sorunsalı gözler önüne seriyor.

28. *LMC*, s. 214 (ET, s. 200).

29. Aslında burada genel olarak Foucault'nun bir dönemini işlerken sonraki dönemlerini işin içine katmama ilkesini izliyorum. Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekiyor: Foucault daha sonra Ricardo, Cuvier ve Bopp isimlerini kullandığı için pişman olmuştur. Çünkü aslında Foucault'nun niyeti özellikle yazarların kendilerine değil, adlarını saydığı bu insanların eserlerinde görülen bir *dönüşüme* işaret etmekti. Dolayısıyla "Ricardo" değil de "Ricardo dönüşümü", "Cuvier" değil de "Cuvier dönüşümü" olarak, vb., anlaşılmalıdır. (Foucault'nun 1969 tarihli bir sunumunun ertesindeki tartışmaya bakınız, "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie", *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 23, 1 [Ocak-Mart 1970], s. 88). Yine de *LMC* zamanındaki düşüncesini gösteren bir işaret olarak Foucault'nun kendi uyarısına kulak vermek daha iyisi. Daha önce *NC*'de şöyle demişti: ""İnsanların düşünceleri bağlamında asıl önemli olan şey onların neyi düşündükleri değil neyi düşünmedikleridir, yani, ta en başından ne-

Ricardo (1772-1823).[30] Ekonomide Ricardo şunu gösteriyordu: Bütün servet ve bütün değerler bir emek ürünüdür; dolayısıyla da zamansal bir gelişimde gerçekleşen bir birikim olarak anlaşılmalıdır. Emeği ortaya çıkaran ekonomik faaliyetin kendisi, sayısı arttıkça insanın kaderi olan kıtlık durumudur. Ekonomik varlıklar olarak insanların verdikleri mücadele, hayat ile ölümün savaşıdır. Ve insan, yani *homo economicus*, "hayatını yaklaşan ölümden kaçarak harcayan, tüketen ve heba eden insanoğlu"dur.[31] Dolayısıyla ekonomi, kaçınılmaz biçimde doğal sonu olan bir şey olarak insani gerçekliğe işaret eder. Gelin görün ki burada karşımıza bir açmaz çıkıyor: Her ne kadar iki farklı tipte olsa da, bu üretimin tarihselliği ile faniliğin antropolojisi arasındaki ilişkinin sonucunda tarihin durdurulması ortaya çıkıyor: Ricardo'ya göre, nüfusun artmaması kıtlığa gem vururken yeni bir servet dağıtımı modeli emek ihtiyacını düzenleyecektir. Öte yandan Marx'a göre ise insani sefaletin artması, insani durumun kötüleşmesini getiren gelişmeyi tersine çevirecektir. İşte Foucault'ya göre bu üç unsur –yani, üretim sürecinin tarihsel perspektiften anlaşılması, insani varoluşun sonluluğu ve en sonunda tarihin durması– ekonomiyi kuran yeni bilgi biçimlenimini tanımlıyor: "Tarih, antropoloji ve askıya alınan gelişme, XIX. yüzyıl düşüncesinin ana ağlarından birini tanımlayan bir figürün çizdiği doğrultuda bir araya geliyor."[32]

Cuvier (1769-1832).[33] Foucault, biyoloji alanında, XIX. yüzyılda canlı varlıkların temel bir boyutu olarak algılanmaya başlayan tarihselliğin örneği olarak Cuvier'i alıyor. Bu algı, biyolojinin doğuşunu mümkün kılan koşuldu. Cuvier, organların birbirinden ayrı olarak incelenmesinin yerine, anatomik organ yapıları arasında var olan işlevsel ilişkilerin araştırılmasına öncülük etti. Bunu yaparken

lerin düşünüleceğini belirleyen ve dolayısıyla da dili sonsuza dek bunların hizmetine açarak bunları hep yeniden tedavüle sokan düşünce-olmayandır (*non-pensé*)." (*NC*, s. xv). (Gerçi ikinci baskı biraz farklı olsa da Foucault'nun bu konudaki düşüncesi aynı kalmıştır, *NC*, 2. basım, s. xv [ET, s. xix]).

30. *LMC*, s. 265-75 (ET, s. 253 - 63).31. *LMC*, s. 269 (ET, s. 257).

31. *LMC*, s. 269 (ET. S. 257)

32. *LMC*, s. 274 (ET, s. 262). [Krş. *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, s. 368]

33. *LMC*, s. 275-92 (ET, s. 263-79).

hayatın işleyişi üzerinde yoğunlaşan Cuvier tamamen yeni bir düşünce alanı tasarlamış oluyordu. Buna göre, canlı doğa sadece bir cinsler ve türler skalasına indirgenemezdi. Burada, doğal dünyayı yaratan çoğul işleyişler içinde, hayatın kendisine özel bir tarih mümkün hale geliyordu. "Kuşkusuz, Cuvier'nin döneminde henüz evrimciliğin tasvir edeceği biçimiyle canlının tarihi yoktur; ama canlı daha işin başında, ona bir tarihe sahip olma olanağı veren koşullarla birlikte düşünülmüştür"[34] Doğa anlayışı, doğal bir organizmanın varlığı yanılsaması dolayımıyla, bunun sadece anlık olarak katıldığı hayatın o büyük ve sonsuz gücüne nüfuz edilmesini talep etmektedir. Her canlı son durak olan ölümün güçleri tarafından eninde sonunda enselenmektedir. İnsan da buna dahildir. Ve insanın canlılık kimliğinin olmazsa olmaz ikizi ölüm akıbetidir.

Bopp (1791-1867).[35] Bopp'un çalışmaları ise filoloji alanında XIX. yüzyılda dilin büründüğü varlık kipini işaret etmektedir: Dil sese özgü bir gerçekliktir ve fonetik unsurların bütünlüğü olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımın sonucu olarak, dilsel değişimleri dil dışındaki güç ve olaylara bağlamak durumunda kalan bütün yöntemlerin tersine, dildeki dönüşümler tamamen bu dönüşümlerin içinde ele alınabilmektedir. Yani diller kendi evrim ilkelerini kendi içlerinde barındırırlar. İşte XIX. yüzyılda dile giren bu tarihsellik de tıpkı canlı varlıklardaki gibi kuruluyordu. Sanskritçe, Farsça, Yunanca, Latince ve Almancada Bopp'un yaptığı karşılaştırmalı çalışmalar bunların içsel kompozisyonlarını ve yapılarını saydamlaştırıyor; bunun sonucu olarak da diller arasındaki kronolojik süreklilik temasının yerini yeni bir perspektif alıyordu: Bu perspektif, bir dilin kendi oluşumundaki içsel tarihsel gelişimi inceliyordu. Buna göre, dilin oluşum evreleri, bunları kimi eşzamanlı tarihsel hareketlere bağlayan çalışmalarla ya da insanların hayal dünyasına dair incelemelerle izlenmeyecekti. Bunun yerine dilin anlaşılması için "tamamen dili kuran fonetik ve gramere özgü biçimlere ait koşullar"a bakılacaktı.[36]

34. *LMC*, s. 288 (ET, s. 276).
35. *LMC*, s. 292-307 (ET, s. 280-94).
36. *LMC*, s. 379 (ET, s. 368).

Ricardo, Cuvier ve Bopp'un temsil ettiği söz konusu dönüşümleri işlemesi sonucunda Foucault iki temel değerlendirmeye ulaşıyor. Birincisi, XIX. yüzyıldaki bilgi biçimlenimi içinde emeğin, hayatın ve dilin sahip olduğu eşsiz ve yarı-aşkın statüdür. Bunlar aşkındırlar çünkü "canlı varlıklar, üretim yasaları ve dil biçimleri hakkında nesnel bilgiyi mümkün kılıyorlar". Ancak Kant'ın aşkınları ile karşılaştırıldıklarında bu aşkınlar iki temel farklılığa sahiptirler. Birincisi, hayat, emek ve dil, nesnelerin ötesinde –çünkü bunlar fenomenleri totalize ediyor ve ekonominin, biyolojinin ve filolojinin ampirik çalışma alanlarının *a priori* tutarlılığını ifade ediyorlar– ve fakat aynı zamanda da nesnelerle birlikte konumlandırılmaktadırlar: Bunlar ampirik alanlara bir temel sağlıyor; bu temel, "bilmecesel gerçekliği ile, her türlü bilginin öncesinde, bilmesi gereken şeylerin düzenini ve bağlantısını oluşturan bir varlık biçiminde" karşımıza çıkmaktadır. İkincisi ise, Kant'taki aşkınların tersine bu aşkınların ilgi alanı "olası bütün deneyimlerin *a priori* sentezi değil, bunların kendi sentezlerinin *a posteriori** hakikat ve ilkeleri"dir.[37] İşte bu yarı-aşkınlar, çalışan, yaşayan ve konuşan bir varlık olarak insana dair pozitif bir bilginin epistemolojik alanını oluşturmaktadır.

Bu dönüşümlere dayanarak Foucault'nun öne sürdüğü ikinci iddia ise bu modern epistemede tarihin oynadığı kurucu role dairdir. Ekonomik üretim analizinde, organik yapılı varlıkların biyolojik incelenmesinde ve de dilbilimsel gruplara ilişkin filolojik analizde, analiz nesnelerinin tezahür ettiği temel varlık kipi tarihtir. XIX. yüzyılın başlarından bu yana tarih "ampirik olanın, yani bütün yerleşik kronolojilerin öncesinde kendi varlığını derlediği şeyin doğum yerini" göstermektedir.[38] Fakat burada şunu görmek gerekiyor: Foucault bunu söylerken Batılı bilginin tarihsel bir bilinç tarafından tanımlandığı görüşünü ya da insanın kendi tarihselliği konusunda artan bilincinin XIX. yüzyılda tarihin kendisine ilişkin daha eleşti-

* Sonsal.

37. *LMC*, s. 257 (ET, s. 244). Foucault bu üçlüden hem "transcendantaux" ["aşkın"] olarak hem de "quasi-transacendantaux" ["yarı-aşkın"] olarak söz ediyor. (Karşılaştırınız, *LMC*, s. 262 [ET, s. 250]).

38. *LMC*, s. 231 (ET, s. 219).

rel yaklaşılmasını doğurduğu görüşünü yineliyor değildir. Ricardo, Cuvier ve Bopp'un perspektiflerinde ortaya çıkan tarihsel oluşum, antik Yunanlılar döneminden bu yana Batı kültürünün aşina olduğu tarih bilincinden temelde farklıydı. Bu eski bilince göre tarih, gerek insani gerekse de insani olmayan her türlü gerçekliğin aynı yükseliş-çöküş döngülerine tabi olduğu tek(il) ve tektip bir seyirdi.[39] Ne var ki XIX. yüzyılın başlarında, doğanın, emeğin ve dilin kendilerine has tarihlerinin olduğu keşfedildiği zaman bu geleneksel anlayış yıkıldı. Buna göre, hayatın herhangi bir çevreye uyum sağlama biçimleri, ekonomik üretimdeki gelişim kipleri ve dildeki değişimlerin hepsinin kendi "içsel işleyiş yasaları" vardı ve bu yasaların "kronolojisi, öncelikle kendi özel tutarlılıklarına gönderme yapan bir zaman açılımı"ydı.[40] Bu yaklaşım, Foucault'nun görüşünü, XIX. yüzyılın tarih bilincinin doğasına ilişkin yaygın anlayışlardan tamamen ayırıyor ve Foucault'ya göre, modern epistemenin biçimleniminde insanın aldığı yeri işaret ediyor.

Ekonomi, biyoloji ve filoloji çalışmalarında karşımıza çıkan bu tarihsel ilgi, XIX. yüzyıl insanının kendi niteliği olarak keşfettiği ve ardından da sakini olduğu dünyayı yorumlamanın ilkelerinden biri olarak benimsediği bir tarihselliğin ürünü değildir. Olay tam da bunun tersidir. Doğaya, üretime ve dile özgü bir şey olarak keşfedilen tarihsellik, bu alanları yabancı bir kronolojinin elinden kurtarıyordu. Bundan dolayı XIX. yüzyıl, aslında insanı bir anlamda tarihdışı kılıyordu: "İnsanoğlunun artık bir tarihi yoktur. Ya da, daha doğrusu, konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için insanoğlu ne kendisine tabi, ne de kendisiyle aynı olmayan tarihlerle kendi varlığının iç içe geçtiğini görüyor."[41] Fakat insanoğlunun bu şekilde tarih-dışı kılınması ve kendi denetimi dışındaki tarihsel hareketlere edilgen olarak katılma statüsüne indirgenmesi, çok girift bir olayın sadece bir yüzüdür.

Peki eğer üretimin, hayatın ve dilin kendi tarihleri varsa, insan hayatının kendine has bir tarihselliği yok mudur? Çalışan, yaşayan

39. *LMC*, s. 379 (ET, s. 367).
40. *LMC*, s. 379 (ET, s. 367-69).
41. *LMC*, s. 380 (ET, s. 368-69).

ve ölen, diliyle konuşan bu varlığın da "diğer varlıklar ve şeylerin sahip olduğu gibi pozitif bir gelişime", onlarınkinden "daha az özerk olmayan bir gelişime hakkı" yok muydu?[42] İşte bu üç ampirik disiplinin kendi tarihleri olduğunu fark eden insanoğlu kendisinin de tarihi olduğu iddiasını ortaya atıyordu. Kendi tarihlerinin nasıl bir tarih olduğu ise, ekonomik yasalardaki varoluşları perspektifinden, bir canlı türü olarak ya da kültürel bütünler olarak kendi gelişimlerinin perspektifinden bakılarak insani tarihlerde araştırılacaktı.[43] XIX. yüzyılda, bu üç ampirik alanın doğuşuyla birlikte yeni bir şey karşımıza çıkıyordu: "Gün artık zamanın düzeninin günüdür."[44] İşte bu zamansal düzenle birlikte insanın kendisi de doğmaktadır.

İnsan

Foucault, XVIII. yüzyıldan önce insanın var olmadığını iddia ederken, modern dönem öncesinde "insanın epistemolojik bilinci diye bir şey"in olmadığını, spesifik olarak insana özel bir alanın olmadığını ifade ediyor. "Aslında Rönesans 'hümanizmi' ve Klasik 'rasyonalizm', dünya düzeninde insanoğluna ayrıcalıklı bir statü tahsis edebilecek yetenekteydiler; ancak bunlar insanı tasavvur etme yeteneğinden yoksundular."[45] Doğuşu modernliğimizin eşiğini temsil eden ve düşüncemiz üzerindeki hâkimiyetini hâlâ sürdüren bu "insan", "ampirik ile aşkın"dan oluşan bir çiftti; "bütün bilgileri mümkün kılan şeyleri bilmemize aracılık eden bir varlık" olarak insani gerçekliğin inşasıydı. İnsan aynı anda hem bilginin zor nesnesi, hem de bilmenin hükümran öznesidir. "(Kendisini belirleyen, içeren ve ezelden beri içinde olan) doğası, doğayı ve, dolayısıyla da, doğal bir varlık olarak kendisini bilmek" olan bir varlıktır.[46] İnsanın gerçekliğini belirleyen şey ise, sözü edilen üç yarı-aşkının onun için açtığı eşsiz konumdur.

42. *LMC*, s. 381 (ET, s. 369).
43. *LMC*, s. 382 (ET, s. 370).
44. *LMC*, s. 306 (ET, s. 293).
45. *LMC*, s. 320, 239 (ET, s. 309, 318).
46. *LMC*, s. 329, 321 (ET, s. 318, 310).

İnsan, varoluşunu alnının teriyle kazanan sonlu bir figür, ölüm cezasına çarptırılmış olarak yaşayan bir organizma ve düşüncesini dilin yoğunluğuna aktarmak zorunda olan bir düşünme sürecidir.[47] Özünde sonlu kimliğini ilan eden şey, kendi aydınlanmasını aradığı bilgi alanlarıdır. "İnsan" olarak insani gerçeklik deneyimi, canlı bir beden ve değeri doğuran bir iştah deneyimi olmasının yanında, bir dil kullanma deneyimidir. Biyoloji, ekonomi ve filolojinin bilgileri ile insanın sonlu doğası arasında bitmeyen bir karşılıklı gönderme durumu bulunuyor. Paradoksal olarak, bu sonluluk bir sonsuzluk bağlamında tasarlandığı için mutlak değildir.[48] Bir tür olarak insanın evrimi herhalde henüz tamamlanmamıştır; üretimdeki ve emek süreçlerindeki değişiklikler, yabancılaşmayı azaltmanın olası araçlarıdırlar; ayrıca dilin girift gerçekliğinin henüz ulaşamadığı anlaşılırlık sistemleri olabilir. Bundan dolayı her ne kadar sonlu olsa da insan bir umut figürüdür. Ancak bu umut zor bir alanda mukimdir ve insan kendi kendisiyle sürekli bir çatışma içindedir. İnsanın düşüncesinin tam ortasında, *cogito*'dan gölgesini sakınan bir karanlık bulunuyor.

> İnsan, nasıl oluyor da, ağı, nabız atışları ve saklı enerjisi ona dolaysız olarak verilen ve bu sayılanların oluşturduğu deneyimi sürekli aşan şu hayat *olabilir?* Nasıl oluyor da, yasaları ve talepleri yabancı bir sistem gibi kendisine dayatılan şu emek *olabiliyor?* Nasıl oluyor da, binlerce yıldır o olmadan şekillenmiş olan bir dilin öznesi olabiliyor? Bu dil ki, örgütlenmesi ondan kaçıyor, anlamı onun söylem aracılığıyla ancak anlık olarak bölebildiği neredeyse alt edilemez bir uyku uyuyor ve bu dil ki, insan ta en başından beri konuşmasını ve düşüncesini onun içine yerleştirmeye mahkûm; sanki bu konuşma ve düşünceler, o sayısız imkânların oluşturduğu ağın yalnızca bir dilimini, o da kısa bir süreliğine canlandırmaktan başka bir şey yapmazlarmış gibi...[49]

İnsanın kimliğinin kalbinde, kökenlerini ararken kendisinin de şahit olduğu bir belirsizlik mevcuttur.[50]

47. *LMC*, s. 323-29 (ET, s. 312-18).
48. *LMC*, s. 325 (ET, s. 314).
49. *LMC*, s. 334 (ET, s. 23). [Krş. *Kelimeler ve Şeyler* çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, s.450-51].
50. *LMC*, s. 339-46 (ET, s. 328-35).

İnsan daima çökeltisel bir varlıktır; zaten işleyen şeyler olan emek, hayat ve dil üzerinde eklemlenen bir figürdür. Varlığının ortaya çıktığı alanlarla yaşıt olmayan ve kendisinin yer almadığı sayısız yaprağı olan bir tarih takvimine sonradan katılan bir varlık olan insan, kendisini zaman olarak keşfediyor. Ve de yabancı kronolojilere serpiştirilen figür olarak; ama yine de üretimin, hayatın ve dilin gerçeklikleri ile kendi gerçekliğini harmanlayacak bir şafak umudu taşıyan bir figür olarak. Dolayısıyla, tarihsel varoluşa sahip bir insan olarak insanoğlu, modern düşüncenin kutsal kâsesidir: İnsani kimliğin vahyi ve insani armoniye ulaşmanın aracı. Bu ikili işlev, tarihin kendi müphemliğini de açıklıyor. Tarih

> İkiye ayrılıyor: Ampirik bir olaylar bilimi ve olayların kaderini bütün ampirik varlıklara, özgül varlıklar olan biz insanlara dayatan radikal bir varlık kipi. Bildiğimiz gibi tarih, hafızamızın elbette ki en allâme, en haberdar, en bilinçli ve muhtemelen en karmaşık bölgesidir. Fakat, aynı zamanda da, bütün varlıkların narin ve büyüleyici varoluşlarını kazandığı derinliklerdir.[51]

Tarihin ve insan dediğimiz şu ampirik-aşkın çiftin belirsizliği, bunların gerek modern düşüncenin gerekse de bizim düşüncelerimizin çoğunun arkeolojik temeli olmasını engellemiyor. Ancak bunların mevcudiyetinin gücünü daha iyi anlayabilmemiz için insanın doğuşunu önceleyen epistemeyi görmemiz gerekiyor.

B. İNSANDAN ÖNCE

İnsan bilimleri üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda Foucault'nun ulaştığı kritik dönüm noktasını biliyoruz. Klasik çağın göstergeler teorisine ve aynı çağdaki ampirik çalışmaların örgütlenmesine ilişkin yaptığı ayrıntılı ve çatışan analizlerde, en fazla göze çarpan bir yokluk kendi kendisine ihanet ediyor: Klasik bilgide insan yoktu. İnsanın yerine, söyleme ait olan ve şeylerin düzenini temsil eden bir iktidar vardı.[52] Şeylerin düzenini temsil etme görevi klasik çağ-

51. *LMC*, s. 231 (ET, s. 219).
52. Bellour, "Entretien", s. 141.

da düşüncenin işiydi. Ve zaten bunu modern epistemeden ayıran alametifarikası da bu göreviydi.

Deliliğin Tarihi'nde yapmış olduğu gibi, Foucault'nun klasik çağın düşünme tarzı üzerine yaptığı değerlendirme de kısa bir Rönesans analiziyle donatılan bir arka plan üzerinde inşa ediliyor.[53] Bu dönemin mikrokozmos-makrokozmos figürleri karşısında duyduğu büyülenme, var olan bütün gerçekliklerin birbirine benzetildiği arkeolojik düzeyin "sadece yüzeye vuran etkileri"nden başka bir şey değildi. Bu düzeyde, düşünce, yaratılıştaki benzerlikleri günyüzüne çıkarmakla kendi kendisini gerçekleştiriyordu. Zihinsel etkinliğin hedefi, şeyler arasındaki "akrabalıkları, karşılıklı çekimleri ya da zımnen ortak doğayı ortaya çıkarabilecek her şeyi araştırmak"tı.[54] Burada dünya, bir örtüşen göstergeler sistemiydi; ve bu göstergeler, bilgisel anlamlarını kendilerine benzeyen dilbilimsel göstergelerle eklemliyorlardı. Dilin görevi her şeyi konuşturmaktı: "Doğa ve kelime sonsuza dek iç içe geçerek tek parça halinde dev bir metin oluşturabilir."[55] Ne var ki, kendisini benzerlik arayışıyla özdeşleştirmeye koşullandıran düşüncenin bu hali, bilgisini de aşırı kırılgan yapıyordu.

> Benzerlik hiçbir zaman kendi içinde sabit kalmıyor. Yalnızca kendisi de başka bir benzerliğe işaret eden bir başka benzerliğe gönderme yaparak sabitlenebilir. Bundan dolayı da her bir benzerlik, sadece bütün öteki benzerliklerin birikimiyle değer kazanıyor ve, bu durumda da, en küçük bir benzerliğin doğrulanması ve nihayet kesinlik kazanması için bile bütün dünyanın didik didik araştırılması gerekiyor. Bunun içindir ki burada söz konusu olan bilgi, ancak yalnızca hepsi birbirine bağımlı olan sonsuz doğrulama ile işleyebilen ve zaten böyle işlemesi gereken bir bilgidir. Ve yine bundan ötürüdür ki bu bilgi, ta en temelinden kumdan bir kale olmaya mahkûmdur.[56]

İşte bu mikrokozmos-makrokozmos fikrinin, Rönesans'taki bilginin hem garantisi hem de sınırı olarak öne çıkması, böyle bir *a*

53. *LMC*, s. 32-59 (ET, s. 17-45).
54 *LMC*, s. 46, 69 (ET, s. 31, 55).
55 *LMC*, s. 49 (ET, s. 34).
56 *LMC*, s. 45 (ET, s. 30). [Krş. *Kelimeler ve Şeyler* çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, s. 65].

priori ortamda gerçekleşiyordu. Bu, Batı kültüründe yalnızca geçici bir epistemik biçimlenim idi.

Klasik epistemeyi Rönesans'ın epistemesinden ayıran olay, XVII. yüzyılın başlarında ortaya çıkan "gösterge ile benzerliğin ayrılışı" olayıydı. Evet, hâlâ deliler her yerde benzerliğin izini sürmeye devam ediyor ve şairler de şeyler arasındaki saklı yakınlıkları kovalıyorlardı, ama artık bunlar klasik çağın sadece marjinal figürleriydi. Aklın genel hayatı artık çok farklı bir yola girmişti. Artık örtüşen benzerlikler ağında at oynatmaktan çıkan akıl, görev olarak kendisine yorumlamayı değil düzenlemeyi seçiyordu. Bir anda barındırdığı şeyler ile bunları temsil eden göstergeler arasındaki farklılıklardan geçilmez hale gelen bir dünyada aklın işi, artık bu yeni dünyanın yetkin bir temsilini sunmaktı.[57]

Şimdi artık düşüncenin hedefi bir taksinomia oluşturmak, yani, dünyadaki şeylerin dizilişinin görülebildiği bir yer düzenlemesi aracılığıyla, kurduğumuz geçici ve dolayısıyla da süreksiz temsilleri aşan bir aynılıklar ve farklılıklar tablosu oluşturmaktı: Yani "benzerlik ve farklılıklarını, yakınlık ve ayrılıklarını sergilemede temsillerin dayandığı eşzamanlı bir sistemin –dolayısıyla da, kronoloji dışında, bunların akrabalıklarını açık eden ve düzen ilişkilerini daimi bir alana yerleştiren yeni bir ağın– tesisiydi." Bu hedef, klasik düşünceye iki ayrı proje için yetki veriyordu. Birinci proje bir "mathesis", yani "evrensel bir ölçüm ve düzen bilimi" geliştirmekti. Bu proje bir evrensel matematikleştirme projesi değil, düzenin bir göstergeler sistemi bağlamında temsilini hedefleyen bir analiz kipiydi. İkinci proje ise, bu karmaşık göstergeler sisteminin bir spesifik unsurlar alanından nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlayan genetik bir analizin icrasıydı. Düşünce "şeylerin karmaşıklığının ideal kökeni"ni keşfetmeliydi.[58] Karşımıza taksinomia olarak çıkan ve mathesis ile genetik analizden faydalanan müteşamil bir dünya okuması hedefi, Foucault'ya göre, klasik epistemenin en temel yönlerini tanımlıyordu.[59] Böyle bir bilgi düzenlemesi, kelimelerin temsilinde (genel gramer), varlıkların temsilinde (doğal tarih)

57. *LMC*, s. 77, 60-91, (ET, s. 63, 46-77).
58. *LMC*, s. 87-88, 70-71, 76 (ET, s. 73, 56-57, 62).
59. *LMC*, s. 89 (ET, s. 74).

ve servetle ilintili gereksinimlerin temsilinde (servet analizi) yeni düzen bilimlerini doğurmaktadır. Bu yeni bilimlerin çoğulluğuna rağmen, bunların ortaya çıktığı klasik bilgi alanı tamamen homojendi: "Türü ne olursa olsun bütün bilgiler, artık malzemelerini düzenlemede farklılıklara dayanıyor ve bu farklılıkları da bir düzen tesis ederek tanımlıyordu."[60]

Genel gramer[61]

Klasik dönemde düşüncenin görevi temsile hâkim olmak olduğu için, araştırma alanlarının en önemlilerinden birini dil çalışmaları oluşturuyordu. Dünyaya ilişkin temsillerin ilk düzenlemelerinden biri olan dil, dünyadaki varlıkları bilinir kılan temel araçtır. Zamansal olarak eklemlenmesine rağmen dil, aynılıkları ve farklılıkları tanımlayan göstergeler dolayımıyla uzamda yapılan bir varlık düzenlemesidir. Klasik çağın dil analizi olan genel gramer, "sözel düzenin, temsil etme görevini üstlendiği eşzamanlılıkla ilintilendirilerek incelenmesi"dir.[62] Dolayısıyla da, dilbilimsel göstergeleri bir taksonomi bağlamında sistemleştirmek, bu analizin yükümlülüklerinden biridir. Rönesans'taki yorumlama isteğine ve göstergelerin saklı anlamlarının keşfedilmesi girişiminde öteki metinleri yorumlayacak olan metinlere olan talebe karşılık, genel gramerin söyleme bakışının temelinde eleştiri, yani, dillerin kendi temsil görevlerini nasıl yerine getirdiklerinin anlaşılması vardır. Genel gramerin işletildiği girift epistemolojik alanda, hem merkezi hem de ayrıcalıklı olan bir varlık olan ad yer alıyordu: "Adlandırmak aynı zamanda hem bir temsilin sözel temsilini sunmak ve hem de bunu genel bir tabloya yerleştirmektir." Genel gramer, ada böyle bir statü vermekle, klasik epistemede yanıtı aranan temel soruyu ifşa etmiş oluyordu: *Taksonomi*ye dönüşecek bir *nomenklatur* nasıl keşfedilir?[63]

60. *LMC*, s. 71, 222, 357 (ET, s. 57, 209, 346).
61. *LMC*, s. 92-136 (ET, s. 78-124).
62. *LMC*, s. 309, 97 (ET, s. 296, 83).
63. *LMC*, s. 132, 220 (ET, s. 116, 208).

Doğal tarih, her ne kadar genel gramerinkinden farklı bir epistemolojik formasyon olsa da, taksonomiye dönüşecek bir *nomenklatur* projesiyle bağıntılı bir biçimde örgütlenmektedir. "Doğal tarih, görünenin adlandırılmasından başka bir şey değildir."[65] Temsil alanında işlev gören böyle bir adlandırma için, doğal tarih iki anahtar kategoriden faydalanıyordu: Yapı ve karakter. Bir nesnenin unsurlarının, bunların biçimleri, nicelikleri, dağılımları ve birbirlerine göre büyüklükleri bağlamında incelenmesi, görülecek olanın parametrelerini belirlemekte ve dolayısıyla da dile dökülebilecek bir yapı üretmektedir. Bu yapıdan katı bir bireyselliği olan bir özel isim olmasının ötesinde faydalanabilmek için, bu yapının bir karakterler sisteminin, yani "bazı türleri ya da birtakım cinsleri temsil etme ve ayrımsama için seçilen kimlik grupları"nın parçası olması gerekir.[66] Doğal tarih bu yaklaşımı doğal varlıkların incelenmesinde uyguladığı için, ampirik bireylerin temsil edilmeye ve bilinmeye başlamasının mümkün hale geldiği evrensel bir sınıflandırma ya da taksonominin inşasını gerektiriyordu. Foucault yine burada da bu yeni bilgi biçimleniminin karşıtı olarak Rönesans'a başvuruyor.

Rönesans'ta doğal gerçekliklerin kimliğini belirleyen şey, bir yaratığın taşıdığı pozitif işarete ilişkin bilgiydi. Hayvanlar ya da bitkiler dünyasındaki bir grubun tanımlanmasında kullanılan ölçütler, öteki grupların sahip olabileceği doğadan bağımsızdı. Dolayısıyla da, örneğin, bir hayvan grubu özgül bir avlanma alışkanlığı bağlamında betimlenebiliyor ve bu betimleme için, çevre seçimi bilinen başka bir gruba gönderme yapma ihtiyacı duyulmuyordu. Halbuki klasik epistemede doğal tarih ancak ve yalnızca öteki muhtemel adlandırmalara göre adlandırma yapabilmektedir. "Bir bireyin tam olarak ne olduğunu bilebilmek için onu bütün öteki sınıflandırmalarla –ya da sınıflandırma olanaklarıyla– karşılaştırmak gerekir. Kimlik ve kimliğe işaret eden şeyler farklılıklarla tanımla-

64. *LMC*, s. 137-76 (ET, s. 125-65).
65. *LMC*, s. 144 (ET, s. 132).
66. *LMC*, s. 202 (ET, s. 189).

nır."[67] Burada doğal varlığı tanıtan şey, ondan farklılaşan şeylerin sınırlamalarıdır.

Servet analizi[68]

Foucault, ekonomik meselelere ilişkin değerlendirmesinde de, Rönesans'taki *a priori* epistemik benzerliğin yerine radikal bir ikame ile klasik çağın temsil analizinin konduğunu ortaya çıkarıyor. Önceki dönemde madeni para, mal ve hizmetlerin değerinin ölçüsü olarak ve ticari karşılık olarak işlev görüyordu; çünkü madeni para tam da servet demekti. Para olarak kullanılan maddenin madeni niteliği, bir gösterge olarak bunun içkin değerini belirliyor ve öteki mallarla denkliğinin öğrenilmesini mümkün kılıyordu. Kıymetli madenin içkin değeri, nihai olarak, yaradılış düzeninde ve Yaradanın bu düzenin işleyişine tahsis ettiği benzerlikler dolayımıyla oluşuyordu. Yaradılış mallar arasındaki bir mütekabiliyetler sistemiydi ve İlahi Aklın nimetleri olan bu mallar, ilke olarak, tamamen mütekabil değerleri bağlamında hesaplanabiliyordu.

Altın ve gümüş her ne kadar klasik dönemde de para olarak kullanılmaya devam etse de, bu dönem boyunca tabi oldukları epistemik formasyon bunların ve değerlerinin anlaşılma biçimini tamamen değiştirdi. Klasik dönemde madenlerin değerini belirleyen şey artık bunların bir mübadele ve tedavül sistemindeki işleyişleriydi. Artık altın ya da gümüş ile para arasındaki ilişki keyfi bir ilişkiydi ve bir madenin içkin niteliğine bağımlı değildi. Değer, şeyler arasındaki ilişkilerden doğuyordu; altın ve gümüş gibi madenlerin kıymeti ise göstergeler olarak temsili işlevlerine bağlıydı. Klasik dönemde ekonomik değiştokuş aracı olarak kullanılmaya devam etmelerinin nedeni, birtakım maddi niteliklerinin (dayanıklı, bozdurulabilir ve kolayca taşınabilir olmaları) bunlara sınırsız temsil özelliği yüklemesiydi. İşte servet alanındaki bu yaklaşım, bir mübadele sisteminin unsurları olarak dünyadaki bütün servetin sürekliliğini temsil edebilecek bir aynılık ve farklılıklar tablosu geliştir-

67. *LMC*, s. 157 (ET, s. 144-45).
68. *LMC*, s. 177-225 (ET, s. 166-200).

meyi klasik çağdaki düşünce için mümkün kılıyordu.[69]

Aralarında birçok özgül farklılık olmasına rağmen, genel gramer, doğal tarih ve servet analizinin hepsi ortak bir görevi paylaşıyordu ve bunların üçü de ortak bir epistemik formasyona tabi idiler. Üçü de düşüncenin bir "şeyler düzeni" inşa etmesine aracılık eden varlık kipleriydi.

> Her türlü servet paraya dönüştürülebilir ve bu yolla da *tedavüle* girer; tıpkı bütün doğal varlıkların *tanımlanabilmesi* ve *eklemlenmiş* bir *dil*deki yerini alabilmesi gibi ya da tıpkı bütün temsillerin *gösterilebilir* olması ve, *bilinmek* için de, bir aynılıklar ve farklılıklar sisteminde yerini alabilmesi gibi.[70]

Şeylerin düzenlenmesi konusunda benimsenen bu yaklaşımın mümkün olabilmesi için, bir temsil çalışması karşısında geçirgen olabilecek bir varlığın sürekliliği gerekiyordu. Aklın önündeki böyle bir misyonun, ampirik-aşkın harmanından oluşan bir varlık olarak insanın aktörlüğüne ihtiyacı yoktu: "Kendi yoğunluğuyla birincil bir gerçeklik olarak, olası bütün bilgilerin zor nesnesi ve hükümran öznesi olarak insanın" klasik epistemede "yeri yoktur".[71] Böyle bir insan figürü, ancak ve sadece XVIII. yüzyılın sonlarında yaşanan ve en azından Rönesans'ı klasik çağdan ayıran kopma kadar derin ve muammalı olan epistemolojik kopmanın ardından, bilginin bir gereği olarak ortaya çıkmıştı. Bu kopmanın en temel sonucu olan insanın doğuşunu ve ayrıca bir episteme olarak temsilin son demlerine işaret eden birtakım olayları çok iyi biliyoruz.

XVIII. yüzyılın sonunda, "temsilin kendisinden çok daha derin ve çok daha yoğun bir perde arkası dünya" ortaya çıkmaktadır.[72] Burada, temsilin başlarda tamamen hâkim olduğu araştırmaların istikametini artık belirleyemiyor olması düşünceyi yeni bir yol arayı-

---

69. *LMC*, s. 187-88 (ET, s. 176). Burada Foucault'nun yaptığı alıntı Scipion de Grammont'dandır, bkz. *Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent* (Paris: 1620), s. 46-47.
70. *LMC*, s. 187 (ET, s. 175). [Krş. *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, s. 254].
71. *LMC*, s. 321 (ET, s. 310).
72. *LMC*, s. 252 (ET, s. 239).

şına itecektir. Bu yeni yol, temsili görüntüler düzlemini aşarak, hem bunların altında yatan derinliklere hem de bunların kendisi için önem arz edebileceği bir figüre ulaşmanın yoludur. Bu perde arkası dünyanın servet analizi alanındaki doğuşu Smith'in emek nosyonu ile gerçekleşmişti.[73] Eşdeğer değerler tablosunun, etkin bir kategori olarak emek ile yapmak istediği şey, türdeş olmayan bir parçayı böyle bir düzene monte etmekti. Burada artık takas düzeni kendisini bir çalışma ilkesiyle, bir antropolojiyle ilişki halinde bulmaktadır; bu durum "artık servet mübadelesi (ve bunun temelini oluşturan temsillerin etkileşimi) üzerinde değil de reel servet üretimi, yani emek ve sermaye biçimleri üzerinde çalışan bir ekonomi politik"in doğuşuna işaret etmektedir.[74] Doğal tarih dalında olası yeni bir düşünce alanını görebileceğimiz yer ise organik yapı kategorisidir.[75] Bu dal doğal varlıkları tanımlama yöntemlerinden biri olarak işlemeye başladığı zaman görünmezliğin bir boyutu kendisini görünür kılar. Bu boyut, doğal varlıkların bizim bunlar için inşa ettiğimiz temsiller bağlamında inceleneceği bir sınıflandırmaya indirgenemeyen bir boyuttur. Bilgi için daha önemli olan şey, doğal varlıkların sınıflandırılmasında organik/inorganik kategorilerinin artan öneminde görebileceğimiz bir değişimdir. İşte biyoloji burada sahneye çıkmaktadır. Öteki ampirik alanlarda emek ve organik yapının oynadığı rolün aynısını, genel gramer alanında dillerin çekim sisteminin incelenmesi oynamaktadır.[76] Böyle bir inceleme, orijinal görevi açısından her ne kadar bir dilin temsil değerlerinin araştırılması bağlamında işlev görse de, gramerin temsil dışındaki yapılarının da araştırılması gerektiğini söylemeye başlar. Ayrıca, buna göre, bir dili tanımlayan şey, "bu dilin temsilleri temsil etme biçimi değil kendi iç mimarisidir, sözcüklerin gramerdeki yerlerine göre çekimlenme biçimidir."[77] İşte daha sonraları Kant'ın yapacağı gibi temsili görüntünün sentezini mümkün kılan şeyin ne olduğunun araştırılması ihtiyacı ile birlikte, modern çağın "emeğin gücü,

73. *LMC*, s. 233-38 (ET, s. 221-26).
74. *LMC*, s. 238 (Et, s. 225).
75. *LMC*, s. 238-45 (ET, s. 226-32).
76. *LMC*, s. 245-49 (ET, s. 232-36).
77. *LMC*, s. 250 (ET, s. 237).

hayatın enerjisi, konuşmanın iktidarı" adını vereceği, "asla tam olarak temsil edilemeyen temsiller"in doğuşu da bu yeni içsel mekânda gerçekleşecektir.[78]

Aslında Foucault klasik epistemenin batışında önemli rol oynayan kimi unsurlara değinmektedir. Fakat Foucault'nun bu girişimindeki niyeti ne buna bir açıklama getirmek ne de bir geçiş teorisi ortaya atmaktır. Klasik episteme ile modern episteme arasındaki kopma muamma olarak kalmaya devam ediyor etmesine, ama Foucault'nun çalışmaları asıl amacına ulaşıyor: Bu amaç bir temsil epistemesi ile antropolojik episteme arasındaki asıl farkın resmedilmesidir. Filoloji, biyoloji ve ekonomiyi genel gramer, doğal tarih ve servet analizinden ayıran şey yöntemsel ya da kavramsal bir rafineleşme değil, bilme sisteminin tamamen dönüşmüş olmasıdır. Modern ampirik disiplinlerdeki hayat, dil ve üretim kavramları klasik çağda yoktu. Çünkü klasik çağda bunları bir noktada buluşturan insan figürü yoktu. İnsan figürü ne zaman doğdu? Sözcüklerle temsiller arasındaki örtüşme yok olduğu zaman ve sözcükler, klasik çağda yaptıkları gibi "bilginin kendiliğinden parmaklıkları"nı sunmaktan çıkıp, bir öznenin nesnesi olma statüsüne indirgendikleri zaman.[79] Bu nesneleştirme ise antropolojik episteme için önemli içerimler taşıyordu; bunlar, kendilerini ancak ve sadece çağdaş insan bilimleri düşüncesinde gösterebilecek içerimlerdi.

C. İNSANDAN SONRA

İnsanın doğuşu özünde bir bilgi meselesi olduğuna göre, ölümü de öyle olacaktı. Modern epistemede insanın anlaşılmasının araçları olarak kurulan "insan bilimleri" (psikoloji, sosyoloji, dil analizi, psikanaliz, etnoloji) bu defa insanı yok edecekti. *Kelimeler ve Şeyler*'de bu bilimler üzerinde yaptığı özgül analizlerde Foucault'nun güttüğü iki amaç vardır: Birincisi, bunların temel niteliklerini tanımlamak ve düşünme yapılarının modern epistemedeki konumla-

78. *LMC*, s. 257 (ET, s. 244).
79. *LMC*, s. 315 (ET, s. 304).

rından nasıl kaynaklandığını göstermek. İkincisi ise, önceleri üzerinde çalışacakları nesne olarak aldıkları insanın ölümünün, nasıl kendi düşünce mantıklarının ürünü olduğunu göstermek.

İnsan bilimlerinin modern epistemedeki yeri[80]

İnsan bilimlerinin, insanı bilimin nesnesi yapmayı seçen bilgi dalları olduğu söylenebilir. Ancak böyle bir tanımlama, neredeyse bunların tamamının bizde bıraktığı "alt edilemez bulanıklık, kesin olmama ve belirsizlik izlenimi"nin nedeninin yanlış anlaşılması riskini taşıyor.[81] Çünkü insan bilimlerinin araştırma ve analizlerinde karşımıza çıkan bu zorluk, insanın olağanüstü karmaşık yapısına değil, bu bilimlerin modern bilgi düzeninde işgal ettikleri eşsiz konuma bağlanmalıdır. Dolayısıyla, eğer insan bilimleri "özleriyle" tanımlanacaksa ve eğer "temel nitelikleri" ortaya konacaksa, o zaman bunların, bu modern bilgi biçimleniminin şu üç yüzüyle olan ilişkileri bağlamında değerlendirilmeleri gerekiyor: (1) Matematiksel bilgi, (2) felsefi düşünüm ve (3) biyoloji, ekonomi ve filolojinin oluşturduğu yüz.[82] Bu üç yön arasında, arkeolojik bakışı en az ilgilendireni matematiktir. Gerçi hiç kuşkusuz insan bilimleri matematikten faydalanıyor; ama burada insan bilimlerine özgü bir durum söz konusu değildir. Bundan başka, ve daha da önemlisi, Foucault'ya göre insanın doğuşuna yol açan epistemik formasyonun analizi, matematikteki ilerlemelerin burada *a priori* herhangi bir rol oynadığını göstermiyor. Hatta aslında bu modern formasyon, klasik episteme ve bunun genel düzen bilimine yüklediği işlev ile karşılaştırıldığı zaman tam tersi bir durum karşımıza çıkıyor: İnsanın bilimsel bir nesne olarak doğuşu ile bilginin eskisine göre "daha az matematiksel" hale gelişi aynı döneme denk düşüyor.[83]

İnsan ampirik-aşkın karışımı bir varlık olduğu için, insanı nesne olarak gören bilimlerin anlaşılmasında bizi en çok ilgilendiren alanlar, modern felsefi düşünüm ile hayat, emek ve dil bilimleridir.

80. *LMC*, s. 355-78 (ET, s. 344-67).
81. *LMC*, s. 366 (ET, s. 355).
82. *LMC*,s . 362, 376 (ET, s. 351, 364).
83. *LMC*, s. 357-62 (ET, s. 346-51).

İnsanın analiziyle uğraşan insan bilimleri, bu yolla, insanın radikal sonluluğunu eklemleyen, ampirik ve aşkın boyutlar bağlamında insan varlığını birleştirmeye çalışan felsefi düşünmeyle ilişkiye geçiyor. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi modern düşünce, antropolojik *a priori*'si dolayımıyla karanlık bir bölgeye atılmıştır; burada, yaşama, çalışma ve konuşma etkinliklerine ayrılan bir varlığın kimlik ve aynılığını düşünmek durumunda kalmıştır. Felsefe ampirik olan ile aşkın olanı, *cogito* ile insan varlığının buna indirgenemeyen (indirgenemiyor çünkü insan kendi zamansallığında ve kendini içinde konumlanmış bulduğu tarihlerde bölünüyor) boyutunu insan figüründe birleştirmeye çabalıyor.[84] Bu zor mıntıkada felsefi sorgulamaların alanı, bilinenin hem bilinmesi hem de değiştirilmesidir; "üzerinde kafa yorduğu şeyin varlık kipinin yansıtılması ve dönüştürülmesi"dir.[85] Bu düşünce kipiyle bağıntılı olarak ortaya çıkan insan bilimleri, kendi arkeolojik oluşumlarını, tek bilgi kaynağının nesne olduğu pozitivist eğilimler ile insanın gerçekliğinin insan varlığındaki henüz ulaşılamamış ahenkte arandığı eskatolojik yönelişler arasındaki paradoksal bir uyum içinde geliştirmiştir. Hem bir değerlerde tarafsızlık ideali, hem de bir toplumsal kurtuluş görevi ile öne çıkan bir alan olarak doğmuştur insan bilimleri.[86]

Yaşayan, konuşan ve üreten bir varlık olarak insan üzerinde çalışan insan bilimleri, sözü edilen etkinlikleri inceleyen ampirik çalışmalarla yakın bir ilişki içindedir. Bununla birlikte insan bilimleri biyoloji, filoloji ve ekonomi ile özdeşleştirilemez. Çünkü insan bilimlerinin nesnesi, doğa olarak (yani yaşayan, konuşan ve üreten bir varlık olarak) insan değil, bu etkinliklerin temsillerini şekillendiren bir varlık olarak insandır. İnsan bilimlerinin analiz biçimi, spesifik pozitifliği bağlamındaki insandan öteye geçerek, "aynı varlığın, yani insanın hayatın ne olduğunu, emeğin özünün ve yasalarının neye dayandığını ve kendi cinsinin nasıl konuşabildiğini bilmesini (ya da bilmeye çalışmasını) mümkün kılan şeyler"e uza-

84. Bu bölümün "İnsanın Doğuşu" içindeki "İnsan" kesimine bakınız; *LMC*, s. 350-351, 323-46 (ET, s. 339-40, 312-35).
85. *LMC*, s. 338 (ET, s. 327).
86. *LMC*, s. 330-31 (ET, s. 319-20); Karş. Hayden White, "Foucault Decoded: Notes from the Underground", *History and Theory* 12 içinde, no. 1 (1973), s. 43.

nıyor.[87] Sözü edilen ampirik disiplinler ile karşılaştırıldığında insan bilimleri, felsefedeki sonluluk analizine çok daha yakındır; hatta, Foucault'ya göre, insan bilimlerinin yaptığı iş, felsefenin bilginin içselliğinde yaptığı şeyin aynısını "bilginin dışsallığı"nda yapmaktan başka bir şey değildir. İnsan bilimleri ekonomiyi, biyolojiyi ve filolojiyi, yeniden, "insanın, kendi varlığında, bildiği şeylerle nasıl ilgili olabileceğini ve kendi varlık kipini pozitif biçimde belirleyen şeyleri nasıl bilebileceğini" gösteren çalışmalara yönlendiriyor.[88]

Her ne kadar birbirleriyle özdeşleştirilemeseler de insan bilimleri, üç dalının (yani sosyolojinin, psikolojinin ve dil analizinin) kurucu modelini ekonomi, biyoloji ve filolojiden alır. Bunlar kurucu niteliktedirler, çünkü "olası bir bilgi branşının birçok 'nesne'si olacak fenomen gruplarının yaratılmasını mümkün kılarlar; bu grupların ampirik alandaki bağlantılarını gerçekleştirmenin yanında bunlara deneyimlemek için zaten birleştirilmiş şeyler de sunarlar". Dolayısıyla da bu üç model, "insan bilimlerinin bilgi alanında, 'kategoriler' rolünü oynamışlardır".[89] Bu modellerin işleyişiyle kurulan ilişkiler insan bilimlerinin epistemolojik alanını kapsıyor. İnsan bilimlerinin modern epistemedeki bu girift konumu bunların kovaladıkları bilginin zorluğunu zaten açıklıyor olsa da, söz konusu bilginin karakterini anlamak için bu modellerin insan bilimlerinde nasıl işlediğine bakmak gerekiyor. Çünkü bu bilgi tipinin Foucault'nun gözünde taşıdığı önem, bu işleyişte bütün tehditkâr ve vaatkâr gerçekliğiyle ortaya çıkıyor.

İnsan bilimlerinin işleyişi

İnsan bilimlerinin mimarisi ve analiz kipi kendilerini, biyoloji, ekonomi ve filolojinin sunduğu üç modelin işleyişiyle görünür kılıyorlar. Bu işleyiş aracılığıyla, "insana dair bilinebileceklerin tamamını kapsayan" esas kavramlar ortaya seriliyor. İnsan, biyolojik alanda *işlevler*i olan bir varlık olarak koyutlanıyor. Buna göre insan fizyo-

87. *LMC*, s. 364-65 (ET, s. 353).
88. *LMC*, s. 365 (ET, s. 354).
89. *LMC*, s. 368 (ET, s. 356-57).

lojik, kültürel ve toplumsal bir çevre içinde hareket ediyor. Varoluşunun spesifik koşulları olan ve işlevlerini icra etmesine izin veren *normları* ayırımsayacak bir entelektüel kabiliyete sahip bir organizmadır insan. Ekonomik alanda ise insan, değişmeyen bir *çatışma* durumunda bulunan bir varlıktır. İhtiyaçları ve arzularından dolayı diğer insanlarla karşı karşıya gelir. Fakat toplumsal davranış *kurallarının* tesisi ile bu çatışma sınırlandırılabilir. Dilbilimsel alana gelindiğinde ise insan, *anlam* taşıyıcısı olan bir varlıktır. İster kişisel olsun ister toplumsal ve ister istemli olsun isterse de istemdışı, insanın davranışları, bir göstergeler *sistemi* olarak incelenebilecek tutarlı bir anlam ifade eder.[90] İşte bu üç kavram çifti insan bilimlerinde eklemlenen bilgi için bir anlaşılırlık şeması oluşturuyor. Bütün bu bilimler birbirleriyle bağıntılı oldukları için, bu kavramların hareketlerinin tamamen ilgili bilimle sınırlandırılması gerekmiyor.

Foucault'ya göre bu şema insan bilimlerinin anlaşılmasında üç avantaj sunuyor. Birincisi, bu şema, bir araştırmanın işlediği düzlemlerin kesin olarak ayrımsanması için "formel bir ölçüt" sunuyor analizcilere.[91] İkincisi, şema insan bilimlerinin modern bir tarihinin yazılmasını kolaylaştırabiliyor: Genel bir düzlemde düşünüldüğünde, Comte-Marx-Freud zinciri biyolojik bir modelden ekonomik modele, buradan da filolojik bir modele geçiş olarak tanımlanabiliyor. Daha spesifik bir düzlemde ise, bu modern insan bilimleri tarihi, her bir kurucu modelin birinci kavramlarının (işlev, çatışma ve anlamın) yönlendirdiği bir düşünceden ikinci terimlerin (norm, kural ve sistemin) yönlendirdiği bir düşünceye kayma bağlamında yazılabiliyor.[92] Şemanın sunduğu üçüncü avantaj, diğerlerinden daha önemli olan ve Foucault'nun varmak istediği yargı için hayati önem taşıyan bir avantajdır: İnsan bilimleri düşünceyi temsil alanından çıkarmadan bilinçdışının alanına sokuyor. Bu kavram çiftlerinden her biri, bir yandan temsili (dil için anlamın temsilini, ihtiyaç için çatışmanın temsilini ve hayat için de işlevin temsilini) mümkün kılarken öte yandan da, aynı anda, düşünce-olmayanın

90. *LMC*, s. 368-69 (ET, s. 357).
91. *LMC*, s. 370 (ET, s. 358).
92. *LMC*, s. 371-72 (ET, s. 359-61).

alanıyla (anlamı öncelleyen sistemle, ihtiyaçları örgütleyen düşünce-olmayanın kuralıyla ve işlevin imkân koşullarını gösteren normla) ilişkiye geçiyor.[93] Foucault'ya göre insana ilişkin bilinebilecek olan her şey bu kavramların işleyişinde saklıdır. Bu kavramlar modern epistemenin temel düzenini formülleştiriyor: Bu kavramlar, ampirik pozitiflikler ile, yani, "insanın kendisini tarihte ilk defa olası bir bilgi biçimi olarak kurmasının temelinde yatan" pozitiflikler ile insanın varlığını tanımlayan sonluluğun boyutlarını birbirlerine bağlıyor.[94] Dolayısıyla da bu kavram çiftleri, insanın kendisini bilgiye açabildiği temelin ta kendisidir.

İnsan bilimleri, bu kavramları, insanın gerçekliğinin ve bilgisinin temel koşullarının ifşası bağlamında kullanıyor. Foucault'ya göre insan bilimlerinin merkezi olan bu proje, söz konusu kavramları kaçınılmaz olarak bilinçdışının keşfiyle ilintilendiriyor. İnsan bilimlerinin özünü oluşturan şey işte bu keşif çalışmalarıdır; yoksa insan olarak ayrılabilen tikel bir nesne değildir.[95] "İnsanın söz konusu olduğu her yerde" bir insan bilimi var diyemeyiz. Bunun doğrusu şudur: "Bilinçdışının biçimlerini ve içeriğini bilincin önüne seren normlar, kurallar ve işaretleyici/gösteren bütünlüklerin –bilinçdışına özgü boyut içinde– analiz edildiği her yerde" bir insan bilimi vardır.[96] İnsan bilimlerinin bilinçdışı ile zorunlu bir bağıntı içinde tanımlandığı bu yaklaşım, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki sorgulamalarıyla ulaşmayı hedeflediği temel içerimi beraberinde getiriyor. Ancak Foucault bu iddiasını, o noktaya değin tartışageldiği insan bilimlerine (psikoloji, sosyoloji ve dil analizine) gönderme yaparak değil, bunun yerine psikanaliz ve etnoloji bağlamında eklemliyor. İnsan bilimlerini bunların epistemolojik temeline iade ettikleri ve, bu yolla da, bir insan bilimi projesini baltaladıkları için bu iki bilim, "karşı bilimler" sayılabilir.[97] İnsan bilimlerinde üretilen her türlü bilgiyi kapsayan psikanaliz ve etnolo-

93. *LMC*, s. 372-74 (ET, s. 361-62).
94. *LMC*, s. 374 (ET, s. 362).
95. *LMC*, s. 375-76 (ET, s. 364).
96. *LMC*, s. 376 (ET, s. 364).
97. *LMC*, s. 385-98 (ET, s. 373-86).

ji, bu özelliklerinden dolayı, insan bilimlerini sınırlarına vurduran düşünce hareketleridir.

Psikanalizin yaptığı iş insanı sorgulamak değil, insanın sınırlarını oluşturan bilinçdışının alanını keşfe çıkmaktır. Psikanalizin ana temaları olan Ölüm, Arzu ve Yasa, insana dair olan bütün bilgilerin koşullarını biçimlendiriyor. Hayatın, işlevlerinin ve normlarının bilgisi, temelini ölümde buluyor. Düşüncenin göbeğindeki düşünce-olmayan olarak arzu ise, çatışmaların ve kuralların temelidir. Dil olarak yasa ise anlamı ve sistemi kuruyor.[98] Tıpkı psikanaliz gibi etnolojinin ilgi alanı da insanın sorgulanması değildir. Bunun yerine etnoloji bir kültürün tarihselliğini, bir kültürün hayatla, ihtiyaçla ve anlamla olan ilişkilerini tanımlamasının spesifik sınırlarını sorgular. Dikkatini yoğunlaştırdığı yer, bir toplumdaki bilinçdışı yapılardır: Hayati işlevleri yöneten normlar; toplumun ihtiyaçlarının deneyimlenmesinde ve ihtiyaçların giderilmesinin planlanmasında kullanılan kurallar; ve bütün anlamlı ifadelerin ortaya çıktığı sistemler.[99] Hem psikanalizin hem de etnolojinin Foucault için önemi şuradadır: Bireysel ve kültürel bilinçdışında bunların yaptığı sorgulamalar, insana ulaşmıyor ya da genel bir insan teorisi doğurmuyor. Tam tersine bu sorgulamalar, insanın dış sınırlarını oluşturan alanlara kaymak suretiyle, insanı "parçalarına ayırır".[100] Foucault, bilinçdışının kendisinin belli bir formel yapı olarak görüldüğü alanda bu sorgulamaların kesişebileceğini tasavvur ediyor. Dolayısıyla da bu kesişmeden üçüncü bir karşı bilim olarak dilbilim (*linguistics*) ortaya çıkıyor. Bu dilbilim hem etnoloji hem de psikanaliz için formel bir modeldir ve dolayısıyla da antropolojik bir bilmenin sınırlarını ifşa etmekte diğerleriyle el ele veriyor.[101]

Karşı bilim olarak dilbilimin, çağdaş düşünce için, insan bilim-

98. *LMC*, s. 385-87 (ET, s. 374-75).
99. *LMC*, s. 389-90 (ET, s. 377-78).
100. *LMC*, s. 391 (ET, s. 379). Foucault bu noktada Lévi-Strauss'tan söz ettiğine göre muhtemelen *The Savage Mind*'a (Chicago: University of Chicago Press, 1966) [*Yaban Düşünce*, çev.: Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yay., 1994] gönderme yapıyor (s. 247): "Dolayısıyla, estetikçi nitelemesini, insan bilimlerinin nihai hedefinin insanı kurmak değil, onu yıkmak olduğunu düşündüğüm ölçüde kabul ederim."
101. *LMC*, s. 392-93 (Et, s. 381).

lerine sunduğu hizmetin çok ötesinde sonuçlar doğurması beklenebilir. Modern epistemede dile verilen nesne statüsü, dilin büyük ölçüde sorunsallaştırılabileceği anlamına geliyordu: Dilin nesneleştirilmesi özel bir çalışma alanı olarak dile yeni bir önem kazandırıyordu; bu alan, örneğin, bilimsel bir dil ve sembolik bir mantık geliştirme doğrultusundaki modern çabalarda somutlaşıyordu.[102] Böyle somut bir çalışma, düşünceyi, dilin muamma varlığı ile yüzleşmeye ve dolayısıyla da çağdaş edebiyat takıntılarını paylaşmaya zorluyor. İnsan bilimlerinin olgunlaşması en sonunda bu çağdaş edebiyatınkine paralel bir sonuç doğuruyor: Düşüncenin ana sorunsalı olarak insan figürünün yerini dil alıyor. *Kelimeler ve Şeyler*'de gösterilmek istenen şey, insanın, merkezini oluşturduğu epistemolojik düzenin mantıksal bir sonucu olarak parçalarına ayrılmasıdır. İnsanın yerine dilin yerleştirilmesi, bizzat antropolojiyi var eden koşullara ilişkin bir anlayışın sonucudur. Bu anlayış, bizi düşüncenin önündeki başka imkânların uçsuz bucaksız okyanusuna yöneltmesi gereken arındırıcı bir anlayıştır. Kendisi açıkça betimlemese de biz, bu noktada bile, bu okyanusun dev dalgalarının Foucault'yu nasıl kendisine doğru çektiğini sezebiliyoruz. Bir dönem düşünceyi büyüleyen ve önündeki başka imkânlardan soğutan insan figürü şimdi artık yok oluyor. "Tıpkı sahildeki kumlara çizilen bir yüz gibi."[103]

D. DÜŞÜNCENİN DURUMU VE DÜŞÜNCE ÖDEVİ

Ancak tabii insanı silen bu dalgaların ve düşüncenin içine çekildiği bu derinliklerin gerisinde, bir gayya kuyusunun, seyir haritasını çıkarmayı hedefleyen en dikkatli girişimlerin bile kâr etmediği bir "dipsiz deniz"in olmadığının hiçbir garantisi bulunmuyor. Kendi düşüncesinin hangi yolu izlemesi gerektiğini görmesi için Foucault'nun, büyük ölçüde hâlâ içinde olduğumuz düşünce çerçevesini anlaması gerekiyordu.[104] Modern epistemenin karmaşıklığının da

102. *LMC*,s . 307-11 (ET, s. 294-98).
103. *LMC*, s. 398 (Et, s. 387).
104. *LMC*, s. 224, 256, 396 (ET, s. 211, 243, 384).

ortaya koyduğu gibi, modern düşüncelerimizin temellerini yetkin biçimde anlayabilmemiz ve ölçebilmemiz için "neredeyse sınırsız bir sorgulama" yapmamız gerekiyor. Yani bu temeller "çok büyük oranda kavrayışımızın ötesinde" kalıyor. Bununla birlikte, *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'ndaki çabaların devamı olan *Kelimeler ve Şeyler*, deneyim ve düşünümlerimizi belirleyen çerçeveyi "parça parça ele geçirme" doğrultusundaki önemli bir gayrettir.[105] *Kelimeler ve Şeyler*'deki sorgulamalar, burada bizi ilgilendiren iki genel sonuca ulaşıyor. (1) Foucault kendi düşüncesinin ve bizim düşüncelerimizin içinde gerçekleştiği epistemolojik durumu daha iyi kavrıyor ve (2) yöntembilimsel anlamda arkeoloji kesin ifadesine burada hâlâ kavuşmuyor olsa da, Foucault bu kavrayış sayesinde çağdaş deneyime ilişkin dil merkezli ve antropolojisizleştirilmiş bir düşünümü daha kesin hatlarıyla dile getirme fırsatı buluyor.

Düşüncenin durumu

Modern düşünceyi sahneye çıkaran büyük olay, insanın doğuşu ve insanın bilimsel çalışmaların nesnesi yapılmasıdır. Bu doğuşu keşfetmesinde ve bunun modern epistemedeki yeri üzerine yaptığı analizde Foucault, filozoflardan çok filozof olmayanların rehberliğinden yararlanmıştır.[106] Fakat tabii insan bilimlerinin felsefeyle bağıntılı olması derecesinde Foucault'nun sorgulamaları da, ta başından itibaren, felsefeyle bağıntılı olmuştur. Foucault, insan bilimlerinin ilk evrelerinden söz ederken, bunların şu iki yükümlülükle güdülendiğini belirtiyor: (1) yorumbilgisel görev, yani gizli bir anlamı keşfetme zorunluluğu ve (2) formelleştirme görevi, yani yapıları ortaya çıkarma zorunluluğu.[107] Bu çifte sorumluluk, modern bilgi biçimleniminden doğuyor ve de kendisinin ilk dönem düşüncesinin önkoşullarının da şekillendiği felsefi düşüncenin kanallarına işaret ediyor.

105. *LMC*, s. 232-33, 262 (ET, s. 221, 250).
106. *LMC*, s. 318 (ET, s. 307).
107. Bellour, "Entretien", s. 140.

Yorumbilgisi (ya da yorumlama ya da tefsir) ve formelleştirme (ya da sistemin keşfi, değişmeyen yapının keşfi, eşzamanlılık ağlarının keşfi) modern dönemdeki düşüncenin önündeki iki ana yolu oluşturmuştur.[108] Yukarıda gördüğümüz, insanın nesnesi yapılmasının sonucunda dilin kazandığı yeni yoğunluk bağlamında gelişen modern düşüncenin arkeolojik kökenleri, bu analiz biçimlerine dayanıyor. Bu analizler modern epistemenin doğurduğu temel düşünce yükümlülüklerini temsil ettiği için, geleneksel bir düşüncenin günümüzde ilgilenebileceği en temel sorun belki de bunların ilişkisidir.[109] Ancak en önemlisi şunun farkına varmaktır: Foucault'nun meselesi, bu iki analiz biçimi arasındaki ilişkinin felsefi boyutu değildir; ve Foucault ne arkeolojinin bu yöntemlerden birine bağlanması için uğraşmış ne de bunu istemiştir.

Fenomenolojinin arkeolojik düşünümün rehberi olamayacağı konusunda Foucault'nun görüşü çok açıktır. Fenomenoloji fiili deneyimi sorguluyor (*analyse de vécu*), anlamın peşinden koşuyor ve öznelliği inceliyor; ve işte bütün bunlar ancak ve sadece içine doğduğu antropolojik çerçevenin yönergelerini izliyor.[110] Foucault'nun fenomenolojiye karşı oluşunda kuşkuya herhalde pek yer yok; ama *Kelimeler ve Şeyler* zamanında Foucault'nun yapısalcılıkla olan ilişkisi çok daha karmaşık ve yanlış anlaşılmaya çok daha müsait bir ilişkidir. Gerçekten de o zamanki eleştirmenlerin neredeyse tamamı Foucault'yu yapısalcı kampa dahil ediyordu.[111] Sonraları Foucault'nun bu etiketi şiddetle reddedeceğine yukarıda işaret etmiştik. Ancak onu yapısalcılarla birlikte değerlendirme doğrultusundaki o günkü eğilimin, doğru olmasa da anlaşılır olduğunu belirtelim. Fou-

108. A.g.y., s. 140; *LMC*, s. 312 (ET, s. 298-99).
109. *LMC*, s. 220 (ET, s. 207).
110. Karşılaştırınız, *LMC*, s. 332, 336-37 (ET, s. 321, 325-26).
111. Örneğin bkz. R. Bakker, *Het Anonieme Denken : Foucault en het structuralisme* (Baarn: Wereldvenster, 1973), özellikle de s. 156-57. "Système et liberté", *Structuralisme et marxisme* içinde bir tartışma (Paris: Union Generale, 1970), s. 267-316. Jean Langlois, "Michel Foucault et la mort de l'homme", *Science et Esprit* 21 (Mayıs-Eylül, 1969), s. 209-230. Peter Sloterdjik, "Michel Foucaults strukturale Theorie der Geschischte", *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972), s. 161-84. ve Karl Baltheiser'in tezi, *Die Wegbereiter des linguistischen Strukturalismus und dessen sprachphilosophische Aspekte bei Michel Foucault* (University of Salzburg, 1971).

cault *Deliliğin Tarihi*'ni ve *Kliniğin Doğuşu*'nu yapısal çalışmalar olarak kaleme almıştır ve o zamanki niyetleri yapısalcılarınkilere çok yakın görünmektedir. Anlattıklarından bağımsız olarak işleyen sistemlerle kıyaslandığında "anlam"ın "etkisinin yüzeysel" olduğuna işaret eden Lévi-Strauss ve Lacan'ın çalışmalarıyla birlikte, fenomenolojik anlam arayışının kendisi için bittiğini söylüyordu Foucault. Sartre ve Merleau-Ponty'nin temsil ettiği kuşağın tersine, kendisinde ve kendi kuşağında bir kavram ve sistem tutkusunun yeşerdiğini kabul ediyor.[112] Ayrıca şöyle bir gerçek de var: Lévi-Strauss'un kendi çalışmalarının sonucu olarak gördüğü insanın ölümü ile Foucault'nun çalışmalarındaki ilgi ortaktır. Yapısalcılık, "antropolojinin kökünden sökülmesi"ne adanan çağdaş düşüncenin ana unsurlarından biridir. Tıpkı yapısalcılar gibi Foucault da, yaptığı tarih çalışmalarında artzamanlılığı değil eşzamanlılığı vurgulamıştır: Bir bilgi tarihinin işi "artık bilgisel bünyenin, bir zaman zincirindeki gelişimini izlemek olamaz"; bilgi tarihi "çağdaşı olan şeyler temelinde yazılmalı ve asla karşılıklı etki bağlamında değil, zamanla tesis edilen koşullar ve *a priori*'ler bağlamında yazılmalıdır".[113]

Ama Foucault ile yapısalcıları ortaklaştıran bu sistem tutkusuna ve başka bazı kaygılara rağmen, kendisinin yapısalcılığa bakışı ışığında değerlendirildiğinde ona yapısalcı demek yanlış olacaktır. Hiç kuşku yok ki Foucault'nun kendi anlayış biçimi, çağdaş düşünce toprağında yetiştiği ölçüde, modern epistemenin içkin unsurları olan yöntemlerle bağıntılıdır.[114] Bununla beraber Foucault, projesinin ta başından itibaren, ele aldığı tarihsel gerçekliğin *varoluş*unu açıklayan bir analiz peşinde koşmuştur; *Kelimeler ve Şeyler*'deki analizinde de, arkeoloji hâlâ formel imkânlılığın değil, varoluşsal zorunluluğun peşindedir.[115] İşte, Foucault'ya göre, ilgilerdeki bu temel farklılık kendisi ile yapısalcılar arasındaki aşılamaz bariyeri

112. Chapsal, s. 14.
113. *LMC*, s. 353, 221 (ET, s. 342, 208). Ancak bu bağlamda şunu söylemek gerekiyor: Foucault tarih düşüncesinin esas meselesinin artzamanlılık-eşzamanlılık ilişkisi olduğunu düşünmüyordu. Caruso'ya söylediklerine bakınız, s. 109.
114. Bkz. Bellour, "Entretien", (1966), s. 139-40. Bellour, "Deuxieme Entretien", s. 196-97.
115. *LMC*, s. 221 (ET, s. 208).

oluşturuyor. Söyleme dair yaptığı çalışmalarda Foucault'nun aradığı şey, "yapısalcı yöntemlerde olduğu gibi söylemin inşa yasaları değil, söylemin varoluş koşulları"dır.[116] Tabii ki Foucault'nun yapısalcılık üzerine yaptığı bu değerlendirmeler yapısalcıların kendileri tarafından kabul edilmeyebilir. Ama sonuç itibarıyla o dönemde Foucault'nun kendisinin yapısalcılıkla olan ilişkisini nasıl görmemiz gerektiği konusundaki ifadeleri yeterince açıktır. Foucault'nun kendi önvarsayımlarını arındırmaya tabi tuttuğu bir çalışma olan *Kelimeler ve Şeyler*'de karşımıza çıkan yapısalcılık, hâlâ antropolojik köklerinden kurtulamamış bir formelleştirmedir. "Yapısalcılık ve fenomenoloji, tabii kendilerine uygun düzenlemelerle birlikte, *ortak zemin*lerini" bu antropolojik kökende buluyorlar.[117] İşte arkeoloji bu ortak zemini aşmaya çalışıyor: "Benim yaptığım şey ne bir formelleştirme, ne de bir tefsirdir."[118]

Yeni bir düşünce alanına ulaşma doğrultusundaki bu çabasında zaten çok önemli bir adım atmış olduğunu biliyoruz. Olumsuz bir önerme ile ifade edecek olursak, bu adım, antiantropolojik olmayı hedefleyen bir düşünümdür; insan figürünün temsil ettiği ve modern dönemdeki hem pozitivist hem de eleştirel düşüncelerin hâlâ içinde hapsoldukları aşkın-ampirik ikilemlerden bağımsız bir düşünme biçimidir. Burada yeni düşünme çabalarının tamamı antropoloji engelini (yıkmayı) hedefliyor.[119] Daha olumlu bir ifadeyle ise, *Kelimeler ve Şeyler*'deki bu antiantropolojik hırs, delilerin dışlanmasıyla ve tımarhanenin doğuşuyla simgelenen farklılıkların sürgün edilmelerine karşı daha önce *Deliliğin Tarihi*'nde verdiği mücadelenin devamıdır. *Kelimeler ve Şeyler* ile yapmak istediği şey, modern aklın Aynı'yı nasıl kurduğunu göstermek, deneyimi sadece kendi sonluluğunun yansıması olarak gören bir insan figürünün antropoloji tarafından nasıl inşa edildiğini gözler önüne ser-

116. Bkz. "Réponse à une question", s. 860 (ET, s. 218). Krş. Bellour, "Deuxième Entretien", s. 201: "A la différence de ceux qu'on appelle les structuralistes, je ne suis pas tellement intéressé par les possibilitiés formelles offertes par un système comme la langue."
117. *LMC*, s. 312 (ET, s. 299).
118. "Réponse à une question", s. 859 (ET,s . 217).
119. Bkz. *LMC*, s. 351-53, 258, 331 (ET, s. 340- 42, 245, 320).

mektir. Modern aklın ve antropolojinin tersine Foucault'nun yapmaya çalıştığı iş, bir teşhisin yol haritasını çıkarmaktır: "Şimdiki zamanı konuşmak, içinde yaşadığımız zamanın şimdiki zaman olmayan her şeyden nasıl farklı olduğunu ve nasıl tamamen farklı olduğunu söylemek."[120] Foucault'ya göre çağdaş deneyime ilişkin yetkin bir düşünümün mümkün olabilmesi, farklı düşünebilmekle ilgilidir. O halde mesele arkeolojinin böyle bir kabiliyetinin olup olmadığı meselesidir.

Düşünce ödevi

Foucault'nun daha önceki çalışmaları, sanki düşüncenin mahkûm olduğu çerçevelere ilişkin betimlemelerini dengelemek ister gibi, böyle bir idrakı mümkün kılan "dışarıdan düşünme" gücüne de işaret etmişti. Buna karşılık, *Kelimeler ve Şeyler* ve bunun yayımlanmasının ardından Foucault'nun açık ettiği sistem tutkusu, birçok kimsede apayrı bir izlenim bırakıyordu: Söz konusu dengenin korunmadığı ve gerçekte, Foucault'nun artık böyle bir denge gütmek istemediği izlenimiydi bu. Bu çerçevede, kendilerini insani özgürlük ve tarihsel bilinç taraftarları sayan kişilerden büyük tepkiler geldi. Foucault'yu eleştirenler onu genellikle yapısalcı kampa yerleştirmelerine rağmen bunların eleştirilerinin yüklendiği asıl nokta, *Kelimeler ve Şeyler*'de sistem ve epistemeye ilişkin sunulan kavramsallaştırmaların içerimleriydi.

Foucault'nun modernliğimizi anlama çabaları onu bir "sistem ideoloğu" yapmıştı. Dünyamızın teknokrasi tarafından yönetildiği bir gerçek iken, Foucault hangi zorunlulukların itkisiyle böyle bir yönetimi yüceltiyor, hangi itkilerle bunu bir epistemenin işleyişinin ve düşüncenin kendisinin tam kalbine yerleştiriyor, hangi zorunluluklarla bunun yöntemlerini deniyor ve buna hiçbir zaman sahip

120. "Foucault répond à Sartre", Jean-Pierre El Kabbach ile söyleşi, *La Quinzaine Littéraire* 46 (1-15 Mart, 1968), s. 21 ["Foucault Sartre'a Cevap Veriyor", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 105-112]; Karşılaştırınız, Caruso, s. 103.

olamadığı bir ideolojik mazeret ikram ediyordu?[121] Sartre'a göre, Foucault'nun mevcut sisteme teslim oluşunun merkezinde tarihin reddedilişi yatıyordu: *Kelimeler ve Şeyler*, dönüşüm biçimlerinden ve çelişkilerden konuşmayı reddederken sistemi ve tutarlılığı ayrıcalıklı yerlere koyuyordu. Çakılı anların gerçekliği zamansal akış anlayışını bastırıyordu. Ona göre Foucault, anlaşılır hareketi değil, tarihsel değişimi reddeden yeni Eleacılardan* biriydi.[122]

i) Arkeoloji ve tarih düşüncesi. Kelimeler ve Şeyler'e yönelik tepkilerin Foucault'ya göre en çarpıcı tarafı, eserin tarihe yönelik bir suikast olduğunu iddia eden kişiler ile bunu bir tarih çalışması olarak gören meslekten tarihçiler arasındaki bölünmeydi.[123] Aslında *Kelimeler ve Şeyler*, Foucault'nun daha yetkin bir tarih düşüncesi projesinin bir devamıdır. Ancak buna rağmen bu eserin tarihe bakışına ilişkin kuşkuların –bunlar eserde tarihin reddedildiği iddiasına bile varsa– tamamen temelsiz olmadığını kabul etmek gerekir. *Kelimeler ve Şeyler*'deki analize göre tarihsel bilinç modern antropolojik epistemenin bir parçasıdır. Gerçi Foucault burada tarihsel bilincin yalnızca bir biçimi üzerine konuşuyor, ama yine de insanın ölümünden sonra tarihsel düşüncenin nasıl bir rol oynadığına ilişkin Foucault'nun kendi görüşü kitapta açıkça belirtilmiyor. Fakat eğer kitabı bunun bir arındırma girişimi olduğunu göz önünde bulundurarak okuyacak olursak böyle bir açıklamanın yapılmamış olması çok

121. Henri Lefebvre, *Au-delà du structuralisme* (Paris: Anthropos, 1971), s. 299. Olivier Revault D'Allonnes, "Michel Foucault: les mots contre les choses", Structuralisme et marxisme (Paris: Union Generale d'Editions, 1970), s. 34.

* Salt düşünme ile var olanın niteliklerini türetmeye çalışan Elealı Yunan filozoflarının (Xenophones, Parmonides, Zenon, Melissos) kurduğu öğreti. [Ayrıca bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., 1994, (y.h.n.)]

122. Jean-Paul Sartre, "Jean-Paul Sartre répond", B. Pingaud ile söyleşi, *L'Arc* 30 (1966), s. 87-96. Revault D'Allonnes, s. 14-15. Lefebvre, s. 272-73. Ayrıca bu bağlamdaki eleştiri ya da tartışmalar için bkz. Michel Amiot, "Le relativisme culturaliste de Michel Foucault", *Les Temps Modernes* 248 (Ocak 1967), s. 1271-98, özellikle de 1296. "Système et liberté", *Structuralisme et marxisme*, s. 267-316. J. M. Domenach, "Le système et la personne", *Esprit* 360 (Mayıs 1967), s. 771-80.

123. Bellour, "Deuxième entretien", s. 189 ve Caruso, s. 104. Böyle bir tepki için, örneğin, bkz. "Entretiens sur Michel Foucault", *La Pensée* 137 (Şubat 1968), s. 3-37.

önemli bir nokta olmaktan çıkar. Çünkü sonuçta *Kelimeler ve Şeyler* ne bir yöntem ne de bir program bildirgesidir; 1966 yılında Foucault bunların hiçbiri için hazır değildi. Antropolojik olmayan bir aklın işleyişinde tarihsel düşüncenin oynadığı genel rol konusunda Foucault'nun sessiz kalması, derin iki kuşkuya dayanıyor: Birincisi böyle bir düşüncenin –yani, *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'nda örtük ya da açık biçimde reddedilen tarihsel yorumların– yeterliliği konusunda, ikincisi de çağdaş entelektüellerin birçoğunda olduğunu düşündüğü tarihin "kutsallaştırılması" konusunda duyduğu kuşku ve güvensizlik. Ona göre tarihsel araştırmaların arkeolojide özel bir yeri olsa da arkeolojiyi bunlarla özdeşleştiremeyiz.[124]

Foucault'nun girişti̇ği iş doksoloji değil arkeolojidir. Yani burada araştırılan şey, herhangi bir bilginin deneyim alanının çerçevesini çizen, bu deneyimi tanımlayan varlık kipini belirleyen ve bunun anlaşılması için kullanılan yöntem ve kavramları tanımlayan epistemik düzlem, *a priori*'dir. Bu açıdan bakıldığında arkeoloji, tarihin belli bir döneminde var olan teori ve pratik tiplerini açıklayan bilgi sistemini irdeleyen bir "araştırma alanı"na işaret ediyor.[125] Arkeoloji, bu alanı incelerken, bilgi bağlamında zorunlu olarak evrimsel bir perspektif benimseyecek olan her türlü tarihsel değerlendirmenin eleştirisi halini alıyor. Klasik dönemdeki doğal tarih, servet analizi ve dil çalışmaları ile modern dönemin biyoloji, ekonomi ve filolojisi tamamen birbirinden ayrılıyor. Buna göre, örneğin, biyolojinin XVIII. yüzyıl sonlarından önce var olan bir disiplin olduğunu söylemek anakronistik bir iddia olurdu; çünkü bir defa XVIII. yüzyıl sonundan önce bir düşünce nesnesi olarak "hayatın kendisi yoktu".[126] Dolayısıyla arkeoloji, sürekliliğe ilgi duyan normal tarihçinin tersine, bizi süreksizlik üzerinde düşünmeye, "bazen bir kültürün birkaç yıllık zaman dilimi içinde eski düşünce biçimini bırakıp başka şeyleri başka bir biçimde düşünmeye başlaması" gerçeği üzerinde kafa yormaya itiyor.[127] Süreksizlikleri araştıran böyle bir

124. Bellour, "Deuxième Entretien", s. 190, 204-05; krş. *LMC*, s. 13 (ET, s. xxii).
125. Bellour, "Entretien", s. 138.
126. *LMC*, s. 139 (ET, s. 128).
127. *LMC*, s. 64 (ET, s. 50).

arkeolojik perspektifin vaat ettiği en önemli avantajlardan biri, bir teorinin gelişimindeki ana aşamaların normal düzenlemelerine meydan okumaktır. Nitekim, örneğin *Kelimeler ve Şeyler* şunu gösteriyor: Modern biyolojinin entelektüel temellerini anlayabilmemiz için başvurmamız gereken figür Lamarck değil Cuvier'dir; ekonomi alanında ise ortak antropolojik varsayımlarla karşımıza çıkan figürler Marx ve Ricardo'dur.[128]

Bu araştırma alanı ve eleştiri tarzı, *Kelimeler ve Şeyler*'in ışığında, esas olarak antropolojik olmayan düşünme olarak tanımlanabilir. Bu düşünme, öznelliğin ve bir anlam ya da teleoloji arayışının dışında duran, sadece düşüncenin aracı olabilen kişilerle ilgilenmeyen ve insan fikrinin kendi araştırma tarzında yerinin olmadığına inanan bir düşünmedir.[129] Burada tarihsel düşünmenin nesnesi olarak insandan boşalan tahta, söylenen şeylerin yoğunluğunu oturtuyor Foucault. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlanmasından iki yıl sonra Foucault, yapmak istediklerini şöyle tanımlayacaktı:

> Günümüzde bize ait olan bilginin, daha kesin bir ifadeyle, kendine konu olarak insan denen bu ilginç nesneyi seçmiş olan bilginin oluşması için, XVII. yüzyıldan bu yana Avrupa'da, söylemlerin ve özellikle bilimsel söylemlerin (koşullarıyla, bağımlılıklarıyla, dönüşümleriyle birlikte oluşum kurallarının) varoluş kipini, çeşitli boyutları içinde belirlemek.[130]

Bu formülasyonda, *Kelimeler ve Şeyler*'deki sorgulamaların Foucault'nun gelişiminde nasıl bir arındırıcı rol oynadığını görebiliyoruz. Delilik ve psikolojiye, tıbba, insan bilimlerine, insanın kendisine ve dile ilişkin sorgulamalar, hem kültürümüzün düşüncesinin ana boyutlarını hem de Foucault'nun kendi gelişiminin kökenini gözler önüne seriyor.

---

128. *LMC*, s. 287-88, 272-74, (ET, s. 274-75, 260-62). Bu perspektifin faydalılığına ilişkin kapsamlı bir değerlendirme için bkz. W. R. Albury ve D. R. Oldroyd, "From Renaissance Mineral Studies to Historical Geology in the Light of Michel Foucault's The Order of Things", *The British Journal for the History of Science*, 10, no. 36 (Kasım 1977), s. 187-215.

129. Chapsal, s. 15.

130. "Réponse à une question", *Esprit*, s. 872 (ET, s. 230).

Görüldüğü gibi arkeolojinin tarih düşüncesi ile olan bağı Foucault için devam ediyor. Ancak *Kelimeler ve Şeyler*, daha sonra çözülmesi gereken önemli yöntembilimsel sorunlar bırakıyor. Burada sadece en önemli üç sorundan söz edeceğiz. Birincisi, tarihsel düşünmedeki estetik yöntem ile, yani Foucault'nun daha önce reddettiği *Weltanschauung* arayışı ile kendi epistemeler analizi arasındaki farkın iyice ortaya konması gerekiyor.[131] *Kelimeler ve Şeyler*'deki şu ifadenin güçlülüğü, arkeolojinin bu öteki yöntemin bir varyasyonundan başka bir şey olmaması olanağını destekliyor: "Herhangi bir kültürde ve tarihin herhangi bir anında, ister bir teori olarak ifade edilmiş isterse de sessizce bir pratiğe dökülmüş olsun, bütün bilgilerin imkân koşullarını tanımlayan daima tek bir *episteme* vardır."[132] *Kelimeler ve Şeyler*'de ortaya çıkan ikinci önemli yöntembilimsel sorun, bir epistemenin başka bir epistemeye dönüşmesinin tam olarak nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir değerlendirmede bulunulmamasıdır. Birinci sorunun tersine, Foucault böyle bir sorunun olduğunu, ama bir düşünce sisteminden ötekine böyle bir kaçışın nasıl gerçekleştiğini bu noktada betimleyemeyeceğini açıkça söylüyor. Ayrıca bu tür değişimleri etki ya da kriz gibi sihirli nosyonlarla açıklama girişimlerini de reddediyor.[133] Üçüncü önemli yöntembilimsel sorun, arkeolojik bilgi ağlarının düzlemi ile toplumsal-ekonomik kurum ve pratiklerin düzlemi arasındaki ilişkilerin ele alınmamasıdır. Foucault bu ikinci düzlemi yadsımamış –ki *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu* buraya girmişti– ama bu iki düzlem arasındaki bağıntının bu iki eserin betimlediğinden daha girift olduğuna kanaat getirmişti. Foucault'nun niyeti, bu ilişki konusunda daha yetkin bir formülasyona, teorinin pratikten ya da pratiğin teoriden önce geldiği şeklindeki düşüncelerden sakınacak ve bir dilbilimsel olaylar alanı olarak arkeolojik araştırma alanının homojenliğini koruyacak bir formülasyona ulaşmaktı.[134] Her ne kadar bu

131. Bkz. 130. dipnot 2. Bölüm'ün 3. kesimindeki "Düşünce ve Tarih" başlıklı Aiii kısmına bkz.

132. *LMC*, s. 179 (ET, s. 168): "Dans une culture et à un moment donne, il n'y a jamais qu'une épistème, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir".

133. *LMC*, s. 64-65 (ET, s. 50-51); Bellour, "Deuxième Entretien", s. 193.

134. "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie", s. 89; Bellour, "Deuxième Entretien", s. 195; Bellour "Entretien", s. 138.

yöntembilimsel sorunlar ciddi idiyse de, Foucault'nun açık antihümanizminden dolayı, en büyük eleştiri bir düşünce projesi olarak arkeolojiye yöneltiliyordu.

ii) Arkeoloji ve siyaset. İnsanın ortadan kaybolması, bırakın bir kaybı ya da bir eksikliği, tam da "düşünmenin yeniden mümkün olduğu bir alanın açılması" olarak algılanmalıdır. Foucault, hâlâ insan üzerine düşünmek ve gerek tarihsel gerekse de çağdaş deneyimi anlamakta hâlâ insanı başlangıç noktası olarak almak isteyenlere sırtını dönmüştür.[135] İnsanın doğuşu ve yok oluşu hakkındaki tezi ve antropolojik bir çerçevede işleyen her türlü düşünceyi kesin olarak reddi, çok çetin bir tartışmaya yol açtmıştı. Tabii ki yanlış anlamalar söz konusuydu. Nitekim, titiz çabalarla insanı ampirik-aşkın çifti bir varlık olarak tanımlaması ışığında düşündüğümüzde, Sophokles'in insana övgüsünün Foucault'nun tezini çürüttüğünü söylemek çok doğru bir yaklaşım değildi. Onun başlıca yorumcuları bu tip hatalara karşı uyarılarda bulundular.[136] Ancak insanın ortadan kalkmasının sevinilecek bir gelişme olup olmadığına ilişkin tartışmadaki mesele, sadece sözel bir tanımlama meselesinden ibaret değildi.

Foucault, düşüncenin zorunlu olarak işlediği epistemik sistemleri tarif etmiş, insanı sadece geçici bir bilgi figürüne indirgemiş, hümanist temalar olan özgürlüğü ve yabancılaşmanın aşılmasını yamuk düşünüm alanına göndermişti. Sartre'ın da gördüğü gibi Foucault, bunları yapmakla, felsefenin insanı şekillendiren yapıların aşılması üzerinde düşünme görevini terk etmişti. Levinas'ın da işaret ettiği gibi Foucault, düşüncesinde öfke ve tutkuya yer olmadığı izlenimi vermişti.[137] Foucault'nun insanın yok oluşunu kutlamasına

135. *LMC*, s. 353-54 (ET, s. 342-43).
136. Çürütme girişimi için bkz. G. S. Rousseau, "Whose Enlightenment? Not Man's: The Case of Michel Foucault", *Eighteenth Century Studies* 6 (1972-73), s. 255. Böyle bir yanlış anlamaya karşı yapılan uyarılara örnek olarak bkz. Georges Canguilhem "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?" *Critique* 242 (Temmuz 1967), s. 599-618; ve Michel de Certeau, "Les sciences humaines et la mort de l'homme", *Etudes* 326 (Mart 1967), s. 344-60.
137. Sartre, "Jean-Paul Sartre répond", s. 85; Levinas'ın bir mektupta ifade ettiği bu düşüncesini Bakker aktarıyor, s. 168.

ve sistem tutkusuna verilecek tepkinin, tepkiyi verenin kendisinde yarattığı huzursuzluğun en iyi görüldüğü yer 1968 yılında Fransız dergisi *Esprit*'nin ona sorduğu sorudur:

> 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?[138]

Foucault bu soruyu "kendi çalışmalarının özüyle ilgili" bir soru olarak alıyordu. Verdiği yanıt, soruyu tam olarak cevaplamıyor ya da bu huzursuzluğu azaltmıyordu, ama iki açıdan önemliydi.[139] Birincisi, bu yanıt daha önceki çalışmaları konusunda birtakım yöntembilimsel aydınlatmalar sunuyordu (ancak bu aydınlatmalar *Bilginin Arkeolojisi*'nde daha ayrıntılı ve derinlikli biçimde geliştirildiği için bunları gelecek bölümde ele alacağız). İkincisi, öteki bazı söyleşilerle birlikte burada *Esprit*'ye verdiği yanıt da, arkeolojik düşünme ile siyasal eylem arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair ilk değerlendirmelerine işaret ediyordu. Bu bölüme nokta koymadan önce, Foucault'nun daha sonraki yazılarında çok daha önemli hale gelecek olan bu konu üzerinde durmak istiyoruz.

Antropolojik düşünceye ya da hümanizme getirdiği eleştirinin "siyasal bir çalışma" olduğuna zaten *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlandığı sene işaret etmişti Foucault.[140] Buna göre hümanizm, modernliğin deliliği susturmasıyla gerçekleşen aklın indirgenişini ve bir aynılık/tektiplilik alanı kurma doğrultusundaki aklın kararlılığının değerini anlayamamış basiretsiz bir soyutlamaydı. Zaten bir etik ya da bir siyaset olarak hümanizmin anlamı işte tam da bu farklılığın dışlanmasıydı.[141] Bu hümanizmden kendi yakasını kurtarmaya ve dolayısıyla da farklı bir düşünmenin inşası için temel atmaya

138. "Réponse à une quesiton", s. 850 (ET, s. 208).
139. A.g.y.
140. Chapsal, s. 15.
141. Bkz. *LMC*, s. 338-39 (ET, s. 327-28).

uğraşan birisi olarak Foucault, analizinin nesnesi olarak söylemin doğuşunu memnuniyetle karşılamış ve söylemde işleyebilecek sistemlerin gerçekliğini kabul etmiştir. Her ne kadar Foucault insanın ortadan kalkmasının sadece huzursuzluk kaynağı olabileceğini biliyor idiyse de, söylemin doğuşunu memnuniyetle karşılaması, insanın ölümünü de hoş karşılaması anlamına gelmektedir. Varoluş, kader ve yabancılaşmanın aşılması gibi temalarla ilgilenen bir felsefi düşünceyle karşılaştırıldığında arkeoloji hem daha az albenili hem de daha az avutucudur.[142] Ancak bu, arkeolojinin, siyasal düşünceyle ilişkisinde dezavantajlı olduğu anlamına gelmektedir.

Arkeolojik araştırmalarının baltalamaya çalıştığı temalar, ilerici bir siyasetin teorik olarak düşünülmesi için gerekli olmayan temalardır.[143] İnsanı, sürekliliği ve teleolojiyi rafa kaldırırken Foucault'nun yaptığı şey, kendi sınırlarını tanımayan, silik evrimci metaforlarla başı dönmüş ve, en önemlisi de, dilin gerçekliğine ve "söylenen şeyler"in kurduğu deneyimin somut gücüne ilişkin değerlendirmelerinde çok sığ kalmış bir düşünce biçimine haklı eleştiriler getirmektir.

> 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? Bu siyasetin; sözcüklerin, tarihin ciddiyeti ve düşüncenin sessizliği içinde güçlükle işitilen rüzgârdan, dışarıdan gelen bir fısıltıdan, bir kanat çırpışından başka bir şey olmadığı temasını –Avrupa'da devimci söylemin iki yüz yılı aşkın varlığının ve pratiğinin bizi kurtarmaya yettiğini sandığım bu temayı– bir kez daha iyice incelemesinde yarar var mıdır?[144]

Arkeoloji, doğru bir siyasi düşünce için yersiz ve gereksiz temalara meydan okumanın yanı sıra, yüzyılımızdaki bilimsel söylemin işleyişi ve kurumsallaşmasının oynadığı siyasi rolü keşfetmek gerektiğini saptıyor ve böyle bir keşif vaat ediyor. Basit bir yapı ve üstyapı modelini kıracak olan böyle bir keşif, bu söylemin giriftli-

142. "L'homme, est-il mort?", s. 9.
143. "Réponse à une quesiton", s. 860-66 (ET, s. 218-24).
144. A.g.y., s. 865 (ET, s. 223).

ğini göğüsleyebilecek bir keşif olacaktır.[145] Siyasal alandaki öteki yaklaşımlar "yalnızca ideal zorunluluklar, teksesli yargılar ya da bireysel girişimlerin özgürlüğünü" sunuyor. Arkeolojinin ilerici bir siyasete yapacağı hizmet ise "tarihsel koşulların ve bir pratiğin spesifik kurallarının" anlaşılmasını kolaylaştırmak olacaktır.[146] Şurası açık ki, Foucault'nun 1968 yılında siyasi iktidar konusunda genel bir teorisi yoktu. Fakat şurası da kesin ki, ilerici bir tarih angajmanını hedefleyen bir siyaset için arkeolojinin bazı içerimleri vardı. Siyasi iktidar konusu ve bunun analizi Foucault için ileriki yıllarda gittikçe önemli hale gelecekti.

SONUÇ

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de kendini gösteren arındırıcı düşünme aracılığıyla, insan ve dile ilişkin kendi sorgulamalarının temellerini kavrama olanağı bulmuştur. İnsan bilimlerinin arkeolojisini yaparken gösterdiği performans yeni bir düşünce biçiminin zeminini hazırlamıştır. Foucault'ya göre bu düşünce hem XX. yüzyıl gerçekliğini kavrayabilecek yeterlilikte, hem de ilerici bir siyasal angajman için potansiyel önem arz eden bir düşüncedir. Bu yeni düşünce alanının doğuşu ise ancak iki varlığın ölümüyle mümkün olmuştur: Tanrının ve celladının, yani insanın ölümüyle. Foucault'ya göre bu ikisi, farklı düşünme ve şeylerin düzeninin sınırlarını ihlal etme yolunda düşüncenin önündeki engellerdir. Yaptığı çalışmalarla her ne kadar sistemin gücünü gösterme işini yapmış olsa da Foucault'nun kaygısı hâlâ özgürlüktür. Ama bu, yalnızca söylemde ortaya çıkan ve sadece söylemi derinlemesine denetleyen girift sistemler bağlamında ulaşılabilecek bir özgürlüktür. Ve işte Foucault'nun yapmak istediği şey tam da sistemi geriye püskürtmek, sistemin en güçlü olduğu yerlerde gedikler açmak ve farklılığın yolunu açmaktır.[147] Tarihi bir ahenk ve süreklilik olarak karşımıza çı-

145. A.g.y., 866-72 (ET, s. 224-30).
146. A.g.y., s. 871 (ET, s. 229).
147. Bkz. "Entretien", Claude Bonnefoy ile (5 Ekim 1966), s. 9 ve Chapsal, s. 15.

karan ufkun ötesinde, doğum çığlıklarını zaman zaman duyduğumuz, özellikle de Nietzsche'de duyduğumuz belli bir "diyalektik-olmayan kültür" ve diyalektik-olmayan düşünme beliriyor.[148] Foucault'ya göre kendi arkeolojisi bu kültürün ve bu yeni düşüncenin unsurlarından yalnızca biridir. *Kelimeler ve Şeyler*'in yaptığı arındırmanın ardından artık arkeolojisini yöntembilimsel olarak tanımlamaya hazırdı Foucault.

LMC, s. 16 (ET, s. xxiv). "C'était un nageur entre deux mots", Claude Bonnefoy ile bir söyleşi, Arts et Loisirs 54 içinde.
148. "L'homme, est-il mort?", s. 9; *LMC*, s.353, 396-97 (ET, s. 342,385).

IV

Uyumsuz düşünme

GİRİŞ

Foucault'nun 1969-1971 arasındaki yazılarında güttüğü hedef, *Kelimeler ve Şeyler*'in yaptığı arındırmadan sonra ortaya çıkan karmaşık ve kafa karıştırıcı düşünce alanında müstahkem bir mevki edinmektir.[1] Bu çaba büyük ölçüde yöntembilimsel bir iştir ve işte *Bil-*

1. Bu bölüm 1969-1971 yılları arasındaki yazılara dayanıyor. Foucault'nun bu dönemdeki başlıca eserleri şunlardır: *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969, bundan böyle *AS* olarak geçecektir) (ET: *The Archeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith [New York: Harper Colophon, 1971]). *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard 1979, bundan böyle *OD* diye anılacaktır) (ET: "The Discourse on Language", çev. Robert Swyer, bu çeviri *The Archeology of Knowled-*

ginin Arkeolojisi bir önceki kitabındaki vaadini, yani arkeolojik çalışmaların yöntem sorunlarını doğrudan ele alma vaadini gerçekleştirme yolunda atılan ilk adımdır.[2] Ancak bu sadece bir başlangıçtır; ve Foucault'nun bu dönemdeki kaygısı "arkeologlar" için bir kullanım kılavuzu yazmak değil, daha önceki çalışmalarında ortaya çıkan teorik sorunların ve yine bu çalışmaların yarattığı fırsatların bir kısmını ele almaktır. Arkeolojik yöntemin spesifik alanlarda nasıl uygulanacağı meselesi, sonraki ampirik çalışmaların görevidir.[3] Fou-

---

ge'da ek olarak yayımlanmıştır, s. 215-37). "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de Philosophie* 64 (1969), s. 73-104 (ET: "What is an Author?", *Language, Counter-Memory,* Practice içinde, s. 113-38). "Jean Hyppolite (1907-1968)", *Revue de Metaphysique et de Morale* 74 (Nisan-Haizran, 1969), s. 131-36 ["Jean Hyppolite 1907-1968", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 194-201]. "Michel Foucault explique son dernier livre", J. J. Bromonde, *Magazine littéraire* 28 (Nisan-Mayıs, 1969), s. 23-25 ["Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 184-193]. "La naissance du monde", Jean-Michel Palmier ile söyleşi, *Le Monde* 7558 (3 Mayıs 1969), s. viii. "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie 2", *Revue d'histoire des science et de leurs applications* 23 (Ocak-Mart 1970), s. 63-92. "Theatrum Philosophicum", *Critique* 282 (Kasım 1970), s. 885-908 (ET, aynı başlıkla, *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 165- 96) ["Theatrum Philosophicum", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 202-229]. *LMC*'nin İngilizce çevirisi olan *The Order of Things*'e yazdığı Önsöz, s. ix-xiv. "Sept propos sur le 7e ange", *Jean Pierre Brisset*'ye önsöz, *La grammaire logique* (Paris: Tchou, 1970), s. vii-xix. "Mon corps, ce papier, ce feu", Paideia (Eylül 1971), *HF*'nin 1972 baskısında ek olarak yeniden yayımlanmıştır, s. 583-603. "Justice versus Power", 1971 yılında Michel Foucault ile Noam Chomsky arasında yapılan bir tartışma, *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind* içinde, yay. haz. Fons Elder (Londra: Souvenir Press, 1974), s. 134-97. "Par delà le bien et le mal", *C'est demain la veille* (Paris: Seuil, 1973), s. 21-43, ilkin *Actuel* 14 içinde yayımlanmıştır (Kasım 1971) (ET: "Revolutionary Action: 'Until Now'", *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 218-33). "Monstrosities in Criticism", *Diacritics* 1, 1 (Güz 1971), s. 57-60. "Foucault Responds 2", *Diacritics* 1, 2 (Kış 1971), s. 60. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Hommage a Jean Hyppolite* içinde (Paris: Presses Universitaries de France, 1971), s. 145-72 (ET: "Nietzsche, Genealogy, History", Boucahrd içinde, *Language, Counter-Memory, Practice,* s. 139-64) ["Nietzsche, Soybilim, Tarih", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 230-253]. "A Conversation with Michel Foucault", John Simon ile söyleşi, *Partisan Review* 38 (1971), s. 192-201. Ayrıca bu bölümle çok ilgili oldukları için şu iki çalışmaya da gönderme yapıyorum: *NC*'nin ikinci basımı (1972) ve "Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: Pièger sa propre culture", *Le Figaro* (30 Eylül 1972), s. 16.

2. *LMC*, s. 13 ET, s. xxii).

3. *AS*, s. 31 (ET, s. 21).

cault'nun yöntembilimsel çalışmalarıyla yapmak istediği şey, antropolojik temalardan arındırılmış ya da kurtarılmış olan ve görevi ne bir düşünce formelleştirmesi ne de bir yorumlama olan bir düşünme biçimini tarif etmektir.[4] *Bilginin Arkeolojisi* özgül bir arkeolojik araştırma düzlemine ve bunun sorgulamalarının prosedürlerine yetecek bir üslup ortaya koyuyor. Bu yöntembilimsel formülasyonu bu bölümün son kesiminde ele alacağız. Bu konuyu sona almamızın sebebi şudur: Arkeolojik yöntemin önermesi, Foucault'nun daha önceki eserlerinin gözden geçirilmesiyle ve gelecekteki çalışmalarının muhtemel istikametiyle olan ilişkisinden daha kapsamlı bir bağlamda gerçekleşiyor.

Bir yöntem olarak arkeolojinin kendisi düşüncede gerçekleşen bir olaydır. Ve işte Foucault'nun bu yıllardaki ana uğraşlarından biri, böyle bir arkeolojinin doğuşunu açıklayan koşulları tam olarak görmektir. İnsan bilimlerine ilişkin araştırmaları arındırıcı nitelikteydi ve düşüncenin temizlenmesi gereken temellerini ifşa ediyordu. Daha önceki kendi çalışmalarına, öğretmenlerine ve borçlu olduğu tarihsel analiz tipine ilişkin 1969-1971 döneminde yaptığı değerlendirmeler ise, tam tersine, eşsiz perspektifine olumlu katkılar sağlayan katalizörleri saptıyor. Bu değerlendirmeleri bölümümüzün ikinci kesiminde ele alacağız.

Borçluluğun kabulü ve minnettarlığın ifade edilmesi, genellikle, kişinin kendi doğru yolunu bulduğunun bilincine varmasının ürünleridir. Ve işte bu yıllardaki Foucault'nun yaptığı tam da budur. En baştaki antropolojik yazılarından bu yana Foucault kendi projesinden ve bu projenin öneminden (sadece fikir tarihi bağlamında değil, aynı zamanda, ve daha da önemlisi, düşüncenin kendi bağlamındaki öneminden) hiç bu denli emin olmamıştır. Arkeoloji, diyalektik anlaşılırlığa olan inancını kaybetmekte olan bir kültüre yetecek bir düşüncenin vaadidir. Foucault, içinde yaşamış olduğu bu diyalektik evrenden kurtuluşunda rol oynayan ilk faktörün, müzik deneyimi, perdeli ve on iki-tonlu müziğin çağdaş Fransız temsilcileri olan Barraqué ve Boulez'i dinlemesi olduğunu söylüyor.[5] Bu, Fou-

4. *AS*, s. 26, 177 (ET, s. 16, 135).
5. Caruso, s. 117; Boulez daha sonra perdeli müzik ile Foucault'nun yönlemi ara-

cault'nun düşünce yolculuğunun temel anlamını görmemizi sağlayan aydınlatıcı bir beyandır. On iki nota ölçeğinin babası ve modern kulaklarımızı akortsuzluğa ve nota merkezi olmayan bir müziğe alıştıran kişi olan Arnold Schönberg, bu müziğin ana karakterini "uyumsuzluğun özgürleşimi" olarak tanımlıyordu.[6] Bu tanım, Foucault'nun hem diyalektik bir evrenin ahenklerinden kurtulması deneyimini, hem de arkeolojisinin amacını kavrayan bir tanımdır. Foucault, aynılık/tektiplilik arzusunun farklılıklara dayattığı pürüzsüz ahenk yerine, aklın önüne sürekli gürültülü bir uyumsuzluğu yerleştirmek istiyor. Bu dönemde arkeolojinin ufku olarak beliren "olay felsefesi"ni esinleyecek olan bu uyumsuz düşünmenin yolunu zaten daha önceki çalışmalarıyla açmıştı.[7]

A. ARKEOLOJİK DÜŞÜNMENİN HEDEFİ

Arkeolojik düşünme, farklılığın düşünülmesini mümkün kılmayı hedefliyor. "Bizler farklıyız; aklımız, söylemlerimizdeki farklılıktır; tarihimiz zamandaki farklılaşmadır ve kendiliklerimiz farklı maskelerdir" düşüncesini tesise uğraşıyor.[8] Düşüncenin çağdaş krizi, kabul edilen düşünce pratiğinin, "içinde bulunduğumuz anın farklılığından kaçınmamızı" mümkün kılmasıdır.[9] İnsani gerçeklik modern insan figürüne indirgenmiş, tarihsel düşünüm evrimsel perspektiflerle prangaya vurulmuş ve düşünce bir aynılık arayışına

sındaki ortak bir bağlanımdan söz edecektir: "İster felsefi ister müzikal olsun dilin temellerinin yenilenmesiyle gerçekleştirilen bir düşünce yenilenmesi". Bkz. "Quelques souvenirs de Pierre Boulez", *Critique* 471-72 (Ağustos-Eylül 1986), s. 747. Ayrıca bkz. Foucault ile Boulez arasındaki tartışma, "La musique contemporaine et le public", *FNAC Magazine* 15 (1983), s. 10-12; ve Foucault'nun Boulez üzerine düşünceleri, "Pierre Boulez ou l'écran traversé", *Le Nouvel Observateur* 934 (2-8 Ekim 1982), s. 51- 52. Foucault ve müzik üzerine genel bir değerlendirme için bkz. Michel Fano, "Autour de la musique", *Le debat* 41 (Eylül-Kasım 1986), s. 137-39.

6. Arnold Schönberg, *Style and Idea* (Londra: Faber and Faber, 1975), s. 216-17. Bu nosyonun Schönberg için taşıdığı anlam için bkz. Charles Rosen, *Schönberg* (Glasgow: William Collins Sons, 1975), özellikle de s. 28-35.

7. *OD*, s. 60 (ET, s. 231).

8. *AS*, s. 172-73 (ET, s. 131).

9. *AS*, a. 266 (ET, s. 204).

hapsedilmiştir. Foucault'nun çalışmalarının uzun zamandan beri örtük ya da açık olarak yapmak istediği şey, fiili olan ile mümkün olan arasındaki farkı açıklayan faktörlerin anlaşılmasıdır. Foucault, ta *Deliliğin Tarihi*'nden beri, antropolojik düşünce ve hümanist ideoloji ile bağıntılı bir dışlama olan farklılığın dışlanmasıyla ortaya çıkan bu insani gerçekliğin indirgenişinin farkındaydı.

Farklılığın düşünülmesi hedefi elbette ki şaşırtıcı değildir; ancak bu dönemde, programını eklemlemesinde bir ton değişikliği olduğu da zaman zaman fark edilmektedir. Antropolojik projesinin çökmesinden bu yana Foucault, programını tartışmada hep çok mütevazı kalmaya ihtimam göstermişti.[10] Bu kendini geri planda tutma tutumu samimiydi, ama düşüncenin kendisine ilişkin gayretlerinin tam olarak görülememesi sonucunu doğurmuştu. Bu sorunla ilişkili olarak, düşünce sorununa dair yaptığı sorgulamalar, hedeflediği ana kazıdaki birkaç çekiç darbesinden öteye gitmedi. Fakat şimdi ele aldığımız dönemde sergilediği felsefi ihtiras, hem bundan önceki hem de bundan sonraki dönemdekilerden daha güçlüdür. Her ne kadar daha önceki çalışmaları fikir tarihine saplanan "küçük bir kama"nın ötesine geçemese de, şunu kabul etmek gerekir ki bu çalışmalar "düşüncenin, *tesadüf (chance)*, *süreksizlik* ve *maddesellik* nosyonlarının köklerine inmeyi mümkün kılan" bir araç olmuştur.[11] Bu ihtiraslı formülasyon, Foucault'nun şu gerçeğin farkına varışının yansımasıdır: Fikir tarihi alanında yaptığı sorgulamalar kendisini düşünce krizinin tam da ortasına getirmişti. Farklılığın bastırılması, tesadüfün, süreksiz(liğ)in ve maddesel(liğ)in kovulmasıyla, yani çağdaş söylemimizin sıkça şahit olduğu bir dışlamayla bağıntılıdır.

Düşünce üzerindeki kısıtlamalar

Foucault, yaptığı edebiyat çalışmaları sayesinde, düşüncenin kaderinin dilin statüsüne bağlı olduğunu anlamıştı. Artan siyasi ilgile-

10. Bütün yazıları ve söyleşilerinde geçerli olan bir tutumun örneklerinden sadece ikisi için bkz. Simon, "A Conversation with Michel Foucault", s. 192 ve "Une mise au point de Michel Foucault", *La Quinzaine Litteraire* 47 (15-31 Mart 1968), s. 21.
11. *OD*, s. 61 (ET, s. 231).

riyle birlikte yükselen bir kavrayıştı bu. Buna göre söylemler, ciddi tarihsel etkinlikler arasında sarf edilen boş laflar değildir.[12] Konuşmak bir eylemdir. Ve düşünceyi aynılık atgözlüğünden kurtarabilmenin tek yolu, böyle bir eylemin işlemesine getirilen kısıtlamaları tanımaktan geçer. Bunun için ise kültürümüzdeki logofobi, yani dil korkusu ile yüzleşmek gerekmektedir.

Bu korku öncelikle şu gerçekte kendini dışavurur: Söylem, pratikte, ancak ve sadece söylemin hangi koşullara göre kullanılabileceğini belirleyen bir toplumsal sistemde işliyor. Söylemin toplumumuzdaki işleyişi, bırakın özgür bir alanda gerçekleşmeyi, tam da törenlere tabidir; ve belli bir grup içinde sınıf, eğitim düzeyi ve statü açısından belirli niteliklere sahip olan kişilerin söylemsel ayrıcalıkları vardır.[13] Ayrıca iç kısıtlamalar da söylemi denetlemektedir. Söylemin disiplinlerdeki örgütlenmesi bir denetim yaratmakta ve bu yolla yeni önermelerin inşası sıkı sıkıya düzenlenmektedir. Kültürümüzde yorum ilkesi öne çıkmaktadır. Söylem üretmek, başka metinlerde ve özellikle de klasikler adı verilen metinlerde söylenenlerin bıkıp usanmadan tekrarlanmasıyla özdeşleştirildiği için, dilbilimsel olaylarda tesadüf unsurunun önü kesilmektedir. Bu tekdüzelik arayışını destekleyen bir şey de, yazarın dilbilimsel olayların çoğulluğuna hükmetmenin bir aracı olarak işlev görmesidir. Sınırlamaya ve yasaya dayanan spesifik bir toplumsal sistemde ortaya çıkan yazarlık ilkesi, dilbilimsel önermelerin, bunların anlam ve tutarlılığını belirleyen yasamacılar olarak bireylere tabi kılınmalarını körüklemektedir.[14] Bir başka kısıtlama biçimi ise dışlama ve bölme kurallarıdır; ve bunlar yalnızca yasaklıyı izinliden ya da akıllıyı deliden ayırmada değil, aynı zamanda, ve daha önemlisi de, doğruyu yanlıştan ayırmada işlemektedir. Söylemler bir taraftan "doğru" söylemlerle uyumlarına dayanarak kendilerini haklı ilan ederken, öte yandan ise arzu ve iktidar ilişkilerini gizlerler.[15]

Doğru ile yanlış arasındaki temel bölünmenin tarihsel kaynağı

12. *AS*, s. 273 (ET, s. 209).
13. *OD*, s. 38-47 (ET, s. 224-27).
14. *OD*, s. 23-28 (ET, s. 220-24). Yazarın işlevine ilişkin daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. "Qu'est-ce qu'un auteur?"
15. *OD*, s. 11-23 (ET, s. 216-20).

olan bu logofobinin ikiz kardeşi, Platon'un Batı düşüncesine miras bıraktığı bilgi istencinin spesifik biçimidir:[16] Bizler bir ideo-filinin (*ideophilia*), görünüşten ayrılabilen ideal bir akıl aşkının, çoğulluk içinde aynılık kurmaya uğraşan bir tekdüzelik aşkının vârisleriyiz. Bu felsefi akım içinde, söylemin spesifik gerçekliğini inkâr etmekte logofobi ile işbirliği yapan üç tema ortaya çıkıyor. Bunlardan birincisi olan kurucu özne teması, dili ve anlamı, boş olduğu varsayılan sözcüklere kendi yüklemeleriyle anlam veren bir öznelliğin uysal araçlarına indirgiyor. Yaratıcı deneyim teması da, birinci temanınkine karşıt gibi görünse de, aslında benzer bir rol oynuyor: Anlamlar dünyadan doğuyor ve dil sadece bunları yansıtıyor. Son olarak evrensel aracılık (*mediation*) teması ise, anlamın her yerde hazır ve nazır olduğunu, yani, söylemi "artık kendi gözlerinde çakacak bir hakikat parıltısından öteye" götürmeyen bir varsayımı öneriyor.[17] Bu kısıtlamalar ve bu felsefi miras, söylemin süreksizliğini, tesadüfiliğini ve maddesel gerçekliğini bastırıyor ve, bunu yapmakla da, fikirlerin tarihi gibi bir çalışmaya katalizörlük yapmış oluyor.

Düşüncesinin serbest bırakılması

Foucault, farklılık üzerinde düşünmenin yolunu açan bir perspektif geliştirmeye uğraşırken, çarpıcı bir imge, projesinin anti-Platoncu temasını kavrayan bir imge keşfediyor: Düşünce bir tiyatro gösterisi olarak görülmelidir. Burada katı ve doğal olmayan, boş ve karanlık olan bir gerçeklikle karşı karşıyayız. Varlık sahnesi teksesli değildir; bu sahnede çoğul, "eşzamanlı, ve farklı sahnelere/enstantanelere bölünmüş" hareketler ortaya çıkar.[18] Varlık, "farklılığın yinelenmesi" olarak tasavvur edilmelidir ve burada düşüncenin ödevi ise bu farklılıkların oyununu betimlemek ve açıklamaktır.[19] Düşüncenin hedefi farklılığı düşünmektir ve bu hedefe ulaşmak demek, olaya (*l'événement*) hakkını vermek demektir; olayın ayrı

16. *OD*, s. 16-18 (ET, s. 218).
17. *OD*, s. 47-51 (ET, s. 227-28).
18. "Theatricum Philosophicum", s. 889 (ET, s. 171).
19. A.g.y., s. 901 (ET, s. 187).

düzlemini kavramak ve fenomenolojinin bunu hükümran bir kendiliğe tabi kılan pençesinden kurtarmak demektir; bizleri bunu sabit merkezli bir zaman kalıbına tabi kılmaya çağıran bir tarih felsefesinin ayartmalarına direnmek demektir.[20] Olayı karanlığa iten şey "düşüncenin başarıyla eklemlenmesinin önüne geçmektedir" ve bundan dolayı da arkeolojinin kaderi olay adı verilen bu kırılgan varlığın kurtuluşuna bağlıdır.[21]

Bu dönemde Foucault'nun düşünce için kullandığı imge tiyatrodur; düşüncenin ele almak zorunda olduğu olayların üretiminde değerlendirilen öncelikli alan ise tarihsel çalışmalardır. Ancak tarihsel çalışmalar Nietzscheci bir soybilimin kaygılarını izlemelidir. Foucault'ya göre bu soybilim, bir köken arayışı değil, Platoncu köklere dayanan geleneksel bir tarihe yapılan saldırıdır.[22] Geleneksel tarihin kaygıları teleolojiktir. Bu tarih, amaçları, kalıpları ve değerleri araştırır ve bu araştırma tekil olayı ideal bir süreklilik içinde eriterek çözer. Araştırma alanını, soylu sayılan dönemler, büyük addedilen fikirler ve dünya tarihinin köşe taşları olarak görülen kişiler oluşturur. Nietzsche gibi Foucault da böyle bir tarihin, tam da kavramamız gereken şeylerden kaçtığını söyler. İşte soybilim, bu gereksinimi karşılamak amacıyla, varoluşumuzu, iç içe geçmiş ve belli herhangi bir başlangıcı ya da sonu olmayan bir olaylar karışımının içine yerleştirir. Soybilimsel kaygı, Platoncu ideal varlık kimliği ve belleği tutkusunun tersine, tarihsiz sayılan alanların tarihini yazmaya uğraşır: Duygular, aşk, beden, vicdan. Böyle bir kaygının hedeflediği şey "gerçek tarih"tir (*histoire effective*): "Tarih, bizzat varlığımızın içine süreksiz olanı dahil ettiği ölçüde 'gerçek' olacaktır. Duygularımızı bölecektir; içgüdülerimiz, dramatikleştirecektir; bedenimizi çoğaltacak ve onu kendine karşıt kılacaktır".[23] Aslolan şey, tarihin yarattığı çoğulluklar ve farklılıklardır. Soybilimsel kaygının güttüğü bu anti-Platoncu hedefin kendisini

20. A.g.y., s. 892-93 (ET, s. 175-76).
21. A.g.y., s. 893 (ET, s. 176).
22. Bu kesimin bu kısmındaki değerlendirmelerim Foucault'nun "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" yazısına dayanıyor.
23. A.g.y., s. 160 (ET, s. 154).

en açık biçimde gösterdiği yer, geleneksel tarihçinin amacı olan nesnel hakikat arayışının tarihteki yerinin sorgulanmasındaki kararlılıktır: Böyle bir nesnel arayışın abıhayatı olan bilgi istenci, toplumsal ve entelektüel güçlerin hangi spesifik biçimleniminde ortaya çıkmaktadır?

Tarihsel-soybilimsel bir düşünüme başvurmak tiyatrosal düşünme amacı içindir. Böyle bir tarihin, çoğul olayları kendi tekillikleri içinde sahnelemekteki niyeti "bunların farklı rollere girdiği farklı sahneleri ayrıştırmak"tır.[24] Görüldüğü gibi farklılığı düşünme ve olayla yüzleşme hedefleriyle Nietzsche'nin soybilimsel tutkusu, arkeolojik projenin esaslarından biridir. Bu ikisi arasındaki ilişkinin daha fazla aydınlatılması gerekse de Foucault arkeolojinin soybilime indirgenebileceğini kabul etmeyecektir. Zaten başka türlü de olamazdı. Çünkü düşünmenin kendisi bir olaydır ve Nietzsche'nin soybilimindeki olayı ortaya çıkaran perspektif, Foucault'nun arkeolojisindeki olayı ortaya koyan perspektiften farklıdır. "Çalışmalarının belli bir zaman ve mekâna bağlı olduğunu ele veren unsurlardan kurtulmak için ellerinden geleni yapan" geleneksel tarihçilerin tersine hem Nietzsche ve hem de Foucault kendi düşüncelerinin özde belli bir perspektifin ürünü olduğunu kabul etmişlerdir.[25] Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde yapmak istediği şey, *Kelimeler ve Şeyler*'de gerçekleştirdiği arındırmayı tamamlamaya ek olarak, arkeolojisinin şekillendiği perspektifi göstermektir. "Düşünce, kendisini şekillendiren süreci değerlendirmeli ve kendisini böyle bir değerlendirme ile şekillendirmelidir."[26]

B. BİR OLAY OLARAK ARKEOLOJİNİN DURUMU

Kendi düşüncelerini belli bir zaman ve mekâna bağlı bir olay olarak anlamakta çok az düşünür Foucault kadar özbilinçli davranmış ya da bunların özgül imkân koşullarını kavramada da yine çok az

24. A.g.y., s. 145 (ET, s. 140).
25. A.g.y., s. 163 (ET, s. 156).
26. "Theatricum Philosophicum", s. 894 (ET, s. 178).

düşünür onun kadar kararlı olmuştur. İkinci bölümde de işaret ettiğimiz gibi, Foucault, bütün düşüncelerin nasıl mecburen tarihe bağlı olduğunu vurguluyor; deliliğin ve klinik tıbbın tarihine ilişkin kendi analizlerinin değişimlere dayandığını, ancak ve sadece parçalanarak anlaşılabilecek çok temel ve kapsamlı değişimlere dayandığını görüyordu. Modern entelektüel tarihe hâkim olan soruların epistemik temellerinin anlaşılmasında *Kelimeler ve Şeyler* ile olağanüstü bir yol almış olmasına rağmen, Foucault ısrarla kendi düşüncesini bir olay olarak konumlandırmaya devam ediyor.

Düşüncesinin durduğu yere ilişkin kendi görüşünü açıklaması, daha önceden okumuş ya da bilmiş olduğu düşünürleri kendisi üzerindeki etkilerine göre bir hiyerarşiye sokma meselesi değildir Foucault'ya göre. Bu görevin Foucault için çekici olabilmesi imkânsızdır, çünkü etki nosyonu "gereğinden fazla sihirli"dir. Ayrıca yazarın işlevine ilişkin Foucault'nun sayısız kuşkuları vardır.[27] Buna rağmen Foucault'yu belli bir düşünüre ya da belli bir ekole bağlamanın cazibesi, birçok yorumcu için karşı konulamayacak kadar ayartıcı olmuştur.[28] Halbuki Foucault spesifik bir ekolle özdeşleştirilemez. Çünkü o, kütüphane adamı olmanın ne demek olduğunun farkındadır. Bu, uzmanlaşmamış bir kütüphanedir ya da, daha doğrusu, birçok uzmanlığın yanında psikoloji, edebiyat, felsefe, bilim ve toplum tarihinde erüdisyonları barındıran bir kütüphanedir. Kütüphanedeki kitapları ve rafları önem sırasına göre dizemezsiniz; çünkü buradaki bilgi malzemeleri, "tarafından yazılmıştır" ya da filanca yazarın veya falanca geleneğin "çalışmalarının parçasıdır" gibisinden nitelemelerden bağımsız olarak düzenlenmeli ve "her şey okunmalı, her şey incelenmelidir".[29] Foucault'nun spesifik yazarlar ve spesifik gelenekler karşısındaki konumunu saptayabilmek için, modernliğimizin varlığına dair kendisinin yaptığı "neredeyse sonsuz" sorgulamaları aynen izlemek gerekecektir.[30]

Yazılarında belirtilen belli başlı birkaç yazar haricinde, Fou-

27. *AS*, s. 32 (ET, s. 21).
28. Foucault'nun müridi sayıldığı çeşitli geleneklerin yetkin bir değerlendirmesi için bkz. Pinguet, "Les années d'apprentissage".
29. Bellour, "Entretien", s. 139.
30. *LMC*, s. 233 (ET, s. 221).

cault'yu kendisini etkileyen yazar ve gelenekler silsilesine yerleştirmeye çalışmak, bizi kaçınılmaz olarak baş döndürücü ve sayısız seçenekle karşı karşıya bırakacaktır. Bir yorumcunun iddiasıyla, Foucault'nun düşünümü özde Rönesans nostaljisi taşıdığı için, bu döneme özel bir raf tahsis ettikten sonra kitaplarını çalıştığı dönemlere göre mi dizmemiz gerekir?[31] Bu öneri, farklı disiplinleri yansıtan kategorilere göre ya da yapısalcılık öncesi ve yapısalcılık sonrası gibi yanlış sınıflandırmalara göre dizmekten daha ikna edici değildir. Foucault kütüphanesindeki sayısız düşünce olayını örgütlemekte izlenebilecek en iyi yol, bu olayları kendi düşünümünün spesifikliğinden bir şeyler yansıtan birtakım genel alanlara bölmek olacaktır. Bu şekilde Foucault kütüphanesi, mesela, başlangıçtaki entelektüel ilgisini belirlediklerini kabul ettiği iki ayrı tutkuyu yansıtacak şekilde, edebi çalışmalar ve pozitif bilim çalışmaları olarak ikiye ayrılabilir.[32] Ya da bir başka seçenek, diyalektik olmayan bir kültüre işaret etme anlamında Foucault için özel ağırlığı olan ciltleri ayırmaktır: Nietzsche, Heidegger, Roussel ve Wittgenstein.[33] Olmadı bir başka seçenek, Foucault kütüphanesindeki kitapları çağdaş düşüncenin ilerlediği iki ana istikametle ilişkilerine göre dizerek daha doğru ve kapsamlı bir sınıflandırma yapma olabilir. Burada Foucault'nun yorum anlayışına en büyük katkıyı Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre'ın; biçimcilik (*formalism*) anlayışına en büyük katkıyı ise Lévi-Strauss, Lacan, Roussell ve Freud'un yaptığını biliyoruz.[34]

Bu ve benzeri sınıflandırmaların hepsinde de kaçınılmaz olarak bir keyfilik unsuru olacak ve hepsi de önemli atlamalar yapacaktır. Bundan dolayı, spesifik bir olay olarak Foucault'nun kendi düşüncesinin temellerini anlamada izlenecek en akıllı yol, "söylediklerini söylemesini mümkün kıldığını" düşündüğü önemli güçleri belirlemektir.[35] Bu güçler üç sınıfta toplanabilir: (1) Spesifik düşünürler,

31. Gérard Mendel, *La révolte contre le père* (Paris: Payot, 1974, 4. basım), s. 320.
32. Caruso, s. 120.
33. "L'homme, est-il mort?", s. 9.
34. Bkz. "Foucault répond á Sartre", 22; Chapsal, s. 14; Bellour, "Entretien", s. 140; *LMC*, s. 312 (ET, s. 299).
35. *AS*, s. 149 (ET, s. 114).

(2) tarihçilerin çalışmalarında ortaya çıkan epistemolojik mutasyon ve (3) kendisinin daha önce yaptığı çalışmalar.

Spesifik düşünürlere borcu

Collège de France'daki ilk dersinin ciddiyetini göz önüne alan Foucault, bu dersinde, en fazla yararlandığını düşündüğü üç çağdaş düşünüre teşekkür etmiş ve bunların her birinin kendi düşüncesine katkılarını ortaya koymuştur.

i) Georges Dumézil. Foucault, Georges Dumézil'e saygısını ifade ederken, Fransız dinler tarihçisinden aldığı üç unsurdan söz ediyor: Birincisi, Dumézil'in araştırmaları, geleneksel tefsir ve dilbilimsel biçimcilik yöntemlerinden ayrı bir söylem analizine duyulan ihtiyaca işaret etmişti. İkincisi, Dumézil, farklı söylemlerin işlevsel ilişkilerinin incelenmesinde merkezi unsur olarak karşılaştırmayı almıştı. Foucault'nun bu çalışmalardan çıkardığı son ders ise, söylemsel dönüşümlerin bunların kurumlarla ilişkileri bağlamında betimlenmesinin faydalı olacağıydı.[36]

Bu yaklaşımları izleyen Foucault, Lévi-Strauss'un kullandığı genel dilbilimsel modelden temelde farklı bir yapı kavramına, kendi varoluşsal zorunluluk arayışıyla daha çok uyuşan bir yapı kavramına ulaşıyordu (ki bu, Dumézil'in ona kattığı güçtür). Dumézil'in ilgilendiği şey, ne genel bir modelin uygulanması ne de fenomenleri açıklayacak ortak bir zihinsel yapı hipoteziydi. Dumézil'in yapmak istediği şey, tamamen spesifik tarihsel, kurumsal ve ideolojik işleyişleri içinde değerlendirilen metinler arasındaki ortak yapısal ilkelerin ortaya dökülmesiydi.[37]

---

36. *OD*, s. 73 (ET, s. 235). *OD* içinde spesifik olarak gönderme yaptığı üç düşünür olan Dumézil, Canguilhem ve Hyppolite aynı zamanda ta 1961 yılında *HF*'nin Önsöz'ünde (s. x) de teşekkür ettiği (dört isimden) üçüdür.

37. Foucault ta 1961 yılında *Le Monde* için Weber'e verdiği mülakatta ("La folie n'existe que dans une société") kendi kullandığı yapı nosyonunun kaynağının Dumézil olduğunu söylemişti. Dumézil uzun yıllar Sorbonne'daki Ecole des Hautes Etudes'ün Section des Sciences Religieuses'ünde kürsü başkanlarından biri olarak görev yaptı ve 1987 yılında ölene dek de Collège de France'daki Hint-Avrupa uygarlığı profesörüydü. Hint-Avrupa halklarının mit ve epiklerine ilişkin ge-

ii) Georges Canguilhem. Canguilhem'in çalışmalarının Foucault'nun projesine katkısı, hem sakınılması gereken şeyler anlamında hem de teşvik ettiği araştırma çizgisi anlamında önemlidir. Canguilhem, bilim tarihinin önünde ya bir keşifler vakanüvisi ya da bilimin dehası ve etkileriyle ilgili fikir ve inançların bir dökümü olma seçeneklerinden başka bir yolun da olabileceğini göstermişti. Canguilhem Foucault'nun önüne bir tarihsel sorgulama yaklaşımı koyuyordu: Bilimi, teorik modellerinin ve kavramsal araçlarının çözülebileceği tutarlı bir tümel küme olarak gören bir yaklaşım.[38]

Foucault kendisinin en karakteristik iki düşüncesinin ana kaynağının Canguilhem'in bu yaklaşımı olduğunu söylüyor. Bunlardan biri –ki Canguilhem'in kendisi de bunu Bachelard'dan almıştı– kendi tarihini doğrusal bir ilerleme hikâyesi olarak gören bilimin bu iddiasını kuşkuyla karşılama ve, dolayısıyla da, bilim tarihindeki bariz süreksizliklere eğilmedir. Bir kavramın tarihsel analizini yaparken, mutlaka, bunun çeşitli kullanım kurallarını ve içinde işlediği birçok teorik bağlamı hesaba katmalıyız.[39] İkincisi ise, tarihsel incelemeleri bütünsel bir diyalektik kavrayış arayışıyla değil de, spesifik bir çalışma alanı için hem belirli bir düşünüm nesnesinin hem de bu düşünümün nasıl yürütüleceğinin belirlendiği spesifik sorunsallar bağlamında yapma eğilimidir. "Diyalektik soru-cevap yoluyla değil, sorunsallaştırarak düşünmeliyiz."[40]

iii) Jean Hyppolite. Foucault'nun borç hanesindeki baş köşe Jean Hyppolite'e aittir. Foucault'nun Kant üzerine yaptığı tezi yöne-

---

leneksel karşılaştırmalı çalışmalara Durkheim ve Mauss'un çalışmalarından etkilenen sosyolojik ve antropolojik bir yaklaşım ekledi. Dumézil'in kapsamlı çalışmaları konusunda mükemmel bir eser için bkz. C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley: University of California, 1973). Dumézil'in (tümevarımsal) yapı kavramı ile Lévi-Strauss'un (tümdengelimsel) yapı kavramı arasında yaptığı karşıtlık değerlendirmesi için 202-03 ve 215. sayfalara bakınız.

38 *OD*, s. 73-74 (ET, s. 235).

39 *AS*, s. 11 (ET, s. 4).

40 "Theatricum Philosophicum", s. 900 (ET, s . 186). Daha sonra Canguilhem'in bir kitabının İngilizce çevirisine [*On the Normal and the Pathological* (Boston: Reidel, 1978), s. ix-xx] yazdığı Giriş'te Foucault Canguilhem'in çağdaş düşünce için önemini değerlendirecektir. *La formation du concept de réflexe aux XVIIIe et*

ten hocası Hyppolite idi. Foucault'nun insanın bir ampirik-aşkın çift olduğunu gördüğü ve dolayısıyla da modern antropolojik düşüncenin ikilemini yakaladığı ilk çalışması bu tezdi. Her ne kadar minnettarlık ifadesi ilk bakışta biraz kafa karşıtırıcı gibi görünse de, eski bir hocası ve Collège de France'da da selefi olan Hyppolite'in kendisi üzerindeki etkisini beyan etmesi sırf bir akademik formaliteden ibaret bir şey değildir. Hyppolite, Hegel'i Fransa'nın entelektüel yaşamının merkezine yerleştiren insanların başında geliyordu ve zaten onun başlıca katkısı olarak da bu noktayı övüyordu Foucault.[41] Fakat bu durum bir kafa karıştırıcıdır; çünkü Foucault'nun

XVIIIe siecles (Paris: Vrin, 1977) ve *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: Vrin, 1970, 2. basım) Canguilhem'in başlıca eserleridir. Bu ikinci kitapta kendi düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynayan Gaston Bachelard (1884-1962) üzerine üç deneme de mevcuttur. Aslında süreksizlik nosyonunu günümüz Fransız felsefesi için önemli kılan ilk yazar Bachelard'dı ("ruptures épistemélogiques" terminolojisi için bkz. Bachelard, *Le rationalisme appliqué* [Paris: Presses Universitaires de France, 1949]). Fakat Bachelard'ın Foucault için önemli olduğunu gösteren elimizde hiçbir gösterge bulunmuyor. Foucault Bachelard'dan bir yerde (bkz. *AS*, s. 11 [ET, s. 4]) genel bir bağlamda söz ediyor; Bachelard üzerine yazdığı spesifik makale ise onun bütünleştirmeyi reddetmesine övgüden başka bir şey değildir (bkz. "Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: Piéger sa propre culture").

Canguilhem'e teşekkürüyle bağlantılı olarak Foucault ile Ecole Normale Supérieure'deki hocası Louis Althusser arasındaki ilişki üzerine de bir şey söylemek gerekiyor. Foucault Althusser'in kendisini etkilediğini kabul ediyor (bkz. Bellour, "Deuxieme entretien", s. 191-92); ve Foucault'nun Marksist düşünürde beğendiği şey, Althusser ve Etienne Balibar'ın ortak çalışmaları olan *Reading Capital*'in (Londra: NLB, 1977, 2. basım) ilk kesiminde yer alan tarih nosyonuna ilişkin analizidir. İlk olarak 1965 yılında yayımlanan ve zaman zaman Foucault'nun çalışmalarına da göndermelerin yapıldığı bu çalışma, yazarın da kabul ettiği gibi, Canguilhem'in bazı kavramlarını Marx'ı anlamanın araçları olarak sistematize ediyor. Althusser'in kendisinin de onayladığı gibi (bkz. "A Letter to the Translator", Balibar içinde, s. 323-24) onun Foucault'daki yeri Bachelard (ki Althusser'in tez hocasıdır) ve Canguilhem'in yaklaşımları ile Foucault arasında bir köprü olmasından öteye gitmiyor.

Foucault ile kimi ortak ilgileri bağlamında Bachelard ile Canguilhem'e dair belki de en iyi çalışma Dominique Lecourt'unkidir, bkz. *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1975). Althusser için bkz. Alex Callinicos, *Althusser's Marxism* (Londra: Pluto Press, 1976).

41. *OD*, s. 79-82 (ET, s. 235 - 37) . Hegel bağlamında Hyppolite'in olağanüstü etkisi için bkz. Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975), s. 18-28. 1939-1941 arasında yaptığı Hegel çevirisinden (*Phenomenology of Spirit*) başka başlıca eserleri şunlardır: *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston: Northwestern,-

projesi, Hegelci bütünleştirme arzusu ve diyalektik tutkusunun reddine bağlıdır. Diyalektik akıl yürütmenin ürünü olan farklılığın varlık-olmayana indirgenmesi, tam da, Foucault'nun olay felsefesinin savaştığı düşmandır.[42] Hyppolite hep felsefeyi bütünleştirme çabasına bağlayan sadık bir Hegel müridi olarak kalmıştır. Fakat sarsılmayan bu Hegelci havaya rağmen, Hyppolite'in Hegel öğretisindeki öteki unsurlar Foucault için çok daha önemliydi.[43]

Öncelikle, Hyppolite öğrencilerini Hegel ile yüzleşmeye ve onu anlamaya itiyordu. Foucault da Hegel'i anlamadan ondan kaçışın imkânsız olacağını görmüştü. "Belki de anti-Hegelciliğimiz onun bize kurduğu ve sinsice bizim düşmemizi beklediği tuzaklardan biri" idi ve işte öteki Fransız düşünürler gibi Foucault da "bunun ne kadar böyle olduğunu belirlemek" gerektiğini düşünüyordu.[44] Ancak Foucault'nun spesifik felsefi tarzının gelişiminde daha önemli olan gerçek şuydu: Hyppolite'in sunduğu Hegel, her zaman için, felsefi haleflerinin sorguladığı bir Hegel'di. Bu sorgulama altında Hegel bir dönüşümden geçiyordu. Husserl'in sorguladığı bir Hegel için felsefe artık bir bütünlük arayışı değil, "sonu olmayan bir ufkun arkaplanı üzerinde bitmeyen bir görev"di.[45] Aynı şekilde Kierkegaard'ın hırpaladığı Hegelci düşünce ise, deneyimin tekilliğiyle sürekli temasta olan bir düşünce olarak karşımıza çıkıyor ve Hegel'deki orijinal felsefi genellemeler felsefedışı alanlarla bağlantılandırılıyordu. Felsefi olan ile felsefi olmayanı birbirine bağlama doğrultusundaki bu süreğen çaba Fichteci, Marksist ve Bergsoncu sorgulamalar tarafından da yoğunlaştırılıyordu. Ve işte Hyppolite'in Hegel'i sahiplenmesinin ve Foucault'nun Hyppolite'in öğretisini özümsemesinin alametifarikası da bu sorgulamalardı.

1974, Fransızca orijinali, 1946). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952). *Studies on Hegel and Marx* (New York: Harper and Row, 1973, Fransızca orijinali, 1955). *Figures de la pensée philosophique*, 2 cilt (Paris: Presses Universtaires de France, 1971).

42. "Theatricum Phiolosophicum", s. 899 (ET, s. 184-85).

43. Hyppolite'in sadık müritliği için, örneğin, kendisinin 1965 tarihli bir değerlendirmesine bakınız, "La situation de la philosophie dans le monde contemporain", *Figures de la pensée philosophique* 2, s. 1037.

44. *OD*, s. 74-75 (ET, s. 235).

45. *OD*, s. 79 (ET, s. 236).

Hyppolite'in anısına verdiği bir derste Foucault, onun kendisini bir felsefe tarihçisi olarak değil, bir felsefi düşünce tarihçisi olarak tanımladığını vurguluyordu.[46] Felsefi olmayanda felsefi düşünceyi arayan Hyppolite, bu arayışıyla yeni bir araştırma alanı yaratmayı amaçlıyordu: Hem gündelik deneyimlerimizin, hem de pozitif bilimlerin etkinliğinin temelini oluşturan bir alan.[47] Bu gerçek Foucault'nun onun felsefi etkinliklerine bakışını belirleyen şeylerden biri olmuştu. Foucault'ya göre Hyppolite'in bu girişimi genel anlamda bir düşünce çalışması değil, bir kültürde düşünceyi barındıran şeylere dair bir çalışmadır.[48] Bu perspektiften bakıldığında, kökleri Platon'a uzanan spesifik bir düşünce biçimi olarak felsefenin, Foucault için bir anlamda artık var olmadığı ortaya çıkıyor. Burada Foucault böyle bir felsefenin öldüğünü değil, bunun yerine, çok farklı etkinliklere dağıtıldığını kastediyor; ve bu etkinlikler sadece bilginin eleştirel düşünümünü değil, aynı zamanda devrimci ve siyasetçilerin çalışmalarını da kapsıyor.[49]

Hegel'in tarihi felsefeye bağlaması Hyppolite'in çalışmalarıyla birlikte tarihe bağımlılığa dönüşüyordu. Felsefenin doğası üzerine Foucault'nun yaptığı çalışmalarla ise felsefe, mutlakların elinden alınıp tiyatroya getirilerek oyunlaştırılıyordu.[50] Bütün bu dönüşüm sürecinde felsefe büyük çağdaş düşünce ödevinin bir parçası oluyor ve tabii kendi karakteri de rizikoya giriyor. Kültürel olaylardaki çoğul düşünce alanına sokulduktan sonra artık felsefenin, bir zamanlar olduğu gibi düşüncenin başrol oyuncusu olma garantisi kalmamıştır. "Hyppolite için, Hegel ile kurulan ilişki deneyim salınelerinden sadece biriydi; ve felsefenin mutlaklığını yitirdiği bir yüzleşmeydi. Hyppolite Hegelci sistemi hiçbir zaman bir tasdik makamı olarak görmedi; ona göre bu sistem en büyük riske felsefenin girdiği alandı."[51]

46. "Jean Hyppolite (1907-1968)", a. 131.
47. Bkz. Hyppolite, "Project d'enseignement d'histoire de la pensée philosophique" ve "Leçon inaugurale au College de France", *Figures de la pensee philosophique* 2, s. 998, 1005, ve 1022.
48. Bellour, "Entretien", s. 144.
49. Bellour, "Deuxième entretien", s. 204.
50. "Theatrum Philosophicum", s. 908 (ET, s. 196).
51. *OD*, s. 76 (ET, s. 236).

Şimdi Foucault üzerinde kişisel bir etki bırakan bu düşünürlerden, felsefi düşünümünde özel bir yeri olan bir başka düşünüre geçelim.

iv) Friedrich Nietzsche. Her ne kadar Nietzsche'nin *Kelimeler ve Şeyler*'de "mutlak ayrıcalıklı ve metatarihsel" bir yer işgal ettiği görüntüsünden dolayı Foucault daha sonra pişmanlığını dile getirmiş olsa da kesin olan bir nokta var ki, Foucault'nun düşüncesini en çok meşgul eden filozof Nietzsche olmuştur.[52] Daha önce de işaret ettiğim gibi, arkeolojinin tarihten faydalanması açıkça Nietzscheci bir soybilimle ilintilidir. Ancak Nietzsche gelecekteki bir arkeolojik düşünce için hazır bir araç sunmamış, sadece bu düşüncenin zemininin oluşmasında katkısı olmuştur. Foucault bu katkılar bağlamında üç unsurdan söz ediyor: Birincisi, bir filolog olarak Nietzsche, felsefi düşünceyi "dil üzerine radikal bir düşünüm"e bağlamak suretiyle, dilin "bilmecesel çoğulluğu"nun ortaya çıkacağı entelektüel zemini hazırlamıştır.[53] İkincisi, Nietzsche'nin Tanrı fikri ile insan fikri arasında zorunlu bir bağıntı kurması, Foucault'nun antropolojinin yıkılması gerektiğini görmesini sağlamıştır; ki üstinsan imgesi bu yıkımın habercisiydi: "Üstinsan vaadi her şeyden önce insanın ölümünün yaklaştığının işaretidir".[54] Son olarak ise, Nietzsche'nin soybilimsel eleştirisi ile aklın tarihsel gelişimini merkezsizleştirmesi, diyalektik olmayan bir düşünmeye zemin hazırlanması işinde öteki içgörülere destek olmuştur. Nietzsche "biz doğmadan çok önceleri diyalektik ve antropolojinin işbirlikçi vaatlerini küle çevirmişti".[55] Foucault Nietzsche'ye böyle bir kundakçı

52. Bellour, "Deuxième entretien", s. 206. Bellour'un bu söyleşisinden üç ay sonra yayımlanan bir mülakatında Foucault düşüncesindeki Nietzsche'nin eşsiz yerinden söz etmiştir, bkz. Caruso, s. 115-17. Bu bağlamda şu nokta ilginçtir: Foucault'nun kendisine diyalektik düşünmeden kurtulma fırsatını sunan kişi olarak nitelediği Barraqué'yle bağlantısı olan özgül müzik parçası, Nietzsche'nin bir metninden türetilen 1955 tarihli bir besteydi (bkz. Caruso). Burada Foucault büyük bir ihtimalle Barraqué'nin "Séquence sur les poèmes de Nietzsche"sine (1950-55) gönderme yapıyor.
53. *LMC*, s. 316 (ET, s. 305).
54. *LMC*, s. 353 (ET, s. 342).
55. *LMC*, s. 275 (ET, s. 263).

rolü yüklemekle onu eşsiz bir statüye yükseltiyor. Nietzsche, hem antropolojiyi hem de diyalektiği sorgulamakla Foucault'nun düşüncesine hâkim olabilecek iki düşünürü de saf dışı bırakmış oluyordu: Kant'ın etkisiyle antropolojik düşünme ya da Hegel'in etkisiyle tarihsel düşünme.

Aslında bu saf dışı bırakmada ve bundan dolayı Nietzsche'nin Foucault için sahip olduğu özel yerde bile Hyppolite'in güçlü varlığını ve girift etkisini görebiliriz. Foucault'nun 1961 yılında onun nezaretinde yaptığı tezde, Kant'taki "İnsan nedir?" sorusu, "insanı sorgulayan ve zayıf düşüren bir cevap buluyordu: Üstinsan".[56] Hyppolite'in bundan dokuz yıl önce işaret ettiği gibi, hümanizmin bu Nietzscheci eleştirisinin ipuçları daha önce Hegel'de vardı.[57] Ayrıca Foucault'nun çok önem verdiği bir Nietzscheci düşünme biçimi olan felsefi düşüncenin kültürün birbirinden farklı etkinliklerinde aranması, tam da Hyppolite'in Hegel'de gördüğü ve çok değer atfettiği bir felsefi riskti.[58] Hyppolite'e göre Hegel'i Kant'tan üstün kılan asıl gerçek şuydu: Kant bilginin koşullarını keşfetmeye çalışırken sadece bilgi sorunuyla ilgilenmişti; halbuki Hegel bu koşulları insanın tarihsel durumunda arıyordu. Hegel'in cevap aradığı soru "insanlık tarihini ve olası bir hakikati ya da *aklı*, tarihin gelişiminde nereye *oturtacağız?*" idi.[59] Bu Hegelci tarihi temellendirme teması *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'nda yer yer karşımıza çıkıyordu. *Kelimeler ve Şeyler*'in arındırmasından sonra yayımlanan *Kliniğin Doğuşu*'nun gözden geçirilmiş baskısında bu tema bilerek budanmıştır.[60] Foucault'nun, Hyppolite'in yüzleşmeye zorladığı Hegel'e eğilmesinin tarihsel olana duyduğu saygının ürünü olduğu düşünülebilir belki. Ancak Nietzsche'nin kendisindeki özel statüsünün doğrudan doğruya bir zamanlar Hegelci düşüncenin sahip olduğu cazibeyle bağlantılı olduğuna bizzat kendisi şehadet ediyor. "Sadece şunu söyleyeceğim: Nietzsche'yi okumamış olsay-

56. Thèse complementaire 1, s. 128.
57. *Logique et existence*, s. 243.
58. Caruso, s. 116-17.
59. *Studies in Marx and Hegel*, s. 154-55.
60. 1961 tarihli *HF*'nin Önsözüne bakınız. *NC*'deki sözünü ettiğim değişiklik(ler) için kitabımızın sonundaki Ek 2, Örnek 1'e bakınız.

dım ideolojik olarak tarihselci ve Hegelci olarak kalabilirdim."[61] Sözünü ettiği Nietzsche okumaları 1950'lerin başında gerçekleşti ve *Deliliğin Tarihi* zaten Nietzsche'nin etkisi altında yapılan bir çalışmaydı.[62] Şurası açık ki, Nietzsche'nin Foucault için önemi, kısmen, Hyppolite'in Hegel'inin etkilerinin devamıyla ve tarihsel gelişime teleolojik yaklaşımdan kaçınmayla bağıntılıdır. Bu bağıntının ışığında, Foucault'nun Nietzsche hakkındaki denemesini neden *Hommage à Jean Hyppolite** içinde yayımladığını herhalde anlayabiliriz.

Epistemolojik mutasyon

Foucault'nun bu kişilere atfettiği sorumluluğu abartmak hata olacaktır. Arkeolojik düşünme kipinin mümkün kılınmasında "epistemolojik bir mutasyon" çok daha önemli olmuştur. Bu *mutation épistemologique*, modern düşüncenin, öznenin merkezi rolüne olan sadakatini ve hümanist tarih anlayışına olan bağlılığını baltalamıştır.[63] Foucault bu mutasyonun iki yüzüne işaret ediyor. Birincisi, yüz yıldır süren öznenin merkezdeki hükümranlığına son verme operasyonudur. Bu operasyonun temsilcileri Marx'ın üretim ilişkileri analizi ile ekonomik belirlenim ve sınıf mücadelesine yüklediği işlevdir.[64] Tarihin bir köken araştırması olarak anlaşılmasını reddeden Nietzscheci soybilim de bu operasyona destek vermiştir.[65] Bundan

61. Caruso, s. 117: "Le diro solo che sono rimasto, ideologicamente, 'storicista' ed hegeliano, finche non ho letto Nietzsche".
62. Daha sonraki Foucault'nun Gerard Raulet ile tartışmasına bakınız, "Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault", çev. Jeremy Harding, *Telos* 55 (Bahar, 1983) ["Yapısalcılık ve Postyapısalcılık", *MF Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2004, s. 320-350]; *HF*'nin Önsözü (1961), s. v.
* "Jean Hyppolite Anısına".
63. *AS*, s. 21 (ET, s. 11).
64. *AS*, s. 22-23 (ET, s. 12-13). Foucault'nun Marx'a burada atfettiği önemin, *LMC*'de ekonomik analiz bağlamında Marx'ın hiçbir epistemolojik kırılma yaratmadığının belirtilmesi (bkz. *LMC*, s. 273-74 (ET, s. 260-62)) ile çelişki oluşturduğu düşünülmemelidir. Çünkü 1967 yılında Bellour ile söyleşisinde de işaret ettiği gibi, tarihsel analiz düzlemi tamamen farklı bir meseledir (bkz. "Deuxième entretien", s. 191-93).
65. "Nietzsche, le généalogie, l'histoire", 148-50 (ET, s. 142-44).

başka, insan bilimlerinin gelişmesi de kaçınılmaz olarak özneyi koltuğundan etmiştir. Çünkü psikanaliz, dilbilim ve etnolojiye göre bilinçdışını, dilin sistematik biçimlerini ve eylemi yönlendiren gizli kuralları açıklamada özne yetersizdir.[66]

Bu epistemolojik mutasyonun ikinci yüzü ise mevcut tarihsel araştırmaların fiili işleyişinde yatıyor. Ancak burada söz konusu araştırma bağlamında çok farklı iki istikamet arasındaki bir çatışmayla yüzleşiyor gibiyiz. Bir tarafta Bachelard, Canguilhem, Althusser, vb.'nin analizlerinde karşımıza çıkan süreksizliklere atfedilen bir önem var. Adı geçen insanların çalışmaları bizleri süreğen bir gelişme hattı izlemek yerine sınırlar kurmaya, tarihsel değişimdeki birçok farklı ve indirgenemeyen dönüşümlerin özgüllüklerini tanımlamaya itiyor.[67] Bu düşünce biçimi tabii ki Foucault'yu etkilemişti. Ancak süreksizlikler üzerinde değil de istikrarlı ve uzun erimli yapıların "batık" tarihinin ifşası üzerinde yoğunlaşan daha kalabalık tarihçi grubu da Foucault'yu daha az etkilemiş değildi; ki Braudel'in Akdeniz dünyası hakkında yaptığı çalışma bu akım için bir modeldi.[68] Bu uzun erimli yaklaşımda, değişimin algılanması neredeyse imkânsızdır. Önemli değişimler olarak görünen şeylerin altına bakacak olursak, coğrafyada, deniz rotalarında ve tarımda büyük sürekliliklerin tarihiyle karşılaşırız. *Bilginin Arkeolojisi*'nin yayımlanması, bu uzun erimli tarihsel gelişim yaklaşımını başlatan *Annales d'histoire économique et sociale*'in Lucien Febvre ve Marc Bloch tarafından kurulmasından kırk yıl sonraki bir olaydı. Foucault bu yaklaşımı benimseyen başlıca tarihçilerin birçoğunu minnetle/hayranlıkla anıyor ve bunları tarihsel düşünceyi "yeni bir macera"ya açanlar olarak nitelendiriyordu.[69] Bu *Annales* hareketi o

66. *AS*, s. 22-23 (ET, s. 12 –13).
67. *AS*, s. 10-13 (ET, s. 4-6).
68. Ferdinand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York: Harper Torchbooks, 2 cilt, 1975), s. 16 [*Akdeniz ve II. Felipe Döneminde Akdeniz Dünyası*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1990]. Bu kitap ilk olarak 1949 yılında Fransa'da yayımlanmıştır. Çeviri 1966 tarihli gözden geçirilmiş baskıdan yapılmıştır. Ayrıca bkz. Braudel, "L'histoire des civilisations: le passé explique le present", *Ecrits sur histoire* (Paris: Flammarion, 1969), s. 255-314, özellikle de s. 301-05.
69. Bkz. Bellour, "Deuxième entretien", s. 190; ve M. Foucault, "La naissance du monde", s. viii. Bloch ve Febvre'den başka Braudel, François Furet, Denis Ric-

denli başarılı olmuştu ki Fransa'da tarihsel araştırma alanındaki öteki yaklaşımların çoğu sönmüş ve ülkede tarih yazımı konusunda neredeyse tek ses çıkmaya başlamıştı.[70]

İşte Foucault bu alana yeni bir canlılık getiriyordu. Ona göre istikrarlı yapılarla ilgilenen tarihçiler ile süreksizliği vurgulayan edebiyat ve bilim tarihçileri arasındaki karşıtlık sadece "yüzeysel bir durum"du ve bu iki görüş arasında temel bir uyum bulunuyordu.[71] Her iki akımın sorgulamalarının temelinde de doküman vardı. Geleneksel tarih, dokümanı bir izden ibaret saymış, tarihin gerçek nesnesine ulaşmak için yorumlanması gereken bir şey olarak geri plana atmıştı. Çağdaş tarihçiler ise, ister süreksizlikleri isterse de yapıları vurgulasınlar, dokümanları anıtlaştırıyorlardı. Bu tarihçilere göre dokümanlar artık cansız malzemeler değil, birlikleri ve ilişkilerinin anlaşılabilmesi için düzenlenmesi ya da bir diziye sokulması gereken tarihsel bir gerçeklikti.[72] Foucault'ya göre, dokümanların bu anıtsallığından çok önemli birtakım sonuçlar ortaya çıkıyordu. Bir defa, bununla birlikte, tarihsel fenomenlerin inceleneceği düzen ya da dizilerin kurulması gerektiğinin farkına varmaktadır; halbuki geleneksel tarih, sadece kabul edilmiş dizilerin içinde yerlerini zaten almış oldukları farzedilen olayları tanımlamakla yetinmişti. Yapısal tarihçi, bir yandan dizilerin tertip edilebileceği farklı düzlemlerle birlikte uzun erimli trendlerin sınır ve dalgalanmalarını tesis ederken, öte yandan ve aynı zamanda süreksizliklerle de ilgilenmektedir; hem de doğru tarihin önündeki engeller olarak değil, tam tersine bu tarihin gerekli unsurları olarak süreksizliklerle ilgilenmektedir. Çünkü süreklilikleri anlayabilmesi için bunu yapması gerekmektedir. Bundan başka, diziler tesis etmede ve bu yolla tesis

---

het ve Le Roy Laduire'nin de adlarını zikrediyor Foucault. Daha sonra da Philipe Ariès için dile getirdiği minnettarlık için bkz. "Le souci de la vérité", *Le Nouvel Observateur* 1006 (17-23 Şubat 1984), s. 56-57.

70. Bkz. Jean Glénisson, "L'historiographie française contemporaine", *La recherche historique en France de 1940 a 1965* (Paris: CNRS, 1965), s. ix-lxiv, özellikle de s. lxii-lxiii.

71. *AS*, s. 13 - 14 (ET, s. 6-7).

72. *AS*, s. 13-14 (ET, s. 6-7). "Réponse au Cercle d'épistémologie"sinde (s. 19 [ET, s. 127]) Foucault bu anıt olarak doküman formülünü Canguilhem'e borçlu olduğuna işaret etmişti.

edilen farklı düzenleri anlatmada spesifik olma gereksinimi her iki grubu da bir uygarlık ya da bir dönemin tam birliğini arayan bütünsel tarih projesinin karşısına yerleştirmektedir. Böylesi bir felsefi bütünsel tarih, olayların farklı biçimlerde düzenlenebileceği yaklaşımına ters gelen önvarsayımlara –tarihsel fenomenler arasındaki ilişkilerin türdeşliği varsayımına ve bir dönemin bütünü için tutarlı tek bir ilkenin kabulüne– dayanmaktadır. Son olarak, dokümanın anıtsallığının dayattığı yöntembilimsel sorunlar, tarihsel gelişimin teleolojisine ulaşmayı hedefleyen her türlü felsefeye karşı bu iki yaklaşımı aynı kampta buluşturmaktadır.[73]

Foucault, sözü edilen iki tarihsel yaklaşım arasında böyle temel bir uyum olduğunu söylemekle, *Annales* ekolünün önemli analizlerini de kendi arkeolojik girişimine, yani düşünceyi olaya ve farklılığa yönlendirme çabasına katıyordu. Bu ilhak olağanüstü bir başarıdır, çünkü bu ekol genellikle, kısa erimli bir tarihin, "temelsiz ve yanıltıcı", "gelip geçici" ve "geçmişin haber başlıkları" sayılan olay tarihinin kendisine ters olduğuna inanıyordu.[74] Foucault ise bu ekolün kilise mıntıkası (*parish*) kayıtları ve fiyat listeleri gibi fenomenlerle uğraşmasının bir olayın tekilliğini vurguladığını göstererek, böyle bir karşıtlık olduğu yolundaki tezi baltalıyordu. Buna göre, yapıyla ilgilenen tarihçiler, yeni dokümantasyon tabakalarına ilişkin incelemeleriyle, yani bir zamanlar önemsiz sayılan belgelerle ve bu doküманter belgelerin yerleştirilebileceği yeni düzenleri tanımlamakla, olayın alanını genişletiyorlardı. Başka bir deyişle, düşünceyi olaya yöneltiyorlardı.[75] Bunların yaptığı şey artık bir tektiplilik arayışı değil, olayı –yapıların keşfiyle ortaya çıkan istisnayı– anlamanın yeni bir yolu ve yoğunlaşmış bir farklılık arayışıdır. İşte Foucault'ya göre bu ekolün büyücülük, halk edebiyatı, bayramlar ve çiftçilerin dünyası gibi alanlara yönelmesi bu kabildendir.[76] Foucault böyle bir yaklaşım ortaya koymakla bizzat Bloch'un orijinal hayallerini diriltmiş oluyordu; çünkü Bloch tarihin güçlü

73. *AS*, s. 14 - 20 (ET, s. 7-11).
74. Braudel, s. 1243.
75. *OD*, s. 56-57 (Et, s. 230).
76. Bu tema için bkz. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), s. 63-120.

bir farklılık duygusuna yönelmesi için yeni nesne ve yöntemler tasavvur etmişti.[77] *Annales* ekolünün fiili başarısına yaklaşımıyla Foucault, tarihin "asude bir barış alanı ve dingin bir yatak"tan ibaret olduğunu düşünen görüşlere karşı verilen savaşta, bu yüzyılın en yaratıcı tarih ekolünün saflarında yer alıyordu.[78]

Önceki araştırmaları

Spesifik bir düşünce projesi olarak arkeolojinin en somut temelini oluşturan şey birtakım öğretmenler ya da genel epistemolojik mutasyon değil, Foucault'nun daha önce yayımladığı çeşitli çalışmalardır. "Oturduğu zemin projenin kendisinin keşfettiği bir zemindir."[79] Ayrı bir düşünce tarzı olarak arkeoloji, antropolojik temadan kurtulmuş bir analiz yöntemi olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla da arkeolojinin "tarihsel" varoluşunu "mümkün kılan" şey, hümanizm ve antropolojinin düşüncenin önüne koyduğu kısıtlamaların Foucault tarafından keşfedilmesidir.[80] Daha önceki eserlerinin bu tarihsel imkân üzerindeki etkilerine ilişkin orada burada yaptığı değerlendirmelerde sadece *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* ve *Kelimeler ve Şeyler*'den söz eden Foucault, kendi antropolojik döneminde yayımladığı iki eserden bahsetmiyor.* Değerlendirmeye aldığı bu üç esere ise iki açıdan yaklaşıyor. Bir yandan bu eserlerin yeni bir düşünme kipinin yaratılmasına yaptıkları katkıyı kabul ederken, öte yandan bunların sınırlılıklarını da kabul ediyor. Bu eserler, bilginin

77. *Annales*'in fiilen yayımlanmasından bir yıl önce ilan edilen Bloch'un manifestosuna bakınız: "A Contribution Toward a Comparative History of European Societies", *Land and Work in Medieval Europe: Selected Papers by Marc Bloch* (Berkeley: University of California Press, 1967), s. 47-81. *Annales* geleneğinden tarihçilerin çalışmalarına Foucault'nun yaptığı etki çok geniş bir meseledir ama örnek olarak Robert Mandrau'nun tepkilerine ("Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique", *Annales* 17 [1962], s. 761-71) ve Braudel'in Mandrou'nun yazısına eklediği olağanüstü övgüye (a.g.y., s. 771-72) bakınız. Ayrıca Mandrou'nun etkili kitabı *Comment on écrit l'histoire*'ın ikinci basımının (Paris: Seuil, 1978) eki olan Paul Veyne'nin yazısına bkz. "Foucault révolutionne l'histoire" (s. 345-85).
78. *AS*, s. 24 (ET, s. 14).
79. *AS*, s. 26 (ET, s. 16).
80. *AS*, s. 26 (ET, s. 16).
* Bu iki eser *La réve et l'existance*'a Giriş ve *Maladie mentale et personnalité*'dir.

formel bir arkeolojisinin sadece "çok eksik bir taslağı" olarak tanımlanabilir. Çünkü bu eserler çağdaş düşüncemizin hümanist ağından tam olarak kurtulamamışlardır.[81] Bu itiraf hiç de yeni bir şey değildir, çünkü Foucault, ilk çalışmalarının dönemin bilgi çerçevesine ne kadar bağlı olduğunu daha önce zaten açıklamıştı.[82]

Ne var ki 1969'daki Foucault'nun farkı, bu antropolojik çerçevenin daha önceki yazılarına nasıl işlediğini çok daha açık biçimde görmesidir. Öncelikle, deliliğin tarihi çalışması her ne kadar *cogito*'yu sorgulasa da, ilk yazılarında anonim bir öznellik hâkimdi; deneyim, algı(lama) ve göz/bakış (*regard*) gibi kategorileri kullanmasıyla ortaya çıkan bir öznellikti bu.[83] İkincisi, düşüncesinin keşfetmeye çalıştığı düzlemin eklemlenmesinde Foucault'nun kafası karışıktı. *Deliliğin Tarihi*'nde, "deliliğin farklılaşmamış bir deneyim olduğu deliliğin sıfır noktası"na ulaşma isteği fenomenolojik izler taşırken, *Kliniğin Doğuşu*'nda, arkeolojinin spesifiklik kaygısını tehdit edecek şekilde, yer yer yapısal bir çalışma alternatifine sarıldığı izlenimi vardı.[84] *Kliniğin Doğuşu*'nun 1972'deki gözden geçirilmiş baskısında düzeltilen ana konulardan biri bu yapısal yaklaşımdır.[85] Son olarak, bu karmaşanın bir sonucu olarak *Kelimeler ve Şeyler*, episteme nosyonundan söz ederken de gördüğümüz gibi, analizlerinin kültürel bütünlükleri hedeflediği izlenimi verebiliyordu.[86] Dolayısıyla da, kendi araştırmalarının önemli sonuçlarından

81. *AS*, s. 25 (ET, s. 15).
82. Bkz. örneğin, *NC*, s. xii (xii) (ET, s. xvi); *LMC*, s. 256, 262 (ET, s. 243, 250); Bellour, "Deuxième entretien", s. 196-97.
83. Bkz. *AS*, s. 27, 74 (ET, s. 16, 54). "Expérience" (deneyim) terimi Foucault'yu en azından 1963 yılından sonra rahatsız etmeye başlamıştı ancak yerine başka bir terim koyamadı (bkz. "Guetter le jour qui vient", *La Nouvelle Revue Française* 130 [Ekim 1963], s. 710). Deneyimi kullanışının örnekleri için bkz. *HF*, s. 359: ".... la réduction de l'expérience classique de la déraison à une perception strictement morale de la folie ..." (ET, s. 161). Algı konusunda ise bkz. *HF*, s. 548: "....perception médicale ..." ve *HF*, s. 411: " ... perception asilaire..." ve *NC*'de "codes perceptifs"in "codes de savoir"a dönüşümü için Ek 2 Örnek 2. Bakış/göz bağlamında bkz. *RR*, s. 209 (ET, s. 166) ve ikinci baskıda da var olan bir örnek için bkz. Ek 2 Örnek 2.
84. *HF*, s. i (ET, s. ix); krş. *AS*, s. 64, 26-27 (ET, s. 47, 16-17).
85. Bu değişikliklerin önemli bir örneği için Ek 2 Örnek 3'e bakınız; ayrıca bkz. *NC*, s. 18, 70, 199, 201 (ve 18, 70, 201-03).
86. *AS*, s. 27 (ET, s. 16).

biri olduğunu söylediği sistemler ve süreksizliklerdeki çoğulluğun iyice anlaşılabilmesi için, arkeolojinin yöntembilimsel önermesinin daha da netleştirilmesi gerekiyordu.[87]

Deliliğin Tarihi, *Kliniğin Doğuşu* ve *Kelimeler ve Şeyler* her ne kadar sadece eksik taslaklar olsalar da *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki formülasyonların bu çalışmaları temelden reddetmesi gerekmiyordu. Çağdaş tarihsel yaklaşımların ulaştığı en önemli başarılardan biri, doküman ve olayların sıralanabileceği dizilerin çeşitliliğini göstermek olmuştu; Foucault'nun çalışmalarının buna katkısı ise bu anlamda bir düzen yaratmanın kaçınılmaz olduğunu göstermekti. Olay olarak söylemin geleneksel bir yaklaşımla es geçilmediği ve söylemi en iyi şekilde düzenlemede arkeolojinin "denetimli kararlar" alabileceği noktaya doğru ilerleyen Foucault, çalışma alanları konusunda yaptığı seçimi şanslı bir tercih olarak görüyordu.[88] Psikoloji, tıp ve çeşitli insan bilimleri gibi alanlar söylemlere girift ilişki dizileri sağlıyordu; bununla birlikte, görece formelleştirilmemiş oldukları için, bunlar üzerine yapılan araştırmalar formel modellerin araştırılması meselesi olmuyordu.[89] Ancak, arkeolojik söylem düzenlemeleri olarak bu alanlara tanınan ayrıcalık tamamen geçiciydi. Çünkü *Deliliğin Tarihi* bunun iki açıdan faydasız ve boş olduğunu göstermişti. Birincisi, söylem, yerleşik disiplinler bağlamında örgütlenemezdi; çünkü bütün bir toplumsal ve ekonomik ilişkiler kümesinin çekirdeğine psikolojinin rasyonalitesi sinmişti.[90] İkincisi, psikolojinin de gösterdiği gibi, belli bir nesnenin analizinde bir söylemin spesifikliği ve tutarlılığı diye bir şey söz konusu olamazdı; çünkü Foucault'nun deliliğin tarihinin önemli başarılarından biri, daimi ve eşsiz bir fenomen olarak deliliğin kendisini ortadan kaldırmak olmuştu.[91] Dolayısıyla da böyle bir nesne bağlamında bir söylemin tutarlılığı olamazdı. *Kliniğin Doğuşu* ise açıkça şunu ortaya koyuyordu: Bir toplumdaki özgül bir meslek grubunun paylaştığı belirli bir betimleyici analiz, söylem örgütlenmesi-

87. Bkz. "Réponse à une question", s. 851-54 (ET, s. 209-212).
88. *AS*, s. 41 (ET, s. 29).
89. *AS*, s. 41-43 (ET, s. 29-30).
90. *AS*, s. 233-34 (ET, s. 179).
91. *AS*, s. 44-47 (ET, s. 31-33, 65).

nin anlaşılmasında bize bir anahtar sunmuyordu. Klinik tıbbın bilgileri de en az psikolojininki kadar kurumsal gereksinimleri, etik seçimleri ve genel felsefi hipotezleri yansıtıyordu.[92] Son olarak *Kelimeler ve Şeyler* ise, kavramların daimi olduğu ya da temaların kimliği ve sürekliliği olduğu hipotezine dayanan yerleşik söylem düzenlemelerinin eksikliğini gösteriyordu.[93]

Bir nesne olarak deliliğin, bir gözlem bilimi olarak klinik tıbbın ve insani fenomenlerde ilerici bir içgörü olarak da insan bilimlerinin kaybı, standart söylem organizasyonlarını baltalayarak yeni söylem ilişkilerine zemin hazırlayan başarımlardı. Dolayısıyla da artık arkeolojinin ulaştığı söylemsel analiz düzeyinin daha net biçimde eklemlenmesi mümkündü.

C. YÖNTEM OLARAK ARKEOLOJİ

Bir olay olarak arkeolojiye hakkını teslim etmeye çalışırken Foucault'nun bu dönemdeki tutumunu yanlış aksettirme tuzağına düşme tehlikesi vardır: Foucault'nun, düşüncesinin yakın temelleri üzerinde ve önceki çalışmalarının başarı ve başarısızlıkları üzerinde en çok kafa yorduğu dönem 1969-1971 dönemi olmuştur. Ancak bu dönemde bir olay olarak arkeolojiyi kavrama ve bunun yerini sağlamlaştırma isteğinin kökeninde yatan şey, daha önceden ulaştığı birtakım içgörüleri pekiştirme arzusu değil, düşüncesi için yöntembilimsel bir önerme açıklama sorumluluğudur. Yani geçmişi gözden geçirmesi geleceğe dönük bir çabadır. Burada yapmaya çalıştığı şey, olayı kavrayabilecek bir düşünüm için bir dil geliştirmektir. Burada Foucault, güvenli bir sığınak olan belirsiz felsefi düşünceyi terk ederek, çok daha korunmasız olan tanımlı davranış tarzını benimsiyor. Başlangıçta Foucault bizim bu kesimde dört aşamada özetlemeye gayret edeceğimiz çalışmalarının sonunda "acayip bir mekanizma"nın çıkabileceğinden korkmuştu.[94] Fakat

92. *AS*, s. 47-48, 86 (ET, s. 33-34, 65).
93. *AS*, s. 48-53, 86 (ET, s. 34-37, 65).
94. *AS*, s. 177 (ET, s. 135).

aslında böyle bir kendinden kuşkulanma, dönüşümlerle başlayan bütün girişimlerde olan bir şeydir.

Etkin bir göstergeler alanının tesisi: Sözce

Bir eylem biçimi olarak kavranan "sözce" (*énoncé*) teknik terimi, arkeolojik düşünme ortamına, buna hayat veren havaya işaret ediyor. Bununla birlikte sözce, hava gibi fazlasıyla bilinen, ama havanın tersine saydam olmayan bir şeydir. Bundan dolayıdır ki sözcenin açık olması ve kendisini açıklayan bir şey olabilmesi için bakış açısı ve tutum bağlamında belli bir dönüşümün (*conversion*) gerçekleşmesi gerekiyor.[95] Fenomenolog için indirgeme ne denli merkezi bir konumda ise, arkeolog için de dönüşüm o denli merkezi bir konum işgal eder. Ancak yaptığı iş tam ters bir amaca hizmet eder. Fenomenolojik indirgemede bilinç verileri olarak varoluş sorunları askıya alınır. Arkeolojideki tutum değişikliğiyle hedeflenen şey ise, tam da, varoluş boyutuyla yüzleşmek, fiilen işleyen ve olabilirliğin ötesinde şeyler olarak bir göstergeler dizisini kavramaktır. Göstergelerin ifade edilmesi kapılmamış bir köşenin kapılması demektir ve işte arkeolojik tutumun kucak açmayı hedeflediği şey bu söylemleşme eylemidir: Söylem, "ortaya çıktığı zaman ve ortaya çıktığı haliyle değerlendirilmelidir".[96] Söylemin bu varoluşsal özelliğine ve sözcesel boyutuna hazır olmak için hem negatif bir askıya alma anı, hem de pozitif bir açık olma anı gerekmektedir.

Her şeyden önce, arkeolog söylemle yüzleşmede, varlıkları sorgusuz sualsiz kabul görmüş normal sentezleri askıya alıyor. Bu sentezler için Foucault uzun bir liste çıkarıyor. Söylem bir daimilik ve süreklilik arka planı üzerinde değerlendirilmemelidir. Ayrıca bir söylemin olaylarını edebiyat, felsefe, bilim vb. türsel kategorilere ayırmaktan uzak durulmalıdır. Bundan başka, tıpkı yazarın işlevinden kuşku duyulması gerektiği gibi, göstergelerin bir kitabın ya da bir eserin birliğine göre gruplandırılması da sorgulanmalıdır. Her ikisinin sınırları da söylem düzenleme açısından doğru bir yol de-

95. *AS*, s. 145 (ET, s. 111).
96. *AS*, s. 37 (ET, s. 25).

ğildir ve bunların farazi önemleri sadece bir teorinin sunabileceği doğrulamalara muhtaç olan karar ve bakış açılarına bağlıdır. Bu yerleşik sentezlerin askıya alınması, bunların tamamen reddedilmesini içerimlemiyor. Fakat bunların aynen kabul edilmeleri ise dağınık bir olaylar alanı olarak, farklı olası gruplandırmaların hammaddesi olarak söylemle farklı biçimde yüzleşmenin yolunu tıkıyor.[97] Bu söylemsel olaylar farkına varma ve düzenleme için serbest bırakıldıklarında, arkeolojik bakış açısının şekillenmesi için ikinci bir askıya alma unsurunun uygulanması gerekir. Bu olayların hayattaki konumları çok kırılgandır; dolayısıyla da onları parazitleştirme tehdidi yayan iki önemli modern düşünüm biçiminden korunmaları gerekmektedir. Söylemin örgütlenmesi bağlamında pıtrak gibi biten yorumbilgisel soruların önü alınmalıdır. İhtiyacımız olan şey söylemin yüzeyine sahip çıkmaktır; yoksa söylem yüzeyinin aslolanı gizleyen bir örtü olduğunu düşünmek değildir. Böyle bir sahiplenme, kimin konuştuğuyla, birtakım bilinçlerin sözlü ya da yazılı sözcükleriyle iletmeyi arzuladığı bir anlamda ve gözümüzün önünde duran şey yerine hayalimizin kurduğu bazı söylenmemiş-olanlarla ilgilenmenin yolunu kesecektir. Ayrıca alternatif bir dilbilimsel analiz itkisinin de kısıtlanması gerekmektedir: Bir dil sisteminin kurallarını belirleme çabasına sığınılmamalıdır; çünkü bu tür kurallar, önümüzde duran gerçek edimlerden ziyade sınırsız bir dilbilimsel performansa onay verecektir.[98]

Bu askıya alma anları, arkeolojik tutumun spesifik duyarlılığının sadece bir yüzüdür. Arkeolojik tutumun peşinde olduğu şey, söylenenlerin kıtlığıdır (*rareté*), yani, dilin tedarik ettiği kural ve sözdağarı hazinesinde görece çok az şeyin gerçekten ifade edildiği gerçeğidir. Arkeolojik tutum, ortaya çıkan göstergelerin dışsallığı (*extériorité*) ile ilgilenir. Söylem uzamındaki bir olayın hayatı, dönüşümlerinde ve öteki söylemsel olaylarla ilişkilerinde görece özerktir. Betimlenme anlamında olay, ortaya çıkmasına araç olan bilincin niyetleri ve zamansallığından bağımsızdır. Fakat böyle bir özerklik, olayın, dile döküldüğü yer ya da statüden ayrı bir varolu-

97. *AS*, s. 31-39 (ET, s. 21-27).
98. *AS*, s. 39-40, 105, 145-46 (ET, s. 27-28, 79, 110-11).

şu olduğu anlamına gelmiyor. Tam tersine, söylemin tarihsel ve toplumsal durumuna kayıtsızlığı doğuran şey tam da bilinç fikridir. Son olarak, arkeoloji, söylemsel olayların birikiminin (*cumul*) gerçekleştiği sayısız alternatife duyarlıdır. Belli kurum ve pratikler neden belli söylemsel olayları korurken ötekileri korumuyor? Bu olaylar bir birlik oluşturacak şekilde nasıl bir araya geliyorlar? Hukuk kodları ya da dinsel metinlerin kuralları gibi farklı sistem tiplerini oluşturan eşsiz birikim biçimleri nelerdir?[99]

İşte bu askıya alma anları ile kıtlığa, dışsallığa ve birikime olan bu duyarlılık, arkeolojiye has bir söylem analizi düzleminin doğmasını mümkün kılıyor. Bu düzlem somut atomik birimlerden değil, söylenen şeylerin icra ettiği spesifik varoluşsal işlevlerden oluşuyor.[100] Foucault'ya göre, göstergelerin sözceye dönüştüğü bu belirtik söylem düzleminin tanımlanmasında kullanılabilecek dört ölçüt mevcuttur. Bu ölçütler ayrık ama birbirleriyle yakından ilişkili ölçütlerdir ve Foucault'nun daha önceki araştırmalarının sonuçlarıdır. Birincisi, sözce ile sözcede ifade edilen şey arasındaki arzulanan ilişkidir. Deliliğe ilişkin iddiaları incelemek için öğrendiği yaklaşımı yansıtan bir biçimde, bir sözcenin "göndergesel"i (*référentiel*) daimi bir nesneyle ilişki içinde değil, betimlenen fenomenin tanımını ve çerçevesini açıklayan koşullar ve varoluşsal kurallar içinde aranıyor.[101] İkincisi, bir sözce, çıktığı spesifik mekân ve statüyü daima ele vermelidir. Örneğin bir sözce olarak tıbbi sözce, tıbbi anlayışın iletilmesinin aracı değil, böyle bir sözcenin ortaya çıktığı mevcut ilişkiler (mevcut bilgi, kurum, toplum) sistemine işaret eden bir sinyaldir.[102] Üçüncü olarak, herhangi bir cümle ya da önermenin sözce sayılabilmesi için, öteki formülasyonlarla ilişkide olduğu ve belli bir rol oynadığı spesifik alanda konumlanması gerekmektedir. Bir sözce asla nötr olamaz; çünkü daima öteki sözceler ağıyla bir ilişki içindedir ve bu ilişkiden dolayı da belirli bir güce ve etkinliğe sahiptir.[103] Ve son olarak, bir sözce bir maddesellik

99. *AS*, s. 155-65 (ET, s. 118-25).
100. *AS*, s. 114-15, 138 (ET, s. 86-87, 105).
101. *AS*, s. 116-21 (ET, s. 88-92).
102. *AS*, s. 121-26 (ET, s. 92-96).
103. *AS*, s. 126-31 (ET, s. 96-100).

tarafından tanımlanır; bu maddesellik birincil anlamda sözcenin tözsel karakteri ya da mekânsal-zamansal konumu meselesi değil, tekrarlanabilme kapasitesiyle ilgili bir meseledir. Bu "tekrarlanabilen maddesellik"in hakkını vermek için, sözceler kurumsal fenomenler olarak nitelendirilir. Kurumlarda işledikleri için formülasyonlar bir sözcenin etkinliğine (ki bu etkinlik ister söylenebilecek başka şeyleri sınırlasın isterse de yeni söylem biçimlerine izin versin) kavuşur.[104]

Foucault'ya göre sözce, göstergeler tarafından icra edilen ve sözü edilen dört ölçüt ile saptanan özel bir varoluşsal işleyiş kipliğidir. Bu ölçütlerden doğan sorgulama çizgisi, sözcenin eşsiz niteliğini ortaya koyuyor ve bunun bir cümle ya da bir önermeye indirgenmesini önlüyor.[105] Sözcenin yorumbilgisel ya da biçimselci yaklaşımlardan uzak duran betimlemesi, toplumsal ve tarihsel varoluş fenomenleri olarak göstergelerin yürüttüğü bu etkin işleyiş düzlemine seslenecektir. Bu perspektif bir yandan sözceyi atomik bir birim olarak tasavvur etmekten kaçınırken, öte yandan böyle bir etkinliğin yer aldığı daha geniş kapsamlı sistemlerin tanımlanması gereğine işaret ediyor. Bunun için söylemsel formasyon (*formation discursive*) nosyonunun şekillendirilmesi gerekiyor.

Bir söylemsel formasyonun tesisi

Sözcenin diğer sözel formülasyonlardan ayrılabilir olması, tecrit edilmesi anlamına gelmiyor: Sözce, her zaman için, Foucault'nun "söylemsel formasyon" adını verdiği bir sözceler sisteminin parçasıdır. Bu formasyonlar "sözce grupları" olarak, söylemler ise "tek bir formasyon sistemine ait olan sözce grubu" olarak tanımlanabilirler. Ancak bunlar gramer benzerliği ya da psikolojik bağlantılar temelinde birleşmezler. Bunlar, sözceler olarak varoluşlarını ve yine sözceler olarak aralarındaki ilişkiyi açıklayan tekil bir söylemsel pratiğin (*pratique discursive*) ürünüdürler.[106] Söylemin pratiği, şey-

104. *AS*, s. 131-38 (ET, s. 100-105).
105. Krş. *AS*, s. 106-12 (ET, s. 80-84).
106. *AS*, s. 151, 141 (ET, s. 115, 107).

lere uygulanan bir "şiddet"tir. Ve bu şiddet insanların fikirleri ya da dilin gramer sistemleri aracılığıyla değil, belli bir zamanda nelerin söylenebileceğini ve bu sözcelerin diğerleriyle nasıl bir ilişki içinde olacağını belirleyen bir kurallar kümesi tarafından uygulanır.[107] Söylem pratiği, "anonim bir tarihsel kurallar gövdesi" olarak, her zaman için "belli bir dönem"de ve sözcelerin "toplumsal, ekonomik, coğrafi ya da dilbilimsel belli bir alandaki işleyiş koşulları"nda belirlenen bir gövde olarak anlaşılmalıdır.[108] Sözceler aynı formasyon kurallarına (*règles de formation*) tabi oldukları için tek bir söylemsel formasyona aittirler. İşte *Bilginin Arkeolojisi*'nin hayati görevlerinden biri, arkeolojik düşünmenin gerçekleştiği alan olarak bu oluşum kurallarını ortaya koymaktır.

Arkeolojik çalışma gerektiren ilk kurallar kümesi, bir söylemi ilgilendiren nesnelerin oluşumunu açıklayan kurallar kümesidir. Foucault, en çok da *Deliliğin Tarihi* ile, bu kuralların varoluşunu tanımaya ve bunların oynadığı rolü kavramaya yönelmişti. XIX. yüzyıldaki tımarhanelerde kullanılan psikopatoloji gibi bir söylem, çok farklı fenomenleri akıl hastalığı kategorilerinde birleştiriyor; tıp ve din gibi çok farklı perspektiflerden tedaviler devşiriyordu. Bunun anlaşılabilmesi için, böyle bir ayrıklık içinde bir tutarlılığa imkân veren kuralların incelenmesi gerekiyordu. İşte *Bilginin Arkeolojisi* daha önce olabileceğinden daha kesin bir biçimde böyle bir analizin hedeflerini ortaya koyuyor. Formasyon kurallarına ilişkin bir analiz, belli bir alanı tanımlamada bir araya gelen farklı toplulukların, farklı bilgi tiplerinin ve çeşitli toplumsal pratiklerin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını açıklayarak akıl hastalığı gibi bir nesnenin ortaya çıkışının dış yüzeylerini tesis edecektir. Ayrıca bu analiz, bir nesnenin doğasının belirlenmesinde otoritenin yeri ile birlikte dinsel, siyasal ve bilimsel kurumlar gibi farklı yerlerdeki otoriteler arasındaki ilişkileri de saptayacaktır. Bu kural kümelerine ilişkin yapılan incelemeler, bir söylemin nesnelerinin bölündüğü ve sınıflandırıldığı spesifik biçimleri ve belirli fenomen boyutlarının ayrımsanabileceği tanımları açıklamalıdır.[109]

107. *OD*, s. 55 (ET, s. 229).
108. *AS*, s. 153-54 (ET, s. 117).
109. *AS*, s. 44-47, 55-67 (ET, s. 31-33, 40-49).

Belli bir söylemin parametrelerinin çıkarılmasında, klinik tıbbın doğuşunda farklı figürlerin statüsüne Foucault'nun atfettiği önemi yansıtacak şekilde, ikinci bir kurallar dizisinin ele alınması gerekiyor. Bu kurallar "öznel konumların oluşumu"nun kurallarıdır.[110] Bir sözcenin özel bir sözce sayılabilmesi için sözcünün nasıl bir konumda bulunması gerekir? Bu sözcenin karakterinin şekillendirilmesinde bu sözcünün kurumsal yerinin rolü nedir? Bir söylemin fiili oluşumundaki statülerin hiyerarşisini hangi ilişkiler belirler?[111]

Üçüncü kurallar sınıfı, belli bir söylemde işleyen kavramların oluşumunu belirleyen kurallardan oluşuyor. Foucault'ya bu sınıfı salık veren şey, *Kelimeler ve Şeyler*'deki çatışan kavramların girift etkileşimleri hakkında yaptığı çalışmalardı. Bu etkileşim, genel grameri, doğal tarihi, servet analizini, ekonomiyi, filolojiyi ve biyolojiyi tutarlı biçimde kapsayan basit bir mimariye indirgenemeyecek bir şeydi. Belli bir söylemin sözceleri nasıl düzenlenir ve bunlar arasındaki bağımlılık tiplerinin tesisi için hangi kriterler geliştirilir? Kavramsal olarak ilintili sözceleri tanımlayan kurallar ve temelde farklı bir kavramsal çerçeveyi tanımlayan kurallar hangileridir? Gönderge çerçevelerini değiştirmekte kullanılmak için sözceler nasıl düzenlenir?[112]

Kavramların oluşumuyla ilgili bu sorular bizi dördüncü bir sınıfa, söylemsel pratik kuralları sınıfına getiriyor: Bu kurallar, stratejilerin oluşumunu ve bir söylem için belli bir dönemde mümkün olan teori ve temaların çerçevesini çizen ilkeleri açıklayan kurallardır. Aynı genel alanla ilgilenen teoriler arasında bir bağdaşmazlık olmasını ya da bunların sadece alternatif teoriler olmasını belirleyen kurallar hangileridir? Spesifik bir söylemsel formasyonun temaları ile aynı dönemdeki söylemsel-olmayan pratiklerin temaları arasındaki ilişkiler nelerdir?[113]

Arkeolojik tutumdaki dönüşümden dolayı önümüze çıkan, dağınık sözceler alanına ilişkin bu dört sorgulamadan doğan araştırma istikameti, bu alanın, spesifik ve incelenebilir söylemleri kuran bir

110. *AS*, s. 152 (ET, s. 116).
111. *AS*, s. 47-48, 68-74 (ET, s. 33-34, 50-55).
112. *AS*, s. 48-49, 75-84 (ET, s. 34-35, 56-63).
113. *AS*, s. 49-52, 85-93 (ET, s. 35-37, 64-70).

dizi denetimli karar tarafından bölünmesinin yolunu açıyor. Nesnelerin, öznel konumların, kavramların ve stratejilerin oluşum kuralları ne zaman ki aynı tip ve ilişkiye ait olarak anlaşılıyor, işte o zaman arkeolojik sorgulamanın nesnesi olarak söylemsel bir formasyon doğmuş oluyor. Spesifikleştirilmiş bir sözceler grubu için tekil bir formasyon sistemi tesis edildiği zaman bir söylemin tarihsel *a priori*'sine (*l'a priori historique*) ulaşmış oluyoruz. Bu *a priori*'yi oluşturan dört kural kümesi "yargının geçerliliği" için bir ölçüt olarak değil, "sözceler için bir gerçeklik koşulu" olarak işliyor.[114] Çeşitli kural kümelerindeki değişimlerle bu *a priori*'nin kendisi de dönüşüme tabidir; dolayısıyla da ayrıca bir de tarihi olan formel bir yapı olarak tasavvur edilmemelidir.[115] Bu söylem sistemleri, tarihlere sahip olmaktan ziyade kendileri tarihin yaratıcıları olan şeylerdir ve bu durum arkeolojik düşüncenin ortaya çıkardığı bir durumdur.

Sözceyi, söylemsel formasyonu ve arkeolojik düşünmenin özel alanı olarak bunların tesisini tanımlamakta Foucault'nun ulaştığı asıl yöntembilimsel başarı, böyle bir düşünmenin işlemesi gereken düzlemi tam olarak eklemlemesidir. *Deliliğin Tarihi*'ndeki arkeolojinin, üzerinde işlemek istediği "farklılaşmamış deneyim" düzlemi, *Kliniğin Doğuşu*'ndaki çalışmasıyla birlikte, her türlü tematik içeriğin ötesinde, " 'şeyler'in ve 'kelimeler'in henüz birbirlerinden ayrılmadığı" bir "bölge"ye dönüşüyordu. *Kelimeler ve Şeyler*'de ise bu bölge hem bir kültürün ampirik bilgi düzenlemelerinden, hem de bu düzenlemelere ilişkin felsefi yorumlardan –ki bu ayrım arkeolojiyi doksolojiden farklı kılan bir ayrımdı– farklı bir "ara bölge" haline geliyordu.[116] Şimdi ise söylem pratiğinin kuralları sayesinde Foucault, her şeye rağmen söylemsel yüzeyde söylenenleri ve bunların nasıl söylendiklerini şekillendiren kurallar olarak deşifre edilebilen düşüncemiz için, bir "ön-kavramsal düzlem" ve bir "pozitif bilinçdışılık" tanımlayabiliyordu.[117] Fikir tarihinin doksolojisi daha önce arkeolojik bir çalışmanın karşısında konumlandırıl-

114. *AS*, s. 167 (ET, s. 127).
115. *AS*, s. 167-69 (ET, s. 127-28).
116. *HF*'nin Önsözü (1961), s. i (ET, s. ix); *NC*, s. vii-viii (vii-viii) (ET, s. xi); *LMC*, s. 11-13 (ET, s. xx-xxi).
117. *AS*, s. 81 (ET, s. 60); *LMC*'nin İngilizce çevirisine Önsöz, s. xi.

mıştı. Ancak şimdi fikirlerin farklı nesneleri iki farklı düşünce düzlemi bağlamında betimlenebilmektedir: Biliş (*connaissance*) alanları ve bilgi (*savoir*) alanları. *Connaissance*, anlaşılacak bir nesne olarak dünyanın bilinçli ve kümülatif bir çerçevede anlaşılmasıdır. *Savoir* ise söylem pratiklerinin düzlemine, "şu ya da bu nesne tipinin *connaissance*'a açılması ve şu ya da bu telaffuzun eklemlenmesi için belli bir dönemde gerekli olan koşullar"a işaret ediyor.[118]

Arkeolojiye uygun sorgulama düzlemi geliştirirken ve bunu eklemlerken Foucault arkeolojinin ilgi alanını daraltmak istememiştir. Arkeoloğun ele aldığı söylemsel ilişkiler, ilk bakışta böyle bir daraltmaya işaret edebilen öteki iki tipten ayrıdır. Söylemsel ilişkiler ne dışsal ne de içseldir. Daha ziyade, nesneleri oluştururken ve konumu, kavramları ve stratejileri belirlerken bu ilişkiler "söylemin sınırı"ndadır.[119] Bu ilişkiler, kurumların, siyasi olayların ve ekonomik süreçlerin söylemsel-olmayan alanları ile söylemin buluşma noktası olarak düşünülmelidir.[120] Foucault'nun tanımlamaya çalıştığı söylem pratiği, "söylemin hükümranlığını ve tam bağımsızlığını sağlamak" için öne sürülmüyor; çünkü böyle bir sonuç arkeolojik projeyi kalbinden, yani, sözcelerin gerçekliğinin koşullarını tesis etme hedefinden vururdu.[121] Söylemin hayatı, birbirini tamamlayan iki şekilde, söylemsel-olmayan ile yakalanıyor. Birincisi, söylemsel-olmayan, öyle heterojen kurumlar, pratikler ve olaylardan oluşan bir bölge olarak, bu alandaki bağlantıları destekleyen ve tanımlayan söylemsel pratiklerden daha temel ve bunlarla ilintisiz bir

118. *Savoir*'in bu özel formülasyonu sadece *AS*'nin İngilizce baskısında (ET, s. 15), çevirmenin Foucault'nun bu ayrıma ilişkin spesifik bir tanımını zikrettiği bir notta geçiyor. Öteki formülasyonlar için bkz. *AS*, s. 236-40 (ET, s. 181-84). Foucault'nun bu *savoir-connaissance* ayrımını *NC*'nin gözden geçirilmiş baskısına nasıl yerleştirdiğini ve söylemsel bir formasyonun unsurlarını spesifikleştirmekle Foucault'nun ulaştığı netlik için bkz. Ek 2, Örnek 4 ve 5. *Connaissance*'ı "biliş" ve *savoir*'ı "bilgi" olarak çevirmekle hem *AS*'nin İngilizce çevirisini ve hem de ikisini de "bilgi" olarak çeviren çoğu İngilizce çevirmeninin izlediği yaygın pratiği ihlal etmiş oluyorum. "Biliş" ve "bilgi"nin Foucault'nun ayrımını daha iyi kavradığını, hem bu şekilde ayrı Fransızca sözcüklerin karşılığında ayrı İngilizce sözcükler kullanabilme avantajına ulaştığımızı düşünüyorum.
119. *AS*, s. 62-63 (ET, s. 45-46).
120. *AS*, s. 212 (ET, s. 162).
121. *AS*, s. 215 (ET, s. 164).

bölge olarak anlaşılamaz.[122] Söylemsel-olmayan üzerinde düşünmek ve bunu anlamak söylemsel olanın aracılığıyla gerçekleşiyor. İkincisi, söylemsel formasyonlar bir ölçüde özerk olsalar da tarihsel olarak bağımsız değildirler. Söylemsel-olmayanı spesifik söylemlerin nedenleri olarak görmek ne kadar yanlışsa, bunun spesifik söylemlerin doğuş ve işleyiş koşullarıyla ilintili olduğunu görmemek de aynı derecede yanlış olacaktır. Aslında bunlar arasındaki ilişkilerin tam olarak eklemlenmesi genel bir yöntem betimlemesinin sınırlarını aşan bir iştir. Fakat yine de, Foucault'nun bu noktada rotasını çizdiği şekliyle arkeolojik düşünümün, "tarihin, kendilerine ait bir tarihsellik tipi olan ve çok çeşitli tarihselliklerin oluşturduğu bütün bir diziyle ilişki içinde olan kesin söylem tiplerine yer açabildiği özel düzeyi" keşfetmek zorunda olduğu açıktır.[123]

Foucault, farklı biliş girişimlerini açıklayan bir boyut olarak düşüncenin bu *savoir* boyutunu ortaya çıkarmakla ve bu boyutun toplumsal ve siyasal pratiklerle bağıntılı olduğunu savunmakla, konuşulmuş olaylar kütlesinden yeni bir düşünce düzlemi yaratmış oluyordu: "Arşiv" (*l'archive*). Arşiv, arkeolojik çalışmaların yürütülmesi gereken "genel ufuk"tur.[124] Arşiv sadece belli bir formasyonun doğuşunu belirlemekle kalmayıp aynı zamanda "söylemleri farklılaştıran" ve "bunların ömrünü" saptayan kapsamlı söylem pratikleri sistemlerinden oluşuyor.[125] Ancak herhangi bir arkeolojik araştırmanın önündeki spesifik pratikler ve ilişkilerin ötesinde neredeyse sonsuz karmaşıklıkta bir ilişkiler kümesi de oluşturulabilirdi. Bundan dolayı arşiv, sözcelerin oluşum ve dönüşümlerinin "genel sistemi" olarak nitelendirilebilir.[126] Bununla birlikte, bir ufuk olarak arşiv asla tam olarak betimlenemez. Arşivin karakteri yalnızca parça parça olarak, farklı söylemsel formasyonların ve bunlar arasındaki ilişkilerin spesifik olarak betimlenmesiyle ortaya çıkan parçalar halinde görülebilir. İşte söylemsel sözce olaylarından ve bunla-

122. *AS*, s. 95-96 (ET, s. 72).
123. *AS*, s. 215 (ET, s. 165).
124. *AS*, s. 173 (ET, s. 131); krş. "Michel Foucault explique son dernier livre", s. 23 ve "La naissance du monde", s. viii.
125. *AS*, s. 171 (ET, s. 129).
126. *AS*, s. 171 (ET, s. 130).

rın gruplandırılmalarını belirleyen tarihsel *a priori*'lerden oluşan bu ufukta yürütülen bir inceleme olarak arkeoloji, "arşivde spesifikleşen pratikler olarak söylemler"in betimlenmesi olarak tanımlanabilir.[127] Foucault olağanüstü yoğun bu tanımla iki sınıra işaret etmek istiyor. Birincisi, arşiv nosyonu arkeoloğun her zaman bir *savoir* boyutunu incelemesini, yani, entelektüel olarak en azından belli derecede mesafeli olduğu bir boyutu incelemesini gerektirir: Böyle bir mesafe içinde çalışan arkeolog, çalıştığı söylemsel formasyona, tıpkı bir arşivcinin tarihsel dokümanlara yaklaştığı gibi yaklaşabilir. İkincisi, arkeolojik araştırmalar çok karmaşık bir alanda gerçekleşir; öyle ki arkeoloğun bütün bulgu ve keşifleri, sonradan keşfedeceği yeni sorunsallar ışığında yeniden düzenlenmeye mahkûm olan geçici bulgulardır. Foucault'nun bir sözceler alanı ve söylemsel bir formasyonu oluşturan kural tipleri alanı tesis etmesi, projesi hakkında genel bir izlenim sunuyor. Ancak arkeolojinin kendisi bir pratiktir ve dolayısıyla da bunu en iyi karakterize eden şey, oluşturduğu acayip nesneleri incelerken çizdiği analiz güzergâhıdır.

Sorgulama istikametleri

Bilginin Arkeolojisi'nin yazıldığı döneme gelindiğinde Foucault, arkeolojinin kaygılarının, kendisinin daha önceleri bağlanmaya çalıştığı fikirler tarihi projesinin kaygılarından köklü bir biçimde farklı olduğu hükmüne varmıştı.[128] Arkeolojiyi fikirler tarihinden ayırmanın zorunlu olduğuna hükmetmesinin nedenlerini anlamak zor değildir. Kendi yöntemini iyice netleştirmeye çalışırken fikirler tarihi alanındaki anarşiye karşı içinde derin bir antipati oluşmuştu: Bu alanda kesin nesneler yoktu, heterojen yöntemler benimseniyordu ve herhangi bir kesinliğe ulaşılamıyordu.[129] Bundan başka Foucault şunu da görmüştü: Tesadüf, maddesellik ve süreksizlikle yüzleşmeyi hedefleyen bir düşünce aracılığıyla olay üzerinde düşünme

127. *AS*, s. 173 (ET, s. 131).
128. Örneğin *NC*'deki yorumlarına bakınız, s. 197 (199) (ET, s. 195).
129. *AS*, s. 179 (ET, s. 136).

projesi, fikirler üzerinde yoğunlaşan bütün yaklaşımlarla temelden çatışıyordu. Bu yaklaşımlardaki köken arayışı, kökenlerin süreklilik hatlarının tesisi ve tarihi bütünselleştirme arzusu arkeolojiye tersti. İşte bunlardan dolayıdır ki Foucault'nun 1969 yılında gündeminin ilk sırasına aldığı arkeolojik program, "fikirler tarihinin terki, bunun postüla ve prosedürlerinin sistematik bir reddi ve insanların söylemiş oldukları şeylerin çok farklı bir tarihini yazma çabası" olarak alınıyor.[130] Bu terk ve ret, Foucault'nun arkeolojik düşünme için çizdiği dört istikametin de içine işlemiş durumdadır; bu istikametlerin her biri, özellikle fikirler tarihinin tipik sorgulama biçimine alternatif olacak biçimde eklemlenmiştir.

i) Kurallılıklar. Antropolojik düşünmenin çağdaş düşünce üzerindeki baskısını sürdürmesinin araçlarından biri, söylemin spesifik varoluşunu bir öznel hayat hareketine indirgeme, söylenen şeyleri standart ve gündelik işleyişe zıt yaratıcı katılımlar olarak yorumlama girişimlerinde karşımıza çıkıyor.[131] Fikirler tarihinin, bütün söylemleri sadece iki değere sahip bir alan olarak algılama eğiliminde bu antropolojik pranga kendini iyice ele veriyor: Tikel çalışma nesnesi, düşünce alanındaki yeni bir şeyi mi temsil etmektedir, yoksa yine eski kalıbın içinde işlemeye devam mı etmektedir? Falanca söylem gerçekten orijinal midir, yoksa zaten bilinen bir şeyin sadece başka bir formülasyonu mudur? Tamamen sıradan bir şey mi, yoksa sapma eğilimleri olan bir şey midir?

Bütün bu soruların altında bir tarih görüşü ve yöntembilimsel bir önvarsayım yatıyor. Buna göre tarih, ataletin ağırlığı ile gündelik bayağılığı aşan aydınlanma anlarının birleştiği bir alandır. Bu yaklaşımın sonucudur ki klasik dönemin yaratıcılığı ile Rönesans dönemi yaratıcılığı arasında uzayan bir ortaçağ imgesi; ya da Akıl Çağı'nın ışığıyla dağıtılan bir otorite karanlığı imgesi sunulur bize. Tarihe orijinal-bayağı ikiliği bağlamında yaklaşmak spesifik olayları öne çıkarma tavizi ima ediyor gibi görünebilir. Ancak bu sadece görüntüdür, çünkü burada önemli olan şey bir süreklilikler kalı-

130. *AS*, s. 181 (ET, s. 138).
131. *AS*, s. 184-94 (ET, s. 141-48).

bı arayışıdır. İpuçlarını ve yankıları keşfetmek amacıyla didik didik edilir dokümanlar. Fikirler tarihi, düşünceyi bir eski-yeni kalıbına sokmakla şunu önvarsayar: "Türdeş kronolojik istikametler doğrultusunda her formülasyonun kendi tarihini bulabileceği tek bir büyük dizi oluşturulabilir".[132] Böyle bir varsayımın sonucu, bayağıya karşı orijinalin ölçütü olarak kronolojik önceliğe mutlak ayrıcalık tanınmasıdır. Bu ise sözceler arasındaki benzerliği kuran şeyden kaçınmayı doğurur.

Arkeolojik dönüşümden sonra ise ne bir bayağı sözce ne de tek bir büyük dizi vardır önümüzde. Her sözce bir söylem pratiğinin şiddetini etkiler. Buradaki görev bu pratiği belli bir söylemsel formasyonun parçası olarak kurmaktır. Bu görev şu gerçekle iyice zorlaşır: İki sözel eklemleme, aynı olsalar bile, aynı söylem pratiğine ait olmak zorunda değildirler. Her bir sözcenin kendi yerini bulabileceği tek bir büyük dizi yoktur. Ancak spesifik söylemsel formasyonlar içinde sözcelerin kurallılıkları ortaya çıkar. Bu tür kurallılıklar öteki sözcelerin kuralsızlıklarının karşısında konumlanmış değildir. Yaratıcı ve öykünücü sözceler arasında herhangi bir doğal farklılık olduğunu kabul etmeyen arkeolojik analiz, kendilerini açıklayan söylem pratiğinden ayrı düşünüldüğünde ilintisiz sayılan sözceler arasında belirtik bir homojenlik (*homogénéité énonciative*) göstermeye çalışır.[133] Bir sözceler alanı için böyle bir ortak karakter tesis edildikten sonra bir belirtik menşe (*dérivation énonciative*) ağacına ulaşılabilir. Bu ağaçta, spesifik oluşum kurallarının fiili olarak uygulanması işinde daha kapsamlı olan sözceler ile, örneğin, nesne alanı yerine kavramsal yapısını eklemlemede uzmanlaşarak bu oluşumun kapsamını sınırlandıran ve düzenleyen sözceler gösterilir. Bütün bu operasyonlarda kurallılıkların arkeolog için taşıdığı anlam, orijinalliğin fikir tarihçisi için taşıdığı anlamın aynısıdır.

ii) Çelişkiler. Foucault'nun arkeolojik düşünme için çizdiği ikinci ana istikamet, çelişkilerin betimlenmesine sadık kalmaktır.[134] Bu

132. *AS*, s. 186 (ET, s. 142).
133. *AS*, s. 190 (ET, s. 145).
134. *AS*, s. 195-204 (ET, s. 149-56).

bağlılık, fikir tarihçilerinin izlediği rehber ilkenin, yani incelenecek söylemin tutarlı olduğu ve görünürdeki kuralsızlıkların altında daha temel ve saklı bir birlik düsturunun yattığı ilkesinin karşıtı olarak sunuluyor. Bu tutarlılık ilkesi inatçı çelişkileri yok etmek için bir dizi teknik buluyordu: Arapsaçı oluşturan farklı araştırmaları örgütleyecek ideal bir sistem mimarisi; rasyonel değil duygusal bir anlam hareketi; tarihsel bir figürün biyografisinin, bir dönemin karakterinin ya da toplum tipinin sunduğu tutarlılık. Her ne pahasına olursa olsun tutarlılık arayan bu tutku iki şekilde ortaya çıkıyordu ve bunların ikisi de aynı önyargı madalyonunun birer yüzünden başka bir şey değildi: Buna göre ya analizle bertaraf edilemeyen çelişkiler önemsiz birtakım kusurlardı ya da bütün öteki çelişkiler tek bir çelişkiden kaynaklanmaktaydı.

Arkeolojik düşünme, buradaki rehber tutarlılık ilkesini reddederken, çelişkinin ya sonradan bertaraf edilebilecek bir görüntüden ibaret olduğu ya da keşfedilecek tek bir kaynaktan çıktığı düşüncesine karşı çıkıyor. Buna göre çelişkiler kendi spesifik gerçeklikleri olan olaylar olarak betimlenmelidirler. Çelişkiler tipsel, düzlemsel ve işlevsel farklılıkları doğrultusunda kavranmalıdırlar. Her anlatıda sayısız çelişki olabilir. Burada arkeolog bir söylemin belli versiyonlarındaki çelişkilerle ya da farklı söylemler arasındaki çelişkilerle ilgilenmez. Söylemin kendisinde içkin olan çelişkilerle, söylem pratisyenlerinin farkında olmadığı, tek bir söylemdeki sözcelerin farklı şekilde eklemlenebileceğini ifşa eden çelişkilerle ilgilenir arkeolog. Bir söylem pratiğini oluşturan ayrık unsurlar arkeoloğu farklı çelişki düzlemlerini saptamaya yöneltir. İçkin olarak zıt sözcelerin nesneleri farklı kurallar tarafından mı şekillendirilmektedir? Öznel konumlara yüklenen rollerde bir ayrıklık var mıdır? Kavram formasyonunda bağdaşmazlık var mıdır? Spesifik söylemsel formasyon için hangi teorik dışlamalar gereklidir? Çelişkinin bu tip ve düzlemleri farklı biçimde işler. Bunlardan bir kısmı bir formasyon içindeki ek gelişmeleri temsil ederken, bazıları söylemin kendisinin yeniden örgütlenmesiyle ilgilidir. Başka bazıları ise söylemin uygulama alanını sınırlamaya çalışır. Her ne kadar söylemsel formasyonlar sözce grupları olarak görülebilseler de, arkeolojinin, çelişki-

leri olduğu gibi betimleme çabası söylemin basit bir metin olarak görülmesini, dâhi beyinlerin ya da belli bir dönemin ya da zamansal kıvamın yarattığı bir ürün olarak görülmesini engeller. Söylem, daha ziyade karşıtlıkların oyunuyla canlı kalan bir "çoğul anlaşmazlıklar alanı"dır.[135] Her biri kendi Köken Kitabı'nı arayan yaratıkların yaşadığı bir alanda ikamet etme fikrini rafa kaldıran arkeolojik düşünme, olayların ve bunların çoğul çelişkilerinin mekânında yaşamayı seçiyor.

iii) Karşılaştırmalar. Bütün düşünme biçimleri gibi arkeoloji de karşılaştırmalar yapar.[136] Ancak bu karşılaştırmadaki hedef, fikirler tarihinin karşılaştırmalarındaki hedeften oldukça farklıdır. İster fikirlerde, ister örtük postülalarda, ister ilkelerde isterse de modellerde olsun, fikirler tarihinin karşılaştırma yapmasının amacı, belli bir kültürel, zihinsel ya da dönemsel birliği ortaya çıkarmaktı. Arkeolojideki karşılaştırmalar ise tam tersi bir amaca hizmet etmektedir: Ayrı formasyonlarda bir birliğe ulaşmak değil, bunları farklı figürlere bölmek. Bu girişim, her zaman için, belli sayıdaki spesifik söylemsel formasyonu göz önüne alan sınırlı ve bölgesel bir çalışmadır. Foucault, çalışmalarının, analiz ettikleri dönemlerin önemli söylemlerini atladıkları şeklindeki eleştirileri kaale almaz.[137] Bu atlamalar söylemsel formasyonları tekilleştirmeye çalışan arkeolojik çabanın içkin bir özelliğidir çünkü. Arkeoloji, spesifik söylemlerarası ilişkilerle ve bunların oluşum kurallarında ortaya çıkan benzerlik ve farklılıklarla sınırlar analizlerini. Böyle bir karşılaştırma girişimi farklı bazı operasyonlar gerektirmektedir.

Birincisi, bu girişim, benzer söylem kurallarından doğabilecek farklı söylemsel formasyonların unsurları arasındaki izomorfizmleri (eşbiçimlilik) saptar. İkincisi, bu kuralların nasıl aynı uygulanım modelini paylaştıklarını ya da paylaşmadıklarını gösterir. Üçüncüsü, heterojen tarihleri olan söylemler içinde eklemlenmelerine rağmen farklı kavramların nasıl benzer konumları işgal edebilecekle-

135. *AS*, s. 203 (ET, s. 155).
136. *AS*, s. 205-15 (ET, s. 157-65).
137. Bu genel eleştiri biçimine örnek olarak bkz. de Certeau, s. 360.

rini sergiler. Bu operasyon, arkeolojik izotopların ifşasıdır. Dördüncüsü, nosyonlardaki arkeolojik kaymaları, tek bir nosyonun farklı söylemlerde nasıl tamamen ayrı unsurları betimleyebileceğini ortaya koyar. Ve son olarak, hem söylemsel formasyonlar arasında hem de bunların kendi içindeki bağıntıları, tabi olma ya da tamamlama ilişkilerini tesis etmek için karşılaştırma yapılır.

Söylemsel formasyonların analizinde olduğu gibi karşılaştırmalı çalışmalar daima söylemsel formasyonlar ile söylemsel-olmayan pratikler arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Böyle bir tercih ne sembolik analizi, yani benzer bir anlamı yansıtan aynalar olarak söylemsel ve söylemsel-olmayanın incelenmesini, ne de nedensel analizi, yani söylemsel olanın toplumsal, siyasal ya da ekonomik olan tarafından belirlendiği yaklaşımını hedefler. Söylemsel-olmayan olaylarla ilişkilerinde söylemsel olan bir pratiğin spesifik doğuş ve eklemlenme biçimlerini resmetmeye çalışan arkeoloji ne motivasyonun bağlamlarıyla ne de ortak anlamlarla ilgilidir.

iv) Dönüşümler. Arkeolojik sorgulamanın dördüncü istikameti, bir ya da birkaç söylem pratiğinde meydana gelen dönüşümlerin ifşasıdır.[138] Foucault arkeolojinin bu boyutunu tanımlarken hem dönüşümlerin açıklanması ile fikir tarihçilerinin kullandığı değişim temasını yan yana getirmeyi hedefliyor, hem de kendisini daha önceki çalışmalarında tarihi statik ve eşzamanlı düzlemler içinde dondurmakla suçlayanlara cevap vermeyi planlıyor.[139] Arkeoloji, farklılıkların indirgenmesini reddetmek suretiyle, fikir tarihindeki bir eğilime, yani olayları nihai bir amacın başarımına giden tam bir süreklilik perspektifine yerleştirmekle farklılıkları ortadan kaldırma eğilimine karşı içgüdüsel bir muhalefet geliştiriyor. Arkeoloji farklı dönüşüm tiplerini irdelemekle boş bir nosyon olan değişimin içini doldurmaya çalışıyor. Hem söylemlerarası ilişkiler alanında, hem de söylemiçi ilişkiler ve bir pratiğin kuralları alanında ortaya çıkan dönüşümler tam olarak nedir? İşte bu dönüşümleri tam olarak tanımlama girişimiyle birlikte arkeoloji, tarihsel dönemlerin

138. *AS*, s. 216-31 (ET, s. 166-77).
139. 3. Bölüm'ün "Düşünce Ödevi" başlıklı B kesimine bakınız.

kendi içinde birtakım ortak yapılar olduğunu ve bu dönemler arasında ise mutlak bir kırılma olduğunu savunan eşzamanlı tarihlerle yollarını ayırıyor.

Burada arkeolog, tarihsel dönüşümleri değerlendirmenin yolu olarak kronolojik ardıllığı kabul etmiyor; ama söz konusu ardıllığı geri plana atan bu ret kararı, tarihsel zamansallığa kayıtsız kalma anlamına gelmiyor. Bu kararda güdülen amaç, söylemsel formasyonun kendisinin zamansallığına ulaşmaktır. Bu tür zamansallıklar çoğuldur ve bunların kimliği, incelenmekte olan olayın düzeyine bağımlıdır. Bu zamansallıklardan biri, sözcelerin fiilen doğuşuna ve söylemsel kuralların eylemine özgü bir zamansallıktır. Başka bir zamansallık ise spesifik bir formasyondaki belli kuralların aynı formasyondaki öteki kurallardan türetilmesinde izlenebilen bir zamansallıktır. Bir söylem pratiğinin başka bir pratiğin yerine geçmesiyle ise başka bir zamansallık doğar. Foucault kendisini fikirler tarihinde benimsenen kronolojik gelişim perspektifinden ayırıyor. Çünkü ardıllama tasavvurundaki iki modeli kabul etmiyor: Geçmiş ve gelecek izlenimleri arasında şimdiki zamana aldırış etmeyen bir bilinç akışı modeli; ve olayların hiç çakışmadan ya da üst üste binmeden hep birbirlerini izlediğini savlayan doğrusal konuşma modeli. Arkeoloğa göre, söylem ne bir dil olarak ne de konuşan bir öznenin ürünü olarak kavramsallaştırılabilir. Arkeolojik araştırmalar, dönüşümleri betimlerken, kendi ardıllama ve sıralanma biçimleri ve kendi zamansallığı olan bir söylem pratiğinin eşsizliğine sadık kalmaya çalışır.

Arkeoloji, fikirler tarihine nazaran süreksizlik ve kopmalara daha fazla eğilirken, öbür yandan da bir kültürün ya da bir çağın tamamını etkileyen tekil kırılmalardan söz etme eğilimindeki bir *Weltanschauung* [dünya görüşü] yaklaşımının tuzağına düşmemeye çalışıyor. "Belli bir anda aniden patlak veren, bütün söylemsel formasyonları bölen, bunları bir anda kesen ve aynı kurallara göre yeniden kuran tekil bir kırılma fikri; böyle bir fikir kabul edilemez."[140] Arkeoloji, süreksizlikleri ortaya çıktıkları farklı düzlem ve işlevlere dağıtma işiyle uğraşmakla kalmıyor, aynı zamanda da bir sürek-

140. *AS*, s. 228 (ET, s. 175).

sizlik bilgisinin ifşa ettiği süreklilikleri de tanıma çabasını sergiliyor. Buna göre kırılmalar daima bireyseldir ve sadece belli bir pratiğin özgül kurallarını kapsayan dönüşümler bağlamında ayırımsanabilir.[141]

Böylece Foucault, sözce tanımına ve bir nesne olarak söylem pratiğini tesisine ek olarak, arkeolojik düşünmenin izleyeceği genel istikametleri saptamış oluyor. Bu üç alan bir araya geldiğinde, fikirler tarihininkinden tamamen ayrı ve büyük ölçüde bunun zıddı olarak tanımlanan bir proje ortaya çıkıyor. Geriye, Foucault'nun bu dönemde sunduğu arkeolojik yöntemi tamamlayan tek bir alan kalıyor: Bu yöntemin uygulanabileceği alanlar.

Uygulama alanları

Çoğulculuk ta en başından beri Foucault'nun düşüncesinin en karakteristik özelliklerinden biri olmuştur. Görece iyi tanımlanmış görünen sınırları ihlal etmekten hep zevk almıştır Foucault. Psikoloji çalışmaları yaparken tarihsel ya da edebi çalışmaları bırakma gereksinimi duymamıştır. Tıp alanındaki araştırmaları ekonomik ya da toplumsal düşünümlerden alıkoymamıştır kendisini. Her zaman sürdürdüğü bu kapsamlı ilgisine rağmen, özenle izlediği asıl dallar –psikoloji, tıp ve *Kelimeler ve Şeyler*'de incelediği alanlar– şuna işaret etmektedir: Arkeolojinin ön-bilimsel (*proto-scientific*) ve yarı-bilimsel (*quasi-scientific*) alanlarla yakın bir bağlantısı vardır. Foucault bir yöntem olarak arkeolojiyi formülleştirirken bu yöntemin kendisinin daha önce çalıştığı alanlarla sınırlı olup olmadığını sorgulama ihtiyacı hissetmiştir.[142]

Bilginin Arkeolojisi'nin yaptığı en önemli yöntembilimsel aydınlatmalardan biri epistemenin doğasıyla ilgilidir. Önceleri episte-

141. Foucault burada süreksizlikleri dağıtmakla kendi kırılma ya da kopma anlayışının *Weltanschauung* modeline göre yorumlanmasının önüne geçmeyi hedefliyor. Çünkü, biraz önce de işaret ettiğim gibi, bazı eklemlemelerinin ışığında böyle bir yorum temelsiz olmayacaktı. Örneğin *LMC*'de şöyle diyordu Foucault: "Süreksizlik, yani, bir küllürün bazen birkaç yıl içinde o zamana dek düşündüğü gibi düşünmeyi bırakıp farklı biçimde başka şeyleri düşünmeye başlaması gerçeği ...." (*LMC*, s. 64 [ET, s. 50]).

142. *AS*, s. 232-55 (ET, s. 178-95).

me nosyonu belirsiz bir konumda bulunuyordu. Bir yanda, spesifik bir bilgi biçimlenimi olarak, örneğin klasik çağdaki genel gramer, doğal tarih ve servet analizi söylemleri arasında eklemlenebilecek ilişkiler sistemi olarak hizmet ediyordu. Öte yanda ise, örneğin Batı kültürünün epistemesine gönderme yaparken ya da belli bir zamanda bilginin (*savoir*) imkân koşullarını belirleyen sadece bir tek episteme olduğundan söz ederken olduğu gibi, bizzat arkeolojinin kendisi için daha genel bir ufka işaret ettiği de oluyordu.[143] Halbuki *Bilginin Arkeolojisi*'nde arkeolojinin genel bir ufuk işlevi gören bir arşiv bağlamında tanımlanması, epistemenin spesifik kimliğinin yerleşmesine imkân veriyor.[144]

Foucault'nun epistemeye ilişkin netleştirmelerini anlayabilmek için, bir söylemsel formasyonun doğuşu konusunda birkaç farklı resmin çizilebileceğini görmek gerekiyor.[145] Bu doğuşlardan biri, bir söylem pratiğinin kendi bireysellik ve özerkliği ile farklılaştığı, bir grup sözcenin tekil bir sistem oluşturduğu noktaya işaret ediyor. Foucault bu noktaya söylemin pozitiflik eşiği (*seuil de positivité*) adını veriyor. Böyle bir formasyon için mümkün olan bir başka doğuş noktası ise epistemolojileşme eşiğidir (*seuil d'epistémologisation*). Spesifik bir pratik içinde bir sözceler alt grubuna, tutarlılık ilkelerini geçerli kılma sorumluluğu ya da bir pratiğin bütün sözcelerinin nasıl şekilleneceğini belirleyen başat model olma ayrıcalığı verilir. Bilimsellik eşiği (*seuil de scientificité*) ise, bir söylemin sadece arkeolojik oluşum kurallarına uymakla kalmayıp aynı zamanda önerme inşasının formel ölçütlerini açıkça tanımladığı evreye işaret ediyor. Son olarak, bir söylemin formel bir aksiyomlar (belitler) sistemi biçiminde düzenlenebilir hale gelmesiyle birlikte formelleşme eşiğine (*seuil de la formalisation*) ulaşılıyor. Bu farklı eşikleri değerlendirirken şunu görmek gerekiyor: Arkeolojinin bakış açısından bu eşikler nihai ve dışa kapalı bölünmeler değildir.

143. *LMC*, s. 262, 179 (ET, s. 250, 168).

144. Aslında bu arşiv nosyonu hiç de yeni değildir. Foucault ta 1964 yılında bundan söz ediyor ("La bibliotheque fantastique", s. 12 (ET, s. 92)); arkeoloji için genel bir ufuk işlevi ise 1966 yılında doğuyor (Bkz. Bellour, "Entretien", s. 139, ayrıca bkz. "Deuxieme entretien", s. 201). Ne var ki epistemenin aydınlatılmasındaki rolü ancak *AS*'de ortaya çıkıyor.

145. *AS*, s. 243-47 (ET, s. 186-89).

Ayrıca, bu eşikler, bir *orthogenesis* [doğrusal bir evrim] istikameti çizen kronolojik bir ardıllama olarak anlaşılamaz. Bir eşik atlandığı zaman *savoir*'ın düzlemi yok olmaz; ve bir söylem pratiğinin doğuşu ile aynı söylemin bir bilim olarak doğuşunun tarihsel olarak eşzamanlı gerçekleşmesi kesinlikle mümkündür.[146]

Bu eşikler şeması, kronolojik bir bakış açısına verilen bir ödün olarak anlaşılabileceği halde, arkeolojiyi öteki sorgulamalardan ayırdığı için Foucault bu riski göze alıyor. Bir yanda formelleştirme düzlemi çalışmalarına örnek olarak matematik tarihi varken, öte yandan bilimsel sayılan alanların kuruluşunda yer alan kavramların rafineleştirilmesi üzerinde çalışan bir epistemolojik bilimler tarihi (ki Bachelard ve Canguilhem bunun modellerini sunmuşlardır) vardır. Arkeolojik analiz ise, bu iki perspektifin tersine, söylem pratiklerinin kendi epistemolojik figürlerini bunların bilimsel statüye bürünme olanakları bağlamında tanımladığı an ile ilgileniyor.[147] Öteki düzeylerle spesifik bağlantılarıyla bu sorgulama düzeyi, epistemenin arkeolojik incelemesi olarak, "epistemolojik figürlere, bilimlere ve olabildiğince formülleştirilmiş sistemlere yol açan söylem pratiklerini belli bir dönemde birleştiren bütün bir ilişkiler kümesi"nin arkeolojik incelemesi olarak nitelendirilebilir.[148] Arkeolojinin teknik bir kavramı olarak episteme, epistemolojik biçimlenimlerin, bilimsel statü ve formel sistem alanlarının söylem pratiklerinin tümel kümesine bağlanmasının tam da ortasındadır. Bundan dolayı, tarihsel çalışmaların önündeki bilimsel alanlar, biliş sistemleri için *savoir*'ı kuran arkeolojik alanlardan ayrı tutulmalıdır.

Ancak arkeoloji, bilimselin ya da yarı bilimselin alanına bağlı değildir. Çünkü, artık Foucault'nun da gördüğü gibi, arkeolojiyi bir episteme analizine bağlayan hiçbir içkin zorunluluk yoktur. Kendi çalışmaları epistemik alanlarla ilgili olsa da Foucault, arkeolojik analizin epistemik olana gönderme yapmadan öteki alanlara da uygulanabileceğini kabul ediyor. Bu tip alanlar arasında olan cinsellik, resim sanatı ve siyaset *Bilginin Arkeolojisi*'nde özgül olarak adı

146. *AS*, s. 240-41, 244-45 (ET, s. 184, 187-88).
147. *AS*, s. 247-49 (ET, s. 189-91).
148. *AS*, s. 250 (ET, s. 191).

geçen muhtemel alanlardır.[149] Arkeoloji bunların her birini epistemik belirlenimleri bağlamında, bilimler karşısındaki konumları bağlamında inceleyebilir. Dolayısıyla da bir arkeolog, örneğin cinsellik alanında, spesifik bir söylem pratiği olarak cinselliğin biyolojisini ve psikolojisini araştırabilir. Bunun yanında bir arkeolog, cinselliği etik biçimlenimi bağlamında da inceleyebilir. Bilimsel statü iddiasındaki söylemlerle bağlantısından ayrı biçimde öteki ilişkilerin (yasaklar, ihlaller, vb) incelenmesi etik bir söylem pratiği olarak cinselliği ortaya koyabilir. Benzer biçimde hem somut çatışmaları, taktikleri ve kararları bağlamında siyasal bilgideki, hem de süreçleri ve teknikleri bağlamında resimdeki söylem pratikleri de arkeolojik olarak sorgulanabilir.

Bunlar sadece arkeolojik çalışmanın öteki biçimlerinin ipuçlarıdır. Ancak Foucault'nun bunları bu dönemde tasavvurundaki niyeti açık görünüyor. Bazı yorumcular *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki yöntem tanımında epistemeye indirgenmiş bir rol biçildiğini iddia ediyorlar. Onlara göre bu durum Foucault'nun düşünümü için temel bir kayma oluşturuyor, hatta belki de bir II. Foucault'nun doğuşuna işaret ediyor.[150] Ancak bize göre her şey apaçık ortadadır: Burada olan şey, *Kelimeler ve Şeyler*'de müphem kalmış olan, bununla birlikte de [ya da buna rağmen de] insan bilimlerinin arkeolojisinde öğrencisi olan birçok kişi tarafından çok çok hızlı biçimde, sanki Foucault'nun düşüncesinin temel bir nosyonuymuş gibi algılanan bir kategorinin rafineleştirilmesidir.[151] Ne episteme ne de *Kelimeler ve Şeyler,* arkeolojinin kalbi payesi olarak kendilerine –başkaları tarafından– verilen eşsiz statüyü alabilecek şeylerdi. Fou-

149. *AS*, s. 251-55 (ET, s. 192-95).

150 Örneğin bkz. Lecourt, s. 187-90 ve Jean-Paul Brouder, "McDonnell on Foucault: Supplementary Remarks", *Canadian Journal of Philosophy* 7 (Eylül, 1977), s. 558-59.

151 Foucault'nun episteme terimini kullanmasını tamamen yapısalcılıkla flörte bağlama eğilimi var (bir önceki dipnotta adı geçen Brodeur'un makalesi buna iyi bir örnektir). O zaman Lévi-Strauss'taki "mythème" nosyonunu da mitlere bağlayabiliriz (bkz. Robert Scholes, *Structuralism in Literature* [New Haven: Yale University Press, 1974], s. 69-70). Benim düşüncem şudur: Episteme terimi ilk olarak *LMC*'de kullanıldı çünkü arkeoloji ile fikir tarihinin doksolojisi arasında keskin bir zıtlığın tesisine imkân veriyordu. Bkz. *LMC*, s. 11-13 (ET, s. xx-xxi).

cault'nun episteme nosyonunu rafineleştirmesiyle birlikte arkeolojik olarak incelenecek öteki alanlar için teorik açıklık sağlanmıştır.

SONUÇ

Foucault düşünceyi arşive yerleştirmiştir, çünkü arşiv, tıpkı kütüphane gibi, eşsiz bir düşünme kipinin gerçekleşebileceği bir mekândır. "Karman çorman parşömenler" arasında, "defalarca yazılmış ve basılmış" dokümanlar arasında bizler kaçtığımız şeylerle yüzleşebiliyoruz: Biliş alanlarımızı derlediğimiz söylenmiş ve yazılmış şeylerin maddi, süreksiz ve tehlikeli gerçekliğiyle.[152] Arşiv, bilinecek şeylerin olağanüstü çokluğuyla, eklemlenmiş şeyleri ne kadar farklı biçimlerde düzenleyebileceğimiz gerçeğiyle, neyin söylenip korunacağını ve neyin dışlanıp imha edileceğini belirleyen çeşitli sistemlerin gücüyle her defasında başımızın bir daha döndüğü bir mekândır. Şimdiki zamanı anlamak amacıyla arşivcinin o puslu bölgesine girenler alışılageldik fikirleri kafalarından atacaklardır. Spesifik bir dokümanı ya da bir doküman grubunu kimlerin yaratmış olabileceği üzerinde, bu muhtelif kalemlerin sürekli ve düzgün bir anlam kalıbı ve belki de bir fikir tarihi oluşturacak biçimde nasıl bağlantılandırılabileceği üzerinde kafa yormaktan çok daha ivedi sorularla karşılaşırız arşivde: Söylenebilecek ya da korunabilecek o kadar şey arasından neden sadece bu dokümanların yaşadığını açıklayan dışlama ve içine alma sistemleri nelerdir? Bu sözce kütlesi arasında hangi kurallılıklar ortaya çıkarılabilir? Doğdukları spesifik tarihsel biçimlenimi daha kolay anlayabilmemiz için bunları nasıl gruplandırabiliriz?

İşte bu sorular arkeoloğun sorularıdır. Ve bu sorular, arkeolojide, fikirler tarihinin ve bunun kaynağı olan Batı'daki fikirler dünyası büyüsünün karşısında konumlandırılıyorlar. Fikir tarihçisinin yarattığı dört ana kategorinin –anlam, orijinallik, birlik, yaratım– yerine arşivin loş aydınlığında arkeoloğun kaygıları yerleşiyor: Sözcenin varoluş koşulları, sözcenin konumlandırılabileceği di-

152. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", s. 145 (ET, s. 139).

ziler, sözcenin olay olarak karakteri.[153] Foucault, arşivi arkeolojik düşünmenin evi gibi görüyor. Çünkü arşiv, amansızca aktif olaylar deposudur; anlaşılacak şeylerin tarihsel *a priori*'sidir. Bunun işleyişinden habersiz olsak bile buradaki olaylar *savoir*'ı, biliş alanlarımızın doğduğu bilgiyi ifşa ederler. İşte arkeolojinin görevi bu arşivin çeşitli odalarını gün ışığına çıkarmaktır.

Bu bölümde incelediğimiz yazıların yapmak istediği şey, arkeolojinin bu görevi yerine getirme potansiyelini sağlama almaktı. Foucault, bir önceki bölümde söz ettiğimiz üç yöntembilimsel sorunu aydınlatıyordu.[154] Episteme nosyonunu rafineleştirerek, analizini arkeolojinin bir *Weltanschauung* tarifi olduğu suçlamasına maruz kalmaktan kurtarmaktadır. Söylemsel formasyonu oluşturan unsurları ve bu alana yönelen araştırmaların istikametini netleştirmek suretiyle, dönüşümlerin yerleştirilebileceği ve inceleneceği somut noktaları sunmaktadır. Ve son olarak da arkeolojiyi, söylem alanları ile sosyoekonomik alanlar arasındaki ilişkilerin analizi olarak sabitlemiştir. Ancak bu yıllardaki çalışmalarının en çok eleştirilen yönü de işte bu sabitlemedir: Açık ettiği niyetlerine rağmen acaba Foucault bu şekilde söylem için bir bağımsızlık bildirgesi mi yazmıştı? Söylemsel ile söylemsel-olmayan arasında yaptığı ayrım, bir eleştirmenin dediği gibi, sadece bunların "yan yana konulma-

153. *OD*, s. 55-56 (ET, s. 230). İngilizce çevirisi hatalı olduğu için buraya Fransızca aslını alıyorum: "Quatre notions doivent donc servir de principe régulateur à l'analyse: celle d'événement, celle de série, celle de régularité, celle de condition de possibilité. Elles s'opposent, on le voit, terme à terme: l'événement à la création, la série á l'unité, la régularité à l'originalité, et la condition de possibilité à la signification. Ces quatre dernières notions (signification, originalité, unité, création) ont, d'une maniere assez générale, dominé l'histoire traditionelle des idées, ou, d'un commun accord, on cherchait le point de la création, l'unité d'une oeuvre, d'une époque ou d'un thème, la marque de l'originalité individuelle, et le trésor indéfini des significations enfouies.
[Düzenleyici ilke olarak dört kavram analize hizmet etmelidir: Olay kavramı, dizi kavramı, meşruluk [kurallara uygunluk] kavramı ve imkân koşulu kavramı. Görüldüğü gibi bunlar birbirine terimi terimine karşıttır: Olay yaratılışa karşıttır, dizi birliğe karşıttır, meşruluk [kurallara uygunluk] özgünlüğe ve imkân koşulu da anlama karşıttır. Bu sonuncu dört kavram (anlam, özgünlük, birlik, yaratılış) geleneksel fikirler tarihine oldukça genel biçimde hâkim olmuştur ya da yaratılış noktası, bir eserin, bir dönemin ya da bir temanın birliği, bireysel özgünlük işareti ve gizli anlamların belirsiz [tanımsız, sonsuz] hazinesi –ortak bir onayla– aranmıştır."
154. Bkz. 3. Bölüm, "Arkeoloji ve Tarih Düşüncesi".]

sından" mı ibaretti, ya da, başka bir eleştirmenin iddiasıyla, "kör" bir farklılaştırma mıydı?[155]

Ufak bir mesele değil bu. Arkeoloji, söylemin doğduğu ve işlediği toplumsal ve siyasal koşulları derinlemesine incelemeden, varoluşsal zorunluluk boyutuna ulaşamayacaktır. Ayrıca, arkeoloji, hümanizm eleştirisinde, kendisini siyasi bir çalışma olarak tanımlamıştır. Hümanizmin kategorileri "olayı parçalarına ayırıyor". Tam da olayı göğüsleyebilecek bir düşünce biçimi için mücadele veren arkeoloji, olayların tarihe soktuğu radikal kırılma ve dönüşümlere açık olmayı besleyen bir programdır.[156] Arkeoloji bir köleleştirme biçimine karşı verilen siyasi bir mücadeledir. Çünkü hümanizm bir öz itaat felsefesini temsil etmektedir: Ruhtan –"bedeni yöneten ama Tanrıya tabi olan" bir ruhtan– söz eder; bilincin –"karar vermede hükümran ama hakikatin zorunluluklarına tabi" bir bilincin– iktidarını ilan eder; bireyi –"doğal ve toplumsal yasalara tabi kişisel hakların sözde sahibi" bir bireyi– müjdeler; temel özgürlük –"içeride hükümran ama dış dünyanın taleplerine bağımlı ve 'kaderle işbirliği içinde' olan" bir özgürlük– kandırmacalarını anlatır.[157] İşte bu hümanizme karşı savaşan uyumsuz düşünceyi, siyasi bir düşünüm olarak, 1971'deki Foucault için hayati önem taşıyan siyasi alana dair bir düşünüm olarak değerlendirmeliyiz: "Nihayetinde hayatımızın özünü oluşturan şey içinde yaşadığımız toplumun siyasi işleyişidir."[158]

Yine de, söylemsel ile siyasal olanı yan yan koymaktan ibaret olma suçlamasına karşı arkeolojiye siper olan şey, ne Foucault'nun kişisel siyasi ilgileridir ne de projesinin açıklanmış hedefleridir. Arkeolojiyi bu suçlamaya karşı savunan şey söylemin kendisidir. Kültürümüzdeki logofobi ve kültürümüzün denetim sistemleri, söylemin sadece bir arzuyu dışavurma meselesinden ibaret olmadığını gösteriyor. Söylem aynı zamanda bizzat arzunun nesnesidir de. Pra-

155. Bkz. Colette Ysmal, "Histoire et archaéologie: Note sur la recherche de Michel Foucault", *Revue Française de Science Politique* 22, no. 4 (Ağustos 1972), s. 796-97; Lecourt, s. 208-09; Dreyfus ve Rabinow, s. 79-100.
156. "Par delà le bien et le mal", s. 25 (ET, s. 220).
157. A.g.y., s. 26 (ET, s. 221).
158. "Human Nature: Justice Versus Power", s. 168.

tiklerin ürettiği bütün öteki ürünler gibi söylem de arzunun hedefi ve bir siyasi iktidar mücadelesinin nesnesi olabilir: Bir sözce "bir arzunun gerçekleşmesine imkân sunar ya da gerçekleşmesinin önüne geçer; çeşitli çıkarlara destek ya da köstek olur; bir kafa tutma eylemine ya da mücadeleye katılır; bir sahiplenme ya da rakip çıkma temasına dönüşür."[159] Sözce, doğduğu andan itibaren siyasi bir mücadelenin –söylemsel ile birlikte söylemsel-olmayanı da kapsayan bir mücadelenin– göbeğindedir.

Arkeolojinin siyasi düşünceye soktuğu temalar ayırt edici özelliktedirler. Arkeoloji, bir adalet teorisi eklemlemekle ya da insanın doğal haklarını garantiye almakla ilgilenmez. Bunun yerine, bugünün "gerçek siyasi görev"iyle uğraşır: Bu görev siyasi mücadelede tarafsızmış gibi görünen, fakat aslında sürekli bir siyasi şiddet dayatan kurumların ve özellikle de bilgi üreten kurumların analizidir.[160] İşte Collège de France'da verdiği ilk dersi izleyen yıllarda Foucault'nun uyumsuz düşüncesi bu şiddete karşı yürütülen bir mücadelenin içindedir. Ve bu savaşım, söylemsel formasyonların arkeolojik analizini, bu formasyonların işlev alanı olan tarihsel alanın soybilimsel incelemesi ile tamamlamaya yöneltecektir kendisini. Bununla birlikte, arkeoloji Foucault'nun eleştiri biçiminin özünde kalmaya devam edecektir.

159. *AS*, s. 138 (ET, s. 105). Krş. *OD*, s. 12 (ET, s. 216).
160. "Human Nature: Justice Versus Power", s. 171, 184.

V
Muhalif düşünme

GİRİŞ

Foucault 1972-1979 arasında geniş bir yelpazede çok sayıda yazılar yazmıştır.[1] Ancak bunların temel kaygısı gayet açıktır. Bu yıllar-

1 Bu dönemin en önemli metinleri şunlardır: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère,* yay. haz. Michel Foucault (Paris: Gallimard, 1973) (ET: I, Pierre Riviere, *having slaughtered my mother, my sister and my brother,* çev.: Frank Jellinek, [New York: Pantheon, 1975], bundan böyle *MPR* olarak geçecektir). [*Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière,* çev.: Erdoğan Yıldırım, Ara Yay., 1991] *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (ET: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* çev.: Alan Sheridan [New York: Pantheon, 1977], bundan böyle *SP* olarak geçecektir). [*Hapishanenin*

Doğuşu, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay, 2. baskı, 2000]. *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976) (ET: *The History of Sexuality 1: An Introduction*, çev.: Robert Hurley [New York: Pantheon, 1978], bundan böyle *VS* olarak geçeceklir). [*Cinselliğin Tarihi,* çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003. Bu çeviri, *La volonté de savoir; L'usage des plaisirs; Le souci de soi* başlıklı ilk üç cildi kapsıyor.] "Les intellectuels et le pouvoir", *L'Arc* 49 (1972), s. 3-10 (ET: "Intellectuals and Power", *Language, Counter-Memory and Practice* içinde, s. 205-17) ["Entelektüeller ve İktidar", *MF Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 30-41]. "Sur la justice populaire", Les Temps Modernes 310 (1972), s. 335-66 (ET: "On Popular Justice: A Discussion with Maoists", *Power/Knowledge* içinde, yay. haz. Colin Gordon [New York: Pantheon, 1980], s. 1-36) ["Halk Adaleti Üzerine Maocularla Tartışma", *MF Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 284-316]. "Miampirikda", *MF Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 150-162]. "Medecine et lutte de classes", *La Nef* 49 (Ekim-Aralık, 1972), s. 67-73. "Entretien avec Michel Foucault: à propos de l'enfermement pénitentiaire", *Pro Justicia: Revue politique de droit* 3-4 (Ekim 1973), s. 5-14. ["*Cezaevi Kapatılma Hakkında", MF Seçme Yazılar 3*: Büyük Kapatılma, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s.132-143] "Pouvoir et corps", *Quel corps?* (Paris: François Maspero, 1978), s. 27-35 (ET: "Body/Power", *Power/Knowledge* içinde, s. ampirik-62). ["İktidar ve Beden", *MF Seçme Yazılar 4*: *İktidarın Gözü,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2003, s. 38-46.] "Entretien sur la prison", *Magazine littéraire* 101 (Haziran 1975), s. 27-33 (ET: "Prison Talk", *Power/Knowledge* içinde, s. 37-54). "Questions à Michel Foucault sur la geographie", *Hérodote* 1 (Ocak-Mart, 1976), s. 71-85 (ET: "Questions on Geography", *Power/Knowledge* içinde, s. 63-77). "Intervista a Michel Foucault", *Microfisica del Potere,* yay. haz. Alessandro Fontana ve Pasquale Pasquino (Torino: Einaudi, 1977), s. 3-28 (ET: "Truth and Power", *Power/Knowledge* içinde, s. 109-33). "L'extension sociale de la norme", *Politique hebdo* 212 (4 Mart 1976), s. 14-16. "Pouvoirs et strategies", *Les revoltes logiques* 4 (1977), s. 89-97 (ET: "Power and Strategies", *Power/Knowledge* içinde, s. 134-45). "L'oeil du pouvoir", introduction to Jeremy Bentham, *La panoptique* (Paris: Pierre Belfond, 1977), s. 7-31 (ET: "The Eye of Power", *Power/Knowledge* içinde, s. 146-65). ["İktidarın Gözü", *MF Seçme Yazılar 4, İktidarın Gözü,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2003, s.85-105.] "Les rapports de pouvoir passent à l'interieur des corps", *La quinzaine litteraire* 247 (1-15 Ocak 1977), s. 4-6 (ET: "The History of Sexuality", *Power/Knowledge* içinde, s. 183-93). ["İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder", *MF Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2003, s. 106-116] "Non au sexe roi", *Le Nouvel Observateur* 644 (12 Mart 1977), s. 93-130 (ET: "Power and Sex: An Interview with Michel Foucault", çev.: D. Parent, Telos 32 [Yaz 1977], s. 152-61). "La grande colère des faits", *Faut-il bruler les nouveaux philosophes?,* yay. haz. Sylvie Boucasse ve Denis Bourgeois (Paris: Nouvelles Editions Oswald, 1978), s. 63-70. "Le jeu de Michel Foucault", *Ornicar?* 10 (Temmuz 1977) (ET: "The Confession of the Flesh", *Power/Knowledge* içinde, s. 194-228) ["Michel Foucault'nun Oyunu", *MF Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi,* çev.: Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2000, s. 118-157]. "Enfermement Psychiatrie, Prison", *Change: La folie encerclee* 32-33 (Ekim 1977), s. 76-110. ["Kapatılma, Psikiyatri, Hapishane" *MF Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü,* çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2003, s. 117-149] "Introduciton to Canguilhem, *On the Normal and Pathological,*

da Foucault'nun ilgisini cezbeden konulara ilişkin sadece üstünkörü bir değerlendirme yapmakla yetinen birisi, bunların yalnızca *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki programın gerçekleştirilmesinden ibaret olduğu fikrine kapılabilir: Resim sanatı, siyaset ve cinsellik çalışmaları.[2] Gerçi yazılarını bu kategorilere ayırabilir ve dağıtabiliriz, ancak böyle bir yaklaşım bu dönemdeki Foucault'yu tanımlayan spesifik karakteristiğin gölgede kalmasına yol açar. Bu dönemde, Foucault için siyaset sadece çalışma alanlarından biri değil, bu yıllardaki bütün çalışmalarının ve yöntembilimsel düşüncesinin gelişiminin altında yatan tutkulu kaygıydı.[3] Foucault'nun "tiyatro"su olarak işlev gören Collège de France, (bu adlandırmayı buradaki ilk dersinde kendisi yapmıştı) uzun yıllar muhalif bir oyunun sahnelendiği yer oldu.[4] O halde böyle bir mekân, Foucault'nun kendi çalışmalarını muhalif bir düşünme olarak, iktidarın günümüz toplumundaki dağılım ve pratik biçimlerine ve bu biçimlerin temellerini örten anlayış tiplerine bir meydan okuma olarak geliştirdiği bir yer olmalıydı. Muhalif düşünmesi eskisinden daha az arındırıcı ya da daha az uyumsuz değildi. Ancak bu yeni düşünme biçiminin temelleri kazma ve olaya yer açma girişimi, şimdi artık açıkça siyasi görevlerle el ele gidiyordu. Bu ise, yalnızca hümanizme karşı verilen genel bir mücadelede değil, aynı zamanda yüzü olan hasımlara karşı düzenlenen özel seferlerle gerçekleştirilmişti; bu hasımlar bazen asık suratlı ıslahat subayları olarak, bazen de sempatik yüzlü tıp ve psikoloji kurmayları olarak çıkıyordu karşımıza.

s. ix-xx. "La poussiere et le nuage" ve "Table ronde du 20 mai 1978", her ikisi de *L'impossible prison: Recherches sur le systeme pénitantiare au XIXe siecle* içinde, yay. haz. Michelle Perot (Paris: Seuil, 1980), s. 29-39, 40-56 (yuvarlak masa "Questions of Method" olarak çevrildi, *Ideology and Consciousness* 8 içinde (Bahar 1981), s. 3-14. "Inutile de se soulever?", *Le Monde* 10, 661 (11 Mayıs 1979), s. 1-2 (ET: "Is it useless to revolt?", *Philosophy and Social Criticism* 8, 1 [Bahar 1981], s. 1-19) ["Ayaklanmak Faydasız mı?", *MF Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 297-302]. Ayrıca *Annuaire du College de France* 1972-79 içindeki Foucault'nun ders özetlerine bakınız. Bu döneme ait başlıca bazı eserler bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

2. Bkz. 4. Bölüm, "Uygulama Alanları"

3. Düşünce ile siyasi temanın Foucault'daki yakınlığının örneği olarak Rebeyrolle'un resimlerine yaklaşımının değerlendirildiği 1. Bölüm'e bakınız.

4. *OD*, s. 10 (ET, s. 216). Collège de France ve tarihi için 400. yılı münasebetiyle yayımlanan kitaba bakınız, *Le Collège de France* (1530-1930) (Paris: Les Universitaires de France, 1932).

Bu bölümün birinci kesiminde, hapishaneye ilişkin incelemesinde ve 1976 tarihli ilk cinsellik çalışmasında ortaya çıktığı biçimiyle, Foucault'nun çağdaş siyasi durumumuza ilişkin analizini ele alacağız. Foucault bu çalışmaları yaparken düşüncenin kendisi ve siyasi eleştirideki düşünce pratiği üzerine kafa yormayı da elden bırakmıyordu. Ancak bu tefekkürün amacı muhalefete "ideolojik bir temel" sağlamak ya da muhalefet için sistematik bir biçim tanımlamak değildi. Foucault daha ziyade, "muhalefete araçlar sağlamak" istiyordu.[5] Bu bölümün ikinci kesiminde ise düşünme ve yönteminin, siyasi bir düşüncenin araçlarına dönüşmesini değerlendireceğiz. Hem bu gelişmeyi hem de siyasi çalışmalarının aldığı kesin biçimi anlamanın anahtarı, Foucault'nun 1972 öncesinde sahip olduğu hayati bir siyasi varsayımın doğasında yatıyor. Siyasete ilişkin genel değerlendirmelerine daha önce değinmiştik.[6] Ancak Foucault'nun siyasi alana dair en önemli varsayımı, iktidarın nasıl işlediği konusundaki anlayışıydı. Bu varsayımın en açık ifade bulduğu yer, *L'ordre du discours* [Söylemin Düzeni] adlı çalışmasında kültürümüzün söylem karşısındaki logofobisini ele aldığı bölümdür. Buna göre söylem, ister dışlama kurallarıyla isterse de sınırlandırma ve kısıtlama ilkeleri aracılığıyla olsun, baskıcı bir iktidarın denetlediği ve itaate zorladığı bir şeydir.[7] Foucault'nun bu varsayımı tanıması ve modern topluma ilişkin bir siyasi çalışma için temel yetersizliğini görmesi, kendi siyasi analizinin en karakteristik özelliklerini oluşturmaktadır. Önceleri Foucault, siyasi toplumun halihazırdaki düzeninin, bu düzenin ilkelerinden yakasını kurtaracak alternatiflerin tasavvurunu imkânsız kıldığına inanıyordu ve bu inanç yeni bir siyaset çalışması ihtiyacına işaret ediyordu.[8] Foucault bu düzenin daimi bir eleştirisine giriştiği zaman, muhalif düşünmesinin muhalefet etmeyi arzuladığı sistem içinde basit bir manevradan ibaret kalmaması için, böyle bir çalışma bir zorunluluk haline gelmişti.

5. "Enfermement, psychiatrie, prison", s. 91; Krş. "Pouvoirs et strategies", s. 97 (ET, s. 144-45).
6 Bkz. 3. Bölüm, "Arkeoloji ve Siyaset".
7. Bkz. 4. Bölüm, "Düşünce Üzerindeki Kısıtlamalar" ve *OD*, s. 10-47 (ET, s. 216-27).
8. Bkz. "Human Nature: Justice Versus Power" (1971), s. 168-87 ve "Par delà le bien et le mal" (1971), s. 38-39 (ET, s. 230-31).

Modern değer tartışmalarında Foucault'yu en azından 1963'ten beri etkilemiş olan özel bir ton vardı: Bu tartışmalarda tıp söylemine yüklenen prestij.[9] Siyaset, genellikle dinsel selamet diliyle yapılan bir tartışmadan sağlık takıntılı bir tartışmaya kayışın temsil ettiği kültürel geçişten tecrit edilmiş bir alan değildir. Modern çağda yaşam kalitesi teması ile ilgili her konunun ayrıcalıklı olmuş olduğunu görmemek imkânsızdır: Sıhhi bakım hakkı, kişinin kendi bedeni üzerindeki hakkı, sağlıklı bir çevrede yaşama hakkı gibi meselelere ilişkin çağdaş tartışmalar genelde modern siyasetin ayırt edici özelliklerindendir.[10] Foucault'ya göre bu tür meselelerin hükümet binalarında yaygınlaşması, iktidarın toplumumuzdaki işleyiş biçimlerinin ve toplumumuzun kendilik ve ihtiyaç anlayışının bilgi tarafından eklemlenme biçiminin sonucudur. İşte hem *Surveiller et punir*'de [Hapishanenin Doğuşu] hem de *La volonté de savoir*'de [Bilme İstenci]* yapmak istediği şey, siyasi düşünce ve eylemlerimizin parametrelerini oluşturan bilgi biçimi ve iktidar tipinin işleyişini ortaya koymaktır. Bu işleyişe ulaşmanın yolları olarak hapishane ve cinselliği seçmesi parlak bir tercihtir. Siyasal durumumuzun bir yandan toplumun kıyısında köşesindeymiş gibi görünen bir kurumdan, öte yandan da iç ve mahrem sayılan bir boyuttan ortaya çıkan karakterini yakalaması açısından Foucault, kamusal ve özel, toplumsal ve kişisel bütün bölünmeleri çaprazlama keserek, kişisel ve siyasal varoluşu birbirinden ayırmayı savunulamaz kılan bir içgörü oluşturmaktadır.

Çağdaş siyasetin temeli, Foucault'nun "biyosiyaset" (*bio-politique*) dediği şeyde, yani, modern çağda işleyen bilgi ve iktidarın ürettiği bir hayat siyasetindedir. Batı toplumlarının üyeleri, biyolojik hayatıyla meşgul olan ve bu hayatın idaresine adanmış bir siya-

9. Bkz. *NC*, 201-02 (199-200) (ET, s. 197-98); "Nietzsche, Marx, Freud" (1964); "Pouvoirs et corps", s. 35 (ET, s. 62). *Politiques de l'habitat* 1800-1850 (Paris: Comité pour la Recherche et le Développement en Architecture [CORDA] 1977) içinde yer alan Foucault yönetimindeki çalışmalar büyük ölçüde siyasi, sıhhi ve mimari söylemler arasındaki ilişkilerle ilgilidir.

10. *VS*, s. 191 (ET, s. 145).

* *Bilme İstenci*'nin Türkçe çevirisi, Ayrıntı Yayınları'nın tek cilt olarak yayımladığı *Cinselliğin Tarihi* içinde I. kitaptır (s. 11-118). (y.h.n.)

si davranış sergileyen bir nüfus olarak kurulmuştur. Foucault'nun hapishane ve cinsellik üzerine yaptığı çalışmalar, bu biyosiyasetin doğuşu için hayati önem taşıyan iki boyutu ele alıyor: İnsan bedeninin disipliniyle ilgilenen boyut ve de bir bütün olarak toplumsal bünyenin sağlığına hitap eden boyut. Foucault'nun çağdaş siyaset anlayışında bu boyutlar birbirinden ayrılamaz, ama biz aşağıdaki iki kesimde –kapatılma takımadaları ve biyosiyasetin doğuşu– hem bunların farkına, hem de Foucault'nun bunları sunuş takvimine değineceğiz.

Kapatılma takımadaları

Siyasal olanı kavrayabilecek bir düşünmenin, iktidarın fiili işleyişlerinin anlaşılması üzerine inşa edilmesi gerekiyor. Böyle bir anlama arzusu, soruşturmalarına nereden başlamalıdır? Foucault'nun, iktidarın eylem ve karakterine ilişkin çalışmasının mekânı olarak hapishaneyi seçmesi mantıklı görünüyor. Mart 1972'de Gilles Deleuze ile yaptığı söyleşide de işaret ettiği gibi, hapishaneler, "hafsalamızın alabileceği iktidarın en çılgın tezahürleri"ni görebileceğimiz çarpıcı yerlerdir. Hapishaneler iktidarın "acımasız tiranlığı"nın bütün çıplaklığıyla sergilendiği yerlerdir.[11] Bundan bir ay sonra Foucault ilk hapishane ziyaretini gerçekleştirdi ve New York'taki Attica Hapishanesi'ni, burada meydana gelen kanlı ayaklanmadan altı ay sonra gezdi. Bu gezisinin ardından, kendisiyle yapılan söyleşide John Simpson'a, böyle bir kurumun gerçekten sadece negatif işlevlerine indirgenemeyeceğini söyledi: "Bedeli, önemi, onu yönetmedeki titizlik, onu aklama çabaları; tüm bunlar pozitif işlevlere sahip olduğunu belirtir gibidir."[12] Bu söyleşilerin tarihlerini vurgulamamın nedeni şudur: Kanımca, Foucault'un gelişimindeki diğer bütün noktalardan ziyade bu noktada, bakış açısında meydana gelen belirleyici bir geçişi tam olarak gösteren bir kronolojik indekse sahibiz. Foucault'nun hapishane çalışması, tıpkı *Deliliğin Tarihi*'nde olduğu gibi başka bir dışlama biçiminin tarihi olabilirdi. Ama bu-

11. "Les intellectuels et le pouvoir", s. 6 (ET, s. 210).
12. "Michel Foucault on Attica", s. 156.

nun yerine, Attica'yı ziyaretinden sonraki ifadelerinin de işaret ettiği gibi, hapishane çalışmasında, tiranca kapatma ve dışlama uygulamalarına indirgenemeyecek bir iktidar kipini anlamaya çalışacaktır. Foucault'nun buradaki amacı, kendisini belki yine de en açık şekilde hapishanelerde gösterebilecek olan, ancak aslında bir bütün olarak toplumun her noktasında işleyen bir iktidar türünün nasıl çalıştığını deşifre etmek olacaktır. Hapishane, disiplinlere maruz kaldığımız ölçüde hepimizi içine alan kapatılma şebekesine işaret edecektir. Bir hapishane tarihi oluşturan tozlu dokümanlar da zamanımıza damgasını vuran hapishane ayaklanmalarından ari değildir. Zaman zaman falanca müdürün ya da filanca gardiyanın tiranlıklarına karşı yönelse de, bu ayaklanmaların en çok protesto ettiği şey hapishanenin kendisidir; model hapishanelerdir ve hapishanelerin daha "insani" olmasına çalışan doktorlar, psikiyatristler ve eğitimcilerdir.[13] Foucault bu hapishane çalışmasıyla, şimdiki zamanın tarihini yazmaya devam ediyor. Hapishane incelemesi, spesifik modern bir iktidar biçimine ve sadece mahkûmların değil, başkalarının da öfke kustuğu siyasi bir iktidarsızlığa dair bir çalışmadır.

i) Hapishane. Her ne kadar kapatma uygulaması ancak son bir buçuk asırda yaygınlaşmış olsa da bu dönemde hapishane olağandışı bir statü edinmiştir: Hapishane hem artık iflas eden ve hem de yerine başka bir şeyin konamadığı bir şeydir.[14] Eğer bir kurum olarak hapishanenin hâlâ yaşıyor olmasının ve hâlâ bir çözüm sayılmasının tek bir sebebi varsa herhalde şudur: Hapishane bir ilerleme sayılıyor; suç eylemleri için daha önceleri uygulanan ceza sistemlerine göre daha insani bir yaptırım olarak görülüyor. Siyasi düzenini bir toplumsal sözleşme bağlamında tasarlayan bir toplum için, suçluları sözleşmenin nimetlerinden biri olan özgürlüklerinden mahrum bırakan bir cezanın tabii ki makul bir niteliği vardır. Ayrıca, bu özgürlükten mahrum bırakmanın temelinde, XVIII. yüzyılın sonla-

13. *SP*, s. 35 (ET, s. 30). Hapishane ayaklanmalarının Foucault'daki etkisi için bkz. Michelle Perrot, "La leçon des ténèbres. Michel Foucault et la prison", *Actes* 54 (Yaz 1986), s. 74-79.
14. *SP*, s. 234-35 (ET, s. 232-33).

rında ve XIX. yüzyılın başlarında işkenceye duyulan genel nefreti ifade eden reformcuların en soylu duyguları yatıyor. XVIII. yüzyılın en önemli reformcularından biri olan Beccaria'nın ifade ettiği gibi, "Tarihte, bilge namını almış canavarlarca icat edilen ve duygusuzca uygulanan korkunç ve faydasız işkenceleri okurken tüyleri diken diken olmayanınız var mı?"[15] Eski zamanlardaki cezaları "asırlık barbarlıklar" olarak, Aydınlanma öncesi bir çağın "akıl ve din zayıflığının etkisi"nin kanıtları olarak gören bir aydınlanma çağında hapishanenin bir ilerleme olarak görülmemesi mümkün müydü?[16] Bir suç toplumsal sözleşmeyi ihlal ediyor olabilir, ancak yine de suçlunun insanlığına saygı gösterilmelidir. İşte hapishane, yürekten atılan bu insanlık çığlıklarının ortasında doğmaktadır.

Foucault'nun, *Hapishanenin Doğuşu*'nun açılış sayfalarında, 1757 yılında halka açık yapılan bir işkence ile bundan seksen yıl sonra genç bir mahkûmun mutat gündelik yaşamı arasındaki zıtlıkta da gözler önüne serdiği gibi, bir kralın cezai intikamı ile hapishanenin düzeni/programı arasında temel bir farklılık bulunuyor. Fakat zaten Foucault'nun ve düşüncenin önündeki mesele de bu farklılığın neye dayandığını ortaya çıkarmaktır. Acaba bu durum gerçekten, XIX. yüzyılda iddia edildiği gibi, "fikri ilerleme ve ahlâki iyileşme"nin mi ürünüdür?[17] Foucault'nun hapishane çalışması, bunu farklı bir biçimde görmeye ve söz hakkı verildiği takdirde bütün o ilerleme ve iyileşme teranelerini (ki hapishanenin kabul edilebilirliğinin ana sacayaklarından biri bu teranelerdir) çürütecek olan bir başka tarihi kavramaya çalışıyor.

İlginçtir ki hapishane sisteminin eleştirisi neredeyse hapishanenin doğuşuyla aynı anda ortaya çıkmış ve de tahmin edilebilecek bir kronoloji izlememiştir. Yapacağımız tahmin herhalde şudur: Hapishaneler kurulur, başarısız oldukları görülür ve ondan sonra bir reform hareketi ortaya çıkar. Ama böyle olmuyor ve hapishane

15. Beccaria, *Des délits et des peines* (1974, yay., 1856), aktaran, *SP*, s. 93 (ET, s. 90).
16. B. Rush'ın 1787 yılında Society for Promoting Political Inquiries'de yaptığı bir konuşmadan aktaran, *SP*, s. 16 (ET, s. 10).
17. Van Meenen'in 1847 yılında Congres pénitentiaire de Bruxelles'te yaptığı bir konuşmadan aktaran, *SP*, s. 243 (ET, s. 232).

eleştirisi kurumun kendisiyle aynı anda doğuyor ve neredeyse bugün bile aynı şekilde tekrarlanacak şekilde sürdürülen bir muhalefet şekilleniyor: Gerçekte hapishane suç oranında azalma yaratmaz; hapishanenin olduğu yerde sabıkalılık ve yeniden suç işleme eğilimi vardır; eğer kişi hapishaneye girerken sadece suça eğilimli birisi ise hapishane onu iflah olmaz suçlu yapar; hapishane suç ortamlarını besler ve yeniden topluma dahil olması çok zor olan bir nüfus üretir; ve hapishane, mahkûmun ailesi için zalim bir ekonomik felakettir.[18] XIX. yüzyıldaki bu hapishane eleştirisi size tanıdık geliyor değil mi? O halde aynı yüzyıldaki hapishanede reform çağrıları da tanıdık gelecektir: Hapis cezasının amacı suçlunun ıslahı ve topluma yeniden kazandırılmasıdır (ıslah ilkesi); hapishanedeki mahkûmlar suçlarının tiplerine, yaşlarına, tutumlarına ve rehabilitasyondaki başarılarına göre ayrılmalıdır (sınıflandırma ilkesi); cezalar suçun ve suçlunun bireyselliğiyle örtüşmelidir (ceza ayarlaması ilkesi); hapishanedeki işler cezalandırmanın değil ıslahın bir parçasıdır (yükümlülük ve hak olarak çalışma ilkesi); rehabilitasyon için mahkûmların eğitiminin düzenlenmesi gerekir (cezaevi eğitimi ilkesi); hapishane görevlileri, eğitimcilerde bulunması gereken uzmanlık bilgisine, ahlâki niteliklere ve teknik yeteneklere sahip bireyler arasından seçilmelidir (teknik tutuklama gözetimi ilkesi); ve de son olarak, rehabilitasyonlarını desteklemek amacıyla sabık suçlulara serbest bırakılmalarından sonra da yardım edilmelidir (yardımcı kurumlar ilkesi).[19] İşte son yüz elli yıldan bu yana hapishane reformu tartışmalarına hep, Foucault'nun "iyi 'cezaevi koşullarının yedi evrensel düsturu" dediği bu ilkeler hâkim oldu.[20] Sürekli tekrarlanmalarının doğurduğu sorular bir tarafa, bizzat bu ilkelerin karakteri Foucault için kaçınılmaz bir sonuca işaret etmektedir.

Reformcuların uzun zamandır dillerinden düşürmedikleri bu ilkeler, hapishane kurumunun öyle sadece hukuki bir özgürlük mahrumiyetinden ibaret bir ceza biçimi olarak görülemeyeceğini gösteriyor. Hapishane, ta doğuşundan bu yana, yalnızca hukuka göre ıs-

18. *SP*, s. 269-73 (ET, s. 264-68).
19. *SP*, s. 274-75 (ET, s. 268-70).
20. *SP*, s. 274 (ET, s. 269).

lah bağlamında suçluları özgürlüklerinden mahrum bırakmakla kalmıyor, aynı zamanda bu cezayı teknik bir projeye bağlıyordu: Hapishane kurumuna teslim edilen insanların dönüştürülmesi projesi. Hapishanede işleyen pratikleri ve bir kurum olarak hapishane etrafında dönen tartışmaları açıklayabilecek olan tek şey işte bu dönüştürme hedefidir. Mahkûmların gündelik zaman ve eylemlerinin sıkıca denetlenmesi, sürekli gözetim, çalışma yükümlülüğü, etik ve dinsel bilinci ilerletmek ve mahkûmlarda geçmişleri için pişmanlık uyandırmak amacıyla yapılan bütün o törensel yöntemler, hapis süresini mahkûmların ıslahı ile eşzamanlı kılabilmek için hükümlülük sürelerini belirsiz tutma isteği; bütün bu pratikler güvenlik meseleleri değil, tutuklulukla hedeflenen bu davranış ve bilinç dönüşümünü gerçekleştirmek için başvurulan araçlardır. Bu çeşitli pratiklerin eşgüdümünün nasıl sağlanabileceği, tecrit ile grup çalışmalarının nasıl ayarlanması gerektiği, Philadelphia ve Auburn'daki ıslahevleri gibi alternatif modellerdeki unsurlardan hangilerinin birleştirilmesi gerektiği gibi sorular, XIX. yüzyıl başlarındaki ceza tartışmalarına hâkim olan sorulardı.[21] Hem özgürlükten yoksun bırakma, hem de davranışları dönüştürme gereksinimini ve de bir zamanlar yapılan insanlık ve vicdan çağrılarının yerini katı bir hapishane sisteminin almasını anlayabilmek için, reform hareketinin ne zaman ve nerede ortaya çıktığını daha iyi bilmek gerekiyor.

Cezalandırma biçimlerinin reformu arzusunu iki farklı mücadelenin kesiştiği bir noktaya yerleştiriyor Foucault.[22] Bunlardan biri, hükümdarın iktidarına karşı verilen mücadeleydi. İşkencenin temsil ettiği kraliyet iktidarına karşı direnişe geçmek gerekiyordu; böyle bir direniş gereksinimi uyandıran şey ise, pek öyle kralın zalimliklerinin artık dayanılmaz hale gelmesi değil, toplumdaki iktidar dağılımının kabul edilemez hale gelmesiydi. Ancak burada Foucault'yu ilgilendiren nokta, Fransız Devrimi sırasında sahnelenen "kral ile halk karşı karşıya" adlı drama değil, o zamanlar revaçta olan yeni iktidar ekonomisidir. XVIII. yüzyılın sonlarında kraliyet adaletine karşı duyulan nefretin kaynağı bu adaletin kuralsızlığıy-

21. Bkz. *SP*, s. 122-31, 235-51 (ET, s. 121-28, 233-48).
22. *SP*, s. 90 (ET, s. 87).

dı; keyfi ve çelişkili biçimde uygulanmasıydı. Bu dönemde arzu edilen şey ise, tutarlı biçimde uygulanacak ve, en önemlisi de, kraliyet müdahalesinin ve intikamının keyfi kararları yerine, topluma nüfuz ederek gerçekleştirilecek bir adalet sistemiydi. Reform hareketinin en temel hedeflerinden biri adaletin işleyişine intizam getirmekti; "daha az cezalandırma değil, daha iyi cezalandırma" idi.[23] Foucault'ya göre bu nefret ve arzunun kökleri kralın üstün iktidarına direnişten başka bir mücadeleye de uzanıyordu: Monarşilerde yeşeren ama artık tahammül edilemez boyutlara ulaşan yasadışılıkların alt-iktidarına karşı verilen mücadele. Kralın kayıtsız kaldığı ya da sadece ara sıra uğraştığı yönetim alanlarına yönelen bu tahammülsüzlüğün artmasının pek çok nedeni vardı: Kapitalist bir toplumun gelişmesi, bununla eşzamanlı olarak şiddet içeren suçların azalması ve mülkiyete karşı işlenen suçların artması, bir polis aygıtı geliştirme yeteneğinin oluşması.[24] Eğer reform hareketi krala ve yasadışılıklara karşı verilen bu mücadelelerle doğmuşsa, o zaman ilgili bir başka faktör bu hareketin karakterini ve tonunu daha da aydınlatabilirdi.

İşte bu bağlamda Foucault, ceza uygulamalarının iyileştirilmesi söylemi ile kendisini bir toplumsal sözleşme ve bu sözleşmeden doğan iktidar bağlamında kuran bir toplum söylemini ilintilendiriyor. Yani artık suçlular sadece hükümdar krala karşı başkaldırmış olmaktan çıkıp bütün bir toplumun düşmanı olmayı seçmektedirler; cezalandırma hakkı, hükümranın intikamı olmaktan çıkıp bizzat toplumun kendisini savunması ile ilgili bir şey haline gelmektedir; ve artık topluma karşı bir saldırıya dönüşen suçla birlikte toplum bir bütün olarak bu tür eylemlere karşı koyma hakkını elde etmektedir. "Suçlu, doğası gereği aşırı olan bir tehdidin elinden çekilip alınmıştır, ama şimdi neyin sınırlandıracağını görmenizin mümkün olmadığı bir cezalandırmaya teslim edilmektedir."[25] Reformcuların vicdani çığlıkları, bu yeni korkunç iktidara bilmeyerek verilen bir tepkiydi. Ancak cezanın insanileştirilmesi ve iyileştirilmesi çağrıla-

23. *SP*, s. 84 (ET, s. 82).
24. *SP*, s. 77-80, 84-90 (ET, s. 75-78, 84-87).
25. *SP*, s. 93 (ET, s. 90).

rı hesaplı bir istekti. Yeni cezalandırıcı otoriteyi, yani toplumun bütün üyelerini hesaba katan bir cezalandırma biçimi talep ediliyordu. Cezalar faydalılıkları bağlamında düşünülmeliydi ve suçlar yalnızca kendi içinde değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi tekrarlanma durumları da hesaba katılarak cezalandırılmalıydı. Eskiden monarşik sistemde bir cezanın ibreti âlem etkisi olarak düşünülen şey şimdi artık bizzat cezanın kuruluş ve işleyiş ilkelerinden biri haline geliyordu. Cezalandırma bir engelleme işareti olarak ortaya konuyordu. Bu cezalandırma kavramı içinde hapishane ve disiplinci kodları bir semioteknik olarak belirmektedir.

Başkalarına ibret olarak işkence gören bedenin yerine, artık daha katı olmak gerekliliği vardır: Suç işleyen herkesin mutlaka düşeceği durum konusunda bütün toplumu bilgilendirerek fikri korkular yaymak gerekmektedir. Artık cezalandırma sanatı açıkça tanımlanan bir suçlar sistemi haline gelmeli ve spesifik suçlar karşısında spesifik cezalar öngörülmelidir. Nitekim birçok ülkede modern ceza kanunlarındaki patlamayla birlikte yeni bir ceza hukuku doğdu: 1769'da Rusya'da, 1780 yılında Prusya'da, 1786 yılında Pennsylvania ve Tuscany'de, 1788'de Avusturya'da ve 1791, 1808 ve 1810 yıllarında da Fransa'da. Suç ve ceza artık büyük bir eğitim girişimi içinde işliyordu. XVIII. yüzyıldan bir metin bu yeni ceza siyasetinin anlamını çok iyi yakalıyor: "Aptal bir despot kölelerini demir prangalarla zapturapt altına alabilir, ama gerçek bir siyasetçi onları bizzat onların kendi fikirleriyle, üstelik de daha güçlü bir şekilde bağlar... Umutsuzluk ve zaman demirden ve çelikten bağları kemirirler, ama fikirlerin alışılagelmiş birliği karşısında aciz kalırlar, onu ancak daha da fazla sıkılaştırırlar; ve en güçlü imparatorlukların sarsılmaz temeli, beynin yumuşak lifleri üzerine kuruludur."[26]

Ne var ki, ortaya çıkan hapishane kurumu, bu reform söyleminin bir etkisine ya da cisimleşmesine indirgenemez. Böyle anlamsız bir indirgemeyi önleyen ve hapishanenin karmaşık faktörler bağlamında anlaşılmasını salık veren iki gerçek var. Birincisi, bu

26. J. M. Servan, *Discours sur l'administration de la justice criminelle*, 1767, aktaran, *SP*, s. 105 (ET, s. 103). [Krş. *Hapishanenin Doğuşu*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, s. 165].

dönemde ortaya çıkan, neredeyse bütün suçların cezalandırılmasında tutuklamayı öngören yaygın politika, aslında, reformcuların en önemli hedeflerinden biriyle çelişiyordu. Reformcular, monarşik keyfiliğe son verme ve cezanın eğiticiliğini besleme amaçları doğrultusunda, farklı suçlara farklı cezalar getirmek istiyorlardı. Bu farklı cezalar coğrafyasında suçlular çektikleri cezayı hak ettiklerini anlayacaklardı. Halbuki neredeyse bütün hukuki ihlaller için aynı tutuklama cezasının getirilmesi bu hedefi imkânsızlaştırıyordu.[27] İkincisi ise, reformcular fikirler arasında bir bağlantı oluşturulmasını vurguluyor ve kraliyet yasalarının hedefi olan bedenin aksine ruhun cezalandırılmasını tasarlıyorlardı; Halbuki hapishane kurumu tamamen farklı bir şeydi. Hapishanelerin uyguladığı cezai tekniklerin –çalışma sistemleri, günlük programlar, tecrit vb– kalesinde bedenler hedef alınıyordu. Reformcular, teorik toplumsal sözleşme düzleminde, suçlunun yeniden yasalara saygılı bir özne olarak topluma kazandırılmasını öngörürken, hapishaneler çok farklı bir amacı hedefliyordu: Bunların amacı suçluyu yeniden toplumsal sözleşmenin eşit bir parçası haline getirmek değil, "örflere, kurallara, düzenlere, Demokles'in kılıcı gibi sürekli ve otomatik bir otoriteye tabi itaatkâr bir özne" yaratmaktı.[28] Yani, neredeyse bütün suçlar için tutuklama cezasına başvurulmasını ve bunun kazandığı baskıcı karakteri açıklayabilmek için, bu ceza ile eşzamanlı olarak ortaya çıkan reformcu semiotekniklere değil, itaatkâr bir özne yetiştirmeyi hedefleyen spesifik bir iktidar teknolojisine bakmamız gerekiyor. Foucault bu teknolojiyi betimlerken, hapishanenin arkeolojisindeki bir başka düzeyi, hapishanenin kökeninin üzerindeki örtü olan reformcu söylem tarafından gizlenen bir düzeyi ortaya çıkarıyor.

ii) Disiplinci toplum. Tarihsel bir olay olarak hapishanenin doğuşu, kendisiyle aynı anda gerçekleşen başka birtakım süreçlerle bağıntılıdır. Foucault bu süreçlerin ekonomik ve toplumsal yönlerine kayıtsız kalmıyor, ama hapishanenin kurumsallaştığı ortamı yaratan farklı dokuları çalışırken asıl yapmak istediği şey, hapishanenin

27. *SP*, s. 118-21 (ET, s. 116-118).
28. *SP*, 132 (ET, s. 128-29).

ani ve hızlı gelişimini anlayabilmemiz için mutlaka kavramamız gereken spesifik siyasi teknoloji düzlemini tanımlamaktır. Foucault, bu spesifik düzleme açılan bir yol olarak, XVIII. yüzyılın sonlarında hapishane de dahil olmak üzere birçok kurum için bir mimari model olarak Jeremy Bentham tarafından geliştirilen bir fikirden yararlanıyor. Bentham'ın "panoptikon"u, toplumun siyasi teknolojisi ile hapishane kurumunun kesişiminin muhteşem bir imgesini sunuyor ve bu teknolojinin hedeflerini ortaya koyuyor.

Panoptikon, ortasında bir gözetleme kulesinin olduğu bir açık alan etrafında inşa edilen hücrelerden oluşan bir yapıydı. Kuledeki görevli hücre sakinlerini sürekli gözetleyebiliyor, ama hücredekiler tarafından görülmüyordu. Panoptikon'un yeniliği şuradaydı: Hücre sakinleri ne zaman gözetlenip ne zaman gözetlenmediklerinden asla emin olamıyorlardı; dolayısıyla da sadece bir insanın kulede bulunmasıyla sürekli ve genel bir gözetim etkisi yaratılmış oluyordu.[29] Normal bir fikir tarihçisi, Bentham'ın mimari figürüne ve bunun ulaştığı popülariteye, zamanı gelmiş bir fikrin iktidarını tanımlamada kullanılacak bir şey olarak atlayabilir. Buna göre, bu fikir "kaya gibi bir disiplin anlayışı" olarak ve "insan aklının tarihi"ndeki bir olay olarak baş üstüne alınmıştı.[30] Neden böyle bir olay olarak alınıyordu ve neden zamanı gelmişti? Foucault'nun bu soruya yanıtı şudur: Panoptikon, disiplinci bir toplumun ve de böyle bir toplumu yaratabilecek araçların oluşum süreçlerini yaşadıkları bir dönemde ortaya çıktı. XVIII. yüzyılın sonlarında pek çok insan mükemmel toplum hayalleri kuruyordu. Fikir tarihçileri genellikle dönemin filozoflarının ve hukukçularının kurdukları hayaller üzerinde dururken, Foucault askeri mükemmellik anlayışını mercek altına almayı seçiyor. O dönem, ulusal orduların ilk kez kurulduğu bir çağdı ve nitekim Bentham'ın panoptikon fikrinin, kardeşinin Pa-

29. Bkz. *SP*, 201-03 (ET, s. 200-201); "L'oeil du pouvoir", s. 10 (ET, s. 14). Bentham'ın *Panopticon; or the Inspection House* adlı eseri 1787 yılında yazıldı. Kitabın başka bir versiyonu ise Ulusal Meclisin emriyle 1791 yılında Paris'te yayımlandı. İngilizce metinler şu çalışmada bulunabilir, *The Works of Jeremy Bentham* 4, yay. haz. John Bowring (1843, yeni baskı, New York: Russel and Russel, 1971), s. 37-172.

30. C. Lucas, *De la reforme des prisons*, 1, 1836, s. 69 ve N. H. Julius, *Leçons sur les prisons*, 1, 1831, s. 384, aktaran, *SP*, s. 252, 218 (ET, s. 249, 216).

ris'teki Ecole Militaire'i ziyaretine ilişkin anlattıklarına dayanması herhalde tesadüften öte bir şeydi.[31] Dönemin filozofları doğal durumu, hakları, toplumsal sözleşmeyi ve milli iradeyi tartışırlarken, askerler ise büyük bir askeri makinenin inşası ile ve bedenleri bu makinenin uysal dişlileri olacakları şekilde eğitebilecek disiplin tekniklerinin geliştirilmesi ile uğraşıyorlardı. Yepyeni bir beden anatomisi ve yeni bir teknolojik güç meydana getirilmekteydi.

Bir toplumda barış ve düzenin inşasının en önemli aracı ve bunların korunmasının en büyük garantisi disiplindir. Disiplin soyut bir değer değil, farklı iktidarların belli bir insani yönetim tipi üretmek amacıyla örgütlendiği bir mekanizmadır. Daha eski zamanlarda bir askerin askerliğe uygunluğunu belirleyen şey, herhalde güç, dayanıklılık vb. doğal niteliklerdi. Modern dönemde ise askeri uygunluk, birtakım askeri talimlerle inşa edilebilmektedir. Dişli olarak hizmet vereceği makineye uygun bir askeri üretmenin yolu dört ayrı iktidarın işleyişine bağlıdır. Birincisi, grup üyelerini yönlendirilebilir diziler halinde dağıtacak olan bir "hücreli" iktidar gerekiyordu. Bireyler, rütbelere ve rütbeler arası olası geçişlere göre tanımlanan spesifik mekânlara yerleştirilecekti. İkinci olarak, bir "organik" iktidar da gerekiyordu. Bedene hâkim olunmalı, bedenin hareket ve işleyişleri düzenlenmeli ve tasarlanmalıydı. Bedenin neleri yapıp neleri yap(a)mayacağının kesin hatlarıyla tanımlanması sayesinde, bedenin bütün hareketlerini yönlendirecek bir talim sistemi kurulabilirdi. Üçüncüsü, bir "genetik" iktidardır. Bu iktidar, talimli bedenin, kendisinden beklenen spesifik yetenekleri sergileyebilmesi için aşması gereken evreleri belirlemektedir. Beden disiplini hiç sonu gelmeyen bir takvime bağlanmaktadır. Ve son olarak, bedeni, çokdişli bir makinenin gerektirdiği farklı rollere göre eklemlenmiş bir emirler sistemine tabi kılan bir "birleştirici iktidar" vardır.[32]

Bu disiplinci iktidarlar ve bunların gerektirdiği pratikler –programlar, öngörülen hareket ve egzersizler, kombinezon taktikleri– üç ana unsurdan oluşan basit bir araçsal teknoloji sayesinde başarıyla işletilmektedir. Birincisi, bireylerin yerleştirildiği mekân ister bir

31. "L'oeil du pouvoir", s. 11 (ET, s. 147).
32. *SP*, s. 143-70 (ET, s. 141-68).

askeri kamp, ister işçi sınıfına ait bir konut projesi, isterse de bir okul olsun, mutlaka hiyerarşik bir gözetim bulunmaktadır. Böyle bir mekânın mimari yapısı işkenceci iktidarınki kadar cismani değildir, ama fizikselliği çok daha inceliklidir. İkincisi, bu mekânlar, normlara uyulup uyulmadığına ilişkin yargıların sürekli boy göstermesiyle aydınlanmaktadır. Sürekli olarak duyurulan bu normalleştirici yargıların vazgeçilmez unsurlarından biri de ödül ve cezalardır. Son olarak, yapılan yoklamalar bu iki tekniği somutlaştırıp birleştirmektedir: Böylece talimdeki başarı ve bireyin ne kadar yol aldığı ölçülmektedir.[33] Bu disiplinci iktidar ve tekniklerin temsil ettiği şey ne bir köleleştirme (çünkü bedenlere sahip olunmuyordu) ne de asetizm (çünkü buradaki amaç terk etme değildi). Disiplinin hedefi oldukça farklıdır: Bedeni hep daha fazla uysallaştıran süreçler sayesinde bedenden en yüksek verimi almak. Bedenin siyasi anatomisi bedeni daha da itaatkârlaştırmak suretiyle onun gücünü artırmaya, onu daha faydalı kılmaya ve ama aynı zamanda da onun siyasi gücünü azaltmaya çalışmaktadır. Kısacası, "iktidarı bedenden koparıyor" ve "daha fazla yetenek ile daha fazla tahakkümü" bedende kesiştiriyor.[34]

Evet, disiplinci iktidarlar ve teknoloji hakkında yaptığımız bu betimlemeler, arka planını ordu hayaletinin oluşturduğu, Foucault'nun kendi betimlemelerinden çıkan şeyler. Ancak şunu hatırlamamız gerekiyor: Askeri örgütlenme, modern toplumun içine işleyen ve Foucault'nun da somutlaştırmaya çalıştığı iktidar tipinin bir örneğidir sadece. Bu iktidar, bir toplumun kurumlarının tarzını ve bilgi biçimlerini yaratan pozitif ve üretken bir iktidar olarak düşünülmelidir. Panoptikon bu iki özelliği de temsil etmektedir; zaten bundan dolayıdır ki Bentham bu mimari figürü sadece hapishaneler için değil aynı zamanda okullar, fabrikalar, tımarhaneler ve yoksul barınakları gibi birçok kurum için de önerebiliyordu.[35] Kapat-

33. *SP*, s. 172-96 (ET, s. 170-94).

34. *SP*, s. 140 (ET, s. 138).

35. Bentham'ın Panoptikon'unun tam başlığı şöyle diyor: Bu çalışma "her türlü tesise, gözetim altında tutulacak insanların yaşadığı bütün binalara ve özellikle de ıslahevlerine, hapishanelere, sanayi tesislerine, işyerlerine, yoksul barınaklarına, imalathanelere, tımarhanelere, aylakların tutulduğu mekânlara, hastanelere ve okullara uygulanabilecek yeni bir inşaat ilkesi fikri"ni içine alan bir çalışmadır.

mayı ve dışlamayı hedefleyen, gücünü negatif biçimde ortaya koyan iktidar biçiminin tersine, disiplinci iktidarın hedefi pozitif, sürekli ve derin bir zorlama uygulamaktır. Burada amaçlanan şey, bir hükümdarın baskısı gibi değil de her bireyin etkin performansa ulaşma çabasının doğal sonucu olarak uygulanabilmesini doğuran otomatik, genel, toplumsal bünyeye nüfuz eden, hafif ve hızlı bir gözetleme sisteminin yaratılmasıdır. Disiplin pratikleri toplumsal kurumlara yayılırken ortaya paradoksal bir sonuç çıkıyor ve disiplin kurumsal karakterini kaybediyor. Nereden bakarsanız bakın bu iktidar, şu ya da bu kurumla özdeşleştirilemeyecek bir iktidardır. Çünkü bütün kurumlarda üretilebilmektedir. Disiplinci iktidar, hükümdarlığın akıldışı ve keyfi iktidarlarına artık tahammül edemez hale gelen ve kapitalizm gibi bir yandan bedenleri depolitize ederken aynı anda da bunların verimini artıran bir aygıt icat eden aydınlanmış bir çağın gökte ararken yerde bulduğu bir şeydi.[36]

Ceza teorilerinin tartışıldığı bir ortamda bu disiplinci iktidarın işletilmesi, hapishanelerin doğuşuna zemin hazırladı. Halbuki reformcular bambaşka bir şeyin temelini attıklarını düşünüyorlardı. İlk bakışta hapishane kurumu içinden çıkılamaz bir modeller harmanı olarak görünüyordu. Bir ordu mu, fabrika mı, okul mu, adalet makinesi mi yoksa laboratuvar mıdır? Gerçekte hapishane kurumu, ceza sisteminde uygulanmadan önce bir hapishane tipini zaten inşa etmiş olan disiplinci toplumu yansıtıyor. Disiplinci bir toplumda bu çağın tasavvurundaki garip suçlu gerçeğine karşı yeni bir yaklaşım benimsenecektir. Suçlu artık krala karşı gelen birisi değil, aynı toplumsal düzeni paylaştığı insanların dışına çıkan bir canavardır. Bununla birlikte, kaybettiği insanlığına yeniden döndürülmesi imkânsız değildir ve bunu yapacak olan şey de bir kral majesteleri değil, kurtarıcı ve ıslah edici bir bilgidir. Artık mesele suçlunun cezalandırılmasından çok onun tanınmasıdır. Suçluyu tanımanın yolu ise, hiyerarşik gözetleme ve normalleştirici yargılama teknolojisinden ve bir sınav sürecinden geçiyor.[37] Tanıyıcılar bu teknoloji sayesinde suçlunun özelliğini inceleyebiliyor. Ve hapishane, incelenen ör-

36. *SP*, s. 197-229 (ET, s. 195-228).
37. *SP*, s. 233-60 (ET, s. 231-56).

nek vakanın, rehabilitasyonu mümkün kılan titiz bir biyografik bilginin olduğu yerdir. Bir bireyin spesifik suç eylemlerinden çok daha önemli olan bir şey vardır: Onu bu eylemlere iten ve gereken tedavinin anahtarını sunan hayat dinamiklerini bilmek. Bir hapishanede izlenen ve bizzat kendilerini üreten düşünce ve iktidar sisteminde sürekli eleştirilen yöntem ve pratikler, tutarsız unsurların gelişigüzel eylemleri değildir. Sadece disiplinci bir toplumun mantıksal işleyişinin tezahürleridir. Böyle bir toplumda "hapishanelerin, hapishanelere benzeyen fabrikalara, okullara, kışlalara ve hastanelere benzemesi"nden daha normal ne olabilir?[38]

Bu benzerlik kanıksanmış inançlarımızdan birini rahatsız etmek durumundadır: Bizler, bütün bir suç literatürünün de desteklemeleriyle, ceza makinesinin bizim dışımızda ve bizden uzakta bir yerlerde çalıştığını zannediyoruz.[39] Foucault'nun disiplinci toplum hakkındaki irdelemeleriyle birlikte, toplumumuzun kurumları arasındaki tarz benzerliğini yaratan faktörler aydınlanmaya başlıyor. Foucault'nun hapishane çalışması şunu gösteriyor: Ceza kurumunun dışında olmamız mümkün değil; çünkü sadece hapishanenin değil, aynı zamanda çağdaş siyasi yaşam ve düşüncelerimizin de temellerini oluşturan iktidar-bilgi ilişkilerinin dışında değiliz. *Hapishanenin Doğuşu*'nun en önemli başarımlarından biri bu temellerin kapısını aralamaktır.

Kapatılma takımadaları, iktidarın eşsiz bir biçimde işlediği bir mekânsal düzlemdir. Burada zaman zaman tiranlar doğabilir ve yer yer baskıcı rejimler patlak verebilir; ancak buranın temel özelliği, disiplinci bir iktidar ağı kuracak şekilde bir araya gelmiş birçok küçük iktidardan oluşmasıdır. Dolayısıyla da, iktidarı alışılageldiğinden farklı düşünmeliyiz. Bu iktidar, sahip olunan bir şey değil uygulanan bir şeydir. Mutlak hükümdarla özdeşleştirilen güç ritüellerinde değil, hafif ve derinden işleyişlerde tezahür etmektedir.[40] En önemlisi de bu iktidar pozitif bir iktidardır: "İktidarın etkilerini hep negatif terimlerle tanımlama huyundan artık vazgeçmeliyiz: İktidar

38. *SP*, s. 229 (ET, s. 228).
39. Livrozet'nin Önsözü, *De la prison à la révolte*, (Paris: Mercure de France, 1973), 8; *SP*, s. 292-93 (ET, s. 286-87).
40. *SP*, s. 31-32, 189-91 (ET, s. 26-27, 187-89).

'dışlar', iktidar 'bastırır', iktidar 'sansürler', iktidar 'soyutlar', iktidar 'maskeler', iktidar 'saklar'. Bunu bırakmalıyız artık."[41] Gerçekte iktidarı, üretken kapasitesi bağlamında düşünmeliyiz. Foucault'ya göre bu üretkenliğin en yoğun olduğu yer bilgi alanıdır.

Siyasi alanda işleyen kurumların en önemlileri, iktidar-bilgi ilişkilerini sergileyenlerdir. Bu tür kurumlar, iktidar ile bilginin birbirleriyle doğrudan suç ortaklığı yapmalarını ifşa etmek suretiyle, bilgiyi taraflı ve tarafsız bilgi olarak ikiye ayıran ve bilgiye ulaşmanın yolunun bir anlamda iktidardan feragat etmek olduğunu söyleyen geleneğin terk edilmesini zorluyorlar.[42] Ve işte bu suç ortaklığının en açık biçimde tezahür ettiği kurumlardan biri de hapishanedir. Yasanın icrasıyla ilgilendiği düşünülen hukuki bir aygıtı uğraştıran en zor sorunlar, uzmanlaşmış bilgi –psikiyatristler, psikologlar, genetikçiler, kriminologlar– tarafından ortaya çıkarılıyor.[43] Öte yandan, liberal bir toplumda yargıçların karşısına çıkan sorunlar ise, bilginin araştırma alanları yaratma ve bunlara yaklaşımda kullanılacak biliş biçimlerini düzenleme kapasitesini ortaya çıkarmakta ancak ufak tefek katkılarda bulunabiliyor. Burada Foucault, kriminoloji gibi bir disiplinin, içinde işlediği kurumla birlikte değerlendirilmesi gerektiği gibi su götürmez bir gerçeğin çok çok ötesine geçiyor: Foucault'nun hapishane çalışması, kendisinin değişmez ilgi alanlarından biri olan insanın inşasına bakışta yeni bir perspektif geliştiriyor. *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault'nun özellikle ilgisini çeken şey, bir birey olarak insanın karakteridir. Eşsiz bir birey olarak insan anlayışının toplumsal sözleşme modeliyle (çünkü bu model insana soyut bir hukuki figür statüsü tanıyor) bağıntılı olduğu ileri sürülebilir. Ancak Foucault'ya göre, insanları toplumu oluşturan atomlar olarak gören anlayış, daha çok XVIII. yüzyılda işleyen bu spesifik disiplin teknolojisinin ürünüdür. Bireysellik, disiplin tarafından kurulan ve yetenekler arasında bir farklılaşma ve hiyerarşik sınıflandırmanın oluştuğu karşılaştırma alanıyla bağıntılıdır.[44] "Modern hümanist anlayıştaki insanı yaratan" belki de en te-

41. *SP*, s. 196 (ET, s. 194)
42. *SP*, 31-33 (ET, s. 26-28).
43. *SP*, s. 27-28 (ET, s. 22-23).
44. *SP*, s. 195-96, 185 (ET, s. 194, 182-83).

mel faktör, disiplinci bir toplumun iktidar ve tekniklerinin işleyişidir.[45] Modern dönemde bilinecek (tanınacak) bir nesne haline gelen şey sadece suçlu değil, aynı zamanda insani gerçekliğin kendisi, yani insan figürüdür: "Bilinebilen insan (ruh, bireysellik, bilinç, davranış, artık ne derseniz)" disiplinci bir toplumun "nesne etkisi"dir*.[46] Aynı şekilde kriminoloji de bütün insan bilimlerinin doğuşunu açıklayan bu koşulların ürünüdür.

Hapishane çalışması siyasal çatışmalarımızın ortaya çıktığı karanlığı aydınlatacak inceleme dallarından sadece birini temsil ediyor olsa da, Foucault'ya göre çağdaş siyasi düşüncenin belki de en belirleyici siyasi meselesi bu dalda yatmaktadır. Sorun normalleşme sorunudur; çağdaş pratik ve düşüncedeki normların işleyişi sorunudur. Modern toplum, yaygın bir iktidarın gelişmesini mümkün kılan tekniklerin mantar gibi çoğalmasına tanık olmuştur. Ve bu disiplinci toplumun kalbi normdur: "Bizler öğretmen-yargıç, doktor-yargıç, eğitimci-yargıç, 'sosyal hizmet çalışanı'-yargıç toplumunda yaşıyoruz. Normatifin evrensel hâkimiyetinin temelini bunlar oluşturur. Ve nerede olursa olsun her bireyin bedeni, hareketleri, davranışı, yetenekleri ve başarıları bu hâkimiyete tabidir."[47] Normun köklerinin ve işleyiş mekanizmasının incelenmesi, siyasi olayların en karanlığını aydınlatmada bize anahtar sunuyor: İçinde yaşadığımız toplumda, bir yandan yargılama ve cezalandırma iktidarı doğallaştırılmış ve meşrulaştırılmış, öte yandan ise bütün hücrelerimize işleyen bu iktidarlara, çok normalmişler gibi kabul ve rıza gösterilmiştir.[48] Tıpkı cezai durumun kendisi gibi bu normalleştirme iktidarı da bizim dışımızda olan bir şey değildir. Kapatılma takımadalarında, bu iktidar en özel ve mahrem saydığımız şeyin, yani cinselliğimizin bile derinliklerine işlemektedir.

Biyosiyasetin doğuşu

1976 yılında Foucault, altı cilt olacağını duyurduğu cinselliğin tari-

45. *SP*, s. 143 (ET, s. 141).
* Yan etki gibi. (ç.n.)
46. *SP*, s. 312 (ET, s. 305).
47. *SP*, s. 311 (ET, s. 304).
48. *SP*, s. 308-14, 186 (ET, s. 301-07, 184).

hi çalışmasının ilk cildini yayımladı. Doğrudan siyasi içerimleri olan hapishane incelemesinin hemen ardından böyle bir projeye girişmesi ilk bakışta siyasetten uzaklaşma gibi görünebilir. Halbuki durum hiç de böyle değildir ve cinselliğe dair çalışmasının merkezinde de siyasi bir mesele olan iktidar vardır.[49] Hapishane incelemesi ile cinsellik araştırması arasındaki bağlantıyı anlayabilmek için, Foucault'nun disiplinci toplumda keşfettiği temel örgütleyici ilkeyi, yani normu aklımızda tutmamız gerekiyor. Burada, bir yasanın dışarıdan dayatılmasıyla özdeşleştirilmeyen norm kavramının kökünde şu fikir yatıyor: Spesifik bir organizmanın doğru işleyiş ilkeleri vardır; bu ilkeler tasdik edilmiş bir bilgi temeline oturan ilkelerdir.[50] Bir cinsellik tarihi yazarken Foucault'nun yapmak istediği şey farklı cinsel davranış örüntülerini açıklamak değil, birçok yerleşik normu olan cinselliği bilgiye ve normalleştirme iktidarına bağlayan temelleri irdelemektir.[51] Bu ilk cilt sadece bir giriş olmasına ve ileride geliştirilecek bir çalışma olarak nitelendirilmesine rağmen, Foucault bunu, planladığı tarihin bir bütün olarak "genel bir değerlendirmesi" olarak sunuyordu. Zaten daha önce, normun ve dolayısıyla da çağdaş siyasetin örgütlendiği toplumun işleyişinin anlaşılması için gereken temel iktidar biçiminin hayat olduğunu ileri sürmüştü: "Normalleştirici bir toplum, hayat merkezli bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur."[52] Cinselliği siyasi bir araştırma alanı olarak önemli kılan şey, bu teknoloji ile biyosiyasetin geliştiği iki eksenin kesişme noktasındaki anahtar konumudur. Dolayısıyla da Foucault, cinselliğin tarihini betimlerken, siyasi düzen ve düşüncemizin parametrelerini keşfe çıkmış oluyordu.

49. Bkz. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", s. 5 (ET, s. 187-88).
50. Norm nosyonu, Ulrich Raulf'un tezinin ana eklem kavramı olarak beliriyor, bkz. *Das normale Leben: Michel Foucaults Theories der Normalisierungsmacht* (Marburg University, 1977, Prof. Dr. Kamper yönetiminde). Tezdeki analizler esas itibariyle *SP* yörüngesinde işleniyor.
51. Bkz. "Vorwort zu deutschen Ausgabe", *VS*'nin Almanca baskısının sunuşu, *Sexualitat und Wahrheit I: Die Wille zum Wissen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1977), s. 7; "Non au sexe roi", s. 93 (ET, s. 152).
52. *VS*, s. 16, 190 (ET, s. 8, 144).

i) Cinselliğin Tarihi: Genel bir değerlendirme. Foucault'nun yazdığı cinsellik tarihi, hepimizin –yani kendimizi tanımladığımız değer sistemine bağlı olarak, Viktoryenlerin ve postviktoryenlerin– bildiği bir tarihsel görüşün karşısında konumlanır.[53] Bu yaygın tarihsel anlayışa göre, XVII. yüzyılda yoğun bir yasaklama hareketi başladı ve bu hareket baskıcı Viktorya Çağı'nda zirveye ulaştı. Artık yeni bir suskunluk alanı vardı ve bu alanda tamamen mahrem olması gerektiği düşünülen konularda ketumluk yeğleniyordu. Çocukların cinselliği söz konusu olduğu zaman ve en önemlisi de, çocukların hareketleri, cinsel duygulardan yoksun oldukları yolundaki o günkü imana ters tezahürler ortaya koydukları zaman bu suskunluk tavana vuruyordu. Modern dönemde, söylem üzerindeki bu kısıtlamalara ek olarak, cinsel davranışlar üzerinde yeni bir denetim daha uygulanıyordu: Cinsellik/seks, ebeveynlerin yatak odalarına hapsediliyor ve yetişkinlerin evlilik yükümlülükleriyle sınırlandırılıyordu. Ve son olarak da, suskunluğun hâkimiyetiyle katı cinsel davranış kuralları ortaya çıkıyor ve insani dürtülerin bu en temelinin doğru biçimde anlaşılabilmesini neredeyse imkânsızlaştıran bir cehalet karanlığı doğuyordu. Batı toplumları iki yüzyıl süren bir cinsel baskı dönemi yaşamışlardı. Bu baskı "bir susma emri, varolmayışın olumlanması ve dolayısıyla da tüm bu konularda söylenecek, görülecek ya da bilinecek hiçbir şeyin olmadığının tespit edilmesini sağlayacak biçimde işliyordu."[54] Bununla birlikte, bu baskıcı yaklaşıma göre, bunlar artık tarih olmuştu (en azından bazıları için). Bu alandaki korkuların aşılması ve psikolojik bilginin gelişmesi (ki Freud bunun sadece ürkek bir habercisiydi), cinsellik konusunda daha fazla hoşgörü yaratmış ve çeşitli cinsel baskı biçimleri üzerindeki cezai yaptırımları azaltmıştı.

Foucault'ya göre cinselliğin tarihine ilişkin böyle bir yaklaşımın üç ilkesi temelden çürüktür. Evet doğru, o dönemde cinsel temalara ilişkin birtakım yeni adabımuaşeret kuralları ortaya çıkmış olabilirdi. Ancak, hâkim olgunun bastırma olduğu varsayılan mo-

53. Bu yaygın cinsel baskılar tarihinden *VS*'nin çeşitli yerlerinde söz ediliyor, ancak özellikle bkz. s. 9-12, 25-49, 152 (ET, s. 3-5, 17-35, 115).
54. *VS*; s. 10 (ET, s. 4).

dern dönem boyunca, cinsellik konusunda inkâr edilemeyecek bir söylem patlaması yaşanmıştı.[55] Karşı Reform'la birlikte yoğunlaşan ve yaygınlaşan günah çıkarma (itiraf) pratikleri, modern Avrupalıları yönlendiren yeni bir emrin işaretiydi: Cinsellik, üzerinde konuşulması gereken bir şeydir. Aslında şöyle bir gerçek zaten vardı: Ayartıcı isteklerin göz ardı edilmesinin, mükemmeli hedefleyen bir ömür için ne denli öldürücü olabileceğini bilen keşişler yüzyıllardan beri zaten arzularını dışavurmaya ve bu arzuları azap verici ayrıntılarına dek analiz etmeye uğraşmışlardı. Ancak XVII. yüzyıl ve sonrası için yeni olan şey, artık başka birçok kimsenin de kendisini buna mecbur hissetmesiydi. Bu dönem boyunca cinsel konularda yayımlanan pek çok çalışmanın başında yazarlar bu konularda ayrıntılara girmek zorunda kaldıkları için okuyucularından özür diliyorlardı. Ancak burada önemli olan şey, tam da, böyle bir ahlâkçılığın artık aşılması gereken bir engel olduğuydu. Cinsellik söylemlerinde ortaya çıkan bu patlamaya ek olarak, bu söylemlerin kurumsal mekânlarının sayısında da bir artış yaşanıyordu. Dinsel kurumlar cinsellikle ve bunun düzenlenmesiyle zaten ta eskiden beri uğraşıyorlardı. İşte bu dönemde bunlara yeni kurumlar da katıldı: Hükümetler ve bunların polis aygıtları, cinsel etkinliklerin gayri meşruluğu ve bunun nüfus üzerindeki yankılarıyla ilgilenmeye başladılar; doktorlar ve eğitimciler yetişkin cinselliğinin yönetimiyle uğraşır oldular. Ortaçağda Hıristiyanlığın hâkimiyetindeki tekil cinsellik ve cinsel günah tartışmalarının yerini modern çağda farklı cinsel söylemler ve uzmanlar aldı: Her yerde, "demografide, biyolojide, tıpta, psikiyatride, psikolojide, etikte, pedagojide ve siyasi eleştirilerde" bu söylem ve uzmanlar vardı.[56]

Cinsel davranışın kısıtlanmış olduğu şeklindeki bu yaklaşımın tersine Foucault şunu iddia eder: Cinsellik hakkındaki söylem patlaması aynı zamanda sapkın (ortodoks olmayan) cinselliklerin patlaması ya da en azından bunlara olan ilginin ve bunlara ilişkin konuşmaların patlaması demekti.[57] Cinsel etkinlikleri XVIII. yüzyılın

55. *VS*, s. 25-49 (ET, s. 17-35).
56. *VS*, s. 46 (ET, s. 33).
57. *VS*, s. 50-67, 138-51 (ET, s. 36-49, 103-14).

sonlarına kadar yönetmiş olan üç yerleşik yasanın –kilise yasaları, pastoral Hıristiyan öğretisi ve medeni kanunun– merkezinde evlilik ilişkileri ve bunların titizlikle düzenlenmesi vardı. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ise merkezi ilgide değişiklik oldu: Tekeşli çiftlerin mahremiyeti artarken, daha önceleri göz ardı edilen cinsel alanlarla çok daha fazla ilgilenilmeye başlandı. Bu alanlardan dördü özellikle incelenmeye değer görülüyordu: Bunların başında kadın bedeni geliyordu. Burada, Foucault'nun kadın bedeninin histerileştirilmesi olarak betimlediği bir kavrayış ortaya çıkıyordu. Histerileştirme doğrultusunda, kadın bedeninin cinsellikle doyduğu varsayılıyor, kadınlar içkin patolojik eğilimlerinden dolayı tıbbi müdahale nesnesi olarak kuruluyor ve bir de ailedeki ve üremedeki merkezi konumlarından dolayı toplumsal bünyenin analizi için hayati addediliyorlardı. İkincisi, çocukların cinselliği pedagojik bir ilgi haline geliyordu: Doktorlar, aileler ve eğitimciler, potansiyel olarak doğru olan ancak çoğu çocuğun zaten eğilimli olduğu birtakım gayri tabii etkinliklere izin verildiği takdirde sapkınlaşabilecek bir cinselliğin geliştirilmesiyle görevlendiriliyorlardı. Üçüncü olarak, üreme davranışı toplumsallaştırılıyordu: Üretkenlik hakkında ve çiftlerin bütün bir topluma karşı sorumlulukları hakkında ekonomik ve siyasal sorular sorulmaya başlanıyordu. Dördüncü olarak da, sapkın zevkler psikiyatrinin konusu haline geliyordu; psikiyatri, cinsel içgüdüyü soyutlamaya, bu içgüdünün tabi olduğu bozulmaları anlamaya ve bir tedavi rejimi geliştirmeye çalışıyordu. Böylelikle de bu modern cinsellik saplantısı bağlamında dört özel bilgi nesnesi ortaya çıkmış oluyordu: "Histerik kadın, mastürbasyon yapan çocuk, Malthusçu çift ve nihayet sapkın yetişkin."[58]

Foucault'ya göre, yaygın kabul gören görüşün karşısına üçüncü bir tahrip edici zorluk dikilmektedir: Modern toplum, bırakın bir cehalet denizine dalmayı, cinselliğin hakikatini anlamaya, bir *scientia sexualis* [cinsel bilim] kurmaya girişen ilk toplumdu.[59] Viktorya Çağı'nın bir cehalet dönemi olduğunu söylemek ancak kafa karıştırabilir. Çünkü şöyle şeyler tam da bu dönemde oluyordu: Biyo-

58. *VS*, s. 139 (ET, s. 105).
59. *VS*, s. 71-98 (ET, s. 53-73).

loji ve tıp alanındaki bilimsel çalışmalar çerçevesinde ırkçılık teorileri formüle ediliyor; çocukların, kadınların ve sapkınların cinsellikleri kategorilere ayrılıyor; bir demografi bilimi kuruluyor; ve de devlet, bu bilim sayesinde, önceleri neredeyse hiç el atılmamış bir alan olan üreme yaşamıyla ilgileniyordu. Diğer kültürlerin daha önceki dönemlerde de zaten bir *ars erotica*'sı [erotik sanat] vardı ve burada çeşitli cinsel zevklere dair bilgiler erotizm üstatları tarafından aktarılmaktaydı. Modern Batı toplumları ise, artık, bilimsel bir anlayış geliştirmeye, cinsel davranışlarına ilişkin hakikatleri konuşan büyük bir nüfusun en derin ayrıntıları üzerinde sağlam temellere dayanan bir anlayış geliştirmeye kararlıydılar. Bu cinsel hakikat arayışının ortaçağdaki günah çıkarma pratiğinde öngörülmüş bir durum olması muhtemel ise de, bu iki unsur arasındaki farklılıklar benzerliklerden daha önemlidir. Cinsellikten konuşmak artık papaz ile günahkâr arasındaki bir mesele değildir; yepyeni sorular ve yeni kanıt biçimlerinden oluşan geniş bir ağ meselesidir. Artık çocuklarla ebeveynler, öğrencilerle öğretmenler, hastalarla psikiyatristler arasında ve suçlularla krinimologlar arasında cereyan eden sürekli bir iletişim vardır. Cinsel günahı itiraf etmenin yerini ayrıntılı analizler, otobiyografiler, ve sadece davranış biçimlerini betimlemekle kalmayıp aynı zamanda davranış ortamlarını, "bu davranışları güdüleyen düşünceleri, davranışsal saplantıları, imgeleri, arzuları, davranışı canlandıran zevkin niteliğini ve dönüşümlerini" yeniden inşa eden dosyalar almaktadır.[60] Bütün bu ayrıntılı gözlemler daha sonra bilimsel statüye ulaşmayı hedefleyen bir sistem haline getirilmektedir: Konuşmayı yönlendirme ve bilgi isteme teknikleri klinik kodifikasyon gerektiriyordu; ayrıntılı gözlemin önemi, cinselliğin, en değişik davranış biçimlerine anahtar sunan genel ve yaygın bir nedensellik olduğu varsayımına dayanıyordu; bir davranışın, doğası gereği, gizlenmeye çalışan cinsel karakterini ortaya koymak için yorumlama sistemlerinin eklemlenmesi gerekiyordu; ve son olarak da, gözlemlerin, sağaltıcı etkileri olan bilimsel ve tıbbi bir bilgiye entegre edilmeleri gerekiyordu.

Belki de *scientia sexualis* projesinde yeni bir *ars erotica* tipi, ya-

60. *VS*, s. 85 (ET, s. 63).

ni, Batı toplumlarının cinselliğin hakikatini aramaktan, cinsel davranışı irdelemekten ve arzunun mahremiyetini yakalamaktan aldıkları zevk vardır. Biz modernler, bırakın cahil olmayı, büyüsünü herhalde asla kaybetmeyecek olan ama aynı zamanda insani karakterimizin hakikatini ifşa edecek olan cinselliği irdeleyen bilgiyi keşfetmiştik. İşte modernliğin kendine has cinsellik anlayışını tanımlayan şey bu paradoksal bilgi arayışıydı: "Modern toplumların özgüllüğü cinselliği gölgede kalmaya zorlamaları değil, onu tek, biricik giz olarak öne çıkarmak yoluyla, kendilerini sürekli cinsellikten söz etmeye zorlamalarıdır."[61]

Bu üç tarihsel anıt –yani, cinsel söylem patlaması, farklı cinsellik biçimleri takıntısı ve bir cinsellik bilimi arayışı– modern Batı kültürünün temelde baskıcı olduğu yolundaki hikâyeyi rafa kaldırdı ve Foucault'nun yazmaya çalıştığı tarihin ana hatlarını çizmiş oldu. Cinsellik, ne kilise ve devlet iktidarının denetlemeye çalıştığı doğal bir veri olarak, ne de bilginin ifşa etmeye çalıştığı bir gerçeklik olarak anlaşılmalıydı. Cinselliğin kendisi zaten tarihsel bir inşaydı; iktidar ve bilginin işleyiş biçiminin bir ürünüydü.[62] Foucault kendi radikal perspektifini vurgulamakta tereddüt etmedi. Foucault, cinsellik olarak adlandırılabilecek bir gerçekliği kavramak amacıyla, bir dönemde eklemlenmiş fikirlerin tarihini sunmuyor. Çünkü zaten cinsiyet/seks kendi başına var olan bir şey değildi; sadece, spesifik bir bilgi ve iktidar biçimlenimi içinde ortaya çıkan bir cinselliğin konuşlandırılması çerçevesinde kurulan bir nesneden ibaretti: "Cinsiyeti gerçeğin, cinselliği de karışık düşünceler ve yanılsamaların yanına koymamak gerekir; cinsellik son derece gerçek bir tarihsel görünümdür ve kendi işlerliği için gerekli olan spekülatif öğe anlamında cinsellik kavramını ortaya çıkaran odur."[63]

Bu oluşumun tarihi için Foucault'nun çizdiği ana istikametler, bu giriş cildinden ve tasarlanan sonraki beş cildin başlıklarından zaten çıkarılabilirdi. Tasarlanan ikinci ciltte (*La chair et le corps* [Ten ve Beden]) Foucault, Hıristiyanlığın, merkezinde ten nosyonu

61. *VS*, s. 49 (ET, s. 35).
62. *VS*, s. 139 (ET, s. 105-06).
63. *VS*, s. 207 (ET, s. 157); Ayrıca bkz. *VS*, s. 198-207 (ET, s. 150-56). Yerine getirdiği işlevi "Biyosiyaset" başlıklı bir sonraki kesimde değerlendireceğiz.

bulunan bir cinsellik söylemi kurmasını izlemeyi tasarlıyordu. Sonraki ciltlerde ise, daha önce zaten değindiği XIX. yüzyıldaki başlıca gelişmeleri birer birer ele alacaktı. Üçüncü cilt olan *La croisade des enfants* [Çocuk Seferi], çocukların cinselleştirilmelerini ve onların cinsel davranışlarının nasıl önemli bir eğitim konusu haline geldiğini inceleyecekti. *La femme, la mere et l'hysterique* [Kadın, Anne ve Histerik] başlığını taşıyacak olan dördüncü ciltte ise kadın bedeninin cinselleştirilmesi, bu cinselleştirme çerçevesinde ortaya çıkan patoloji kavramları ve kadın bedeninin toplumsal politikalarla ilintilendirildiği bir perspektife sokulması üzerinde çalışacaktı. *Les pervers* [Sapkınlar] başlıklı beşinci cilt, cinsel içgüdünün tecridini, bunun normal ve anormal işleyişinin tanımlanmasını ve anormal işleyişle mücadele için düşünülen düzeltici teknolojiyi irdeleyecekti. Son cilt olan *Population et races* [Nüfus ve Irklar] ise cinsel alanın nasıl devletin her geçen gün biraz daha ilgilendiği ve müdahale ettiği bir nesne halini aldığını, çağdaş bilgi biçimleniminde öjeniğin ve ırk teorilerinin doğuşunu ve, en önemlisi ise, toplum üyelerinin böyle bir ilgi, müdahale ve kavramsallaştırmayı meşru kılacak bir "nüfus" olarak kurulmasını araştıracaktı.[64]

Böyle bir cinsellik tarihinin izleyeceği kronoloji, ya da daha doğrusu kronolojiler, cinselliğin popüler anlatısının izlediklerinden farklı olacaktı. Bu kronolojilerden birinin ilgi alanı, cinsiyetin konuşulduğu, incelendiği ve bilimselliği hedefleyen bir söyleme oturtulduğu teknikler olacaktı. Zaten Foucault bu gelişmede özellikle üretken iki zaman dilimi yakalamıştı: Vicdani incelemelerin tam prosedürünün eklemlendiği XVI. yüzyıl ortası; ve tıbbi cinsiyet teknolojilerinin ortaya çıktığı XIX. yüzyıl başı. İkinci bir kronoloji ise bu tekniklerin alt sınıflara yayılması ve uygulanmasının izini sürecekti. Üst sınıflardakinden farklı olan bu takvimde üç zaman dilimi ön plana çıkıyordu: Doğum kontrolü meselesiyle XVIII. yüzyılın sonu; başarılı bir siyasi denetim ve ekonomik düzenlemenin temelinde konvansiyonel aile örgütlenmesinin yattığının varsayıldığı XIX. yüzyılın başı; ve son olarak, toplumun ve ırkın korun-

64. *VS*, s. 30, 137-38, 150-51 (ET, s. 21, 104-05, 113-14). Kitap başlıkları *VS*'yi yayımlayan Gallimard'ın verdiği başlıklardır.

ması amacıyla hukuki ve tıbbi denetimlerin geliştirildiği XIX. yüzyılın sonu.[65]

Bilme İstenci sadece çok büyük bir projenin ana hatlarını çizen bir eser olsa da, Foucault'nun cinselliğin tarihine yaklaşımının merkezinde hangi konunun yer aldığı gayet açıktı: İster çocuklar, ister kadınlar, ister sapkınlar ve isterse de genel olarak nüfus çerçevesinde değerlendirilsin, modern cinselliğin gelişimi, sadece baskıya indirgenemeyecek bir iktidarın işleyişini ifşa etmektedir. Foucault cinsellik alanında baskının olduğunu inkâr etmiyordu. Ancak ona göre modernlikteki ana tema kesinlikle baskı değildir. Bunu anlayabilmek için, bu baskının, modern dönemi tanımlayan spesifik iktidarın genel ekonomisi içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu iktidar, hayat merkezli iktidar, yani biyoiktidardır.

ii) Biyosiyaset. Foucault'nun cinselliğin tarihine ilişkin genel değerlendirmesi şunu gösteriyordu: Modernliğe dair yetkin bir iktidar analizi yapabilmemiz için, Batı'daki tartışmalarda hep olduğu gibi iktidarı hukuki yasa modeline oturtmaktan vazgeçmemiz gerekiyor. Bu modele göre iktidar, sadece negatif biçimde işleyen, arzuyu ve eylemi yasaklayan ve sınırlandıran bir şeydir. Burada iktidar, yasamacının kural ve yasa koymasında ortaya çıkıyor ve cezalandırma tehdidiyle işlediği için başarılı olmaktadır. İktidar sadece ve sadece bir şekilde işliyor: Bütün iktidar ilişkileri (örneğin, ebeveyn-çocuk, öğretmen-öğrenci, doktor-hasta arasındaki iktidar ilişkileri), bir yanda yasakoyucunun öbür yanda ise itaat eden öznenin/tebanın yer aldığı modelin varyasyonlarından başka bir şey değildir. Bu modelin bizi götürdüğü yerde iktidar, tekdüze ve kolayca çözülebilecek, temel yaratıcılık ve ustalıktan yoksun bir gerçekliktir. Ancak bu hukuki iktidar imgesinin, iktidarın cinsel alandaki manevralarını kavrayabilmesi kesinlikle imkânsızdır. Çocukların cinselliğine ilişkin modern söylemlerde çarpıcı olan şey, cinsel davranış biçimlerinin önündeki engeller değil, çocukların hayatlarına ve eğitimlerine müdahale için sunulan sayısız fırsatlar ve bu müdahaleden sorumlu aktörler olarak kurulan otoritelerdir. Sapkınlıkların nasıl tanımlandığı ve kişilik tiplerinin nasıl kurulduğu, tıb-

65. *VS*, s. 152-61 (ET, s. 115-22).

bın nasıl olup da cinsel zevk sorunlarıyla uğraşır hale geldiği, Foucault'ya göre, bir kültürde belli bir zaman diliminde gerçekleşen yasaklama biçimlerinden ziyade, incelenmesi gereken iktidar biçimlerine işaret ediyordu.[66]

Bilme İstenci, irdelenmesi gereken ilişkiler tipini öne sürmesine karşın, bunların analizi için Foucault'nun burada sunduğu alternatif model, yetkin biçimde tanımlanmışlıktan çok uzaktı. Ne olduğu yeterince açık olmasa da ne olmadığı daha açıktı.[67] Buna göre, disiplinci bir toplumda işleyen iktidar, eğer o iktidarın doğasını bir topluma dayatmayla hâkim olan bir grup kurum olarak görüyorsak, tam olarak ifade edilemeyecektir. İktidar, birtakım güç biçimleri gerektiren birçok ilişki arasında dağıtılmıştır. Ama bu güç ilişkilerini belli bir kurum içine yerleştirmek zordur. Çünkü bu ilişkiler, hiçbir kurumsal mekânın daimi mülkiyet ve denetim iddiasında bulunamayacağı sürekli bir çatışma ve dönüşme süreci içindedir. Bu güç ilişkilerini, ekonomik ya da entelektüel daha temel ilişkileri gizleyen bir üst-yapı olarak değil, bu ilişkilerde içkin olan ve bunların kurulmasında doğrudan üretken rol oynayan bir şey olarak almalıyız. Foucault burada, iktidar analizi için hukuki modelin yerine "stratejik bir model" tasarlıyordu.[68] Böyle bir model, ilan edilmiş yasanın ötesine geçerek, açıklanmayan asıl hedefi inceleyecekti. Yasaklarla ilgilenmek, gerçekte yürürlükte olan ilişkilerin taktiksel etkinliğinin hesaba katılmasını getirecekti. Stratejik model, görünüşteki hâkim kurumları incelemekten ziyade, iktidarın uygulandığı ama mal gibi sahiplenilmediği sürekli dönüşen güçler alanını inceleyecekti.

Stratejik model sadece bir taslaktan ibaret olsa da. böyle bir modeli gerekli kılan nedenler gayet açıktır: Disiplinci bir toplumu yaratan ve yaşatan iktidar, monarşik bir iktidar değildir. Aslında artık mutlak hükümdarlar tarihe karışmıştı. Ama iktidar nosyonumuz hâlâ mutlakiyetin vasalıdır. İşte hem *Hapishaneni Doğuşu* ve hem de *Bilme İstenci* yeni bir iktidar düzenini gözler önüne sermeye çalış-

66. Krş. *VS*, s. 57-65 (ET, s. 41-47).
67. *VS*, s. 119-27 (ET, s. 90-96).
68. *VS*, s. 135 (ET, s. 102).

tı. Nitekim Foucault bu iki çalışmasının birliğini vurgulamak ve modern iktidar ile modern öncesi iktidar arasındaki farklılığı resimlemek amacıyla ceza alanından bir örneğe başvuruyor:[69] Kralın, tebaasının yaşamasına ya da ölmesine karar verme hakkı, hayatı bitirme ya da sürmesine izin verme ayrıcalığı bağlamında işleyen bir haktı. İşlemeye mahkûm olduğu koşullara rağmen, öldürme hakkı, hükümdar iktidarı temsil ediyordu. Halbuki modern dönemde ölüm cezaları azalmıştı. Çünkü bu döneme özgü olan iktidar, tam da hayatın kendisini beslemek ve yönetmekle görevli bir iktidardır. Modern çerçevede ölüm cezası tam da iktidarın gerekçesine karşı bir saldırıdır. Dolayısıyla da böyle uç bir cezanın meşru ve haklı gösterilebilmesi için, ceza teorilerinin artık suçun kendisini değil de suçu işleyen kişinin karakterini ve toplumun ondan korunması gerektiğini vurgulamaları gerekmektedir: "Başkaları için bir tür biyolojik tehlike oluşturanlar meşru yolla öldürülür."[70] İşte can almakla sergilenen bir iktidar ile hayatı besleyerek uygulanan iktidar arasındaki bu fark, modernlik öncesi ile modernlik arasındaki sınıra işaret ediyordu. Modernlik bir biyosiyasetin doğuşuyla ilan edilmişti: "İktidar ve bilgi yöntemleri, hayat süreçlerinin sorumluluğunu üstlendiler ve bu süreçleri denetlemeye ve dönüştürmeye giriştiler."[71] Biyosiyaset, "yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi iktidarını insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren olay".[72]

Hükümdarın Batı siyasetinde işgal ettiği konum parçalandıkça, toplumun işleyişinde yeni bir strateji ortaya çıktı. Bu stratejinin görevi, eskiden olduğu gibi kişisel bir iradeye itaati sağlamak değil, bizzat toplumun kendisine karşı bağlılık yaratmak ve bu bağlılığın pürüzsüz işlemesini sağlamaktı. Bunun için ise, hayat üzerindeki genel bir iktidardan hiç de aşağı kalmayan, iki ayrı harekette toplanan bir iktidar gerekiyordu: Birincisi, beden üzerindeki denetimin gelişmesi, disiplin sistemlerinin işlediği bir insan bedeninin "anato-

69. *VS*, s. 177-82 (ET, s. 135 - 39).
70. *VS*, s. 181 (ET, s. 138).
71. *VS*, s. 187 (ET, s. 142).
72. *VS*, s. 188 (ET, s. 143). Krş. "Histoire des systèmes de pensée.", 1979, s. 367.

mosiyaset"inin gelişmesiydi; ikincisi ise, bir bütün olarak toplum nüfusu için geçerli olacak düzenleyici denetimlerin getirilmesiydi. Ve bu nüfus biyosiyasetinin kurulmasında cinsel söylemler belirleyici bir rol oynadı. Foucault, ta 1976 yılında, cinselliğin tarihinin bir cildinin modern nüfus söylemlerini inceleyeceğini öngörmüştü; çünkü bu söylemler modern dönemde işleyen yeni bir iktidar biçimine işaret etmekteydi. Bu söylemler, ister nüfusun işgücü kapasitesiyle, ister sağlığı isterse de servetiyle ilgilensin, burada ele alınan şey hayatın kendisi, yani "temel gereksinimler, insanın somut özü, insan olasılıklarının gerçekleştirilmesi, mümkün olanın tamamlanması" biçiminde anlaşılan hayattı.[73] Bu iki ayrı akım –insan bedenine yönelik anatomosiyaset ve nüfusa yönelik biyosiyaset– XIX. yüzyılda bir araya gelerek disiplinci toplumun temellerini sağlamlaştırdılar. Hayatın sorumluluğunu üstlenen bir iktidarın, hayatın işlemesi ve doğru biçimde gelişmesi için normlar tesis etmesi gerekmektedir. Bunun için ise, hayatın doğal kalıplarını keşfetmeye çalışan ve potansiyelini tamamen gerçekleştirmeyi arzulayan bir toplum projesine destek veren bilgi alanlarına ihtiyaç vardır.

İşte, yaşam kalitesi temasının doğduğu ve tıp söyleminin de siyasal anlamlar kazandığı alan, bu biyoiktidarın işleyişinin yarattığı alandır. Biyosiyaset, cinsel baskıyı siyasi bir eleştirinin nesnesi haline getiren hareketlerin nasıl ortaya çıkabildiğini anlamamızı mümkün kılıyor. Cinsellik siyasi bir mesele haline gelebilmişti, çünkü bu biyo-iktidarın gelişmesine zemin hazırlayan o iki boyutun tam da göbeğindeydi: Yani, hem bedenin disipline edilmesiyle ilgiliydi, hem de nüfusun denetimi meseleleriyle. Modern dönem boyunca cinsellik "hem bedensel hayata, hem de insan türünün hayatına giriş yolu oluşturuyordu."[74] Siyasal-cinsel bir eleştiri nosyonu, içinde işlediği iktidar sistemiyle tutarlıdır; ve böyle bir eleştiri, toplumumuzdaki gerçek iktidar mekanizmalarının anlaşılmasına köstek olan şeylerden biridir. Baskının ve özellikle de cinsel baskının iktidarın temel tezahürü olarak görülmesi şöyle bir yanılsama yaratıyor: İnsanlar cinsel baskıyı konuşmakla ve tabuları yıkmakla

73. *VS*, s. 191 (ET, s. 145).
74. *VS*, s. 192 (ET, s. 146).

iktidara meydan okumuş olduklarını zannediyorlar. Cinselliğin doğal bir veri olarak anlaşılması da bu yanılsamaya hizmet ediyor; bir nesne öyle bir biçimde tanımlanıyor ki bu tanımla birlikte hem nesnenin bastırılması, hem de yasaklayıcı güce karşı direnişe geçerek özgürlüğe kavuşma şansı yaratılıyor. Modernliğin cinsellik ve cinselliğin bastırılması konusundaki söylemlerinin "cilvesi, bizi, söz konusu olanın 'kurtuluş'umuz olduğuna inandırmasında yatar."[75] Foucault burada şu sorusunun cevabının köklerini görüyordu: Nesiller boyunca disiplinci bir toplumun kurulmasına nasıl olup da tahammül gösterilmişti? İktidar ancak ve sadece en önemli ve vazgeçilmez özelliği gizlendiği zaman kabul edilebilir. İktidarın bir toplumun her yanında işleyebilmesi için, elle tutulur gözle görülür bir baskılar ağının altından gizli biçimde nüfuz etmesi gerekir. Yoksa eğer böyle bir iktidarın pençesindeki insanlar "bu iktidarı arzularına dayatılan ve fakat –ne kadar zayıf olsa da– kurtulma olanağı bulunan somut bir kısıtlama olarak görmemiş olsalardı" bunu kabul edilebilir sayarlar mıydı? "En azından bizim toplumumuzda iktidarın kabul edilebilirliğinin genel biçimi, onun özgürlüğe çizilmiş katıksız bir sınır olarak tanımlanmış halidir."[76]

İktidarın bu kendisini gizleme yeteneği, işleyişine ilişkin Foucault'nun incelemesinde karşımıza çıkan içerimlerin trajedisini saklayamıyor. Liberaller hakları genişletme ve yayma mücadelesi verirken ve Marksistler ise kapitalizmin adaletsizliğini lanetlerken, siyasi bir teknoloji, hayatın daha iyi yönetilmesini hedefleyen bir siyasi teknoloji, "canlı bir varlık olarak insanın varoluşunu sorunsallaştıran"[77] bir siyaset üretmiştir. Tam da monarşinin tiranlığını devirmekle övünen, hiç bitmeyen reform yaygaralarının kopartıldığı ve hümanist inancının erdemlerini yere göğe sığdıramayan bir dönemde, siyaset, tarihin en kanlı savaşlarının sergilendiği bir sahne yarattı. Bir hükümdarın can alma yetkisi ile, bir yandan bütün bir toplumun yaşam kalitesini hedeflerken öte yandan da garantili kıyım politikası planlayabilen ve planlamakla kalmayıp bunları uy-

75. *VS*, s. 211 (ET, s. 159).
76. *VS*, s. 114 (ET, s. 86).
77. *VS*, s. 188 (ET, s. 143).

gulamanın araçlarını geliştirebilen bir iktidar arasında nasıl bir karşılaştırma yapılabilir ki? Böyle bir politika, ne modern siyasetin temel ilkelerinden sapmayı ifade eder, ne de daha ilkel bir öldürme hakkı için çağımızın hümanizminden vazgeçmeyi. Böyle bir politika, tam da, "hayat, tür, ırk ve genel nüfus fenomenleri düzleminde yer alan ve bu düzlemde uygulanan" bir iktidarın öteki yüzüdür.[78] Hayatı yönetmeyi ve iyileştirmeyi hedefleyen biyosiyaset projesi tam da [Atom] Bomba[sı]nın üretilmesiyle tamamlanmış oluyor. "Günümüzdeki nükleer durum bu sürecin varış noktasında yer alır: Bir halkı toptan ölüme mahkûm etme gücü, bir bireyin varlığını sürdürmesini sağlama gücünün görünmez yüzüdür."[79] Evet, tam tiranların kurbanlarından boşalan darağaçlarıyla bir oh çekelim derken her birimizin boynuna sıkı sıkıya dolanan ilmeklerle boyunlarımız bükük kalıyordu.

B. BİR SİYASET ARACI OLARAK DÜŞÜNME

Bu ilmekler, onları meydana getiren düşünme biçimi terk edilerek ve hepimizi potansiyel kurbanlar haline getiren normalleştirme pratiklerine karşı koyan bir siyasi eylem biçimiyle gevşetilir. Bu düşünme biçiminin terk edilmesi için ise öncelikle şunu görmek lazımdır: İnsanoğlu ve düşüncenin yaşadığı mekân, bilgi-iktidar (*savoir-pouvoir*) ilişkileri alanıdır. Bu görüş geleneksel hümanizme zıttır. İnsan –yani bu son zamanların icadı olan insan– *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci*'nde iyice mercek altına alınmaya devam ediyor. Modern toplumdaki disiplin teknikleri ve bilme yöntemlerinin kurduğu bir ağ, bedenin uygun ve uysal bir araç haline getirildiği ayrıntılı talim aşamaları ve zihinsel gelişmeyi ölçen evreler sayesinde "modern hümanizmin insanı doğmuştu".[80] Bir insan bilimi yaratmaya ve geliştirmeye bu denli enerji ayıran aynı hümanizm, iktidarın özde baskıcı olduğu yanılsamasını başımıza bela et-

78. *VS*, s. 180 (ET, s. 137).
79. *VS*, s. 180 (ET, s. 137).
80. Bkz. *SP*, s. 143 (ET, s. 141); ayrıca bkz. *SP*, s. 34, 312 (ET, s. 29-30, 305), *VS*, s. 93-94 (ET, s. 70).

miştir. Bunu yapmakla bizi bir çıkmaz sokağa itmiştir: İktidar arayışı ve icrasının, düşünme melekelerimizi körelttiği inancının çıkmazına.[81]

Hümanizm Foucault'nun baş düşmanı olmaya devam ediyor, çünkü bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiler konusunda farklı düşünme çabalarına engel oluyor. Foucault'nun bu hümanizme karşı silahı ise, yine, normal felsefi ve tarihsel anlayışlarımızı darmadağın eden uyumsuz olaylar dizisini insanoğlunun önüne seren bir düşünme biçimidir. Foucault'nun düşüncesi ve düşüncesinin güdülediği eylemler iki ayrı unsur olarak değerlendirilebilir. Bu kesimin ilk kısmında, Foucault'nun düşünceyi eklemlediği stratejik model çerçevesinde düşünce anlayışına bakacağız; bu model, *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki yöntem önermesinden sonraki düşünme tarzının gelişimini anlamamız açısından en önemli şeydir. Bilgi-iktidar ilişkileri alanında, düşünme siyasi bir angajmanla, bir muhalefet pratiğiyle ittifak halindedir. Dolayısıyla da bu bölümün son kısmında Foucault'nun siyasi muhalefetini ele alacağız.

Foucault'nun düşünme ve yönteminin gelişimi

Foucault'yu yorumlayanların, onun 1970'li yıllarda yayımladığı çalışmalara ilişkin anlaşmaya vardıkları çok az mesele var. Yazılarının daha açık, kullandığı malzemeleri örgütleyişinin daha denetimli, beyan ve argümanlarının ise daha net olduğu konusunda genel bir kanı mevcut. Ne var ki üslubunun ve sunuş tarzının aldığı bu takdir, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci* gibi eserleri değerlendiren yorumcular arasında oydaşmaya ulaşılan çok az konudan biridir. Öteki meselelerde ve hatta en temel noktalarda, Foucault'nun kariyeri boyunca, yorumcular arasında radikal görüş farklılıkları olmuştur. *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki arkeolojik yöntem önermesi ile daha sonraları Collège de France'dayken yaptığı çalışmalar arasındaki ilişki de bu temel noktalardan biridir. Bu ilişki konusunda da çelişkili görüşler ortaya atılmıştır. Kimilerine göre, son-

81. Bkz. *VS*, s. 128 (ET, s. 97), ve "Entretien sur la prison: Le livre et sa methode,", s. 33, (ET, s. 52).

raki bu çalışmalar, son bölümde sunulan yöntemin önemli değişikliklere uğramadan uygulanmasıdır. Kimilerine göre ise daha sonraları yaptığı bu çalışmalar arkeolojiden kopuşu temsil etmektedir ve tamamen farklı bir projenin başlangıcıdır.[82] Arkeoloji ile soybilim arasındaki ilişkiyi muammaya dönüştürmenin hiçbir anlamı yok. Hiç kuşkusuz, Foucault'nun Collège'deki çalışmaları, daha önceki çalışmalarının aynası değildir. Foucault zaten *Bilginin Arkeolojisi*'nde arkeolojiyi farklı alanlara yönlendirme niyetini beyan etmiş ve şunun ipuçlarını vermişti: Artık çalışmalarının nesnesi episteme olmayacak, bir etik bağlamında cinsellik, bunun pratiği anlamında resim ve de somut siyasi çatışma, karar ve davranışlar çerçevesinde siyasi bilgi olacaktı.[83] Ve işte bu üç alan, yöntem önermesinden sonra üzerinde yoğunlaştığı alanlar oldu. Bu üç alandaki analizlerinin, daha önceki arkeoloji yönteminin terki anlamına geldiğini düşünmek imkânsızdır. Elbette ki *Bilginin Arkeolojisi*'nde ortaya konan arkeolojik şema ile hapishanenin ve biyosiyasetin doğuşuna ilişkin çalışmaları arasında tam bir birebir örtüşme bulunmuyor. Bununla birlikte, arkeolojide karşımıza çıkan söylemsel formasyonların görece özerkliklerine yapılan vurgu, hem hapishane tartışmalarındaki reformcu söylemin hem de biyosiyasetteki *scientia sexualis*'in [cinsel bilim] ayrımsanmasında da karşımıza çıkıyor. Fakat tabii 1969 yılındaki yöntem önermesinden sonra Foucault'nun düşünme ve yönteminde büyük bir gelişme olmuştu. Bu gelişme, Foucault'nun düşüncesinde değişme olduğunu görenleri haklı çıkaran unsurlardan biridir; fakat yine de onların bunu bir kopuş ve arkeolojinin terki olarak yorumlamalarının yanlışlığı ortadan kalkmamaktadır.

Hapishane ve cinsellik çalışmaları Foucault'nun düşüncesinin önünde yeni ufuklar açtı ve bu düşüncenin teorik formülasyonu için çok önemli bir yeni kategori yarattı. Bu açılım ve yaratım, yeni araştırma kurallarının eklemlenmesini gerektiriyordu ve bunlar

82. İlk görüşe örnek olarak bkz. Dominique Wolton, "Qui veut savoir?", *Esprit* 7-8 (Temmuz-Ağustos, 1977), s. 36-47 ve Donald J. McDonnel, "On Foucault's Philosophical Method", *Canadian Journal of Philosophy* 7, no. 3 (Eylül 1977), s. 537-53. İkinci görüşe örnek olarak bkz. François Ewald, "Anatomie et corps politique", *Critique* 343 (Aralık, 1975), s. 1228-65 ve Dreyfus ve Rabinow.
83. Bkz. *AS*, s. 251-55 (ET, s. 192-95).

Bilginin Arkeolojisi'ndeki kuralları *tamamlayan* kurallardı. Bunlar arasındaki tamamlayıcılık ilişkisini görememenin nedeni, Foucault'nun siyasi analizlerindeki teorik formülasyonları *Bilginin Arkeolojisi*'nden ayıran farklılıkları açıklayan iki temel faktörü anlayamamakta yatıyor: Birincisi, analiz alanındaki değişme ve, ikincisi de, Foucault'nun düşüncesinin ifadesini bulduğu düzlemlerin değişmesi. Foucault'nun gelişimini kavrayabilmek için, *Bilginin Arkeolojisi*'nde nihai çözüme kavuşturulamayan ana yöntembilimsel sorunu hatırlamak ve iktidar analizinin Foucault'nun düşüncesi üzerindeki etkisini görmek gerekiyor. Kitabımızın son bölümünde, Foucault'nun söylem alanı ile söylem-olmayanın alanı arasındaki ilişkilerin analizine olan bağlılığının önemini vurguladım: Eğer söylem alanı, toplumsal, ekonomik ve siyasi pratiklerle sadece yan yana sunulmakla kalsaydı, o zaman arkeoloji, nihai hedefi olarak sunduğu bir söylem pratiğinin oluşumu için gereken varoluşsal zorunluluğa asla ulaşamazdı. Açıklama bağlamındaki bu hedefin yanında Foucault şunu da göstermişti: Söylem, içinde bir arzu nesnesi olarak işlediği siyasi çatışmalardan varoluşsal olarak bağımsız değildir. Bundan dolayı da arkeoloji, analiz nesnesi olarak söyleme belli bir özerklik verirken bile, söylemsel ile söylemsel-olmayan arasındaki ilişkileri, 1969'da mümkün olduğunun da ötesinde açıklamaya muhtaçtı. Foucault o zamanlar bu ilişkileri, söylemin sınırında konumlanmış olarak betimliyordu ve bu betimleme yeterince kesin değildi. Daha sonra soybilimsel bir çalışma olarak nitelendirdiği girişimi ise, söylemsel-olmayanın söylemsele yeğlenmesini temsil etmiyordu.[84] Uzun zamandan beri Foucault'nun düşünme tarzının amacı, "teori ile pratik arasındaki öncelik-sonralık sorunundan uzak durabilmek"ti.[85] Foucault'nun çalışmalarına o eski teori-pratik tartışmasının gözlüğünden bakanlar için, onun soybilime

84. Hapishane çalışması bir yerde soybilim olarak nitelendiriliyor (*SP*, s. 27 [ET, s. 23]). Foucault'nun soybilime terminolojik bir işlev yüklediği ilk yer, *OD*'de, arkeolojik analizin üç ilkesinin uygulanımına işaret ettiği yerdir: Süreksizlik, spesifiklik ve dışsallık (*OD*, s. 53-63 [ET, s. 229-32]). Foucault daha sonra soybilimi en iyi şekilde kullanmanın, spesifik söylemsel formasyonlara ilişkin arkeolojik araştırmanın meyvesinin devreye sokulması olduğunu söylüyordu (bkz. "Corso del 7 gennaio, 1976", s. 170 [ET, s. 85]).
85. Bellour, s. 138.

yönelmesi arkeolojik analiz biçiminin terkini gerektirecektir. Bu gözlüğü atan herkes, Foucault'nun "doğru-yanlış üretimini yeniden tarihsel analizin ve siyasal eleştirinin göbeğine yerleştirme" çabasında arkeoloji ile soybilimin birbirini tamamladığını görecektir.[86] Arkeoloji, rasyonalite ve hakikat biçimlerinin spesifik üretimine hakkını vermeye çalışıyor; ancak bu bilgi söylemleri ile siyasi pratikler arasındaki yakın bağlantılar, sadece yasaklama ya da onaylama güçleri olarak görülen kurumlarla ilişkiler bağlamında anlaşılmamalıdır. Soybilimin görevi, söylemsel olan ile söylemsel-olmayan arasındaki etkileşimin, ayrı ayrı düşünüldükleri zaman bunlardan beklenenden tamamen farklı bir sonuç yarattığı bir tarihsel alanın konuşlandırılmasında bu söylemlerin sergilediği girift işleyişi kavramaktır. 1978 tarihli bir söyleşisinde Foucault, çalışmalarının önündeki birbirini tamamlayan iki istikameti tekrarlıyordu: "İşlediğim genel tema toplum değil, doğru ve yanlış söylemidir. Yani, alanlar ve nesneler ile bunlara dayanan doğrulanabilir ve yanlışlanabilir söylemlerin bağıntılı formasyonudur. Ayrıca burada beni ilgilendiren şey sadece bunların oluşumu değil, aynı zamanda da bağlantılı oldukları gerçek üzerindeki etkileridir."[87]

Arkeoloji ile soybilim arasındaki ilişkinin doğru okunmasının önündeki bir başka engel de şudur: Bu yeni dönemde Foucault'nun düşüncesi, bilginin arkeolojisi hakkındaki yöntembilimsel önermesinde olduğundan farklı bir düzlemde gerçekleşiyor.

Daha önceki yöntem formülasyonunda fikirler tarihi, onun önceki iktidar nosyonuna benzer bir rol oynuyordu. Bundan dolayı da arkeoloji süreksizlikle, varoluş koşullarının eklemlenmesiyle, bunun prosedürleriyle, olayla vb. ilgileniyordu; ilgi alanları olarak bunları seçerken, kategorileriyle bu boyutları bastıran bir fikirler tarihine karşı konumlanıyordu. Arkeoloji, daha önceleri dışlanmış ve susturulmuş olan temaların kurtarılışıydı. Baskıcı değil de stratejik bir iktidar analizinin yapılması gerektiğini keşfettiği için Foucault'nun düşüncesinde yeni bir yön ortaya çıkmıştı: Foucault'nun kendi düşüncesi de stratejik olarak işliyordu. İşte *Bilginin Arkeolo-*

86. "Table ronde du mai 1978", s. 48 (ET, s. 9).
87. A.g.y., s. 55 (ET, s. 14).

jisi, Foucault'nun kendi düşünce tarzını ve bunun yöntembilimsel içerimlerini eklemlediği nihai önermeyi temsil ediyordu; bu önerme, fikirler tarihinin hâkim gücü üzerinden, ama buna karşı ortaya çıkan bir önermeydi. Sonraki dönemde yapılan *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci* gibi çalışmalar ise, *Bilginin Arkeolojisi*'nin tersine, söylemin kendisinden çok daha girift bir alan üzerinde farklı hücum hatları araştırarak, stratejik olarak işleyen bir düşünme kipini yansıtıyor. Bu stratejik düşünme, tekil bir hat ya da yöntemden ziyade, sürekli değişen bir bilgi-iktidar ilişkileri alanına ilişkin bir dizi taktiksel yaklaşımın peşindedir. Burada yöntembilimsel formülasyon, bu stratejik mülahazalara göre çok daha geri plandadır. Bu stratejik düşünme düzlemi ile yöntembilimsel formülasyonun düzlemi arasında herhangi bir bağdaşmazlık söz konusu değildir. Bununla birlikte, Foucault'nun daha sonraki düşüncesini doğru biçimde kavrayabilmek için bunlar arasındaki farkı görmek gerekmektedir. *Bilginin Arkeolojisi*'nden sonraki en önemli yöntembilimsel yenilik olan *dispositif* kavramı, bu iki düzlemin birbirleriyle ne denli yakından bağlantılı olduğunu görmemizi sağlıyor.

Hapishanenin Doğuşu ya da *Bilme İstenci*'ni İngilizce çevirilerinden okuyanlar *dispositif* kavramının önemini hakkıyla görememeyebilirler; çünkü bu kavramın karşılığı olarak birkaç farklı İngilizce terim kullanılmıştır. Bu kavramın tam anlamını veren terim, Foucault'nun da aktarmak istediği askeri yan anlamı ifade edebilen "konuşlan(dır)ma"dır ("deployment"). *Dispositif*, Foucault'nun düşüncesinin de izlediği stratejik düşünce modelinden doğan bir kavramdır. Yöntembilimsel anlamda, bu kavramla tanımlanmak istenen şey, söylem alanından ya da söylemsel-olmayanın alanından daha genel bir araştırma düzlemidir. Yani *dispositif*, söylemlerden, kurumlardan, mimari düzenlemelerden, idari prosedürlerden vb.'den oluşan heterojen bir tümel-kümedir. Soybilimci, bu tümel-küme üzerinde çalışırken, herhangi bir zaman dilimi içinde spesifik bir tarihsel aciliyete tepki verme gereksinimi tarafından bu kümenin öğeleri arasında tesis edilen birtakım ilişkileri betimlemeye uğraşır. Ve son olarak Foucault, bir konuşlanmanın başlangıcında iki

evreye işaret ediyor: İlk evre, özgül krize tepki olarak nesnel bir stratejinin oluşturulması evresidir. Bu stratejinin yaratımının ardından ise, bu konuşlanmaya özgü ve bundan ayrılmayan ikinci bir zaman dilimi geliyor: *Dispositif* ikili bir sürecin mekânına dönüşüyor. Bunlardan biri "işlevsel üst-belirlenim" (*"surdétermination fonctionelle"*) sürecidir. Bu süreçte stratejinin negatif ve pozitif sonuçları, isteyerek ya da istemeyerek, araştırılan alanı oluşturan çeşitli öğeler arasındaki ilişkileri etkiler ve ahenkli ya da çelişkili ilişkiler kurar; bu öğeler arasında ayarlamalara yol açar. İkinci süreç ise "stratejik dolgu" (*"remplissement stratégique"*) sürecidir. Bu süreç, özgül olarak, benimsenmiş olan nesnel stratejinin ürettiği beklenmedik sonuçların çoğalmasını tanımlar.[88] Her ne kadar oldukça soyut bir ifade olsa da, *dispositif*'in sergilemek istediği somut ilişkileri ilk olarak ifşa eden çalışma hapishane incelemesidir. Ceza alanı çok farklı öğelerden oluşan bir tümel kümedir. Bu alan sadece siyasi devrimcilerin, psikologların, yargıçların, yasamacıların ve doktorların söylemlerini içermez, aynı zamanda hapishanelerin mimari biçimleriyle birlikte hapishanelerde uygulanan gündelik düzen ve disiplin sistemlerini de kapsar. Bu heterojen koleksiyonun hümanist bir reform projesinden, tiran otoriteye siyasi bir tepki olarak nasıl doğduğunu ve böylece de yüz yılı aşkın bir süredir yakınılan suiistimallere yol açan tiranlaştırıcı bir güce nasıl dönüştüğünü daha önce görmüştük.

Hapishane ve cinsellik çalışmaları, bilgi-iktidar ilişkilerini hem söylemsel olanı hem de söylemsel-olmayanı kuşatan bir düzlemde ele alma bağlamında *dispositif*'in etkinliğini ve gücünü gösteriyordu. *Dispositif*'in rafine bir arkeolojik araştırmayla uygulanması, gelecekteki çalışmaların önündeki bir ödevdi. Bununla birlikte, *dispositif*'in kullanılmaya başlanması, daha önce geliştirilen arkeolojik araçların rafa kaldırılmasını gerektirmiyor. Bir yöntem olarak arkeoloji için, eski kavramların yeniden eklemlenmesinden daha önemli olan şey, kendi kapasitelerini genişleten tamamlayıcı yeni

88. Buradaki *dispositif* formülasyonu için 1977 tarihli önemli bir söyleşiye bakınız, "Le jeu de Michel Foucault", Ornicar? içinde, s. 63-66 (ET, s. 194-98) ["Michel Foucault'nun Oyunu", *MF Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev.: Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2000, s. 118-158].

kuralların geliştirilmesidir. Bilgi ve iktidar söylemde bir araya gelirken, söylemin kendisi daima tarihsel bir konuşlanmanın parçası olarak işliyor. Bu konuşlanmayı oluşturan ilişkilerin tesisi için belli bir dönüşüm zorunludur. Güçlü görülen kurumların ve bilgi iddialarıyla özdeşleşen söylemlerin ötesinde, bilgi-iktidar ilişkilerini girift temel işleyişleri içinde anlamak gerekiyor. Bu ilişkilerin ortaya çıkması, hem bilgi hem de iktidar hakkındaki belirli tutumların askıya alınmasını gerektiriyor. Bilgi konusunda, "taraflı" sayılan ve "tarafsız" olduğu düşünülen şeyler arasındaki karşıtlıklar ortadan kalkıyor; ve bireysel bilincin meyvesi olarak anlaşılan bilgi, oyun dışı kalıyor. İktidar konusunda ise iktidarın işleyişine dair ortaya atılan hukuki ve baskıcı modelin hükmü sona eriyor. Bu iki konudaki askıya almalar, bir bilgi-iktidar ilişkileri alanının ortaya çıkmasını mümkün kılan koşuldan başka bir şey değildir. Bu imkân tesis edildikten sonra bu alana ilişkin iki örgütleme biçimine karşı uyanık olmak gerekiyor. Bunlar, diyalektik ve göstergebilimsel yaklaşımlardır. Çünkü bu yaklaşımlar, bilgi-iktidar ilişkilerinin özgül karakterini, yani, bu ilişkilerin maksatlı amaçlar kadar tesadüfi etkileşimler tarafından da yaratılan ve hiçbir anlama indirgenemeyecek olaylar olma özelliğini öldürüyor.[89] Bu ilişkileri anlayabilmemiz için, baskıcı olmayan bir iktidarın stratejik işleyişine, böyle bir strateji içinde spesifik bir bilgi biçiminin kurulmasına ve bu işleyiş ve bilginin öngörülmeyen sonuçlarına bakmamız gerekiyor.

Bu bilgi-iktidar alanının incelenmesinde ilgilenilmesi gereken ilk şey söylemsel olgunun kendisidir. Söyleme yerleştirilmek için neden bir nesne alanı yaratılıyor? Konuşma eylemini kim yapıyor? Konuşanlar hangi konumları ve görüş noktalarını işgal ediyorlar? Hangi kurumlar konuşmanın önünü açıyor ve hangi kurumlar söylenenleri muhafaza ediyor?[90] Foucault bu söylemsel olgunun analizinde şu dört kuralın gözetilmesini salık veriyor: Birincisi içkinlik kuralıdır (*"règle d'immanence"*): Bilgi tipleri ile iktidar stratejileri arasındaki ilişkilerde dışsallık söz konusu değildir. İkincisi, düşün-

89. Bkz. "Intervista a Michel Foucault", s. 8-9 (ET, s. 114-15).
90. *VS*, s. 19 –29, 121-29 (ET, s. 11-12, 92-97).

ce, kesintisiz değişkenlik kuralları ("*règles des variations continues*") tarafından yönlendirilmelidir: Bilgi ve iktidar alanı, kolayca saptanabilen kurumlar ve durağan dağılımlardan oluşan bir alan değil, sürekli dönüşen ilişkiler alanıdır. Arkeolojik betimlemenin izleyeceği üçüncü ilke, bir çifte koşullamanın tanınmasıdır ("*règle du double conditionnement*"): Bir konuşlanmanın genel stratejisi ile aynı konuşlanmada ortaya çıkan pek çok somut ilişkiler ve spesifik taktikler arasında herhangi bir *a priori* süreksizlik söz konusu değildir. Ancak, bir konuşlanmada mikroskobik ve makroskobik düzlemler arasında katı bir ikilik olmasa bile, bu konuşlanmanın, sanki taktikler daima sadece genel bir stratejinin ifadesinden ibaretmiş gibi basit bir homojenlik olduğu söylenemez. Dolayısıyla bu kural, bir *dispositif*'in stratejisi ile taktiklerinin sürekli birbirlerini koşullandırdığını öngörüyor. Ve son olarak, söylemlerin taktiksel çokdeğerliliği ("*règle de la polyvalence tactique des discours*") kuralı var: Söylemler sadece iktidarı cisimleştiren söylemler ve iktidara karşı mücadele ediyor görünen söylemler olarak ikiye ayrılarak değerlendirilemez. Söylemler, stratejik ve taktiksel kullanımlarının değiştiği istikrarsız bir sürecin unsurları olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla da söylemler, hem genel bir stratejiyle bütünleşmeleri bağlamında, hem de taktiksel etkinlikleri –bilgi ve iktidarın karşılıklı net etkisine hizmetleri– çerçevesinde incelenmelidirler.[91]

Bu *dispositif* kavramı ve Foucault'nun bunun analizi için "yöntembilimsel emirler"den çok "uyarıcı telkinler" olarak öne sürdüğü farklı sorgulama istikametleri arkeolojik yöntemle tam bir tutarlılık içindedirler. Öte yandan bunlar, açıkça artık bu dönemde Foucault'nun düşüncesini yönlendiren paradigmayı betimliyorlar.[92] Kant'tan bu yana asıl görevi büyük ölçüde zaman üzerine kafa yormak olarak tanımlanan düşünce, şimdi artık yeni bir uzamsal muharebe meydanına çekilmektedir ve bu meydanda öne çıkan mesele bilgi-iktidar ilişkileridir.[93] Foucault'nun düşünmesi, özel bir tarihsel aciliyete tepki olarak ortaya çıkan spesifik bir stratejidir. Mo-

91. *VS*, s. 129-35 (ET, s. 98-102).
92. *VS*, s. 129 (ET, s. 98).
93. "L'oeil du pouvoir", s. 13 (ET, s. 149-50).

dernlikte işleyen biyoiktidar alanında, stratejik bir eylem olarak anlaşılan düşünme, çarpıcı bir imge olmanın ötesinde bir şeydir. Her şeye gücü yetmese bile her taşın altından çıkan bu iktidarın işlediği bir dönemde, düşüncenin savaştan kaçma ve bir sığınağa girme gibi bir şansı yoktur. Foucault, kendi düşüncesini besleyen gizli akımları ortaya çıkarırken bile, kendi düşünmesinin benimsediği savaş ve strateji söylemlerini mülahazaya başlıyordu.[94] O zamanlar söz konusu akımlar konusunda belirsizlik olsa bile bu durum Foucault'yu çatışmaya girmekten alıkoymuyordu. Ölüm kalım mücadelesinin verildiği bu siyasi muharebe alanında da Foucault ezeli düşmanına, yani hümanizme saldırmaya devam ediyordu.

Siyasette düşünme

Foucault kendisini bir entelektüel olarak tanımlamayı tercih etmişti ve bu statüyü inkâr etmeye kalkışacak olması durumunda okurlarını güldüreceğini söylerken de kesinlikle haklıydı.[95] Ayrıca şunu da asla inkâr etmiyordu: Bu kimliğin somut şeklini ve entelektüel siyasi angajmanı belirleyen şey, içinde yaşadığı spesifik tarihsel dönemdir. Çağdaş siyasi katılımcıların durumu, tıpkı, belirtileri görüldüğü halde İsa'nın yeryüzüne inmediğini gören ilk Hıristiyanların durumuna benziyor. Bizler herhalde devrimleri birbirinden ayıran bir ara dönemde yaşıyoruz.[96] XX. yüzyıldaki düşünce ve siyaset devrimlerinin önemi, Fransız Devrimi'nin açtığı imkân alanında yeşerdi. Foucault'nun analizlerinin çoğu zaman bu tarihsel patlama etrafında dönmesi tesadüf değildir. Foucault'ya göre Fransız Devrimi olağanüstü bir siyasi olay örneğidir; çünkü radikal değişim imkânının derinliklerini görmemizi sağlamıştır: Yerleşik kurumların isyanla karşı karşıya kalması.[97] Hatta, Foucault'nun gözetmenliğin-

94. Stratejik model üzerindeki ilk düşünümler için bkz. 1976 yılında Collège'de verdiği bir dersin özeti, "Corso del 7 gennaio , 1976" ve "Des questions de Michel Foucault à Hérodote", *Hérodote* 3 (Temmuz-Eylül, 1976), s. 9-10.
95. "Inutile de se soulever?", s. 2 (ET, s. 9).
96. "Non au sexe roi", s. 113 (ET, s. 159).
97. Bkz. *AS*, s. 231 (ET,s . 177); "La grande colere des faits", s. 67-68; "Histoire des systemes de pensée", s. 1973, s. 217.

de yapılan bir çalışmada da denildiği gibi, şu bile söylenebilir: Fransız Devrimi'nin siyasi düşünce ve hafızada hâlâ yer almasının nedeni, "bizzat *olay* denen şeyin" bu devrimle ortaya çıkması ve "tiranlar da dahil olmak üzere hiç kimsenin olayın pençesinden kurtulamadığının" bu devrimle ilan edilmesidir. "Değil mi ki *devrim* olmuştu, artık her şey mümkündü."[98] Nereden bakarsanız bakın, devrimin şeylerin düzenine yönelttiği temel tehdit, bugün hâlâ endişe ya da umut veren bir soruyu modernliğe miras bıraktı: Acaba yeniden olur mu? Foucault bu soruya iki açıdan yaklaşıyor: Yeniden olup olmayacağından ve, XX. yüzyıl deneyimi ışığında da, yeniden olmasının iyi olup olmayacağından emin değil Foucault; ancak düşüncenin ve hayatın önüne, her ciddi siyaseti etkileyen yeni bir imkân alanı açtığından ise zerre kadar kuşkusu yok.[99]

Foucault'nun siyasi durumumuzu ilk dönem Hıristiyanlığın durumuna benzetmesi bazılarını tedirgin edebilir. İsa'nın tahminlere rağmen yeryüzüne inmemesi, siyasi meselelerden el çekmeyi ve tarih karşısında pasif kalmayı doğuran etkenlerin başındaydı. İnsanların, ellerinden hiçbir şey gelmeyen bir olayı bekledikleri bir çağda başka türlüsü de olabilir miydi ki zaten? Foucault'nun bu karşılaştırması kendisinin kastetmediği bir şekilde de yararlı olabilirdi. *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlanmasından sonra sorulan sorular ona daha sonra da aynen yöneltilebilirdi.[100] İnsani eylemin, karşısına çıkan gerçekliği değiştirme olanağını baltalamakta, bu çalışmalar bir önceki çalışmayla işbirliği içinde değil miydi? Daha önce Foucault'nun düşüncesinin siyasi etkinliği konusunda kuşku uyandıran şey, epistemik sistemler kavramıydı. Şimdi ise kuşku uyandıran şey, iktidara ve bunun işleyişine yaklaşımıydı. Tıpkı daha önce arkeolojik düşünmenin fikirler tarihinin koyduğu hedeften arındırılması gibi, şimdi de siyasi hareketler, karşı konulacak somut ve kesin düşmanlardan yoksun bırakılıyordu. Buna göre, devletin iktidarına ya da spesifik bir sınıfın iktidarlarına karşı verilen mücadele ile tanımlanan hareketlerin devri çoktan bitmişti. Modern dö-

98. Jean-Pierre Peter ve Jeanne Favret, "L'animal, le fou, le mort", *MPR*, s. 251 (ET, "The Animal, The Madman, and Death", s. 184-85).
99. "Non au sexe roi", 113, 124 (ET, s. 160).
100. Bkz. 3. Bölüm, "Arkeoloji ve Siyaset".

nemde, isyanların yöneleceği yerler olarak krallar ya da iktidar merkezleri yoktu artık. Artık sadece çeşitli biçimlerde ve farklı düzlemlerde işleyen çok farklı unsurlardan oluşan kocaman bir ağ vardı.[101] Daha önceki çalışmalarındaki yasaklayıcı iktidarlara karşı ihlal kavramı yine bir ölçüde çekicilik sağlayabilirdi belki; halbuki yeni çalışmalarındaki iktidar anlayışında bu iktidarın devrilmesi gibi bir şey söz konusu bile değildi.[102] "Topyekûn bir Reddin yöneleceği tekil hiçbir mekân, hiçbir isyan ruhu, bütün ayaklanmaların kaynağı ya da arı devrim yasası gibi bir şey" yoktur.[103] İçinde bulunduğumuz karmaşık iktidar-bilgi sisteminde, bilinçli bir biçimde sistemi işleten ya da işleyişini yürüten tek bir insan ya da belirli bir grup olmadığına göre, kime karşı ya da hangi oluşuma karşı ayaklanacağız?[104]

Foucault, analizlerinde modernliğin ürünü olarak gösterilen toplum tipinin *olası* içerimlerinden kaçınmıyor. Biyoiktidar, hegemonyasını pekâlâ muhafaza edebilir; ve bu sistemde ortaya çıkan yaygın sorunlar bu sistemin daha düzgün işlemesiyle ilgili olabilir. Bu tür sorunlara verilecek tepki, siyasi tartışmalardan değil, gittikçe artan uzman müdahalesinden gelecektir; ki bu uzmanlar, bu tür konulardaki genel siyasi tartışmalar kendileri için anakronikleşen insanlardır. İktidarın çağdaş konuşlanmasının ışığında, Foucault bizzat siyasetin ölümle yüz yüze olup olmadığı konusunda düşünmekten sakınmıyor: "Belki de siyasetin sonunu deneyimliyoruz."[105] Bununla birlikte, Foucault'nun bu çok muhtemel durumu dile getirmesi, eleştirel bir umudun bir boyutundan başka bir şey değildir. Foucault geçmişte, insanları ellerinde olmayan söylem ve kurallara hapsetmekle suçlandığı zaman, amacının insanoğlunu hapsetmek şöyle dursun, tam da neleri değiştirmek gerektiğini ve böyle bir dönüşümün nasıl gerçekleştirilebileceğini kavramak olduğunu söylüyordu. Evet doğru, Foucault böyle bir dönüşümü gerçekleştirecek

101. *SP*, s. 314 (ET, s. 305).
102. Bkz. *SP*, s. 32 (ET, s. 27). İhlal teması için bkz. 2. bölüm, "Edebiyat: 'İçeriden' ve 'Dışarıdan'"; ve "Pouvoirs et strategies", s. 93 (ET, s. 139-41).
103. *VS*, s. 126 (ET, s. 95-96).
104. "L'oeil du pouvoir", s. 24 (ET, s. 159).
105. "Non au sexe roi", s. 124 (ET, s. 160).

"münhasır ve anlık hakkın öznenin hükümranlığında" olmadığını iddia ediyordu –ki bu, bir durum tespitinden başka bir şey değildi– ancak çalışmalarının amacı, insani yaratıcılığın kurallarını kavramaktı.[106] "Bizi alttan alta ve derinlerden yönlendiren sistemleri göstermek, dönüştürmek ve tersyüz etmek" amacıyla, bir dönemde geçerli olan şeylerin düzeninin gerçekte ne denli kırılgan olduğunu sergilemek istemişti"[107]

İşte Foucault'nun iktidar analizi de benzer bir tepki biçimine yol açıyordu: Kişi daima spesifik bir iktidar konuşlanmasının içinde yer alır; ve iktidarın dışında kalmak istemek, özel bir hayal âlemine girmekten başka bir şey getirmez. Bununla birlikte bu durum, kişinin, içine doğduğu spesifik iktidar dağılımının tuzağına düştüğü anlamına gelmez.[108] Aslında Foucault, iktidar analizinin iktidara direnme anlamında umut sunduğunu düşünüyordu: İktidarın her bir köşeye nüfuz etmesi bir anlamda her yerde direnişle karşılaşması demek oluyor. Hiçbir akıl oyunu, yürürlükte olan iktidar sisteminin nihai zaferini garanti edemez; iktidarın hasımları da, tıpkı kendisi gibi, her köşe başındadır, çoğuldur ve heterojendir. İktidara muhalefet iktidarın ikiz kardeşidir. Bu muhalefet, farklı zamanlarda farklı yoğunluklarla, "bir toplumda yer değiştiren ayrılıklara yol açan, birlikleri bozan ve yeniden kümeleşmelere neden olan, kişileri yoklayan, parçalara ayıran ve yeniden biçimlendiren, onlarda, bedenlerinde ve ruhlarında yok edilemez bölgeler çizen hareketli ve geçici direnme noktaları" olan bir muhalefettir.[109] İktidar, karşı konulamaz ve parçalanamayan bir güç kütlesi olarak görülemez. Çünkü iktidarın işlemesi ve hedeflerinin gerçekleştirilmesi ancak ve sadece bireylerde ve toplumlardaki birçok öğenin bir araya gelmesiyle mümkün olmaktadır. "İktidar ilişkisinin olduğu her yerde direnme imkânı vardır. İktidar bizi asla tuzağa düşüremez: İktidarın pençesini be-

106. Bkz. *AS*, s. 272 (ET, s. 209). *HP*'nin yeni baskısının Önsöz'ünde Foucault kendisinin bile kendi söylemi üzerinde hükümran olmadığını söylüyor. Yeni bir giriş yazması istendiğinde, 1961 baskısının önsözünü yazarın yazı üzerindeki hükümranlığını temsil ettiği gerekçesiyle reddetti.
107. Simon, s. 201.
108. "Pouvoirs et strategies", s. 94-95 (ET, s. 141-42).
109. *VS*, s. 127 (ET, s. 96).

lirli koşullarda ve belli bir stratejiye göre her zaman için gevşetebiliriz."[110] İşte entelektüelin siyasi işlevi bu gevşetme göreviyle bağlantılıdır.

Siyasi kaygıları olan bir entelektüel olmak demek, bir tarihçi olarak hareket etmek, uzun vadeli oluşumunu kavramasında topluma yardımcı olmak, iktidarın pençesinin hem özellikle güçlü hem de özellikle kırılgan olduğu yeri tespit etmek demektir.[111] Foucault'nun ilgi alanı, bu tarihsel bilginin siyasi etkinliğidir. Fakat Foucault aynı zamanda da Yahudilerin peygamberini, Yunanlı bilge kişiyi, Romalı yasamacıyı ve Marksist devrimciyi model alan entelektüel anlayışlarını yıkmak istemektedir. Bu modellere göre entelektüel, insanlığın vicdanı ya da insanlığın evrenselliğinin bilincidir.[112] Böyle bir "evrensel entelektüel"in yerine Foucault, "spesifik bir entelektüel" tasavvur etmektedir. Spesifik entelektüel, her türlü mutlak hakikat ve adalet iddialarından uzak duran ve kendini tamamen içinde çalıştığı tikel kurumun spesifik iktidar dinamiklerine hâkim olmaya veren bir entelektüeldir. Entelektüel, iktidarın pürüzsüzce işleyişine gerçekçi bir tehdit yöneltme kapasitesini, tipik sözcüsü Voltaire olan ve kendisinin de hâkim olduğu genel söylemden almaz; bunun yerine, elindeki somut bilgiden, hastane, tımarhane ya da üniversite gibi kurumlar hakkındaki üstün anlayışından ve dolayısıyla da bunları daha güçlü bir biçimde sorgulayabilmesinden alır.[113] Foucault'nun kendi çalışmaları da böyle bir spesifik entelektüel imgesine uymaktadır. Foucault, tikel kurumlardaki bilme tipiyle; iktidarın, bu kurumlarda ve spesifik entelektüelin bilgisin-

110. "Non au sexe roi", 124 (ET, s. 160).
111. "Pouvoirs et corps", s. 34 (ET, s. 62).
112. Bkz. "Questions à Michel Foucault sur la géographie", s. 72 (ET, s. 64-65); "Non au sexe roi", s. 130 (ET, s. 161); ve "Intervista a Foucault", s. 22-23 (ET, s. 127-29).
113. Bkz. "Intervista a Michel Foucault", s. 20-23 (ET, s. 126-29). Söylemeye bile gerek yok ki, Foucault'nun entelektüel anlayışı, özel herhangi bir sosyolojik grupla özdeşleştirilemeyen bir figüre işaret ediyor. Foucault'ya göre evrensel entelektüelden spesifik entelektüele geçişin örneklerinden biri Oppenheimer'dır: "Bana göre", Oppenheimer'la birlikte "entelektüel, siyasi güçlerin avı haline geldi; ortaya koyduğu genel söylemden dolayı değil, elindeki somut bilgiden dolayı. Ve işte bu noktada entelektüel siyasi bir tehdit halini aldı." (A.g.y., s. 22 (ET, s. 128)).

de nasıl işlediğiyle ilgilenir. Foucault ne genel bir iktidar teorisi sunar bizlere, ne de adalet ya da proletarya gibi soyut kavramlar etrafında dönen bir söylem.[114] Bu yıllarda Foucault kendi çalışmalarını siyasi hakikat üretiminin incelenmesi olarak nitelendirmektedir.[115] Ancak bu nitelemenin çok genel bir hava yaratmaması için, siyasi çalışmalarının yöneldiği iki istikamete işaret etmeliyiz.

i) Hakikatle mücadele. Hakikat sorunu Foucault için hiç de yeni değildi. Collège de France'daki ilk dersinde, niyetinin, kültürümüzün hakikat istencini incelemek olduğunu söylüyordu.[116] O zamanlar Foucault'nun anlayışına hâkim olan baskıcı iktidar bağlamında, doğru-yanlış bölünmesi, sözünü ettiği öteki dışlama sistemlerinin buluştuğu kavşak sayılıyordu. Yasaklı söz ile izinli söz ve deli ile akıllı arasındaki ayrışım, çağdaş dönemde üzerinde yükselebileceği sapasağlam bir temel buluyordu: Bütün öteki ayrışımlara meşruiyet sağlayan bir hakikat söylemi.[117] Nitekim Foucault, Collège'deki ilk dersine başlarken, en sonunda "bilme istencinin biçimbilimini (morfoloji)" oluşturacak olan bir dizi analize başlıyordu.[118] Bu dizide, hakikat kategorisinin en derinden yerleştiği merkezi alanın en dramatik örneği cinsellikti. Burada yalnızca cinselliğin hakikatini keşif ve ilan etme ihtiyacı hissedilmiyor, aynı zamanda hakikatin kendisinin de neredeyse sihirli güçlere sahip olduğu düşünülüyordu: "Hakikat, onu elinde tutan ve onun sorumluluğunu taşıyan kişi tarafından gereken kişiye zamanında söylenirse, söyleyeni iyileştirir."[119]

Hakikati söylemeye yönelik bu doyumsuz ihtiyaç ile böyle bir konuşmayla ilintilendirilen mucizevi güçler meselesi, sadece cinsel söylemde var olan bir mesele değildir. Bu mesele ta Yunanlıların yaklaşımlarına kadar uzanabilse de, özellikle günümüzde öne çıkmıştır: Disiplinci bir toplumda, bütün bir sorgulama teknolojisi ile

114. Bkz. "Corso del 14 gennaio, 1976", Pasquino, s. 180 (ET, s. 93-94).
115. Bkz. *VS*, s. 80-81, 98 (ET, s. 60, 73); ve "Non au sexe roi", s. 93, 105 (ET, s. 153, 157).
116. *OD*, s. 53 (ET, s. 229).
117. *OD*, s. 15-23, 35-37 (ET, s. 217-20, 223-24).
118. "Histoire des systèmes de pensée, 1971", s. 195 (ET, s. 199).
119. *VS*, s. 90 (ET, s. 67).

böyle bir toplumun sacayakları olan gözetleyici hiyerarşi tekniklerinin buluştuğu nokta, hakikat arayışıdır. İster okulda, ister orduda isterse de hastanede olsun, sorgulama/muayene işi, bireyi betimlenecek bir nesneye, bireysel bir vakaya ve hakikati keşfedilebilecek bir gerçekliğe dönüştürüyor. Dolayısıyla da bu, insan bilimlerinin tesisi için gereken ana koşullardan birini oluşturuyor.[120] Siyasi alandaki hakikat arayışının doğası ve nüfuzunun en güzel örneklerinden biri, disiplinci toplumda uygulanan cezai sorgulama biçimidir. Ortaçağda bir suç için yapılan sorgulama engizisyon modelini izliyordu. Bu modelin merkezi unsurlarından biri, kuşku derecesi ile cezalandırma derecesi arasındaki bağıntıydı. Böyle bir model, ikici bir doğru-yanlış sistemini değil, suçluluk düzeylerinin ceza düzeyleriyle örtüşmesi ilkesini izliyordu. Modern dönemde ise bu sorgulama modelinin yerini, ampirik araştırma kalıbına oturan ve ana ilkesi doğru-yanlış ikiliği olan bir model aldı. Bu yeni modelde, bir suça ilişkin olguların matematiksel bir hakikat kesinliğinde ortaya çıkması gerekiyor.[121] Böyle bir kesinlik arayışına sahip olan model çerçevesinde, bilimsel olarak doğru sıfatıyla sunulan söylemler özel bir ayrıcalık kazanıyor. Foucault'yu ve 1972'deki seminer çalışmalarını XIX. yüzyıldaki bir (ana-baba) katili üzerine çalışmaya iten şey, bu olağanüstü hakikat kaygısında fark ettiği önemdir. Pierre Rivière'nin durumu bu hakikat takıntısının doğuşunu çok iyi resimliyordu.[122] Pierre'in kendi suçuna ilişkin yazdığı anılar, o dönemde oldukça yaygın olan ve canavarca suçlar hakkında üretilen efsanelerle tanımlanan bir söylem alanına cuk oturuyordu. Pierre'in anıları dönem için çok büyük anlamlar taşıyordu; çünkü bunlar, psikiyatrinin bilimsellik statüsüne göz dikmeye başladığı bir dönemde psikiyatrik yorumlamanın muharebe meydanıydı. Rivière'in yargılanması sürecine tıp uzmanlarının katılması ve anılarının doğru-yanlış çerçevesinde analiz edilmesi, bilimsellik iddiasında bulunan söylemler için yeni bir iktidar arenasına işaret ediyordu.[123]

120. SP, ss. 186-96 (ET, ss. 184-94)
121. Bkz. "Histoire des systèmes de pensée, 1972", ve *SP*, s. 46, 99-100, 225-29 (ET, s. 42, 96-98, 224-28).
122. "Histoire des systèmes de pensee, 1972", s. 204-05, ve *MPR*.
123. Bu konu için bkz. *MPR*, özellikle bkz. M. Foucault, "Les meurtres qu'on raconte", s. 274-75 (ET, s. 209-11) ve Patricia Moulin, "Les circonstances attenu-

Bu iktidar alanı kesinlik arayışı tarafından temizlenir. Artık hiç kimse bir suçun işlenip işlenmediğinin ve hangi yasaların ihlal edildiğinin belirlenmesiyle yetinemez. Artık eylemin kendisini de anlamak gerekiyor. Eylem, ruh hastası birisinin eylemi midir, bir hayal ürünü müdür, yoksa sapkınlığın sonucu mudur? Artık mesele yalnızca suçu kimin işlediğini belirleme meselesinden ibaret değildir. Artık suçu doğuran nedensel süreçlerin de belirlenmesi gerekmektedir: Mesele çevre kökenli mi yoksa kalıtımsal mı; bilinçli mi yoksa bilinçdışı bir eylem meselesi mi? Suçluya karşı alınacak önlemleri ve rehabilitasyonunun nasıl başarılabileceğini belirleyecek olan bir eylem ve insan bilgisi varken, hukuk bilgisi yeterliliğini yitiriyor.[124] Bu amansız hakikat arayışında, hukuki sürece, bu sürecin bütünselliğini baltalayan bir unsur sokuluyor. Artık her geçen gün yeni bir bilimsel söylem mahkemeye müdahil olarak katılmaktadır ve "adaletin efendisi artık onun hakikatinin efendisi değildir."[125]

Uzmanların mahkeme salonlarında karşı karşıya gelmeleri, genel olarak çağdaş topluma sirayet eden çok daha yaygın bir hareketin dramatik bir karikatüründen başka bir şey değildir: Siyasi süreçlerin, hakikat arayışlarımız ve bundan doğan söylemler tarafından gayrı siyasileştirilmesi (depolitize edimesi). Biyolojik ve tarihsel hakikat topraklarında yetişen devlet-merkezli ırkçılıklar bu hakikat arayışının olası içerimlerini modernliğin gözüne gözüne sokan en önemli gösterge olmakla birlikte, hakikatin siyasi gücü, spesifik bir politikanın duruma özgü aşırılığı içerisinde tecrit edilmez.[126] Toplum ister Marksist ister liberal olsun ya da mesele ister bir ekonomi politikası isterse de bir eğitim ve sağlık programı olsun, bugün hükümet operasyonlarının merkezi dinamiğini oluşturan şey haki-

---

antes", s. 277-83 (ET, s. 212-18); Philippe Riot, "Les vies parallèles de P. Rivière,", s. 295-314 (ET, s. 229-50); Robert Castel, "Les medecins et les juges", s. 315-31 (ET, s. 250-69).

124. *SP*, s. 24-27 (ET, s. 19-22).

125. Bkz. *SP*, s. 100 (ET, s. 98). Ayrıca bkz. "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in the 19th-Century Legal Psychiatry", *International Journal of Law and Psychiatry* 1 (1978), s. 1-18. ["Ondokuzuncu Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde 'Tehlikeli İnsan' Nosyonunun Evrimi", *MF Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2003, s. 185-209]

126. *VS*, s. 73 (ET, s. 54).

kat arayışıdır. Hakikat söylemlerinden oluşan tümel küme, bir toplumun yönetiminde hangi alternatiflerden faydalanılacağını ve siyasi eylem ile insani müdahaleye hangi fırsatların bahşedileceğini belirliyor. Bu söylemlerin göbeğinde olan şey tam da hayat ve ölüm ile ilgili alınan kararlar olduğu için, Foucault siyasi enerjisini hakikatin statüsü etrafında cereyan eden savaşa harcıyor. Bu çatışma, hangi hakikatlerin keşfedileceği, kabul ya da reddedileceği üzerine yapılmıyor. Burada uğruna savaşılan şey hakikatin kendisidir; "doğru ile yanlışı birbirinden ayıran ve ayırdığı doğruya spesifik iktidar etkileri veren bir kurallar kümesi" olarak anlaşılan hakikattir.[127] Bu çatışmanın genel çerçevesini çizen olgu şudur: Çağdaş toplumda hakikat bilimsel söylemlerle, bu söylemleri üreten kurumlarla ve kendisini aktaran aygıtlarla bağıntılıdır. Ve "hakikat bu dünyaya ait bir şey olduğu" için ve "uzatmalı yalnızlıkların çocuğu" ya da "kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı" olmadığı için, Foucault bu dünyada, genel eylem etkisinde ve özgür olmayanlarla birlikte mücadele ediyor.[128]

ii) Muhalefet pratiği. Siyasi yargının, hakikat söylemleri tarafından her geçen gün biraz daha fazla kıstırıldığı bir ortamda ilerici bir siyaset, halihazırda hegemonya kurmuş olan söylemlere meydan okumakla tanımlanır. Muhalif bir eylem olarak ilerici siyasetin nihai hedefi, toplumsal yaşamımızın yeniden siyasileştirilmesidir.[129] Foucault'nun kendi muhalefet pratiği çok geniş bir sorunlar alanını kapsıyordu: Yazılarıyla eğitimin yürütülme biçimine yönelik genel bir eleştiri sundu ve de tikel eğitim politikalarını kınadı; iktidarın bir sır perdesinin arkasına saklanma eğilimini sert bir dille eleştirdi ve işkence girişimlerini kamuoyunun gözleri önüne getirmeye çalıştı; bir yandan emperyalist politikaların acımasız sonuçlarını göstermeye ve duyurmaya çalışan grupların yanında yer alırken öte yandan da kötü muamelelere maruz kalmış olan bireylerin avukatlığına soyundu.[130] Bu farklı katılımlar, her ne kadar genel bir iktidar

127. "Intervista a Michel Foucault", s. 26-27.
128. A.g.y., s. 25 (ET, s. 131).
129. A.g.y., s. 27-28 (ET, s. 131-33).
130. Eğitime yönelik eleştiri için bkz. "Par delà le bien et le mal" (1971) ve "Le pi-

stratejisinin işlemesine aracılık eden spesifik bireyler ve özel eylemlerin saptanması ve bunların teşhir edilmesi gerektiğine inanan Foucault'nun bu inancını yansıtsa da, aynı zamanda liberal entelektüeller arasında yaygın olan münferit muhalefet izlenimi de uyandırıyor.[131] Fakat bunlardaki sayısal muhalefet, Foucault'daki çok daha niteliksel olan muhalefet tarzını kavramaktan uzaktır. Foucault'ya göre çağdaş entelektüelin özel yükümlülüğü, spesifik bir kuruma hâkimiyetinden ve bu kurumun iktidarının karmaşık işleyiş biçimi hakkında sahip olduğu bilgiden, yani, sadece katılımcı birisinin sahip olabileceği bir bilgiden doğan bir muhalefet yapmaktır.[132] Foucault, entelektüelin rolü hakkındaki bu anlayışından dolayı, enerjisinin çoğunu şu iki iktidar stratejisine yöneltti: Cezai ve tıbbi iktidar stratejileri.

ège de Vincennes" (1970); iktidarın gizliliği için İran'ın eski başbakanına yazdığı mektuba bakınız, "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan", *Le Nouvel Observateur* 753 (14 Nisan 1979), s. 46; işkence meselesi için bkz. "Le supplice de la vérité", işkence konulu *Chemin de Ronde* 1 (1977), s. 162-63; avukatlığı için bkz. "La strategie du pourtour", *Le Nouvel Observateur* 759 (28 Mayıs 1979), s. 57. Emperyalizmle mücadele eden gruplarla ilişkisi, emperyalist politikalara radikal eleştiriler getiren bir dergiyi desteklemesi şeklinde oldu. Derginin ilk sayısı, *Nouvel Africasia* 1 (Ocak 1973), başka bir derginin başlığını taklit ettiği gerekçesiyle toplatıldı. Foucault'ya göre bu sadece bir mazeretti. Fakat derginin sonraki iki sayısı *Zone des tempêtes* başlığını taşıyordu 2 (Mayıs-Haziran 1973) ve 3 (Temmuz-Ağustos 1973). Derginin amacına dair genel bir tanım için bkz. ilk sayı, s. 3-4. Foucault'nun toplatılmayı değerlendirişi için, karşılaştırınız, no. 2, "Un nouveau journal", s. 3. Toplatılan *Nouvel Africasia* Bibliothèque Nationale'de bulunmuyor ancak Foundation Nationale des Sciences Politiques'in kütüphanesinde bulunabilir. Foucault'nun siyasi eylemlerinin en iyi değerlendirildiği yer Claude Mauriac'ın *Le temps immobile 3: Et comme l'espérance est violente* (Paris: Grasset, 1976) adlı çalışmasıdır. Bu cildin ikinci kısmının (s. 261-592) büyük bir bölümü, Foucault'nun da önemli yer tuttuğu, siyasi eylem ve tartışmalara ilişkin bir günlük çalışmasıdır. Ele alınan dönem 12 Haziran 1971 ile 29 Eylül 1975 arasıdır. Foucault'nun yazıları için hazırladığım listeye, altında imzası bulunan, özgül siyasi meselelerdeki mektupları almadığım için burada bu tür katılımının üç örneğini saymak istiyorum: Küba'da bir mahkûm olan Doktor Martha Frayde adına yazdığı mektup ve Polonya'da onaylanmamış bir "açık" üniversiteyi savunan mektubu. Bu mektuplar için bkz. *New York Review of Books*, 7 Aralık 1978, s. 2; ve 24 Ocak 1980, s. 49. Arabuluculuk yapması için Georges Suffert'i seçmesinden dolayı bir Fransız televizyon kanalını kınayan mektubu için bkz. *Le Nouvel Observateur* 792 (14 Ocak, 1980). Mektupta Sufferl, daha sonra öldürülen bir solcuya karşı ağır suçlamalar yöneltmekle suçlanıyordu.

131. Bkz. "Une morte inacceptable", Bernard Cuau'ya önsöz, *L'affaire Mirval ou comment le récit abolit le crime* (Paris: Les Presses d'aujourd'hui, 1976), s. vii-xi.

132. "Intervista a Michel Foucault", s. 20-23 (ET, s. 126-29).

Foucault uzun bir süre Fransa'daki mahkûmların durumu üzerinde kafa yordu. Bunun sonucunda da, hem kendi bireysel yazıları hem de hapishaneler ve mahkûmlara dair gerekli enformasyonu yayan bir grup (*GIP, Groupe d'Information sur les Prisons* [Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu]) dahilindeki çalışmaları aracılığıyla hapishaneler konusunda kamuoyunu bilgilendirme programına yöneldi. Yürüttüğü kamusal bilgilendirme programı, siyasi otoriteler ile hapishanelerde çalışan insan bilimleri temsilcilerinin haksız uygulamalarını kınamasının yanında, hapishaneleri yeniden-siyasileştirmeye çalıştı.[133] Hapishanenin tarihi çalışması dolayımıyla Foucault, eski kamuya açık cezalandırma sisteminin, müphem bir ritüel olduğunu fark etmişti: Kamunun gözü önünde yapılan infaz bir yandan kralın mutlak otoritesini sergilerken öte yandan da, cezalar halkın hoşuna gitmediği zaman, yerel ayaklanma için zemin hazırlıyor ve bir sınıf dayanışması üretme fırsatı sunuyordu.[134] Cezalandırma dört duvar arasında ve toplumun görmediği yerlerde yapıldığı zaman ise cezaların doğurabileceği tehlikeli siyasi tepkilerin önü alınmış oluyordu. Bununla birlikte, hapishanenin siyasi etkinliği sadece bu negatif avantajına indirgenemeyecek bir şeydi. Bundan daha önemli olan şey, hapishanenin, ekonomik olarak sömürülen bir toplumsal sınıfı bölen ve güçlü bir polis aygıtının beslenmesine meşruiyet sağlayan bir nüfus yaratmasıdır.[135]

Hapishane, iktidarın toplumdaki işleyişine temel bir tehdit oluşturmayan yasadışı olaylara karışmış olan, ama halihazırda ekonomik olarak ezilenlerin gözünü korkutmayı beceren bir grubu toplumdan devşiren yerdir. Ve bu yer, kendi çıkarlarının hapishanedekilerin çıkarlarıyla çatıştığını düşünen ezilenlerin bu algılayışını besler. Bu anlamda hapishanenin başarısını gösteren ölçülerden biri, XIX. yüzyıldaki ayaklanmalar gibi, ana hedeflerinden biri hapishanedekileri kurtarmak olan bir halk ayaklanması tasavvur etmenin

133. Haksız uygulamalar için bkz. "Le discours de Toul", *Le Nouvel Observatuer* 372 (27 Aralık, 1971), s. 15; "Les deux morts de Pompidou", *Le Nouvel Observateur* 421 (4 Aralık, 1972), s. 56-57; "Du bon usage du criminel", *Le Nouvel Observateur* 722 (11 Eylül, 1978), s. 40-42. GIP için bkz. dipnot 138.
134. *SP*, s. 61-68 (ET, s. 57-65).
135. *SP*, s. 261-99 (ET, s. 257-92).

zorluğunda yatar.[136] Siyasi suçluların kendi "suçları"nı adi suçluların suçundan ayrı tutma doğrultusundaki genel eğilimleri, suçun gayri siyasileştirilmesinde modern hapishane sisteminin ne denli başarılı olduğuna şehadet etmektedir.[137] Kurucuları arasında Foucault'nun da bulunduğu Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nun (*GIP*) incelemeleri ve yayımlarında güttüğü amaç, hapishanelerin siyasi mücadelenin içine çekilmesiydi. *GIP*, örnek hapishaneler de dahil olmak üzere hapishanelerdeki fiili işleyişi, içeride işlenen suçları ve intihar girişimlerini araştırıyor, bu kurumların insani olduğu yönündeki iddiaları çürütmek amacıyla bulgularını kamuoyuna ilan ediyordu. Bundan başka *GIP*, maruz kaldıkları kötü muamelelere karşı koymalarının toplumun genelinde gördüğü siyasi desteğin mahkûmlara iletilmesine de aracılık ediyordu.[138]

Hapishanenin Doğuşu, toplumun, kendisini disiplinci iktidarın hapishanedeki eylemlerinden soyutlayamayacağını göstermişti. Bir gerçek daha vardı: Toplumun siyasi kaderi, bu kurumları harabeye çevirmiş olan gayri siyasileştirmeden de bağımsız değildir. Nitekim

136. Bkz. "Sur la justice populaire"; "Michel Foucault on Attica"; "Gefangnisse und Gefangnisrevolten", Budo Morawe'nin Michel Foucault ile yaptığı söyleşi, *Dokumente: Zeitschrift für Zusammenarbeit* 29 içinde (1973), s. 133-37 ["Hapishaneler ve Hapishane İsyanları", *MF Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 120-129]; "Sur la sellete", Jean-Louis Ezine ile söyleşi, *Les nouvelles litteraires* 2477 (17 Mart 1975), s. 3; "Crimes et chatiments en U. R. S. S. et ailleurs", *Le Nouvel Observateur* 585 (26 Ocak, 1976), s. 34-37 (ET, "The Politics of Crime", çev.: M. Horwitz, *Partisan Review* 43 [1976], s. 453-59); "Enfermement, psychiatrie, prison"; "Manières de justice", *Le Nouvel Observateur* 743 (5 Şubat, 1979), s. 2-21; "Entretien avec Michel Foucault: à propos de l'enfermement".

137. "Crimes et chatiments en U. R. S. S. et ailleurs", s. 35 (ET, s. 455-56).

138. Bkz. "Michel Foucault on Attica" ve ""Gefangnisse und Gefangnisrevolten". Hapishanenin siyasi mücadelesini sürdürmek için başka grupların kurulmasının ve özellikle de mahkûmların kendilerinin de bir oluşum kurmalarının ardından Aralık 1972'de *GIP* kendi kendisini feshetti. *GIP*'in amacının en iyi ifade edildiği yer, yaptığı ilk çalışmanın girişidir, *Enquête dans 20 prisons* (Paris: Editions Champ Libre, 1971), s. 3-5. *GIP*'ın *Intolérable* genel başlığı altında yayımladığı öbür çalışmalar şunlardır: No. 2: *Le GIP enquête dans une prison-modèle: Fleury-Merogis* (Paris: Editions Champ Libre, 1971); No. 3: *L'assassinat de George Jackson*, Jean Genet'in önsözüyle, (Paris: Gallimard, 1971); No. 4: *Suicides de prison* (Paris: Gallimard, 1972). *GIP* hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Marc Kravetz, "Qu'est-ce que le gip?", *Magazine litteraire* 101 (Haziran 1975), s. 13.

Foucault'nun siyasi angajmanının ikinci temel unsuru, tıbbın toplumumuzdaki rolüdür. Sovyetler Birliği'nde görmeye alıştığımız, tıp, psikiyatri ve polis güçleri arasındaki melun ittifak komünist ülkelere has bir şey değildir.[139]

İktidarın kötüye kullanıldığı özgül bir olayı betimlediği yazısını yazarken Foucault'nun güttüğü esas amaç, biyoiktidar aracılığıyla kurulan tıp hegemonyasının temellerini araştırmaktı.[140] Tıp otoriteleri ile idari otoritelerin kurdukları somut kumpaslar üzerinde yoğunlaşan Thomas Szasz gibi araştırmacıların tersine, Foucault'nun vurgusu arkeolojikti: Modern dönemde normalleştirme iktidarını besleyecek şekilde ortaya çıkan kategorilerin araştırılması.[141] Nitekim, toplumsal alanın gayri siyasileştirilmesinin örneği olarak bir sağlık siyasetinin doğuşu, Foucault'nun gözetiminde yürütülen iki çalışmanın ana konusu oldu. 1976 tarihli *Généalogie des équipements de normalisation* adlı çalışma, hastanenin modern dönemde ulaştığı önemli yerin varoluş koşullarını ve spesifik karakterini inceleyerek *Kliniğin Doğuşu*'ndaki sorgulamaları sürdürüyordu.[142] 1977 tarihli *Politiques de l'habitat (1800-1850)* başlıklı çalışma ise, hem idari hem de mimari bir konut politikasının geliştirilmesinin ve şehir inşa planlarının formülleştirilmesinin belirleyici öğelerinden olan tıbbi kategorilerin doğuşunu inceliyordu.[143] Foucault, hapishaneler konusunda olduğu gibi, bu konuda oluşturulacak bir haberleşme grubunun da faydalı olacağı, tıbbın iktidarına meydan oku-

139. "Enfermement, psychiatrie, prison", s. 76-82.
140. "En guise de conclusion", *Le Nouvel Observateur* 435 (13 Mart, 1972), s. 92; "Convoques à la P. J.", *Le Nouvel Observateur* 468 (29 Ekim 1973), s. 53.
141. Bkz. "L'asile illimite", *Le Nouvel Observateur* 646 (28 Mart, 1977), s. 66-67; "Sorcelleire et folie", *Le Monde* 9720 (23 Nisan 1976); "L'extension sociale de la norme". Szasz'ın yaklaşımı için bkz. Thomas Szasz, *The Myth of Mentall Illness* (New York: Harper, 1971); *Schizophrenia: The Sacred Symbol of Psychiatry* (New York: Basic Books, 1976); *The Manufacture of Madness* (New York: Harper and Row, 1977).
142. Bkz. *Généalogie des équipements de normalisation: Les équipements sanitaires* (Fontenay-sous-Bois: Centre d'études, de recherches et de formation institutionelles [CERFI], 1976). Foucault yönetiminde yürütülen bu çalışmanın içeriğine ilişkin bilgi kitabımızın sonundaki bibliyografyada bulunabilir.
143. Bkz. *Politiques de l'habitat* (1800-1850) (Paris: Comité pour la Recherche et le Développement en Architecture [CORDA], 1977). Bu yayımda yer alan çalışmalar kitabımızın sonundaki bibliyografyada gösteriliyor.

mada ve bilimsel bilgi alanına yerleştirilen sorunların yeniden siyasileştirilmesinde önemli bir araç olabileceği sonucuna varmıştı. 1972 yılında Foucault'nun da içinde bulunduğu bir grup tarafından kurulan *Groupe Information Santé (GIS)* [Sağlık Haberleşme Grubu], gerek temel bilgileri yaymak gerekse de spesifik politikalara karşı gelmek yoluyla, sıhhi bakıma ilişkin bilgiler ve konulardaki tıp tekeli olarak adlandırdığı şeye karşı koymaya çalıştı.[144] Grubun hedefi, sağlığı genel toplumsal mücadeleyle bağlantılandırmaktı.

GIP ve *GIS*'teki çalışmalarının sonucunda Foucault, bu grupların benimsemiş olduğu spesifik ve sınırları belli mücadelelerin sonuca ulaşmadaki yetenekleri konusunda ikna olmuştu. Elbette bu sınırlı eleştirilerin siyasi partiler ve işçi sendikaları tarafından manipüle edilme tehlikesi her zaman için vardı. Ancak şu iki gelişme Foucault'yu cesaretlendirmişti: Büyük hapishane ayaklanmalarının ortaya çıkması (ki Foucault'ya göre bu gelişme, mahkûmların, kendilerine hapishane dışından verilen siyasi desteği bilmelerinin itekleldiği bir gelişmeydi) ve yerleşik psikiyatrik bilgi ve otoritenin temelinden sorgulanması.[145]

Hapishaneye ve tıbbi psikiyatri bilgisinin işleyişine yöneltilen temel eleştirilere katılması, Foucault'yu, ne hapishanenin hemen ortadan kaldırılmasını isteyen bir ütopyacı yapar, ne de antipsikiyatri hareketinin teorisyeni. Her iki alanda yetkin politikaların geliştirilebilmesi, ancak Foucault'nunki gibi analizlerin yapılmasının ve mevcut cezai ve tıbbi yaklaşımların toplumumuz üzerindeki nüfuzunun azalmasının ardından mümkün olacaktır. Başka bir deyişle, akıllı politikaların oluşturulması, bu politikaların yöneldiği alanların yeniden siyasileştirilmesine bağlıdır.[146]

144. GIS'in amaçlarına dair bilgi için bkz. Foucault'nun grup üyeleriyle birlikte kaleme aldığı makale, "Medecine et lutte de classes"; ve GIS, *La medecine désordonnée: d'une pratique de l'avortement à la lutte pour la santé* (Paris: Solon, 1974), s. 7-10, 95-98. Grubun öteki yayımları arasında şunlar bulunuyor: *Oui, nous avortons: Bulletin special du G. I. S.* (Paris: Editions Git-le-Coeur, 1973); *Le contrôle patronal sur les ouvriers malades* (Paris: Solin, 1974); *Travailler dans les égouts en 1976* (Paris: Les Imprimeurs libres, 1976).

145. Bkz. "Intervista a Michel Foucault", s. 23-25 (ET, s. 130-32); "Gefangnisse und Gefangnisrevolten", s. 134.

146. Bkz. "Les rapports de pouvoir passent à l'interieur des corps", s. 6 (ET, s. 188-92) ve "Gefangnisse und Gefangnisrevolten", s. 137. Foucault'nun Collè-

Foucault, bilginin tekeline aldığı meseleleri yeniden siyasileştirme mücadelesi verirken, tarihe yaklaşımından doğan ve muhalefetinin temellerinden olan bir ilkeyi izliyordu. Foucault'nun tarih anlayışında, bir değişimi açıklarken bu değişimi yaratan adsız milyonları dışlayarak sarılınan bir kahraman kavramına yer yoktu. Benzer şekilde, siyasi muhalefet çalışmalarında güttüğü amaç da göz ardı edilenlere, mahkûmlara, modern sağlık siyasetimizin sorumluluğunu taşıyanlara, Batılı toplumların ağır işçilerine ve bu ulusların emperyalist politikalarından nasibini alanlara söz hakkı verecek araçlar geliştirmekti. İşte hem *GIP* hem de *GIS*, bu hakkı vermenin ve böylece nihayet konuşabilecek olanlar için dinleyici toplamanın araçlarıydı.[147] Gilles Deleuze'e göre bu gruplar Foucault'nun çağdaş siyaset iklimine yaptığı en önemli katkılardan biridir: Foucault "başkaları için konuşmanın aşağılayıcılığı"na karşı koyuyordu.[148] Foucault'nun bu bağlamdaki çalışmaları bu aşağılayıcılığa karşı yapılan güçlü uyarılardı. Toplumun sözde marjinal gruplarıyla ilgilenmesindeki amacı, bir kimlik duygusu yaratmak, okurlarına "iyi tarafta yer almanın yolu"nu göstermek değildi.[149] Siyasi muhalefetinin ve başkaları için konuşma araçları imal etmesinin nişan aldığı hedef, hümanist söylemler tarafından sağırlaştırılan ve, bundan dolayı da, anlaşılabilirliğinin, düşünme biçimlerinin ve kullandığı iktidarın bu iktidar ve bilginin yarattığı kurbanlara bağlı olduğu gerçeğine bile ilgisiz kalan bir kültürdü. XX. yüzyılda insanoğlunun başına gelen belalar entelektüelleri genellikle yeniden büyük metinlere yönelmeye, Stalinizm'i Marksizm'den sapış ola-

---

ge'de 1974'te verdiği derslerin büyük çoğunluğunda, psikiyatrinin gelişimiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkan ve Foucault'ya göre tıbbın iktidarına son vermeyi hedeflememiş olan antipsikiyatri hareketi işleniyor. Bkz. "Histoire des systèmes de pensée", 1974. Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. A. F. Zoila, "Michel Foucault, Anti Psychiatrie?", *Revue Internationale de Philosophie* 123 (1978), s. 59-74.

147. Özel örnekler için bkz. Foucault'nun bir işçi olan José ile söyleşisi, "Pour une chronique de la memoire ouvriere", *Liberation* no. 00 (sic) (22 Şubat, 1973), s. 6; ve *De la prison à la révolte* için yazdığı Önsöz. İşçilere söz hakkı verme konusunda özellikle de bir GIS yayını olan *Travailler dans les égouts en 1976*'ya bkz.

148. Deleuz'un Michel Foucault ile yaptığı tartışma için bkz. "Les intellectuels et le pouvoir", s. 5 (ET, s. 209).

149. "Non au sexe roi", s. 113 (ET, s. 159).

rak görmeye ve kapitalizmin yeni toplumsal sözleşme modellerine muhtaç olduğunu düşünmeye itti. Böylesi asla rüculan reddeden Foucault ise bu belaların kurbanlarına kulak vermemizi öneriyor: "Bize anlatacakları tek şey ıstırapları" olsa bile.[150] Farklı bir geleceğe uzanan yol, bu ıstırapların hümanist kandırmacalara patlatacağı şamardan geçiyor.

SONUÇ

Foucault, geleceğe yaptığı katkının bu noktada sağlam olduğunu düşünüyordu. Düşüncesinin aldığı yola dönüp baktığında, ta *Deliliğin Tarihi*'nden beri çalışmalarının ana ilgi alanının iktidar ve iktidarın hakikat iddiasında bulunan söylemlerin üretilmesiyle ilişkisi olduğu hükmüne varmıştı.[151] *Deliliğin Tarihi*'nde psikoloji ve tımarhanenin doğuşu üzerine yaptığı çalışma, 1968'deki öğrenci ayaklanmalarına yaklaşımında ve mahkûmlarla çalışmasında açıkça ifadesini bulan bir konu olan iktidar mekanizmalarını kavramasına zemin hazırlamıştı.[152] Bu dönemdeki düşünmesi siyasi hakikat üretiminin analiziyle o denli iç içe geçmişti ki, Foucault kendisinin sorununun her zaman için bu olduğunu düşünme eğilimi içine girmişti. Ona göre bu meselenin ancak 1950'lerden sonra düşüncesinin ana sorunsalı haline gelebilmesindeki bu gecikmenin nedeni entelektüel çevresinin Marksizmiydi. Bu Marksizm, entelektüellerin tıp ve psikiyatri üzerinde kafa yormalarına imkân vermiyordu. Kim bilir belki de bu durum, Stalinizm'in psikiyatriyi siyasi olarak kullanmasıyla ve Komünist Parti taraftarlarının, davalarına zarar verebilecek çalışmalara sıcak bakmamasıyla da ilgiliydi.[153] Fakat öyle ya da böyle, bu dönemde Foucault'nun düşüncesine düşen gö-

150. "La grande colère des faits", s. 66.
151. "Non au sexe roi", s. 93, 105 (ET, s. 153, 157); ve *VS*'nin Almanca baskısının Vorwort'u [Önsöz], s. 8.
152. Foucault ile yapılan bazı söyleşilerin İspanyolcasını yayımlayan editörle yapılan kişisel bir konuşmada bu bağlamda üç faktörün önemli olduğu ifade ediliyordu. Bkz. Miguel Morey, *Sexo, Poder, Verdad: Conversaciones con Michel Foucault* (Barselona: Editorial Materials, 1978), s. 48-49.
153. "Intervista a Michel Foucault", s. 3-5, 9-10 (ET, s. 115-16).

rev belliydi: Bilgi-iktidar ilişkisini gizleyen, hakikat siyaseti sorununu örtbas eden ve dolayısıyla da düşünceyi ve eylemi sınırlayan hümanist mitlere karşı sonuna kadar savaşmak.

Nasıl ki muhalif düşünme yükümlülüğü arşivleri altüst etmeyi, dokümanları irdelemek ve karanlık köşelerde terk edilmiş olan yazıları gün ışığına çıkarmak için gece gündüz çalışmayı gerektiriyorsa, muhalif eylem de bir o kadar zordu ve mahkûmlar gibi üstü örtülü gruplar adına yapılan bir iğneyle kuyu kazma işiydi.[154] Foucault bu mücadeledeki yerini seçmekle birlikte, angajmanı siyasi imkânın bir başka boyutunu yansıtıyordu. Değil mi ki modern siyasetimizin arka planını oluşturan şey Fransız Devrimi ve bununla ifşa olunan olaydı, o halde çağımızda yeni bir devrim her zaman için imkân dahilindedir. Foucault, *Bilme İstenci*'nde, iktidarın uygulanmasıyla kaçınılmaz olarak ortaya çıkan dağınık direnişlerin bir araya gelmelerinin ve siyasette radikal bir kırılma yaratmalarının mümkün olduğunu söylemişti. Toplumumuzdaki direnişlerin bu şekilde birleşmesi, devletin dayandığı iktidar ilişkilerinin kurumsal bütünselliğinin öteki yüzünü oluşturmaktaydı.[155] Foucault'ya göre siyasi düşüncenin ve siyasi mücadelenin asıl görevi stratejikti: İktidarın en zayıf ve direnişin de en verimli olduğu yeri keşfetmek. Böyle bir stratejik eylemin sınırlarını çizen şey olaydır; yani, siyasi gelişimin normal kalıplarını kıran ve dolayısıyla da bu kalıplar için öngörülen stratejileri yıkan beklenmedik bir oluşumun her daim imkân dahilinde oluşudur.[156] Tarihte bu tür olayların patlak vermesi durumunda, insanlara, kendi zamanlarının bir evrim değil bir tarih olduğunu hatırlatan olaylarla karşı karşıya kalmanın ıstırabını azaltacak herhangi bir ideolojik formül sunulmuyor Foucault'nun düşüncesinde.[157] Foucault'nun radikal tarihsel kırılma beklentileri, ölümünden önceki yıllarında azalmıştı. Ancak o, muhalif düşünce ve eyleme olan inancını asla yitirmedi.

154. "Non au sexe roi", s. 113, 124 (ET, s. 160).
155. *VS*, s. 126-27 (ET, s. 96).
156. Bkz. Foucault, "Pour une moral de l'inconfort", *Le Nouvel Observateur* 754 (23 Nisan, 1979), s. 82-83; ve "Vivre autrement le temps", *Le Nouvel Observateur* 755 (30 Nisan, 1979), s. 88.
157. "Inutile de se soulever?", s. 2 (ET, s. 8).

VI
Esrik düşünme

Foucault yıllar süren bir gecikmeden sonra 1984 Haziranı'nda cinselliğin tarihi dizisinin iki yeni cildini yayımladı: *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*.* Yeni kitaplarının piyasaya sürülmesinin hemen ardından 24 Haziran günü Foucault Paris'te öldü. Pek çok kişiyi yıllar boyunca düşüncenin zevk ve yükümlülükleri dünyasına götüren bir filozofun erken ölümü geniş çevrelerde derin bir yasa neden oldu.[1] Okuyucular, Foucault'nun son eserlerini merak ede-

* Bu adları taşıyan ciltlerin Türkçe çevirileri, Ayrıntı Yayınları tarafından tek cilt olarak basılan *Cinselliğin Tarihi*'nde 2. ve 3. kısımlardır. (y.h.n.)

1. Ölümünün yankılarına örnek olarak bkz. *Le Monde* 12260 (27 Haziran, 1984), Pierre Bourdieu, Philippe Boucher, Roger-Pol Droit, Bertrand Poirot-Delpech ve Paul Veyne'in makaleleriyle; Libération'un özel dosyasında (30 Haziran-1 Tem-

rek bu kitapları ellerine aldıklarında, birçok kimse için en az ölümü kadar beklenmedik çalışmalarla karşılaştılar. *Bilme İstenci*'nden sonraki sekiz yıl boyunca Foucault'nun gelişimini dikkatle izlemiş olanlar için bile bu son eserler bir evrimden çok bir kırılmaya işaret ediyordu. Gerçi cinselliğin tarihi dizisine ait çalışmalar olarak yayımlanmışlardı, ama bu kitaplardaki perspektif, cinsellikten ziyade "arzulayan insan" ile, kendisinin arzunun bir öznesi olduğunu fark eden insan ile ilgiliydi.[2] Bu çalışmalarda cinsel alana ilişkin ayrıntılı analizler yapılmakla birlikte, bunların odak noktası, cinsel arzunun bir ahlâki davranış meselesi olarak nasıl sorunsallaştırıldığıydı. İşte bu dönemdeki Foucault için arkeoloji ile soybilim arasındaki ilişkiyi yapılandıran şey, bu sorunsallaştırma nosyonudur: Arkeoloji, herhangi bir şeyin ahlâki bir düşünümün nesnesi olarak tasarlanabilmesini sağlayan sorunsallaştırma biçimlerini inceliyor; soybilim ise bu tür sorunsallaştırmaların doğduğu daha geniş kapsamlı pratikler sistemini irdeliyordu.[3] Foucault bu son çalışmalarında hem arkeolojiyi hem de soybilimi düşüncenin yöntembilimsel istikametleri olarak muhafaza etmek arzusundaydı. Öte yandan bunların, sorgulanacak deneyim alanına yeni bir boyut kattıkları da açıktı. Bu boyut, kişinin kendisiyle olan ilişkisinin kipliğidir; kendi öznelliğimizi kurarken ve bunu insani nesneleştirmeye bağlarken izlediğimiz yollardır. Bu kendilik ilişkisini yaratma sürecinin, bu öznel(l)eştirme sürecinin sorgulanmasındaki Foucault'nun yaklaşımı, modern öznellik nosyonundan ayrı tutulmalıdır: Modern öz-

---

muz 1984) başkalarıyla birlikte François Ewald ve Robert Maggiori'nin yazıları vardı; *Le Nouvel Observateur* 1025 (29 Haziran-5 temmuz 1984) Jean Daniel, Georges Dumézil, Roger Chartier ve Pierre Nora'nın yazılarını yayımladı; *University Publishing* 13 (Yaz 1984) Michael Ignatieff, Thomas Laqueur, Ian Hacking, Allan Megill ve Paul Rabinow gibi büyük ölçüde Amerikalı ve İngiliz yazarların katıldığı bir forum düzenledi. Ölümünden bu yana birçoklarını kitabımın çeşitli yerlerinde zikrettiğim sayısız çalışma yayımlanmıştır. Bunlardan bazılarını burada sayacak olursak: *Michel Foucault: Une histoire de la vérité* (Paris: Syros, 1985); *Anschlüsse: Versuche nach Michel Foucault* (Tübingen: Diskord, 1985); *Actes* 54 (Yaz 1986); *Critique* 471-72 (Ağustos-Eylül 1986); *Le debat* 41 (Eylül-Kasım 1986); *Foucault: A Critical Reader*, yay. haz. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986); *Philosophy and Social Criticism* 12 (1987).

2. *UP*, s. 11 (ET, s. 5).

3. *UP*, s. 17-18 (ET, s. 11-12).

nellik, kendiliğin nesnel olarak belirlenmesidir ve yalnızca modern insanın içselliğine işaret eden bir şeydir. Foucault'daki özneleştirme ise farklı kültürlerde işleyen bir süreçtir ve bunun modern bir biçim alması gerekmiyor. Bu özneleştirme ekseni, tarihsel araştırmalar düzeyinde, Foucault'nun daha önce ele aldığı hakikat ve iktidar eksenlerini tamamlamaktadır.[4] Buradaki özgürlük vurgusu, Foucault'nun kendi felsefe projesi düzeyinde, arkeolojik ve soybilimsel istikametleri tamamlıyor ve, düşüncenin özgür etik etkinliğini sergileyen etik bir sorgulama tasarlamak suretiyle de, Foucault'nun düşünce deneylerini nihai zirveye taşıyor. Buradaki özgürlük de Foucault'nun, yine, modern hümanizmin karşısında tanımladığı bir özgürlüktür: Entelektüel ve siyasi kapatılmalardan başka bir de ahlâki kapatılma vardır; çünkü, Foucault'nun yıllar önce fark etmiş olduğu gibi, hümanizmle birlikte "akıl, insan için bir etik olmaktan çıkmış ve bir doğa olmuştu".[5]

Romancı Raymond Roussel üzerine yaptığı 1963 tarihli incelemesinde Foucault, Roussel'ın son jestinden etkilenmiştir: Roussel, ölümünden sonra yayımlanmak üzere, gizem dolu eserlerindeki teknikleri ve amaçları açıkladığı söylenen bir kitap bırakmıştı. Gerçekte Roussel'ın bu son eseri, hiç de bir sırrı ifşa eden bir metin değil, sadece "diline hayat veren yeraltındaki gücü" bize açıklayan bir metindi.[6] İlk bölümde ortaya attığımız iddialar ışığında değerlendirdiğimizde şunu görüyoruz: Foucault'nun son eserleri de Roussel'ınkine benzer bir ders veriyor. Foucault, nihai düşünce projesine ve bunun kategorilerine, ancak evvelki çalışmalarının ve bunlardaki bir düşünce etiği özleminin örtük gücü sayesinde ulaşmıştı. Bu son eserler, bu etiğin Foucault'nun daha önceki sorgulamalarıyla biçimlendirmiş olduğu unsurlarına son şeklini veriyor. Foucault'nun etik analiz için önerdiği şema –etik töz, tabi kılma kipi, asetizm, erek– onun düşünce yolculuğunun haritasını çıkaran düşünme deneyimlerini yansıtıyor. Ayrıca Foucault, antik kültürlerle Hıristiyan kültürü üzerinde çalışırken, kendisinin bütün çalışmalarıyla olan

4. *UP*, s. 12 (ET, s. 6).
5. *PSY*, s. 103 (ET, s. 87).
6. *RR*, s. 14 (ET, s. 7).

ilişkisine ve çalışmalarını alttan alta bir düşünce etiğine doğru sürükleyen arzuya dair kişisel ifşalarda da bulunmuş oluyordu. Çalışmalarının başarımları kendilerini bu şema ile ortaya koyuyor: Üzerinde düşünmeye değer bir alanın keşfi, tam bir anlaşılırlık biçimi arayışına olan bağlılık, düşüncenin yöntembilimsel uygulanımı için bir asetizmin tanımlanması ve, nihayet ölüm sessizliğine bürünen son yazılarında da, [kendilikten] yoksun bırakmanın (*dispossession*) etik bir erek olarak ilanı.

Foucault'nun hümanizm hapishanesinden firar için çizdiği düşünsel planın son unsuru, esrik (*ecstatic*) düşünme deneyimiydi. Esriklik, şimdilik, iki geçişi tanımlayan bir nitelendirmedir. Birincisi, coşkun düşünme, Foucault'nun son eserlerinde düşüncesinde görülen iki manevraya işaret ediyor: Foucault artık etik öznellik ve bireysel davranış konuları üzerinde düşünüyor; ikinci değişim olarak da, modern dönem araştırmalarını bırakıp klasik döneme ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerine yöneliyor. Bu manevraları doğuran neden, Foucault'nun Hıristiyan deneyimi üzerindeki çalışmalarıydı. Bu bölümün "Hıristiyan Deneyimi Üzerine" başlıklı ilk kesiminde bu çalışmalarının bağlamı ve içeriği üzerinde duracağız; cinselliğin tarihinin dördüncü cildi olacağı duyurulan "Tenin İtirafları"nın tözünü oluşturan şey bu çalışmalar olacaktı. Ne var ki, Foucault'nun vasiyetine saygının gereği olarak, tamamlanmamış olan bu cilt hiçbir zaman yayımlanmayacaktır. Hıristiyanlığa ilişkin değerlendirmelerine şöyle bir göz atmak bile Foucault'nun son iki eserinin neden böyle bir viraj aldığını daha iyi gösterecektir. Foucault'nun esrik düşünme deneyimini oluşturan ikinci ve çok daha önemli olan boyut, modern öznellik kipini aşma gayretidir. Bu bölümün son iki kesiminde de bu gayretlere değineceğiz. "Kendiliklerimizin Siyaseti" başlıklı kesim, Foucault'nun Freudcu yorumbilgisel öznenin arkeolojisini tanımlıyor; bu Freudcu özne, modern kendilikle ilişki biçiminin tipik örneğiydi. Bu arkeoloji, son kesimde ayrıntılarıyla değerlendireceğimiz esrik düşünmenin ön koşuluydu. Esrik düşünme, Foucault'nun düşünce yolculuğunun son durağı olan ilginç düsturu, yani, kendiliklerimizden kurtulmamız gerektiği öğüdünü anlamamızı sağlayan bir düşünme deneyimidir.

İşte hem esrik düşünmenin hem de izlediği düsturun alışılmadık karakteri, Foucault'nun son yazılarına yöneltilen sert tepkilerin bir kısmını açıklıyor. Bu kocaman eleştiri korosuna son zamanlarda katılan iki sesi örnek olarak alabiliriz. Maria Daraki, Foucault'nun Yunan etiği çalışması konusunda şöyle diyor: "Sorun yazarın 'hataları' sorunu değil. Foucault çok çalışkan ve bilgili bir yazar. Asıl sorun, Yunanlıların *Ate* dedikleri ve insanı bir *daimon* [cin] gibi ele geçiren şu trajik körlük sorunudur. Foucault'nun *daimon*'u ise bütün gerçeklerin kendisine kurban olmasını isteyen bir narsisizm fantezisidir." Richard Wolin ise şunu iddia ediyor: "Foucault'nun durumu, en nihayetinde, her türlü 'olgunluk'u baskıcı diye kesip atan narsisist bir çocuktan farksız bir hal almıştır."[7] Böyle bir eleştiri üslubuna karşı elden ne gelir ki? Foucault'nun eserlerinin uyandırdığı şiddetli tepkiler yıllardır beni hayretten hayrete sevk etti. Ve en sonunda bugün şu sonuca varmış durumdayım: Foucault'nun çalışmaları ve özellikle de son dönemdeki eserleri, çağdaş bilincin yumuşak karnına dokunmuş ve bu bilincin sadece farklı düşünmeyi dışlayışını değil, aynı zamanda modern kendilik deneyimini kutsallaştırışını da gözler önüne sermiştir. Bu deneyim, kader olarak anlaşılan bir dünya ve tarihten kaçanların sığındığı bir sığınak olarak işlev görmüştür. Foucault'nun, kendilik deneyimini doğuran ilk süreçleri teşhir etmesi ve bu deneyimi terk etme çağrısı yapması, sadece felsefi bir yaklaşımın değil aynı zamanda entelektüel, siyasi ve ahlâki olarak yolunu kaybetmiş bir kültürün aşkının, bu kültürün öz aşkının da ipliğini pazara çıkarıyordu. Mevcut kendilik ilişkilerimizden kurtulmamız gerektiğini ilan eden bir düşünürü narsisizmle suçlayanların bu tutumları, Foucault'nun bütün eserleriyle yıkmaya çalıştığı bir kişi(lik) deneyimine olan narsisist bağlılıklarını örtbas etme telaşlarından başka bir şey değildir. Foucault'nun daha önceleri "insanın öldüğünü" ilan edişine tahammül gösterilmişti; çünkü bu ilan, nihayetinde kendiliğin arızi unsurları sayılabilecek güçleri hedef almıştı. Şimdi son eserlerinde ise Foucault artık fazla oluyor ve esriklikle, modern kendilik ilişkilerimizi

7. Daraki, "Michel Foucault's Journey to Greece", *Telos* 67 (Bahar 1986); Wolin, "Foucault's Aesthetic Decisionism", *Telos*'un aynı sayısında, s. 78.

bırakmamız gerektiğini haykırıyordu. Ve işte bu kabul edilemez bir şeydi; çünkü onun bu haykırışlarını duyanların çoğunu nihilizme düşmekten koruyan tek varlıkları bu ilişkiydi.

A. HIRİSTİYAN DENEYİMİ ÜZERİNE

Aslında Foucault'nun daha önceki çalışmalarında yer yer Hıristiyan temalarına değinilmekle birlikte, Hıristiyan deneyiminin Foucault'nun çalışmalarının odağına oturması, normalleştirme ve cinsellik üzerine çalışmasıyla oldu. İlkin bu odak tamamen öteki ilgilerin gölgesinde kalıyordu. Collège'de 1975 yılında verdiği ve hapishane çalışmasından bir geçişe işaret eden derste, genel anormallik alanının psikiyatrik anlayış için nasıl açıldığını kavramaya çalışıyordu. Foucault'ya göre bu gelişmenin nedeni, cinselliğin tamamen bir anormallik boyutu olarak eklemlenmesi ve, en önemlisi de, herkesin bir cinsel kimlik beyan etmek zorunda oluşuydu. Bu cinselliği beyan etme zorunluluğunu ortaya çıkaran koşulları anlamaya çalışırken Foucault, Hıristiyanlık'taki günah çıkarma (itiraf) uygulamasını incelemeye yöneldi. Günah çıkarma, Ivan Illich'in bir zamanlar ona üzerinde çalışmasını önerdiği ve onun da, Collège'deki ilk dersinde, cinsellik dilindeki "tabu sistemi"nin işleyişindeki rolünün araştırılabilecek bir şey olması bağlamında zikrettiği bir konuydu.[8] Ne 1975 yılındaki dersinde ne de cinselliğin tarihinin ilk cildinde, Foucault'nun ilgi alanı olarak modernlikten uzaklaşacağına dair herhangi bir ipucu yoktu. Günah çıkarma hakkındaki ilk incelemesi, Trento Konsili'nden (1545-1563) sonraki günah çıkarma pratiği ile bu "günah çıkarmanın bin yıllık boyunduruğu"nun Reform'dan sonraki dönemde çok daha geniş bir ilişkiler yelpazesini de içine alacak şekilde yayılması üzerinde odaklanıyordu.[9] Modern döneme ilişkin araştırmalar yapmasına rağmen Fou-

8. Foucault'nun 1975 yılındaki dersine ilişkin değerlendirmelerim, bazı derslerin bir transkripsiyonuna ve *Annuaire du College de France 75*'te (1975) yayımlanan ders programına (s. 335-39) dayanıyor. Foucault, I. Illich'in önerisinden ise Mart 1980'deki konuşmamızda bana bahsetmişti; *OD*, s. 63 (ET, s. 232).
9. *VS*, s. 82 (ET, s. 61).

cault, Hıristiyan yazarların ve en nihayetinde de etik kendini-kurmanın daha ayrıntılı biçimde çalışılmasını güdüleyecek olan bir içgörüye ulaşıyordu: "Şimdi kendi kendimize XVI. yüzyılda ne olduğunu sormalıyız. Bu dönem, gayri Hıristiyanlaşmanın değil, derinlemesine Hıristiyanlaşmanın başlangıcıdır."[10]

Foucault'yu ilk dönem Hıristiyanlığın özne deneyimini incelemeye götüren yol çok dolambaçlıydı ve, ayrıca, Foucault'nun kendi çalışmalarının da pek öyle işaret etmediği, sadece birkaç küçük ipucu verdiği bir yoldu.[11] Daha evvel de işaret ettiğim gibi, Foucault ilk olarak modern biyosiyasetin incelenmesi bağlamında altı ciltlik bir cinselliğin tarihi çalışması planlamıştı; buradaki biyosiyaset, "yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi iktidarını insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren olay" idi.[12] Bu biyosiyasetin doğuşunda cinsellik vazgeçilmez bir yer işgal ediyordu; çünkü cinsellik, Foucault'ya göre, iktidarın hayatı kavradığı iki eksenin göbeğinde yer alıyordu: Bireylerin bedeni ve toplumsal bünye.[13] Cinselliğin tarihi dizisinin tasarlanan ciltlerinin başlıkları, modern "cinsellik"in kurulmasını keşfe çıkarken izlemeyi düşündüğü istikameti gösteriyordu.[14] Cinselliğin tarihinin giriş cildinin yayımlanmasını izleyen yıllarda Foucault, dizinin son cildi olacağı düşünülen "Nüfus ve Irklar"da işlenecek konularla yakından ilintili bir alan etrafında araştırmalar yapıyordu. Planlanan bu cilt, hem cinsel alanın nasıl olup da gittikçe devletin müdahalesine açıldığını hem de çağdaş bilgi biçimlenimindeki öjeniğin ve ırk teorilerinin doğuşunu araştıracaktı. 1976 yılında verdiği derste, bir savaş söyleminin ortaya çıkışını ve bunun nasıl bir toplumsal ilişkiler analizi olarak işlediğini sorguluyordu. 1978 ve 1979 yıllarında ise, ana kaygıları nüfus nosyonu ile nüfusu düzen-

10. 19 Şubat 1975 tarihli ders.
11. Örneğin, 1983 tarihli bir söyleşisinde, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", Dreyfus ve Rabinow içinde, s. 229-64 ["Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar,* çev.: Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2000, s. 193-221]; ve cinselliğin tarihinin ikinci cildinde projesindeki değişikliklere ilişkin değerlendirmesinde, *UP*, s. 9-19 (ET, s. 3-13).
12. *VS*, s. 188 (ET, s. 143).
13. *VS*, s. 192 (ET, s. 146).
14. Bkz. 5. bölüm, "Cinselliğin Tarihi: Genel Değerlendirme".

leyecek mekanizmalar olan bir siyasi rasyonalitenin doğuşu üzerine dersler ve de polis-bilim teorisi ile XIX. yüzyılın hukuk düşüncesi üzerine seminerler veriyordu.[15] Ancak konulardaki bu çeşitliliğe rağmen, Foucault'yu Hıristiyanlık üzerinde çalışmaya yönelten özel bir sorun şekilleniyordu: Foucault XVI. yüzyılda ortaya çıkan yönetim sorunsalına kendini kaptırmıştı; bu sorunsalın tezahürleri kişisel davranışa, ruhları yönlendirme sanatına ve çocukları eğitme biçimine ilişkin söylemlerin gelişmesi ve yayılmasıydı. Nitekim Foucault, o dönemde "kişinin manevi olarak nasıl yönetileceğini ve bu dünyada nasıl ebedi selameti kazanmaya yönlendirileceğini" sorunsallaştırmak suretiyle yönetme meselesinde insanları endişeye sevk eden Reform ve Karşı Reform krizi üzerindeki çalışmalarını yoğunlaştırıyordu.[16] Yönetme çerçevesindeki bilgi-iktidar ilişkileri üzerine yaptığı araştırmalar, kendisini, Hıristiyan pastoralliğini incelemeye ve bu pastoralliğin bilgi edinme ve iktidar uygulama biçimi için çok önemli olan etik formasyonla yüzleşmeye yöneltti.

Modernlik öncesi Hıristiyan deneyimine ilişkin araştırmalarının sonuçlarını açıkladığı ilk önemli yer, 1980 yılında verdiği "Dirilerin Yönetimi Üzerine" adlı dersiydi. 1979 sonlarında Stanford Üniversitesi'nde yaptığı iki konuşma bu dersin girişi niteliğindeydi ve bu dersin bulguları daha sonraki derslerinde, konuşmalarında ve yayımlarında rafineleştirildi.[17] Foucault Hıristiyanlık deneyimini

15. Bu yıllardaki ders notlarına bkz. bunlar "War in the Filigree of Peace" başlığıyla İngilizceye çevrildi (1976), çev.: Ian Mcleod, *The Oxford Literary Review* 4, 2 (1980), s. 15-19; "Foucault at the College de France I & II " (1978, 1979), çev.: James Bernauer, *Philosophy and Social Criticism* 8, 2-3 (Yaz ve Güz 1981), s. 235-42, 351-59.

16. Bkz. Foucault, "La gouvernementalité", *Actes* 54 (Yaz 1986), s. 7 (ET: "Governmentality", çev.: Rosi Braidotti, I & C 6 [Güz 1979], s. 6)["Yönetimsellik", *MF Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi,* çev.: Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2000, s. 264-287]. Bu, Foucault'nun 1978 yılında verdiği dersin önemli başlıklarından birinin çevirisidir.

17. Foucault'nun 1980'de verdiği dersin özeti için bkz. *Annuaire du Collège de France* 80 (1980), s. 449-52. ["Dirilerin Yönetimi Üzerine," *Ders Özetleri 1970-82,* çev.: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yay., 2000, s. 119-120.] Stanford Üniversitesinde yaptığı ders konuşmaları "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'" başlığıyla yayımlandı, bkz. *The Tanner Lectures on Human Values* 2 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981), s. 225-54 ["Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar,* çev.: Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2000, s. 25-26]; bu metin daha sonra P. E.

çalışırken seçici davranıyordu; ancak bu çalışmalar, Foucault'nun, ufkunu modernliğin ötesine ve özellikle de iktidar-bilgi ilişkilerinin ötesine taşıyarak öznelliğe ulaşmasında belirleyici oluyordu. 1980 yılında verdiği derste Foucault, bu yeni rejimi, girişte Sophokles'in *Oedipus*'u üzerine yaptığı bir meditasyonun arkaplanı üzerinde sunuyordu (bu meditasyonda, kralın gerçek kimliğinin, yetkilendirilmiş başkaları tarafından, hakikat arayışını sonuçlandıran başkaları tarafından nesnel olarak inşasının izini sürüyordu). Hıristiyanlık ise tamamen farklı bir arayış öngörüyordu; bu, farklı iktidar, bilgi ve kendilikle ilişki biçimlerini kapsayan bir arayıştı. İşte bunların her birinin değişkenliklerinin hâlâ önemlerini korumaları, Foucault'nun, modern dönem boyunca "Hıristiyanlığın derinleştiği" iddiasını haklı çıkarıyor.

İktidar

Hıristiyanlık deneyimi yeni bir bireyselleştirici iktidar biçiminin gelişmesini temsil etmektedir. Bu yeni biçim, kökleri ta İbranilerdeki Tanrı ve Tanrının çoban olarak atadığı Kral anlayışına uzanan

---

Dauzat tarafından Fransızcaya çevrildi, bkz. "Omnes et Singulatim: Vers une critique de la raison politique", *Le debat* 41 (Eylül-Kasım 1986), s. 5-35. Burada dipnotlarda ilk olarak Fransızcasını göstereceğiz. Öteki yayımlar şunlar: "Sexuality and Solitude", *Humanities in Review* 1 (1982), yay. haz. David Rieff (New York: Cambridge University Press, 1982), s. 3-21; "La combat de la chasteté", *Communications* 35 (Mayıs 1982), s. 15-25 (ET: "The Battle for Chastity", çev.: A. Foster, *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times* içinde, yay. haz. Philippe Aries ve Andre Bejin (Oxford: Basil Blackwell, 1985), s. 14-25; "L'écriture de soi", *Corps écrit* 5 (1983), s. 3-23. Bunlardan başka bazı tartışmalar var: "On the Genealogy of Ethics", Dreyfus ve Rabinow içinde; "Le souci de la vérité", François Ewald ile söyleşi, *Magazine litteraire* 207 (Mayıs 1984), s. 18-23 (ET: "The Regard for Truth", çev.: Paul Patton, *Art and Text* 16 [Yaz 1984], s. 20-31); ve "Le retour de la morale", Gilles Barbedette ve Andre Scala'nın *Les Nouvelles* için yaptıkları söyleşi, 2937 (28 Haziran-5 Temmuz, 1984), s. 36-41 (ET: "Final Interview", *Raritan* 5, 1 [Yaz 1985], s. 1-13). Ayrıca hem *UP*de hem de *SS*de birtakım gözlemlere değiniliyor. 1982 yılında Toronto Üniversitesinin yaz okulunda konuyla yakından ilintili bir ders verdi: "The Discourse of Self-Disclosure". Kasım 1980'de Dartmouth College'de iki önemli ders konuşması yaptı: "Subjectivity and Truth" ve "Christianity and Confession". 1980 ve 1982'deki derslerine ben de girmiştim. Dartmouth'daki ders konuşmalarının transkriptleri de elimde mevcuttur.

pastoral iktidardır. Bu iktidar baskıcı değil, üretken bir iktidardır. Burada bir toprak parçası üzerinde değil de dağınık bireylerden oluşan bir sürü üzerinde otorite sahibi olan çobanın görevi, sürüsünü sürekli gözetlemek ve sürüsündeki bireylerin sürekli iyiliğini gözetmek suretiyle, emanetine verilen sürüyü selamete yönlendirmektir. Hıristiyanlık, emanetlerine verilen ve davranışları da çobanlarının kalitesini yansıtan sürüdekilerin başına gelen iyi ve kötü her şeyden çobanlarını sorumlu tutmak yoluyla, bu gözetme ve gözetleme kaygısını iyice yoğunlaştırıyor.[18] Bu pastoral iktidarın varacağı son nokta, öznedeki itaat erdemidir ve zaten bu erdemin kendisi tek başına bir amaçtır: "İtaat etmek sürekli bir durumdur; koyun sürekli olarak çobanın dediklerine uymak zorundadır: *subditi*. Aziz Benedictus'un dediği gibi, keşişler yaşantılarını kendi özgür iradelerine göre sürdürmezler; keşişlerin dileği başkeşişin emri altında olmaktır."[19] Bu itaat, Adem'in Kovuluşu'ndan sonra insanoğlunun düştüğü durumun gerektirdiği panzehirdir. İnsanoğlunun doğasında var olan ruhsal ve iradi itaat, Kovulmayla birlikte kaybolmuş ve dolayısıyla da insanoğlu sadece Tanrıya değil, aynı zamanda kendi kendisine de isyan eden bir figür haline gelmişti. Bu durum cinsel arzuların yasa tanımazlığında açıkça ortaya çıkıyordu.

> [Aziz] Augustinus'a göre, Adem'in cinsel organlarını incir yaprağıyla örtmesinin sebebi cinsel organlarının varlığından duyduğu utanç değil, bu organların kendiliklerinden ve kendi rızası olmadan hareketlenmeleridir. Cinsel ereksiyon, Tanrıya başkaldıran insanı temsil eder. Cinsellikteki böbürlenme, insanın böbürlenmesinin sonucu ve aynı zamanda da cezasıdır. İnsanın denetleyemediği cinselliği, tam da Tanrının karşısındaki kendi konumu gibidir: Bir asi.[20]

İşte bu asi cinsellik, kişinin kendisiyle mücadele etmesi gerektiğini gösteriyor. Bu mücadelenin özü ise daimi itaattir. Pastoral iktidarın uygulanım ve sorumluluklarının özü olan bu itaat, spesifik bilgi ve öznellik biçimlerini gerektirmektedir.

18. "Omnes et Singulatim", s. 8-11, 16-19 (ET, s. 228-31, 236-38).
19. A.g.y., s. 18 (ET, s. 237). 1980'de verdiği dersin 19 ve 26 Mart tarihli bölümleri.
20. "Sexuality and Solitude", s. 14.

Ruhları selamete yöneltme sorumluluğunu yerine getirebilmesi için çobanın hakikati anlaması gerekiyor. Sadece genel iman hakikatlerini değil, aynı zamanda her bir ruhun özgül hakikatlerini de anlaması gerekiyor. Foucault'ya göre Hıristiyanlık, inananlarına dayatılan temel hakikat yükümlülükleri konusunda eşsiz bir imandır. Hıristiyan müminler, ahlâki ve dogmatik hakikatleri kabul etmekten başka, kendi kişisel hakikatlerini de aramalıdırlar: "Her bir Hıristiyan, kendisinin kim olduğunu, içinde nelerin olup bittiğini, her an düşebileceği hataları ve maruz kaldığı ayartmaları keşfe çıkmakla yükümlüdür."[21] Kişinin kendi hakikatini keşfetme ve keşfettiklerini ortaya dökme yükümlülüğünü resimleyen belki de en dramatik tablo, Hıristiyanlığın ilk döneminde müminlerin günahlarını itiraf ettikleri ve ardından da kamusal tövbekâr statüsünü kazandıkları ayinlerdi.[22] Daha az dramatik fakat daha kalıcı bir uygulama ise, Hıristiyanlıkta ilk olarak manastır hayatı için geliştirilen, vicdan muhasebesi ve günah çıkarma pratikleriyle yürütülen hakikat arayışıydı. Bu arayış, "sanki kişinin kendisiymiş gibi görünen" ve kişiyi hep yanlışa yönlendiren içerideki Kötülükle sürekli mücadele etmeyi gerektiriyordu.[23] Hıristiyanlık'taki bu kendini bilme mücadelesiyle hedeflenen asıl amaç doğrudan doğruya cinsel davranışların denetlenmesi değil, kişinin kendi batını yaşantısının derinliklerine inmekti. "Cassianus, bedensel ve zihinsel hareketlerle, imgelerle, duygularla, hatıralarla, rüyalardaki figürlerle, düşüncenin kendiliğinden hareketleriyle, iradeye boyun eğmekle (ya da karşı koymakla), uyumakla ve uyanmakla ilgileniyordu."[24] Foucault burada, manevi öz sorgulama sürecini resmetmek amacıyla Cassianus'un başvurduğu üç karşılaştırmayı zikrediyor. Bu düşünce, değirmenine almadan önce iyi ve kötü buğdayları ayıklamak zorunda olan bir de-

21. A.g.y., s. 10-11.
22. 1980 dersinin 5 ve 12 Mart tarihli bölümleri; "Christianity and Confession"; Toronto dersi, "The Discourse of Self-Disclosure", 15 Haizran 1982.
23. "Le combat de la chasteté", s. 23 (ET, s. 20); 1980 dersi, 26 Mart.
24. A.g.y., s. 25. V. yüzyıldaki manastır hayatının önemli liderlerinden biri olan Cassianus için bkz. Owen Chadwick, *John Cassian* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

ğirmencinin işine benzer; ya da kendilerine en uygun görevleri vermek amacıyla askerlerini sınamak zorunda olan bir bölük komutanının işi gibidir; ve nihayet, kendisine verilen paraların sahte olup olmadığını ayırmaya çalışan bir döviz memurunun yaptığı işe benzer.[25] Bütün bunlar hem Hıristiyan pratiğinin baş koyduğu katı öz irdelemeleri doğruluyor, hem de, ayrıca, modernlikteki kuşkucu yorumbilgisinin ipuçlarını veriyordu. Bundan başka, bu sonu gelmeyen kendinden-kuşkulanma görevinin yanında her zaman için bir unsur daha vardır: Düzenli olarak günah çıkarma. Çünkü düşüncelerin dile getirilmesi, iyi düşünceleri kötü düşüncelerden, yani, kamusal bilişten köşe bucak kaçan düşüncelerden ayırmanın ikinci düzeyidir.[26] İşte Hıristiyanlık, yürüttüğü vicdan muhasebesi ve günah çıkarma pratikleri sayesinde, insanlara kendilerini dönüştürme imkânı sunan bir kendilik teknolojisi kuruyor.[27] Bu teknolojinin ana ürünü ise eşsiz bir öznellik biçimidir.

Öznellik

Hıristiyanlık'ta, insanoğlunun içselleştirilmesi ya da özneleştirilmesi olayı gerçekleşiyor. Foucault'ya göre bu olay iki sürecin sonucudur. Birincisi, kendiliğin yorumbilgisel bir gerçeklik olarak kurulmasıdır; yani, öznede bir hakikat olduğunun, bu hakikatin ikametgâhının ruh olduğunun ve hakikat hakkında doğru söylemlerin eklemlenebileceğinin varsayılmasıdır.[28] Hıristiyanlık'taki kendilik, bir çığ gibi gittikçe karmaşıklaşan dikkat, merak, deşifre etme ve söze dökme pratikleri dolayımıyla sonsuza dek yorumlanması gereken sır dolu bir metindir. İkinci süreç, hem paradoksal hem de aynı zamanda Hıristiyanlıktaki eşsiz öznellik kipini anlamanın vazgeçilmez bir unsuru olan bir süreçtir. Kişinin kendi ruhunu deşifre et-

25. A.g.y., s. 22 (ET, s. 23); "Christianity and Confession"; "Sexuality and Solitude", s. 15-16; Toronto dersi, "The Discourse of Self-Disclosure", 15 Haizran, 1982.
26. "Christianity and Confession".
27. "Sexuality and Solitude", s. 10.
28. Foucault'nun 1982'de verdiği dersin özeti, *Annuaire du Collège de France* (82), s. 403.

mesi, kendiliği kendiliğe bağlayan öznelliğin sadece bir boyutudur. Burada "kendiliğin öz belirsizlik tarafından belirsiz bir nesne haline getirilmesi" söz konusudur; "çünkü kişi, düşünceleri ne kadar önemsiz ve masum görünürse görünsün, her zaman için düşünce yelpazesini mümkün olduğu kadar genişletmelidir."[29] Fakat bu nesneleştirmenin amacı, klasik pagan düşüncesinde bir ideal olarak yüceltilen kendine-hâkim-olmayı başarmak için kendini bilme mücadelesi vermek değildir. Bir Hıristiyan pratiği olarak kendiliği her zaman yeniden yorumlamanın amacı, nesneleştirilmiş olan kendilikten vazgeçmenin yolunu açmaktır. Burada bireyin kendilikle ilişkisi, eski kendilikten yenice bulunmuş bir ötekiliğe dönüşen vaftiz törenine benzer. Ya da, eski kendiliğin sembolik ölümünü ilan eden bir şehitlik biçimi olan kamusal tövbe ayinine benzer. Hiç bitmeyen bir yorum sürecinin ve kendilikten vazgeçmenin gerektirdiği daimi bir nefis köreltme pratiği, bu sembolik ölümü gündelik bir olay haline getirmektedir. Kendilikteki bütün hakikat, bizzat kendiliğin kurban edilmesine bağlıdır; ve Hıristiyanlık'taki öznellik deneyiminin en yalın tezahürü, kendilikten kopuşun ve "ben ben değilim" haykırışının sesleridir.[30] Bu kendini-terk etme kapasitesini mümkün kılan ve inşa eden şeyler, (1) bir itaat pratiğinin ürettiği asetik kendilik iktidarı ve (2) yorumbilgisel öz irdelemenin yarattığı, kendilik bilgisi karşısındaki kuşkuculuktur. Foucault'nun Hıristiyan deneyimini yorumlaması ve sözü edilen iki süreci görmesi, son çalışmasının ana konu ve temalarını şekillendiriyordu: Birincisi, arzulayan insanın soybilimini de içine alan kendiliklerimizin tarihsel bir ontolojisi projesi; ikincisi ise, çağdaş bir felsefi ethos vizyonu. Bunlar önümüzdeki son iki kesimin tözlerini oluşturuyor.

29. "Le combat de la chasteté", s. 23 (ET, s. 25).
30. Bkz. "Omnes et Singulatim", s. 19-20 (ET, s. 239); "Christianity and Confession"; Toronto'daki ders, "The Discourse of Self-Disclosure", 15 Haziran 1982; "Sexuality and Solitude", s. 10, 15; *UP*, s. 74, 82 (ET, 63, 70).

Foucault, modernlikteki iktidar-bilgi konuşlanmasında cinselliğin oynadığı anahtar role, cinselliğin tarihinin ilk cildindeki biyosiyaset temasıyla zaten işaret etmişti. Bu iktidarın bir birey için nasıl işlediğini gözler önüne seren en çarpıcı örnek, XIX. yüzyılda yaşayan bir erdişi (hermafrodit) olan Herculine Barbin'in anılarında saklıydı. Foucault bu anıları 1978 yılında yayımladı ve bundan iki yıl sonra da bunun üzerine bir yazı yazdı.[31] 1838 yılında doğan Barbin bir kız olarak vaftiz edilmiş ve yirmi yaşına kadar da kız olarak yaşamıştı. Sonra Barbin kendisinin yeni, eşsiz ve gerçek bir cinsel kimliğe ait olduğunu fark ediyordu. Başvurduğu mahkeme, cinsiyetinin ve adının değiştirilmesine hükmetti ve 22 Haziran 1860 tarihinde Madmazel Herculine, Monşer Abel oluverdi. Her ne kadar yerel gazeteler Barbin'in öğretmenlik yaptığı kasaba halkının, öğretmenlerindeki bu ani dönüşüme verdiği tepki konusunda sansasyonel haberler yayımlasalar da, kasaba halkı Barbin'in durumuna genellikle sempatiyle yaklaşıyordu. Çünkü, gazetelerin de işaret ettiği gibi, Madmazel "o güne kadar, kendiliğinden habersiz olarak, mazbut ve mütevazı bir yaşam" sürmüştü.[32] Gördüğü genel sempatiye rağmen, sekiz yıl sonra cesedinin bulunmuş olması hiç de şaşırtıcı olmasa gerekti. İntihar etmişti, ya da daha doğrusu, Foucault'nun dediği gibi, cinsel kimlik hakikati peşindeki yeni bir tutkunun kurbanı olmuştu.

Fakat çok da yeni değildi bu tutku. Hıristiyanlık üzerine yaptığı çalışmaların ışığında Foucault, Barbin'in kaderinin, "hayat, ölüm, hakikat, itaat, bireyler ve öz kimlik" unsurlarından oluşan Hıristiyan pastoralliğinin "şeytani" bir dönüşümüyle bağıntılı olduğunu gördü.[33] Pastoral iktidar, dinsel kurumsallaşmasının inişe geçmesiyle birlikte zayıflamış değildi. Tam tersine pastoral iktidar, zaten

31. *Herculine Barbin dite Alexina B.* (Paris: Gallimard, 1978). Foucault'nun bu konuda yazdığı yazı, bu anıların İngilizce çevirisinin girişi olarak yayımlandı, bkz. *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoires of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, çev.: Richard McDougall (New York: Pantheon, 1980), s. vii-xvii.

32. Herculine Barbin, s. 155 (ET, s. 144).

33. "Omnes et Singulatim", s. 20 (ET, s. 239).

kendisi de "yeni bir pastoral iktidar biçimi" sayılabilecek olan modern devlette iyice yayılmış ve çoğalmıştı.[34] Amaçlarının dünyevi bir hal alması muhtemel olsa da, nihai anlamda bu iktidar, kişilerde özdeşleşme arzusu uyandıran belli bir bireysellik biçimi üretmektedir. Eğer cinsellik bu kimliğin "sismograf"ı (depremölçer) ise bunun sebebi, Hıristiyanlık'taki kendilik teknolojisinin bıraktığı miras doğrultusunda, "cinselliğin, öznelliğin ve hakikat"in bir araya getirilerek kendini-keşfetme alanı olarak tanımlanmasıdır.[35] Foucault'nun bu üçlü varoluşu keşfetmesinin, projesini eklemleme biçimi üzerinde doğrudan iki etkisi olmuştu. Birincisi, Foucault, siyasi mücadeleyi "kendiliklerimizin siyaseti" adını verdiği kavram çerçevesinde tikelleştirdi.[36] Siyaset, tahakküm biçimlerine ve sömürü tiplerine karşı direnmekten başka, bir de mutlaka pastoral iktidarla mücadeleyi gerektirir. Burada mücadele edilecek olan pastoral iktidar, "bireyi kategorize eden, onu kendi bireyselliğiyle tanımlayan, ona kendi kimliğini yapıştıran, ona tanımak zorunda olduğu bir hakikat kanununu dayatan" ve de "bireyleri özneleştiren" bir iktidardır. Bugün devlet iktidarı pastoral bir iktidar olarak işlediği için, siyasi mücadeleler "şu soru etrafında dönmelidir: Biz kimiz?" "Bugünün siyasi mücadelesi, biraz önce sayılan soyutlamaları reddetmek, bizim bireysel olarak kim olduğumuzu yadsıyan ekonomik ve ideolojik devlet şiddetine karşı koymak ve, bir de, kişinin kim olduğuna karar veren bilimsel ya da yönetsel engizisyonu reddetmektir." Eğer bu direnişin bir yüzü "ne'liğimizi reddetmek" ise, öteki yüzü "yeni öznellik biçimleri"ne kapıları aralayarak "kim"liğimizi icat etmektir; keşfetmek değil.[37] Foucault'nun projesi üzerindeki ikinci etki birinciden türüyor: Foucault, siyasi meseleyi kendiliklerimizin siyaseti olarak düşündüğünden dolayıdır ki, son çalışmasının merkezine etik pratiğini oturtuyor. Bu etik, "bireyin kendisini bir etik davranış öznesi olarak kurmasına imkân sağlayan bir kendilikle ilişki biçiminin geliştirilmesi"dir.[38] Bu durum,

34. Foucault, "The Subject and Power", Dreyfus ve Rabinow içinde, s. 215.
35. "Sexuality and Solitude", s. 11, 16.
36. "Christianity and Confession".
37. "The Subject and Power", s. 212, 216.
38. *UP*, s. 275 (ET, s. 251).

Foucault'nun siyasetle ilgilenmeyi bırakmasını temsil eden bir şey değildir. Tam tersine, spesifik ve yaygın bir iktidar tipine karşı etkin bir direnişin kaynağı olacak olan bir öznellik biçimine ulaşma gayretidir. İşte bundan dolayıdır ki Foucault, üzerinde çalıştığı son konulardan, "bir etik olarak siyaset" çerçevesinde söz edebiliyordu.[39] Siyasi olarak etkili bir etik pratiğine doğru atılacak ilk adım, modern dönemde bizler için inşa edilen bireysel öznellik biçimiyle özdeşleşme isteğimizin temelini oluşturan "arzulayan insan"ı tanıdık olmaktan çıkarmaktır. Nitekim, cinselliğin tarihinin ikinci ve üçüncü ciltlerinin temel çabalarından biri, "kişilerin hem kendileri hem de başkaları üzerinde arzunun bir yorumbilimini uygulamaya başladıklarını araştırmak" ve kişileri "kendilerine dikkat etmeye, kendilerini deşifre etmeye, birer arzu öznesi olarak görmeye ve bunu itiraf etmeye" iten pratikleri çözümlemektir. Bu pratikler yoluyla bunları, "kendileri ile kendileri arasında, varlıklarının doğal ya da düşkün hakikatini arzuda keşfetme olanağı veren belli bir ilişkiyi devreye sokarak yaparlar."[40] Foucault'nun bu projesi, "kendiliklerimizin tarihsel bir ontolojisi"dir; etik özneler olarak nasıl kurulmuş olduğumuzun incelenmesidir. Bu projenin inceleme alanı etik olsa da, amacı, yenice fark edilen siyasi güçlere karşı yürütülecek bir direniş biçiminin inşasına omuz vermektir.[41]

Foucault'nun arzulayan insanın tarihinin tarzını ve önemini hakkıyla kavrayabilmemiz için, Foucault'nun bu tarihini, onun "psikanalizin arkeolojisi"ne yaptığı katkı bağlamında değerlendirmeliyiz. Bu arkeoloji projesinin hedefi, modern antropolojiyi ve bunun en sağlam sacayaklarından ve tezahürlerinden biri olan kendilik nosyonunu baltalamaktı.[42] Freud'un anlayışı bu nosyona bir

39. "Politics and Ethics: An Interview", (1983), *The Foucault Reader* içinde, s. 375. ["Siyaset ve Etik", *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar,* çev.: Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2000, s. 269-277]

40. UP, s. 11 (ET, s. 5).

41. "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader* içinde, s. 46.

42. *VS*, s. 172 (ET, s. 130). Bu arkeolojiyi bir denememde psikoz perspektifi çerçevesinde ele aldım, bkz. "Oedipus, Freud, Foucault: Fragments of an Archaeology of Psychoanalysis", *Pathologies of the Modern Self: Challenges to the Orthodoxy* içinde, yay. haz. David M. Levin (New York: New York University Press, 1987), s. 349-362.

model teşkil etmektedir. Nitekim bu anlayış, Foucault'nun kendiliği yeniden sorunsallaştırmaya çalışırken nişan aldığı başlıca hedef olmuştur. Foucault'nun son eserlerinde Freud ile yüzleşmelerini göremeyen yorumcular, onun bu eserlerdeki niyetlerini ve yazılarını örgütleyiş biçimini anlayamamışlardır. Bu kişiler, özellikle de bu eserlerin merkezinde yer alan arzulayan insanın tarihi bağlamını kavrayamamışlardır. Foucault bütün kariyeri boyunca Freud ve psikanaliz ile diyaloğunu sürdürmüştür. Bu diyaloğu kısaca betimleyebilmek için, önceki bölümlerde işaret edilen noktalara dönmek gerekiyor: Her şey bir tarafa, Foucault, deliliğin modern tımarhanede ve psikiyatride özgünlüğü olmayan ve boş bir akıl hastalığı söylemine indirgenmesini incelerken, Freud'un büyük başarısını teslim ediyor. Freud, çalışmalarıyla "bir geri dönüş şiddeti" getirmişti; çünkü o, tımarhanedeki gözlemleme kültünün yerine, deliliği yeniden deliliğin dili düzleminde, gündelik konuşmalardan tamamen farklı olan bir dil düzleminde değerlendirmeye yöneldi. "Normal ile patolojik, anlaşılabilir ile iletilebilir, önemli ile önemsiz ... arasındaki bölünmeyi tamamen silmeye girişen ilk kişi" Freud'du. Foucault'nun başarısı ve, dolayısıyla da, psikoloji ve psikiyatri için yarattığı "skandal", bu disiplinlerin antropolojisine meydan okuması; insanoğlunu, öz bilincinde pozitif bir "homo psikolojikus" olarak çerçevelendirmelerine karşı koymasıydı.[43] Daha sonra yazdığı cinselliğin tarihinin birinci cildinde de Foucault, devlet-yönetimli bir ırkçılıkla ittifak yapmış olan "sapkınlık-kalıtım-dejenerasyon sisteminin siyasi ve kurumsal etkileri"ne karşı psikanalizin yaptığı muhalefeti övüyordu.[44] Ancak bu başarımlarına rağmen Freud ve psikanaliz, Foucault'nun kurtulmaya çalıştığı sistemin örnek unsurlarındandı. Ben burada, Foucault'nun 1980 yılındaki dersinde Sophokles'in *Oedipus*'u üzerine yaptığı değerlendirmeye dayanarak şunu göstermek istiyorum: Foucault'nun arzulayan insan tarihi, psikanalitik kişi anlayışını yıkma girişiminin son halkasıdır.

43. *HF*, s. 360 (ET, s. 162); *LMC*, s. 372 (ET, s. 361); karşılaştırınız, *PSY*, s. 103 (ET, s. 87).
44. *VS*, s. 158 (ET, s. 119).

Freud'un bu oyunu nasıl yorumladığını hepimiz biliyoruz. Ona göre Oedipus'un hakikat arayışı "bir psikanaliz çalışmasına benzetilebilir". Kişi, her zaman için, kendi bilincinin asla ulaşamayacağı bir yerlerde saklanan ve arzu ve cinsellik boyutunda görülen kimliğinin hakikatinin peşindedir. Hikâyenin her zaman için güncel olmasının nedeni, Oedipus'ta kendimizi görmemizdir. Freud'un işaret ettiği gibi, "Oedipus'un kaderi bizi izliyor; çünkü onun başına sarılan belanın aynısı doğmadan önce bizim başımıza da musallat edilmiştir."[45] Bu mit Foucault'ya herhalde cazip gelecekti; çünkü üzerinde çalıştığı ana alanları çok iyi resimlemektedir: Bizim bilinebilir şeyler olarak inşa edilmemize aracılık eden ve bize kendimizi bilmeme cehaletinden kaçmanın yollarını sunan bilgi branşlarının incelenmesi; bu bilgi ile üretilen iktidar ilişkilerinin ve kendi hakikatlerimizi araştırırken maruz kaldığımız bağımlılık sistemlerinin sorgulanması; ve, son olarak da, öznelliğin hem hakikat hem de cinsellik ile nasıl iç içe geçen bir şey haline geldiğinin, kişinin doğru cinselliğini keşfetmesinin nasıl doğru/hakiki kendiliğini keşfetmesi olduğunun araştırılması. Foucault'nun cinselliğin tarihinden önceki yazılarındaki psikanalizin arkeolojisi, psikanalizin genel iktidar-bilgi ilişkilerinin, özellikle de bir tıp modeliyle ilişkisinin ve bilinçdışı nosyonunun tanımlanması çerçevesinde geliştiriliyordu. Cinselliğin tarihinin birinci cildindeki arkeoloji, cinselliğin modern konuşlandırılmasında psikanalizin işgal ettiği yerin eleştirisiydi. Ve son olarak Foucault'nun arzulayan insan tarihi ise, Freudcu düşüncede işleyen kendiliğin kendilikle ilişkisini irdelemektedir. Şimdi buradaki ilk iki evreye kısaca değinmek istiyorum.

Freud bir yandan psikanalizin "köklerinin tıp topraklarında olduğunu" kabul etmiş, fakat öte yandan da psikanalizin tıp topraklarından koparak bağımsızlığını ilan edebileceği umudunu taşımıştı.[46] Halbuki Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu* çalışması, kişinin modern yorumlarının tıbbi bir kavrayışla bağıntılı olduğunu gösteriyordu.

45. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams, The Standard Edition* 4 içinde, yay. haz. James Strachey (Londra: Hogarth, 1973), s. 262 [*Düşlerin Yorumu*, çev.: Emre Kaplan, Payel Yay., 1996].
46. "Introduction to Pfister, The Psycho-Analytic Method" (1913), *The Standard Edition* 12 içinde, yay. haz. James Strachey (Londra: Hogarth, 1973), s. 329.

Bu çalışmaya göre, birey üzerine çalışan ilk bilim klinik tıptı. Bu bilimin ayrılmaz parçalarından biri ise, kişinin bireyselliğinin ve tekil anlaşılırlığının kurulmasında ölümün oynadığı roldü. Kişideki bu bireysellik ve anlaşılırlık, tarihçilerin tıp biliminin gelişmesinde patolojik anatomiye atfettikleri olağanüstü önemin önkoşulu niteliğindeki bir statüydü. Ölüm ve hastalık, metafizik anlayıştan kopuyor ve kişinin kimliğinin temel unsurları haline geliyorlardı. Hayata saldıran ve onu öldüren bir hastalık fikrinin yerini, ölümün bireylerin canlı bedenlerinde somutlaşması anlayışı alıyordu: İnsanlar, hastalığa yakalandıklarından dolayı ölmezler; ölecekleri için hastalığa yakalanırlar. İşte burada son derece önemli olan ve bir *bireyin* varoluşu çerçevesinde tanımlanabilecek ve incelenebilecek bir "patolojik hayat" nosyonu gelişiyordu. Ölüm insan hayatının temel hakikati olduğu için, bireysel hayatın anlamına ilişkin yapılacak sorgulamalar kaçınılmaz olarak tıbbi bir anlayışla karşılaşacaktı. Bu anlayış, insana "fani yüzünü" gösteren, ama aynı zamanda da belli tekniklerle bu yüzden kurtulma vaadinde bulunan bir anlayıştı.[47] Cinselliğe dair sorularda tıbbi bir unsurun olduğu açıktır. Ancak, eğer Foucault doğru ise, fani ve ölüme-mahkûm modern kendilik hakkındaki her türlü bilgi, tam da bilginin nesnesi olan kendilik tarafından, tedavi hizmeti görecek olan bir hakikat arayışına yönlendirilmektedir. İşte bunun içindir ki tımarhanenin pek çok temel yapısının –daimi suskunluğun, gözlemin, yargılamanın– maskesini düşürmeyi başarmış olan Freud, iş susmalarıyla yargılayan eğitimli gözlemciler olan doktorların tahtını sallayamaya gelince başarısızlığa uğruyordu. Tıbbi bir paradigmanın yolunu açan ve kültürümüzde Freud ve tıbbi düşüncenin neden felsefi anlam kazanmış olduğunu açıklayan şey, fani ve bireysel kendiliklerimiz hakkında üretilen bilgidir.[48] Değil mi ki Freudcu düşünce modern bir düşüncedir, tıp ile psikanaliz arasındaki ilişki etrafında sürüp giden tartışmalar da bu düşüncenin ezeli ve vazgeçilmez unsurları olacaktır. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler** adlı çalışmasında ise, psikanalitik

47. *NC*, s. 154, 200 (156, 201) (ET, s. 153, 198).
48. *HF*, s. 523-30 (ET, s. 216-22), ve *NC*, s. 207 (202-03) (ET, s. 199).
* Yazar burada *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce çevirisine (*The Order of Things*) gönderme yapıyor. (y.h.n.)

kendilik bilgisinin çekirdeğini oluşturan bilinçdışının özgül karakterinin temellerini ortaya koymak suretiyle, psikanalizin arkeolojisini genişletiyordu. Psikanaliz modern düşüncede merkezi bir konum işgal eder. Çünkü psikanaliz, modern bilginin insanı hayat, emek ve dil süreçlerine dağıtmasıyla ortaya çıkan bir şeffaf olmama durumunu ya da bilinçdışını keşfe çıkan, fakat aynı zamanda bu şeffaf olmama durumu ya da bilinçdışı tarafından tanımlanan bir şeydir. Adı geçen süreçlerin üçü de insana yabancı ve insandan bağımsız tarihlere sahiptir. Kişinin psikanalitik anlaşılırlık arayışının yürütüldüğü alan olan Ölüm, Arzu ve Yasa temaları, modern bilginin cafcaflı hayat, emek ve konuşma renkleriyle bir tuval üzerinde insanı yaratmasıyla birlikte doğan ve bu yaratıma bağımlı olarak yaşayan temalardır. Batı kültürü bu psikanalitik temaların izini sürmekle yeniden antropolojik bilgisinin temellerine dönüyor ve dolayısıyla da, Foucault'nun işaret ettiği gibi, "Freud'un çalışmalarına bağlanıyor; ama bunu yaparken, her şeye rağmen, temel düzeninin dışına çıkmış olmuyor."[49]

Freudcu düşüncenin modern bilgi-iktidar ağıyla tutarlılık içinde olduğunu gösteren ikinci önemli unsur, psikanalitik kişi imgesinde cinselliğin oynadığı merkezi roldür. Psikanaliz, modern dönemdeki üç ayaklı cinsel üretimle bağdaşıktır: (1) Bir gerçeklik olarak cinselliğin yaratımı ve özellikle de çocuk deneyiminin cinselleştirilmesi; (2) genel bir nüfus çalışması ile analitik bir birey incelemesi üzerinde bir *scientia sexualis*'in inşa edilmesi; ve (3) insani kimliğin hakikatine giden yollar arasında cinselliğe ayrıcalık tanınması. Psikanalizin "kültürel dinçliği, şu iki görüşün kesişme noktasındadır: Cinselliğimiz konusunda kendimizi kandırmamalıyız; ve kendiliğimizin en hakiki tarafı cinselliğimizdir."[50] Daha incelikli bir alan olmasına rağmen psikanaliz, modernliğin cinsellik rejiminde işliyor ve hatta bu rejimi güçlendiriyor. Psikanaliz, cinselliğin temel bir güdü olduğu ve baskıcı iktidarlarla sürekli mücadele verdiği şeklindeki anlayışa destek veriyor. Bundan dolayı da cinsel alan

49. *LMC*, s. 372 (ET, s. 361). [Krş. *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: M. Ali Kılıçbay, s.503.]

50. Bkz. *Introduction to Herculine Barbin*, s. xi. Krş. *VS*, s. 137-39, 91, 94 (ET, s. 104-05, 68, 70).

dediğimiz şeyi ve bu alandaki temaları üreten bir şey olarak iktidarın pozitif işlevini gizliyor. Foucault'ya göre durum budur ve bu durum, psikanalitik yaklaşım ister bir içgüdüler teorisine göre kurulsun isterse de cinsel arzunun bizzat yasa tarafından tanımlanması çerçevesinde tanımlansın, değişmez. Dahası, psikanaliz, ensest arzuyu bireyin cinsel yaşamının merkezine yerleştirmek suretiyle, aile sistemi ile modern cinsellik alanını birleştiriyor. Freud, aileyi "bütün cinsel felaketlerin kaynağı" olarak tanımlamak yoluyla, ailenin siyasi yönetimin ana müdahale alanlarından biri haline getirilmesinde işbirlikçilik yapıyor. Ve son olarak, psikanaliz, pastoral iktidarın modernlikteki dönüşümünün en çarpıcı örneklerinden birini sunuyor: Günah çıkarmanın tahtına el koyarak bu pratiğin tekniklerini devralıyor ve dolayısıyla da bireyi, psikanaliste bağımlı olduğu bir ruh çözümleme ortamında, kendi hakikatini başka birine anlatmakla (ki bu özel bir doğrulama erdemi sayılıyor) yükümlü kılıyor.[51]

Psikanalitik projenin en önemli desteğini, kendiliğin kendisiyle geliştirdiği özel bir ilişki sağlar: Cinsellik, kişinin öznelliğinin, kişinin hakiki kendiliğinin indeksidir. Freudcu düşüncenin belkemiği, öznellik-hakikat-cinsellik ilişkisidir. Cinsel arzu ve eylemlerin, en hakiki ve en derin kendiliğimizin en aydınlatıcı göstergeleri oldukları anlayışı, bizim hakikat ve cinsellikle özel bir ilişkisi olan özneler olarak yaratıldığımız uzun bir tarihsel oluşumla bağıntılıdır. Daha önce de işaret ettiğim gibi, Foucault'ya göre, öznellik, hakikat ve cinselliğin gerçekte tarihsel olarak birleşmesi, Hıristiyan deneyiminin bir mirasıdır. Ancak Batı kültüründe bu üç unsur arasındaki akrabalığın tesisi üç farklı dönemin ürünüdür ve işte Hıristiyan deneyimi de bu üç dönemin son halkasıdır. Foucault'nun yayımladığı son iki kitap, Batı'daki öznelliğin inşa edildiği ilk iki dönemi inceliyor: Klasik Yunan kültürü ve daha sonra da grekoromen dönem. "Arzulayan insan" ilk olarak Yunan etiğinde sorunsallaştırılıyordu. Bu Platon öncesi etiğin merkezi sorunsalı, zevklerin doğru biçimde kullanılmasıydı. Zevkler doğru kullanılmalıydı ki kişi

51. Bkz. *VS*, s. 108-09 (ET, s. 82-83). Krş. *VS*, s. 136-51, 172-73 (ET, s. 103-14, 130).

kendine hâkim olabilsindi. Çünkü özgür bir vatandaş olmayı hak etmenin ve başkaları üzerinde otorite uygulamaya layık olabilmenin yolu kendine hâkim olmaktan geçiyordu. Cinsel kendiliğin yönetimi konusunda Yunanlıların geliştirdikleri büyük sanatların hepsi de –perhiz bilgisi, iktisat ve erotizm bilgisi– bir frenleme programı etrafında tanımlanıyordu. Perhiz bilgisi, cinsel hazların kullanımının uyardığı özel bir endişeyi göz önüne alan bir frenleme emrediyordu; çünkü bu hazlar aşırıya kaçıldığında bedene işkence ve sağlığın bozulması sonucuna vardığı için tehlikeli sayılıyordu. İktisat, bir adamın evdeki hiyerarşiye uygun olarak karısıyla olan ilişkilerini düzenleyerek onu kendine hâkim olmaya yönlendiriyordu.[52] Foucault, modern öznelliğin en eski tarihini ise, Yunanlıların aşk sanatı olan erotizm bilgisini değerlendirirken ortaya koyuyor.

Bu sanatın merkezinde, kentin (sitenin) aktif katılımcıları olan daha yaşlı erkekler ile eğitimsel kariyerleri için henüz başkalarına bağımlı olan genç oğlanlar arasındaki bu kültüre has bir ilişki yer alıyordu. Bunlar arasındaki cinsel ilişkiler tamamen kabul görmekle birlikte, bu kabul basit bir mesele değildi. Nitekim Foucault, bu ilişki konusunda sürekli rahatsızlıklar olduğuna işaret eden birçok kanıt sunuyor: Bu konuda neyin doğal olduğu neyin de olmadığı belirli değildi; bu cinsel ilişkiler hakkında açık bir ketumluk vardı ve ayrıca da oğlanların bu ilişkilerden zevk alabileceğini kabul etmeye yanaşılmıyordu; ayrıca bu ilişki, bunun nihai sonucu olması gereken cinsellik dışı dostluğun gölgesinde tutuluyordu.[53] Yunanlılardaki erotizm bilgisinin giriftliği kısmen şu olgudan ileri geliyordu: İnsanın frenlenmesinin en nihayetinde kişinin kendi içinde olup bittiği perhiz bilgisi ve iktisadın tersine, erkek ile oğlan arasındaki aşk iki taraflı bir frenlemeyi ve iki tarafın frenlenmesinin ötekinin özgürlüğüne karşılıklı saygıda birleşmesini içerimliyordu. Ancak bu ilişkideki giriftliğin ve ilişki etrafında geliştirilen kur yapma pratiği ile ahlâki düşünümün asıl kaynağı, Foucault'nun ifadesiyle, Yunanlıların hazların kullanımı etiğindeki "oğlanın çelişkisi" sorunuydu.[54]

52. Bkz. *UP*, s. İkinci Kısım, "Perhiz Bilgisi" ve Üçüncü Kısım, "İktisat Bilgisi", s. 109-203 (ET, s. 95-184).
53. *UP*, s. 243-48 (ET, s. 221-25).
54. *UP*, s. 243 (ET, s. 221).

Yetişkin oğlanlar meşru zevk nesneleri olarak kabul edilmekle birlikte, aynı zamanda da bunların gençlikleri, zevk alarak oğlanlık yapmanın onursuzluğunu öğrendikleri bir deneme dönemiydi. Yetişkin özgür erkeklerden, başkalarını yönetebileceklerini kanıtlamak amacıyla kendilerini kontrol etme yoluyla kendi özgürlüklerini sınamaları beklenirdi. Cinsel ilişkileri tanımlayan temel edim "içine girme" edimiydi. Dolayısıyla da cinsel ilişkiler, pozitif değerler yüklenen aktif davranış ile negatif gözle bakılan pasif davranış arasındaki bir kutupsallık olarak algılanıyordu. Cinsel ve siyasal ilişkiler arasında bire bir örtüşme durumu olduğu için, bir gencin özgür ve aktif bir vatandaşa yakışır davranışlarla eğitilmesi, onu pasif bir haz nesnesi yapacak olan bütün ilişkilere ahlâken zıttı: "Bir oğlan, kendi cazibesinden dolayı erkeklerin skandala ve soruna yol açmaksızın peşinden koşabilecekleri bir av olabilirse de, bir gün onun da erkek olacağı, iktidar ve sorumluluklar yüklenmek zorunda kalacağı, dolayısıyla da tabii ki artık haz nesnesi olamayacağı unutulmamalıdır: Bu durumda, geçmişte ne ölçüde haz nesnesi olabilmiştir?"[55]

Dolayısıyla da şurası açık: Yunanlıların bu ilişki konusundaki ahlâki takıntıları ne bireyleri böyle bir ilişkiye iten arzunun doğasını ne de öznesini sorguluyordu. (Böyle bir sorgulamaya yöneliş ancak Sokratik-Platonik yaklaşımın bizzat aşk üzerine düşünümüyle başladı; nitekim bu düşünüm oğlanın çelişkisi sorunsalını çözmeye girişiyordu.) Bunun yerine hazların kullanımı etiğinde söz konusu olan şey, kişinin kendisini frenlemesine kılavuzluk eden bir bilgi biçimiydi. Bu kılavuzluk ya aklın arzudan üstün olduğunu ilan eden yapısal bir bilgi biçimi ya da hazların nasıl kullanılacağına ilişkin pratik yönergeler sunan araçsal bir bilgi biçimi çerçevesinde yapılıyordu. Ancak Platon ile birlikte üçüncü bir bilgi biçimi ortaya çıktı: Artık "erdemli olmak ve arzulara gem vurmak için kişinin kendisini bilmesi gerekiyor"du. Foucault buna "kendiliğin ontolojik olarak kendilik tarafından tanınması" diyor ve bu, hakikat ile kendilik arasındaki yeni bir uyumlu ilişkiyi temsil ediyor.[56] Bu yeni ilişkiyi

55. *UP*, s. 243 (ET, s. 220-21).
56. *UP*, s. 101 (ET, s. 88).

tanımlayan ve ahlâki bir takıntı olan erkek oynaşması sorunsalının yerine hakikat ve hakikat arayışı takıntısını ikame eden şey, bir dizi felsefi dönüşümdür; ve Platon'un *Symposium*'u [Şölen] ile *Phaedrus*'u bu dönüşümlere tanıklık etmektedir. Bu dönüşümlerden biri, doğru davranışın ne olduğuna ilişkin daha önceki kültürün deontolojik sorunun yerini, aşkın doğası ve kökeni sorunsalının ontolojik bir sorgulanmasının almasıdır. Sevilen kişiye dair sorulan soruların yerini, sevene yönelik ve onun aşkın varlığı hakkında ne bildiğine dair sorular almaktadır. İkinci bir dönüşüm, oğlanın onuruyla ilgilenmenin yerine sevenin hakikat aşkı sorununun yerleşmesidir. Hakikat, sevene iyi aşk biçimlerini kötü aşk biçimlerinden ayırma imkânı sunacaktı. Üçüncü olarak, cinsel ilişkinin partnerleri arasındaki simetrisizliğin yarattığı ahlâki sorundan, partnerleri aşan ve onları birbirlerine yaklaştıran hakiki bir aşkta birleşme nosyonuna geçilmektedir: "Kur yapma sanatında olanlardan farklı bir biçimde, 'aşkın diyalektiği' burada iki sevgilide de tamamen benzer iki harekete yol açar; aşk aynı aşktır, çünkü o her ikisini de hakikate götüren harekettir."[57] Ve son olarak, eros hakikate giden yol olduğuna göre, taraflardan hangisi bu yolda daha fazla yol almışsa aşk ilişkisinin ana figürü de o olacaktır. Burada dramatik bir tersine dönme yaşanıyor: Eskiden âşığın oturduğu tahta artık hakikatin efendisi oturuyor; ve bu efendinin aşkı da, gençlerin Sokrates ile ilişkilerinde olduğu gibi, evvelki oğlanın erdeminin koltuğuna yerleşiyor.

Bu felsefi erotizm bilgisi eski Yunanlıların etik sorunsalından doğmuştu doğmasına, ama aynı zamanda da bu sorunsalın ötesinde atılan büyük bir adıma işaret ediyordu. Ruhun hakikat ve aşkta ilerleme çabaları, arzusunun varlığına ve de bu arzunun nesnesi olan hakiki varlığa ilişkin yeni bir sorgulama yapmayı gerektiriyordu. Platon, daha sonraları Hıristiyanlık'taki kendiliğin yorumbilgisine yol açacak olan arzulayan insanın analizinin gelişmesine zemin hazırlamıştı. Foucault cinselliğin tarihinin üçüncü cildinde bu yorumbilgisine geçişi, devrimizin [İS] ilk iki yüzyılında ahlâkçıların, filozofların ve doktorların düşünümlerinde bir kendilik kültürünün oluşumunu kısaca analiz ediyordu.

57. *UP*; s. 263-64 (ET, s. 240).

Bu devir, Foucault'nun incelediği Yunanlıların kendini yönetme sanatlarının her birinde çok önemli dönüşümlere şahitlik etmektedir. Romalıların perhiz bilgisi, bedensel zevkler konusunda artan bir tıbbi kaygı bağlamında işlemektedir. Bu kaygı yalnızca hazların aşırı kullanımı bağlamındaki bir kaygı değil, aynı zamanda bunların bizzat kendi doğaları bağlamındaki bir kaygıdır. Bu patolojileştirme eğilimi şu özel tehlikeyi vurguluyor: Kendilik, bedenin isteklerinin ve genelde de gem vurul[a]mayan arzuların rüzgârıyla sürüklenen bir yaprak olabilir. Bundan dolayıdır ki, iktisat bilgisinde, erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkilerde karşılıklılığa daha fazla vurgu yapılıyor ve kişinin başkalarına karşı yükümlülükleri ön plana çıkarılıyor. Erotizm bilgisinde, daha önceleri yalnızca erkekler arasındaki dostluk için öngörülen özellikler artık evlilik için de düşünülüyor.[58] Fakat imparatorluk döneminde Foucault'yu ilgilendiren ön önemli şey bu dönüşümlerin bağlamıdır: Bu kültürde kendiliğin kendilikle ilişki kaygısı yoğunlaşıyor ve ahlâki takıntının merkezinde "kendilik kaygısı" teması tesis ediliyor. Foucault'nun Romalıların "kendilik kültürü" adını verdiği şeyin doğuşunun kökeninde, Romalı vatandaşların kendilerini yükümlü saydıkları bir görev yatıyor: Kendilikle yeni ilişkiler tanımlama görevi. Kendilerini böyle bir görevle yükümlü saymalarının iki temel nedeni vardı. Birincisi, bir kurum olarak evliliğin çok daha yaygın ve önemli hale gelmesiyle birlikte, cinsiyetler arasındaki duygusal ilişkilerin bu yeni bağlamında kendiliğin yeniden tanımlanması gerekiyordu. Ancak bundan da önemlisi, siyasi etkinliğin yeniden sorunsallaştırılmasıydı. Artık Romalı vatandaşların, kendiliklerini nasıl anladıklarını daha bir netleştirmeleri gerekiyordu. Çünkü, kendilik, imparatorlukta üstlenilen görevler, uygulanan iktidarlar ve yüklenilen sorumluluklarla birlikte ortaya çıkan potansiyel kimlikler ve çatışmaların başa çıkılamayacak şekilde artmasının tehdidi altındaydı.[59]

Bu dönemde ortaya çıkan bireyin kırılganlığı duygusuna tepki olarak gelişen kendilik kaygısı, sadece muğlak bir endişe olmakla

58. Bkz. *SS*, Dördüncü Kısım, "Beden"; Beşinci Kısım, "Kadın"; ve Altıncı Kısım, "Oğlanlar", s. 119-266 (ET, s. 97-232).
59. SS, s. Üçüncü Kısım, "Kendilik ve Ötekiler", s. 87-117 (ET, s. 69-95).

kalmıyor, aynı zamanda kendiliğin daha iyi kavranmasını hedefleyen farklı iş ve egzersizlerden oluşan bir tümel küme gerektiriyordu. Epikurosçuluk ve Stoacılık gibi hareketlerle geliştirilen bilincin sorgulanması, kendilik üzerine yöntemli meditasyon ve kendiliğin kâğıt üzerinde eklemlenmesi doğrultusundaki programlarla amaçlanan şey, mükemmel bir kendilik yönetimini ve dolayısıyla da bilge bir toplum yönetimini vaat eden rasyonel öz denetimi güçlendirmekti.[60] Foucault'ya göre, Romalılardaki kendilik yönetimini tesis eden bu pratikleri bir tür "kendilik ile kendilik arasındaki daimi bir siyasi ilişki" ya da bir "kendilik siyaseti" olarak görebiliriz.[61] Bu kendilik kaygısının ürettiği teknoloji bir yandan kendine hâkim olma amacına hizmet ediyor, öte yandan ise Roma kültürünün kendilik deneyiminde bulmuş olduğu yeni bir hazza şehadet ediyordu. Kendilik kaygısı bir "ayrıcalık-yükümlülük, bir lütuf-görev" idi.[62] Fakat öte yandan Roma kültürü, öz irdelemeyi yoğunlaştırmasına rağmen, kendiliğin yorumbilgisine ihtiyaç duymuyordu. Çünkü bu kültür için kendilik, deşifre edilmesi gereken sır dolu bir metin değildi. Romalılar, saklının ve söylenmemişin keşfiyle ilgilenmiyorlar; bunun yerine, kişisel davranış kuralları olarak algılanan bir dizi rasyonel ilke doğrultusunda kendilik inşa etmeye çalışıyorlardı. Bu kendilik kültüründe uygulanan öz irdeleme ve kendini-ifade tekniklerinin hedefi, unutulmuş olan ve, meditasyon yapıldığı takdirde, kendiliğe kendini daha etkin biçimde yönetme gücü sağlayacak olan ilkeleri toparlamaktı.[63] Bununla birlikte Romalılardaki bu kendilik kaygısı, Yunan deneyimindeki eşsiz kendilik-hakikat ilişkisi ile daha sonra Hıristiyanlık'taki kendiliğin yorumbilgisi arasındaki geçiş dönemidir. Bu yorumbilgisi, Batılı arzulayan insanın gelişimini zirveye taşıdı. Modern dönemde arzulayan insanın gerçekliğine sahip çıkıldı ve zaten modernliğin öz bilgi arayışının modelini de bu gerçeklik belirliyordu.

60. SS, s. İkinci Kısım, "Kendilik Kültürü", s. 51-85 (ET, s. 37-68).
61. "On the Genealogy of Ethics", s. 246.
62. SS, s. 62 (ET, s. 47).
63. Foucault'nun 1982 yılında verdiği dersin özetine bkz. "Histoire des systèmes de pensée", *Annuaire du Collège de France* (1982), s. 395-406; "L'écriture de soi", s. 3-23.

Freud'un Oedipus yorumu, bu öz-bilgi modelinin örneğidir. Sfenks'in bilmecesini "insan" yanıtıyla çözen Oedipus, kendi kimliği konusunda cahil kalmaya devam eder. Fakat bu cehalet, giderilebilecek bir şeydir. Çünkü kendisine kim olduğunu söyleyecek bir bilgi mevcuttur. Ancak bu bilgiye ulaşabilmesi için de, saklı kendiliğini araştırma sorumluluğunu, bir hakikat üstadına bağlanarak hakikatin öznesi olma sorumluluğunu üstlenmesi gerekmektedir. Kişinin kendi eşsizliğini keşfetmenin bir aracı olarak sarılınan kendini bilme programı, o çok eski iktidar-bilgi-öznellik ilişkileri oyununun modernlik sahnesinde yeniden temsilinden başka bir şey değildir. Özgürlük arayışı, yanılsamalı bir dizi baskıdan kurtulma çabasına saptırılıyor. Foucault antik dönemden Hıristiyanlığın ilk dönemlerine, oradan da modern özneye uzanan bu uzun serüvenin tarihini yazmış değilse de, şunu görmek gerekiyor: Modern çağ, bir yandan daha önceki bir kendilik teknolojisine sahip çıkıyor, ama öte yandan da teknolojisine sahip çıktığı bu öteki çağın ürettiği öznelliği temelden değiştiriyordu. Nitekim Foucault'nun çalışması böyle bir farklılığı görmek gerektiğine işaret ediyordu; çünkü daha önceki kendilik, modern cinsellikle özdeşleştirilemeyecek bir cinsel alanla ilgiliydi. [Önceki çağdaki] aşkın zevkleri ya da kendiliğin arzuları deneyimi, hem tehlikeleri hem de güzellikleriyle, [modern çağda] gerçek ya da hayali baskılarla yüzleşmeye zorlanan temel bir güdü olarak cinsellik anlayışından tamamen farklıydı. Ayrıca, Foucault'ya göre, modern çağda özne konusunda da çok önemli iki çarpıklık vardı. Modern özne, hem Yunan hem de Roma döneminin tersine, etik ve estetik kaygılardan izole edilerek biçimlendiriliyordu; hakikatin kendisi, insan hayatının tartışmasız hâkimi haline geliyordu. Modernlikteki bu bilimsel tiranlık, Hıristiyan asetizminin temel unsurunun reddedilmesiyle iyice güçleniyordu. Hıristiyan pratiklerinde, eklemlenmiş kendilikten bir vazgeçme söz konusuydu. Hıristiyanlara göre kendiliğin hakikatlerine asla güvenilmezdi. Çünkü bu hakikatler, her zaman için, ruhun kendi içindeki kötülüğe karşı verdiği ezeli mücadeleyle ilintiliydi. Pozitif bir kendiliğe asla tamamen güvenilemezdi. Çünkü Kötülük'ün ruhu yanıltmak ve tuzağa düşürmekte araç olarak kullanamayacağı

hiçbir kendilik hakikati yoktu. Bundan dolayı da Hıristiyanlık'ta, daima, eklemlenmiş olan kendiliğin terk edilmesi pratiği vardı ve bu pratik, daha evvel de işaret ettiğim gibi, vaftizde ya da şehitlikteki kendiliğin öldürülmesini yansıtıyordu. Halbuki modernlikteki kendilik bilgisi ve teknolojilerinin hedefi pozitif bir kendiliğin yaratılmasını desteklemektir. Burada kişi, psikoloji ve psikiyatrinin kategorileri ile bunları destekleyen diğer normatif disiplinler sayesinde yaratılan bir kendiliği tanır ve kendini onunla özdeşleştirir. Yani bizler, tıpkı Oedipus'un durumunda olduğu gibi, kendi öz bilgimizin kurbanları oluyoruz. Foucault'ya göre bu olayın siyasi önemi çok büyüktür. Çünkü bu kurbanlaştırma, kişideki ihlal potansiyelini, *Hapishanenin Doğuşu*'nda kapatılma takımadaları olarak tanımladığı disiplinci kalıbın unsurlarından biri haline getiriyor. Modernliğin bu iktidar-bilgi-öznellik formasyonu ile mücadele bir kendilik siyaseti ise, bu mücadelenin öldürücü darbesi de yeni bir etik kendilik tanımlamak olacaktır.

C. ESRİK DÜŞÜNME

Foucault'nun etikle açıkça ilgilenmesi ancak son yazılarıyla olsa da, aslında etik kaygı ta otuz yıl önceki ilk eserinden itibaren düşüncesini belirleyen unsurlardan biriydi. Bunun kökenini daha önce göstermiştim: Foucault, Binswanger'in rüya nosyonunu yorumlarken, rüyaların insanoğlunun temel anlamının "radikal bir özgürlük" olduğunu gösterdiğini iddia ediyordu; bu, kendilik ile dünyanın, özne ile nesnenin tezahür ettiği matrisi tanımlayan bir varoluş hareketiydi. Rüya deneyimi etik içeriğinden ayrı düşünülemez. Ayrı düşünülememesinin nedeni, "bu deneyimin gizli eğilimleri ve itiraf edilemeyen arzuları ortaya çıkarabilen ya da bütün içgüdüleri zincirlerinden salıverebilen bir deneyim olması" değildir. Bunun nedeni, "rüya deneyiminin özgürlük hareketini özgün anlamına yeniden kavuşturmasıdır; çünkü rüya deneyiminde bu hareketin kendisini nasıl tesis ettiği ya da kendisine nasıl yabancılaştığı, kendisini nasıl dünyadaki radikal bir sorumluluk olarak kurduğu ya da

kendisini nasıl unuttuğu ve kendisini nasıl nedenselliğe bıraktığı ortaya çıkar."[64] Foucault bir insan bilimi olarak psikolojiyi şu açıdan değerlendiriyordu: Hasta, aslında bizzat kendisi olan özgürlük gerçekliğine ve insanoğlunun kendisini gerçekleştirdiği sahne olan tarihsel dramaya yabancılaştırılmış kişi demekti; işte psikoloji, hastayı bu yabancılaşmadan kurtardığı ölçüde değerliydi.[65] Foucault öteki yazılarında da etik kaygısını muhafaza etmektedir: Bunu modernliğin doğal olarak ilan etmiş olduğu tarihsel alanı asli yerine iade ederek ve iktidar ile bilgiyi ne oldukları bağlamında değil, ne yaptıkları çerçevesinde değerlendirerek yapmaktadır. Daha Bilgi-iktidar ilişkilerinin gücünü irdelediği dönemde Foucault şunu kavrıyordu: İnsanoğlunu radikal bir özgürlük olarak tanımlamak yanlıştı; çünkü "insan özgürlükle değil sınırla başlıyor"du.[66] Ayrıca böyle bir kavrayışın etikten vazgeçmeyi gerektirmediğini de görüyordu. Çünkü bu sınırlarla karşılaşmak onları aşma fırsatı yaratıyor ve hem düşüncenin hem de eylemin coşmasına imkân hazırlıyordu.

Foucault'nun cinselliğe ve özelde de Hıristiyanlığa ilişkin çalışmaları etik alanını açık bir değerlendirme konusu yaparken, siyasi alanda meydana gelen iki olay da etik üzerine yoğunlaşmayı motive etmişti; ki Foucault'ya göre bu olaylar 1981 seçimlerinde Fransa'da sosyalist bir hükümetin işbaşına gelmesinden daha önemliydi. Bunların birincisi 1978-79 İran Devrimi'ydi. Foucault devrime ilk başta sempatik baktı. Şahın devrilmesinin ardından yeni infazlar ve baskılar geldiği zaman bu sempati Fransa'daki pek çok kesimden ağır eleştiriler aldı. Foucault, bu eleştirilere yanıt olarak, siyasi düzen yeni bir terör başlattı diye devrimin ahlâki başarımının yadsınmasını reddediyordu. Kendi etiğini "anti stratejik" olarak, siyasi başarı sorununa indirgenemeyecek bir etik olarak nitelendiriyordu: "Çünkü ayaklanan insanın sonuçta açıklaması yoktur; bir insanın itaat etmenin güvenliğine karşı ölüm riskini 'gerçekten' tercih edebilmesi için tarihin akışını ve uzun neden zincirlerini kesin-

64. *IRE*, s. 64-65 (ET, s. 51-52).
65. *PER*, s. 109-10; krş. *IRE*, s. 127-28 (ET, s. 74-75).
66. "La folie, l'absence d'oeuvre" (1964), *HF*nin 1972 baskısında ek olarak yayımlandı, s. 578. ["Delilik, Eser Yokluğu", *Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 90-99]

tiye uğratacak türde bir kökünden sökülme gerekir."[67] Etik olanın bu şekilde spesifik olarak ayrı tutulması, Polonya'daki Dayanışma hareketinin doğuşuyla daha da pekiştirildi. Foucault 1958 yılında Polonya'da kalmıştı ve bu ülkenin durumunu daha sonra da yakından takip ediyordu. Hareketin bastırılması ve Batılı yönetimlerin bu durum karşısındaki tepkilerinin silik kalması, Foucault'yu, siyasi bir etik gereksinimini netleştirmeye itti:

> Polonya sorununu tam anlamıyla siyasi bir temelde ele alırsak, hemen yapabileceğimiz hiçbir şey olmadığını söyleme noktasına varırız. Oysa bir paraşütçüler grubu gönderemeyeceğimiz gibi, Varşova'yı kurtarmak için zırhlı araçlar da yollayamayız. Siyasi açıdan baktığımızda sanırım bunu kabul etmek zorundayız, ama Polonya sorununu orada olup bitenleri kabullenmemek, kendi hükümetlerimizin edilginliğini kabullenmeme biçiminde de gündemimize almamız gerekmektedir. Bence bu tutum etik bir tutumu temsil eder, ama ayrıca siyasi bir tutumdur da. Yalnızca "Protesto ediyorum" demek yetmez, bu tutumu mümkün olduğu kadar tutarlı ve burada ya da orada yönetenlerin bir şekilde hesaba katmak zorunda kalacakları bir siyasi olguya dönüştürmek gerek.[68]

Foucault'nun etik yaşama ilişkin değerlendirmesi, iyi ile kötüye yaklaşımımızı yönlendiren söylemler üzerinde benzer bir etki yapmayı hedefliyordu.

Etik yaşamın analizi için öngördüğü şema, Çinlilerin hayvanları tasnifi konusunda Borges'ten aldığı ve *Şeylerin Düzeni*'nin girişinde zikrettiği pasajın etkisini ve ilginçliğini yansıtıyor: Şema, "yabani şeyleri evcilleştirmekte kullanageldiğimiz bütün yerleşik

67. Foucault, "Inutile de se soulever?", *Le Monde* 10, 661 (11 Mayıs, 1979), s. 1 (ET: "Is it useless to revolt?", çev.: James Bernauer, *Philosophy and Social Criticism* 8 [Bahar 1981], s. 5). ["Ayaklanmak Faydasız mı?", *Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 297-302]
68. Bkz. "Politics and Ethics: An Interview", s. 377. Foucault'nun Polonya'ya ve Dayanışma'yla doğan krize ilişkin düşünceleri için bkz. "En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes", *Le Nouvel Observateur* 935 (9 Ekim 1982), s. 36; "L'experience morale et sociale des Polonais ne peut plus etre effacée", *Le nouvelles litteraires* 2857 (14-20 Ekim, 1982), s. 8-9; "Le Pologne, et après? Edmond Maire: Entretiens avec Michel Foucault", *Le débat* 25 (Mayıs 1983), s. 3-34. Polonya'daki Foucault'ya ilişkin kişisel bir hatıra için Fransa'nın eski büyükelçisi olan Etienne Burin des Roziers'in denemesine bkz. "Une rencontre à Varsovie", *Le débat* 41 (Eylül-Kasım, 1986), s. 132-36.

yüzeyleri ve bütün düzlemleri altüst ederek, düşüncemin –düşüncemizin, içinde yaşadığımız zaman dilimi ve coğrafyanın damgasını taşıyan düşüncenin– kendine özel bütün bildik köşetaşlarını" yıkmayı hedefliyor.[69] Foucault'nun İbranilerdeki iktidar temalarının Hıristiyanlık'taki pastorallikle geçirdiği dönüşümü betimlemesi, etik analizi dört ayrı düzleme –etik töz, tabi kılma kipi, etik çalışma/görev ve telos– oturtan modelinin habercisiydi.[70] Ancak bu modeli tetikleyen şey Foucault'nun şunu fark etmesiydi: Ahlâki kodların ya da bunlara uyulma biçimlerinin tarihini yazmak, onu daha incelikli bir düzeye ulaştırmayacaktı. Çünkü kodlar düzeyinde Batılı ahlâklar çok güçlü bir benzerlik ifşa ediyorlardı. Bunların arasındaki farklılıklar, ahlâki deneyimin diğer düzeylerinin sorgulanmasıyla ortaya konur: Ahlâki davranışın ana malzemesi nedir? (etik tözün belirlenmesi)? Bireyler bir davranış kuralıyla ilişkilerini nasıl kuruyorlar (tabi kılma kipi)? Bir etik bağlılık kişide nasıl bir spesifik dönüşüme yol açıyor (etik çalışma)? Etik özne nasıl bir varlık kipini amaçlıyor (telos)?[71] Antik deneyim ile Hıristiyanlık deneyimini bu sorular ışığında değerlendirdiğiniz zaman iki deneyim arasında sayısız farklılıklar ve dönüşümler ortaya çıkıyordu. Bu sorular, Foucault'ya, bilime bağımlı bir bilgi öznesi bağlamında inşa edilen modern ahlâki sorunsallaştırmadan uzaklaşma imkânı sunuyordu.[72] Böylece Foucault, kendisini bir özneleştirme olarak kuran bir özgürlük alanı olarak etiğe yönelebiliyordu. Bu etik süreçte "kişi, kendisinin o ahlâki pratiğin parçasını teşkil eden bölümünün etrafına bir sınır çizer, takip ettiği kurala göre konumunu tanımlar, kendisinin ahlâki anlamda mükemmelleşmesini sağlayacak belli bir varoluş kipi belirler. Bunları yapmak için nefsi üzerinde eyleme geçer, kendisini tanımaya girişir, denetler, sınar, geliştirir ve dönüştürür."[73]

Foucault'nun işaret ettiği bu kendini oluşturma görevinin bir özelliği var: Bu görev, bir entelektüel olarak Foucault'nun bağlılıklarını yansıtıyor. Foucault'nun yaptığı şey, herkes için geçerli ola-

69. *LMC*, s. 7 (ET, s. xv).
70. "Omnes et Singulatim", 16-20 (ET, s. 236-39).
71. *UP*, s. 33-35 (ET, s. 26-28).
72. "On the Genealogy of Ethics", s. 236, 251-52.
73. *UP*, s. 35 (ET, s. 28).

bilecek genel bir ahlâk biçimi aramak değil, bizzat kendi özgürlüğü ve düşüncesinin tarihinden doğan özel bir tarz geliştirmektir.[74] Foucault'nun etiği hem klasik ahlâktan hem de Hıristiyan ahlâkından önemli unsurlar almış olsa da, bunlara başvurması ne modern öncesinin bir idealleştirilmesini temsil eder, ne de modern öncesine bir geri dönüşü. Önceki dönemlerden derlediği unsurlar eşsiz bir kişisel bağlamda, Foucault'nun bir ahlâk düşünürü olarak kendisini ifade etmeye çalışması bağlamında birleştirilmektedirler. Foucault ömrünün son yıllarında, eski yıllardakine oranla, felsefe mesleğine daha bir yakınlık hissediyordu; ve bütün çalışmalarının, felsefi bir *ethos*'a, hayat-olarak-felsefeye ulaşma ve çağdaş dünyada hem bu dünyaya ait olmanın bir yolunu, hem de bu dünyadaki bir görevi sergileyecek biçimde hareket etmeye çalışma çerçevesinde değerlendirilmesini istiyordu.[75] Bu *ethos* en açık şekilde filozofun düşünme biçiminde ortaya çıkmaktadır. Foucault'nun son yıllarının en çarpıcı özelliği, bizzat düşünce üzerinde düşünmeye verdiği ağırlıktır.[76] Düşünce üzerindeki meditasyonlarını, kendi çabalarının değerine yöneltilen sert meydan okumaların tetiklediğini düşünüyorum: *Hapishanenin Doğuşu* gibi çalışmalar, diye soruluyordu Foucault'ya, hapishane reformcuları üzerinde uysallaştırıcı bir etki yaratmamış mıydı; çünkü Foucault'nun eleştirilerinde inisiyatife hayat hakkı tanımayan bir mantık vardı? Daha genelde ise şu tip sorular böyle düşünce üzerinde düşünmesini tetikliyordu: Düşünmek gerçekten önemli midir? Entelektüellerin eleştirileri bir şeyleri aydınlatabilir mi?[77] Foucault, bu genel sorulara verdiği yanıtlarda, düşünceyi yalnızca bir araç olarak görmekten ya da bunu çok genel

74. "Le retour de la morale", s. 41 (ET, s. 12).
75. Bkz. a.g.y., s. 38 (ET, s. 2); "What is Enlightenment?", s. 39; ve "Politics and Ethics: An Interview", s. 375.
76. Örneğin, bkz. cinselliğin tarihinin ikinci cildi için yazdığı ilk önsöz, *The Foucault Reader* içinde, s. 336-38; "Polemics, Politics and Problematizations", Paul Rabinow'la söyleşi, *The Foucault Reader* içinde, s. 388-89 ["Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar", *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000, s. 278-287].
77. Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", s. 51 (ET, s. 11); "Est-il donc important de penser?", D. Eribon'un yaptığı bir söyleşi, *Libération* (30-31 Mayıs, 1982), s. 21 (ET: "Is it really important to think?", çev.: T. Keenan, *Philosophy and Social Criticism* 9, 1 [Bahar 1982], s. 33).

görüşler olarak değerlendirmekten vazgeçmemiz gerektiğini salık veriyor. Düşünce, düşünmeyi genellikle yönetsel bir işleve dönüştüren ve "toplumsalın kutsallaştırılması" olan bir hükümetin toplumsal gündemine ya da düşünmeyi "bütün kodların yıkılması" veya "bütün çağdaş kültürün paramparça edilmesi" olarak hayal eden ihtiraslara tabi kılınamaz.[78] Öte yandan kendi eleştiri biçiminin başarımlarını da savunuyor: " 'Eleştirileriniz hiçbir işe yaramadı' iddiasına gelince: Yıllardan beri yüzlerce ya da binlerce insan kimi sorunların gündeme gelmesi için çaba harcıyor ve artık bugün bu sorular gerçekten soruluyor. Bunun hiçbir anlamının olmadığını söylemekten daha saçma bir şey olabilir mi? Akıl hastalığı ile psikolojik normallik arasındaki ilişkiler sorununun, hapishane sorununun, tıbbın iktidarı sorununun, cinsiyetler arasındaki ilişkiler sorununun vb. ... yirmi yıl önce de aynen bugünkü gibi değerlendirildiğini söyleyebilir misiniz?"[79] Bu savunmayı tamamlayan başka bir nokta ise, Foucault'nun, tarihsel araştırmalarını özne meseleleriyle birleştirme çabasıdır; ki bu özne, eyleme geçmesi gereken, gerçekliği dönüştürmesi için bu araştırmalarca tahrik edilen öznedir. Bu çabanın tezahürü, düşünceyi özde etik bir etkinlik olarak değerlendirişidir: "Düşünce insanın yaptıkları ile ilişkisinde özgür olmasıdır; yaptıklarından kendini koparma, onları bir nesne olarak kurma ve sorun olarak düşünme hareketidir."[80]

Foucault'nun etiği, esrik bir düşünme ya da dünyevi bir mistisizm olarak betimlenebilecek entelektüel bir özgürlük pratiğidir. Dinsel mistikler, zamanında, doğaüstü gerçekliğe ulaşmak için teolojinin gösterdiği yolları izlemenin gerekmediği bir vahiysel deneyim alanı yaratmışlardı. Foucault ise, bugün, insani hayatın yönetimi ve tarihsel araştırmalar için, hümanist programın dışında bir

78. "Est-il donc important de penser?", s. 21 (ET, s. 33); "Table ronde du mai 1978", s. 51-52 (ET, s. 11).
79. "Est-il donc important de penser?", s. 21 (ET, s. 33).
80. "Polemics, Politics, and Problematizations", s. 388. Tutarlılık iddia etme arzusunun örnekleri olarak bkz. *UP*, s. 17-18 (ET, s. 11-12); "Le retour de la morale" ve "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté"nin ilk sayfaları, Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker ve Alfredo Gomez-Müller ile söyleşi, *Concordia* 6 (1984), s. 99-116 (ET: "The Ethics of Care of the Self as the Practice of Freedom", çev.: Joseph Gauthier, *Philosophy and Social Criticism* 12 [1987]).

özgürlük pratiği alanı yaratıyor. Foucault'nun düşüncesi için mistisizmi bir model olarak kullanmak belki garip gelebilir. Ancak bu benim keyfi ve dayanaksız bir tasarrufum değildir: Foucault'nun, arkeolojik ve soybilimsel sorgulama yöntemleri çerçevesinde ve hümanizmin insan aklına yaptığı büyüyü bozmak amacıyla geliştirdiği keskin teknikler, bin yıldır "Hıristiyanlığın sınır boylarını kolaçan eden" negatif teolojiyi çağdaş düşünce alanına yeniden buyur ediyordu.[81] Foucault bu analojiyi hiçbir zaman derinlemesine işlememiş olsa da, negatif teoloji, Foucault'nun kendi düşüncesiyle açıkça karşılaştırdığı birkaç üsluptan biriydi.[82] Böyle bir karşılaştırmayı kendisinin yapması aydınlatıcı bir şeydir. Bu, her şeyden önce, daha önceki entelektüel kaygıları içinde "dinsel bir sorun" olarak temel bir kişisel çatışma yaşadığına işaret ediyor:[83] Foucault, bir taraftan, tutkulu bir biçimde, Georges Bataille ve Maurice Blanchot gibi yazarların yeni edebi çalışmalarını izliyordu; ki bu çalışmalar kendisinin, insan anlatısından vazgeçip insani imgelerin kurulduğu dilin varlığıyla ilgilenmesine yol açıyordu.[84] Öte yandan ise, her ikisi de insani gerçekliği kültürel çalışmalara yayan din tarihçisi Georges Dumézil ile antropolog Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı analizleri de Foucault'yu cezbediyordu. Foucault'nun bu iki ilginin ortak paydasının din sorunu olduğunu söylemesi şunu gösteriyor: Bu dört yazarın hepsi de, çok farklı şekillerde olsa da, Foucault'nun gözünde insanın yerleşik doğal kimliğini yıkan düşünüm tarzları ve

81. "La pensée du dehors", s. *Critique* 229 (Haziran 1966), s. 526. Bir makalemde bu negatif teoloji temasını Foucault'nun düşüncesinin merkezi bir deneyimi olarak irdeliyorum, bkz. "The Prisons of Man: An Introduction to Foucault's Negative Theology", *International Philosophical Quarterly* içinde (Aralık 1987), s. 365-380.

82. "La penseé du dehors", s. 526-27. Bu analoji, 30 Ocak 1980 günü Collège de France'daki dersinde yeniden kullanılıyordu.

83. 1967 yılında P. Caruso tarafından yapılan bir söyleşide, bkz. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, s. 120. Bu dinsel ilgi çerçevesinde şunu hatırlamak ilginç olacaktır: Foucault 1957 yılında, İsveç'teyken, "Chateaubriand'dan Bernanos'a Fransız edebiyatında dinsel deneyim"e ayrılan bir ders vermişti. (Bkz. Jean Piel, "Foucault à Uppsala", *Critique* 471-72 [Ağustos-Eylül 1986], s. 749).

84. Bataille'ın negatif teoloji ile olan diyaloğu bütün yazılarında görülüyor. Bkz. Roger Verneaux, "L'athéologie mystique de Georges Bataille", *Recherches de philosophie* 3-4: *De la connaissance de Dieu* (1958), s. 125-58.

deneyim biçimleri izliyordu. Foucault'nun negatif teolojisi, Tanrı için kullanılan kavramsallaştırmalara değil, modernlikteki fani insan figürüne, kimliğiyle insanoğlunun özünü yakaladığı iddia edilen insan figürüne yönelttiği bir eleştiridir. Fakat yine de Foucault'nun eleştirel düşünmesini en iyi tanımlayan şey negatif antropolojiden ziyade, negatif teolojidir. Çünkü, Foucault'nun düşüncesinin insandan firar edişi, başka bir Mutlak kavramsallaştırmadan firar ediştir. Modernlik projesi, insanın mutlaklaştırılması projesiydi ve Sartre'ın gördüğü gibi, "dinlerin Tanrı adını verdiği *Ens causa sui**" olma tutkusuydu.[85] Foucault, Sartre'ın antropolojisinin, XIX. yüzyıldaki cisimleşmiş Tanrı olarak insan imanını yansıttığını açıkça görüyordu.[86] Foucault'nun negatif teolojisi bu imanın yıkımıdır ve bu yıkım, Foucault'nun ayrıcalıklı bir düşünce kipi olarak neden tarihsel analize başvurduğunu anlamamızı mümkün kılan bir amaçtır. İnsanın mutlaklaştırılması Tanrının ölümüne koşut gidiyordu. Bu figürü çok iyi bildiğini iddia eden hümanizm, insanlığın mutluluğunu nihai hedefi, insani mükemmelliği ise daimi projesi olarak seçiyordu. Ancak hümanizmin kendini gerçekleştireceği alan, doğaüstünün düzeni değil, tarihselin düzeniydi. Tarihte, amaç ve ilerleme bulunabilir, insanın zaferi ve ebedi saadeti gerçekleştirilebilirdi. Zamanın düzeni, modern düşünce ve pratiğin gelişimini birleştirmek suretiyle, İnsanın Kutsal Tarihi haline geliyordu. Adı Tanrı İnsanlık, peygamberleri ise Comte'un pozitivist felsefesinde geliştirildiği şekliyle bilim uzmanları olan bu yeni din, sadece bu felsefenin değil, aynı zamanda bizzat modern çağın mantığının da ayrılmaz bir parçasıydı.[87] Hep daha ileriye giden mükemmel-

* Kendi varlığının nedeni olan varlık (y.h.n.)

85. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Washington Square Press, 1966), s. 784.

86. Bkz. "Foucault répond à Sartre", s. 20-22. Foucault'nun inancını ya da inançsızlığını şu ya da bu şekilde tanımlayabilirsiniz. Fakat, Jean-Marie Auzias'ın yakınlardaki bir kitabında iddia ettiği gibi, Sartre ile Foucault'yu buluşturan noktanın "radikal ateizm" olduğunu söylemek tam bir münasebetsizliktir. İki düşünür bu konuda da birbirlerinden fersah fersah uzaktır. (Bkz. Auzias, *Michel Foucault* [Paris: La Manufacture, 1986], s. 240.)

87. Bkz. Eric Voegelin'in denemeleri, der. John Hallowell, *From Enlightenment to Revolution* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1975), s. özellikle de, "The Apocalypse of Man: Comte", s. 136-59.

leşme serüveni konusunda insanın kendi kendisine vahyi ile kurulan kutsal bir tarihle karşı karşıya kalmış ve bu tarihin içine doğmuş olan Foucault, modern insan kimliğinin ve hümanist bilgi kaynaklarının yerleştirildiği tarihsel gerçekliği mitlerden arındırmaya çalışıyordu. Bu mitsizleştirme, iradi bir eylemden daha fazlasını gerektiriyordu. Bunun için, Foucault'nun özellikle de *Bilginin Arkeolojisi*'nde geliştirmiş olduğu, antropolojiden kurtulmuş bir düşünceye ulaşmanın asetik yöntemleri gerekiyordu. Son eserlerinin ışığında, bu asetizmin daha fazla bir özgürleşme yarattığı gün gibi ortadadır.

Foucault'nun yöntemlerinin asetizmini karakterize eden negatif teoloji, onun felsefi yaşam kavrayışına bir girişti. Foucault Kant'ın Aydınlanma'yı bir *Ausgang*, yani bir çıkış ya da bir kaçış olarak tanımlamasını benimsiyordu. Çünkü bu tanım, kendi çalışmalarının merkezi kaygısıyla, yani siyasetimizi, etiğimizi ve kendiliklerimizle ilişkilerimizi şekillendiren düşünce ve eylem hapishanelerinden firar etme gerekliliğiyle örtüşüyordu.[88] Kant'ı aşarak esrik bir deneyimi kucaklayan son yazıları ise, miras olarak devraldığımız kendilik ilişkisinden firar etmemiz gerektiğini ilan ediyor. Bu ilan, daha önce yaptığı "insan öldü" ilanını tamamlayan ve yoğunlaştıran bir ilandır. "Bir entelektüel –bugünlerde kimilerinin midesini bulandıran bu entelektüel unvanını benimsiyorum– ancak şöyle bir etiği izleyebilir: Kendisini her zaman için kendisinden kurtulabilir kılmak." Son eserlerini güdüleyen şey, çok özel bir meraktır: "Kişiye kendisinden kurtulma imkânı sunan" bir merak.[89] Bu arzuyu nasıl anlamalıyız? Bu arzuya iki düzeyde yaklaşılması gerektiğini düşünüyorum. Ancak bunlardan herhangi birini kavrayabilmek için, öncelikle, Foucault'nun son eserlerinin, "pagan kültürlerinin hayatı olumlayan karakteri ile Yahudi-Hıristiyan geleneğin hayatı olumsuzlayan özü arasında birincinin lehinde yapılan Nietzscheci ayrım"ın yeniden diriltilmesi olduğunu iddia eden anlayışı bırakmalıyız. Bu perspektif izlendiğinde Hıristiyanlık'taki "kendini terk etme", "kendini aşağılama" ile özdeşleşecektir.[90] Foucault için mesele çok daha derindi. O şunu görüyordu: Hıristiyanlık, kod-yönelim-

88. Bkz. "What is Enlightenment?", s. 34.
89. "Le souci de la vérité", 22 (ET, s. s. 29); UP, s. 14 (ET, s. 8).
90. Wolin, s. 83.

li ahlâklara ek olarak, "kişisel bir özgürlük egzersizi" ile ilintili olan etik-yönelimli ahlâklar da geliştirmişti.[91] Bu özgürlük paradoksal bir özgürlüktü. Çünkü, kendilik kaygısı ile kendiliğin kurban edilmesini birleştiriyordu: "Hıristiyan kültüründe şu fikir geliştirilmiştir: Kendilik kaygınızın doğru yolda olması için kendinizi kurban etmelisiniz."[92] Hıristiyanlık'ta bu nefsin kurban edilmesi ya da köreltilmesi, daha önce sözünü ettiğimiz kendiliğin öldürüldüğü vaftizi ve tövbe törenlerini yansıtıyordu. İşte Foucault'nun kendilikten kurtulma arzusu buradakine benzer bir paradoks sergiliyor.

Bir düzeyde, bu arzu yeniden Foucault'nun Hıristiyanlığın yorumbilgisi analizine işaret ediyor. Foucault bir yandan bu yorumbilgisinin saklı bir kendiliği araştırma projesini bırakırken, öte yandan da kendini terk etme pratiğindeki asetik anın "derin zenginliği"ni takdir ediyordu.[93] Foucault bu kendinden vazgeçmeye saygı duyuyordu, çünkü pozitif kendilik bilgisinin kişiyi genellikle nasıl kendiliğin kendisiyle özdeşleşmeye zorladığını görüyordu. Foucault kendiliğin bir hapishane olabileceğini çok önceleri zaten görmüştü: "Hiç kuşkusuz bir yüze sahip olmamak için yazan ilk kişi ben değilim."[94] Bu düzlemde, Foucault'nun yaptığı kendiliği terk etme çağrısı, temelde, bir özgürlük programının sloganı ve bir düşünür olarak sürekli eleştiri görevine gösterilen bağlılıktır. Fakat Foucault'nun arzusunu anlamamız gereken, daha derin ve ilginç başka bir düzey daha vardır. Bu arzu, Foucault'nun kişisel deneyiminden ve özellikle de Bataille ve Blanchot okumalarından devşirilen bir arzudur. Bu yazarların her ikisi de şu gerçeği görmüşlerdi: Nietzsche'deki Tanrının ölümü "insanın yeniden tanımlanması yetkisi"ni sunmuyor; bunun yerine sınırsız bir negatiflik, mutlak sınırların yokluğuyla doğan bir negatiflik vazediyordu.[95] Bataille'ya gö-

91. "Une esthetique de l'existence", Alessandro Fontana ile söyleşi, *Le Monde* (15-16 Temmuz, 1984), s. xi ["Bir Varoluş Estetiği", *MF Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, çev.: Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2000, s. 262-268]. Karşılaştırınız, UP, s. 37 (ET, s. 30).
92. "The Power and Politics of Michel Foucault", Michel Foucault ile söyleşi, *Daily Californian* içinde, (22 Nisan, 1983), s. 20.
93. "Christianity and Confession".
94. *AS*, s. 28 (ET, s. 17).
95. Bkz. Allan Stoekl, *Politics, Writing, Mutilation* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1985), s. 109.

re, Tanrının ölümünden sonraki bir ahlâk, "toplumsal ve bireysel hayatımızın 'ana ilkeler' tarafından garanti edilmesi üzerine değil, insanı, ebedi hayata kavuşmak için kendisini öldürmeye iten mistik tutku üzerine bina edilen" bir ahlâktı. "Bunun mahkûm ettiği şey, gurur, denge ve kendini tatmin kılığında kendiliği yüceltmektir."[96] İnsanın ölümünden sonraki devirde de, Yok Olan Mutlak'ın yerine kendisini doğal bir gerçeklik olarak ikame etmeye çalışan kendiliğin esrik bir aşkınlığına yönelik benzer bir mistik tutku ihtiyacı vardır. Düşünce ve hayat, bir Mutlak Özgürleşme'yi değil de, kendiliği her deneyimde bir daha aşmayı hedefleyen bir dizi eleştiri sayesinde esrime başarıyor. Foucault kendilikle ilişkide yeni biçimler geliştirilmesinin zorunlu olduğunda ısrar etti ve bu yeni biçimlerden birini bizzat kendisi sergiledi. Belki de bu biçimin en açık ifadesini bulduğu yer ayaklanma konusuydu: "Öznellik (büyük adamların değil, sıradan insanların öznelliği) tarihe ayaklanma yoluyla dahil olur ve güç verir: Suça eğilimli olan, yasaya aykırı cezalara karşı hayatını ortaya koyar; deli kapatılmaktan ve yoksun kalmaktan dayanamaz hale gelir; halk kendisine baskı yapan rejimi reddeder."[97] Bu hayat öpücüğü ya da direnme gücü, yani bu Foucaultcu maneviyat, kaçınılmaz olduklarını iddia eden bütün tarihlerin esrik bir aşkınlığı gerçekleştirme kapasitesine şehadet ediyor. Aynı zamanda Foucault'nun felsefedeki her türlü kendini-sahiplenme idealini yıkışına ve bunun yerine kendisizliği ikame edişine tanıklık ediyor. Kendilik ilişkisi, dünyevi kaynakları çerçevesinde ve tarihsel işleyişi içinde tanımlanıyor. Böyle bir ilişki için bir üsluplaştırma/stilizasyon görevi gerekiyor.

Foucault'nun üsluplaştırma ve bir varoluş estetiği nosyonunu kullanması, yanlış yorumlanmaması için çok uğraşmasına rağmen, Yunan ahlâkına ya da ahlâki olmayan bir estetizme bağlılığının göstergesi olarak yorumlanıyor. Nitekim Foucault, güzellik arayışını hayattaki bütün öteki entelektüel ve ahlâki erdemlerden üstün tutmakla ve dolayısıyla da "estetik gelişimin odağına *dünya*yı ve sakinlerini değil de *kendilik*'i almak"la suçlanıyor. Bunun sonucu

96. Georges Bataille, *Death and Sensuality* (New York: Walker and Company, 1962), s. 229-30.
97. "Inutile de se soulever?", s. 2 (ET, s. 8).

olarak da, deniyor, "Foucault'nun bakış açısı ya narsisist bir sadece kendisiyle ilgilenme tutumunu ya da dışa dönük ve saldırgan bir kendini dev aynasında görme tutumunu besliyor."[98] Halbuki Foucault'nun çalışmaları gerçekte tamamen farklı bir şey yapıyor. Foucault, bırakın narsisist bir tutumu beslemeyi, tam tersine, dünyadan soyutlanmış bir kutsallık yanılsamasından kurtarıyor kendiliği. Foucault, nasıl daha önceki eserleriyle zihinsel yaşamın, spesifik iktidar-bilgi ilişkilerine tamamen bağımlı olduğunu gösterdiyse, son çalışmalarıyla da klasik ahlâki kendilik deneyiminin nasıl tıbbi, ekonomik ve erotik sorunsallaştırmalarla şekillendiğini gösteriyor. Foucault'daki kendini oluşturma nosyonu, daima, tarihsel bir konumda yürütülen bir özgürlük mücadelesi bağlamında sunuluyor. Bundan dolayıdır ki Foucault için özne, üzerimizde işleyen bilgi, iktidar ve öznelleştirmelere karşı bir "agonizm (çekişme)", bir "sürekli kışkırtma"dır.[99] Bu agonistik kendilik, "bağlamından soyutlanmış ve içedönük bir kendilik değil", ancak ve sadece kendilerini bir özgürlük pratiğine giden yollar olarak sunan somut alternatiflerle mücadele ve bunların üsluplaştırılması ya da adaptasyonu sayesinde "özerkleşebilen bir kendilik"tir.[100] Foucault'nun estetik terimleri kullanması, bu agonizmin iktidarına işaret ediyor; esrik bir sanat için, özel bir tarihsel belirlenimin hapishanelerini yıkmada kendisini aşma için ve yeni bir olay, ve dolayısıyla da, kendilik ilişkisi yaratma için sahip olduğu iktidarına.

Foucault'nun Freud'daki ruh efsanesini yıkması bağlamında değerlendirildiğinde böyle yeni bir ilişki ihtiyacı çok somut bir şekil alıyor. Hakikat-cinsellik-öznellik üçlüsüne dayanan arzunun yorumbilgisini irdeleyen Foucault, bu yorumbilgisinin bir hayalet üzerine bina edildiğini gösteriyor. Bu hayalet, insani varoluşun bir hayat-ölüm, eros-thanatos kavgası olarak anlaşılmasıdır. *Bilme İstenci*'nin, "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" başlığını taşıyan son kesiminde söylediği gibi, ruhlarımız, olmazsa olmaz unsurlarından biri soykırım olan, biyolojik bir tehdit olarak

98. Wolin, s. 84, 85.
99. "The Subject and Power", s. 222.
100. Reiner Schürmann, "What Can I Do? in an Archaeological-Genealogical History", *The Jorunal of Philosophy* 82, 10 (Ekim 1985), s. 545.

görülenlerin öldürülmesine cevaz veren ve hayatta kalmak ya da intihar etmekten başka siyasi tercih sunmayan çağdaş siyaset arenasının aynası olarak şekillenmiştir. *Hapishanenin Doğuşu* şunu gösteriyordu: Felsefi düşünce, insani ruh ve varoluşu bir mekanizmaya dönüştüren iktidar-bilgi ilişkileriyle mücadele etmelidir. Cinselliğin tarihi çalışması ise şuna işaret ediyor: Etiğin görevi, kendiliklerimizi, insani varoluşu (Foucault bunun için Yunanca "*bios*"u kullanıyor) biyolojik hayata (bunun için de Yunanca "*zoe*"yi) tabi kılan güçlerin elinden kurtarmaktır. Foucault, "varoluşun estetiği"ni bir "hayat bilimi"ne karşı direniş olarak kullanıyor: İnsani varoluştan bir sanat eseri olarak söz etmek, bu varoluşu bilimsel bilgi alanından çıkarmak ve bizleri, belirli normlara tabi olan zamandışı işlevler sistemi olarak tanımlanan kendiliklerimizi deşifre etme yükümlülüğünden kurtarmaktır. Foucault'ya göre böyle bir deşifre pratiği, tabii ki, psikolojik bir yaklaşımdır. Gelin görün ki psikolojinin kendisi zaten biyoloji biliminden ve bu bilimin, insani varoluşu bir organizma olarak, hayat olarak tanımlamasından doğmuştur. İnsanoğlu cinsel bir gerçeklik olarak kendiliğinin hakikatini keşfetmekle yükümlü idiyse, bunun nedeni cinselliğin bizzat hayatın doğal gücüyle özdeşleştirilmesiydi. Fakat, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de gösterdiği gibi, doğal tarihin yerine biyoloji biliminin geçmesiyle birlikte hayatlarımız tarihe ve mücadeleye bağlandı ve bizler ölümle kardeş olduk. Klasik doğada ayrıcalık, bitkiler âleminin durağanlığındaydı; modern hayat bilgisinde ise ayrıcalık hayvansallığın enerjisindedir. Hayat, öldürücü bir evrimci kuvvet olarak ifade edilir. Kişisel kimlik ile organik hayatın birbirine bağlanması, bu kimliğin bir kan gölüne atılmasıdır; kan ise hem bir hayat alameti hem de aynı hayatın kırılganlığının işaretidir. Hayat kana bulanıyor; dolayısıyla da cinsel kimliğin beyan edilmesi, sadece hayatın değil, aynı zamanda ölüme karşı verdiği daimi savaşın beyannamesidir. Freud, biyolojik hayatın bu marazi kanununu ruhlarımızın hikâyesi yaptı: İnsan varoluşu ve uygarlığı, hayat ile ölüm güdüleri arasındaki çekişmedir (*Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb*). Foucault'nun arzulayan insanın soybilimini, Freud'un yazdığı ruhun hikâyesinde çıktığı keşfin devamı olarak

değerlendirdiğimizde şu gerçek ortaya çıkıyor: Foucault'nun esrik düşünmesi, biyoiktidar tarafından ruhumuz ve siyasetimizin arenası yapılan hayat-ölüm savaşının aşılması ve tarihin tozlu raflarına kaldırılmasıdır. Nietzsche'nin "iyi ve kötüyü aşması", Foucault'nun tarihsel olarak spesifik hayat ve ölümü aşma hedefini mümkün kılıyordu.

Ancak bu esrime, sıradan ahlâkı aşarak elitist bir üst-insan statüsünü hedefleyen Nietzscheci bir girişim olarak yanlış anlaşılabilir. Böyle yorumlarsak Foucault'nun çalışmalarını, her türlü insani dayanışmadan ve ortak kader duygusundan soyutlanmış mutlak bir yalnızlığa hapsetmiş oluruz.[101] Foucault'nun insan hakları davasına sunduğu etik ve siyasi dayanışma çok iyi biliniyor.[102] Bu dayanışmayı hem hayatında hem de eserlerinde sergilemişti. Foucault, Nietzsche'nin tersine, zayıfların ve kaybedenlerin, akıl hastalarının ve sapkınların, "oyulmuş taşlar gibi sözcüklerin anlattığı" hikâyelerini okurken "acımasızlığı ve yıkılışı duyduğumuz" Pierre Rivière ve Herculine Barbin gibi adı sanı duyulmamışların hayatlarının yanında yer aldı.[103] Ötekiliğe hep daha fazla kucak açmasında; herhangi bir ahlâki hareketin ya da toplumun önkoşulu olan bu kucak açışında düşüncesini güdüleyen şeylerden biri bunlarla özdeşleşmesiydi. Foucault'nun varoluş estetiğinin hedefi, entelektüel ve ahlâki değerlerin yerini almak değil, sanatın tekeline terk edilmiş olan özgün yaratıcılığı hem düşüncenin hem de eylemin merkezine yerleştirmektir. Foucault'ya göre, bir düşünürün ve ahlâki bir aktörün kendisini oluşturması (ki bu yalnızca tarihsel çatışmalar sayesinde gelişiyor), bir programın yürütülmesinden ziyade bir sanat eserinin yaratılması olarak anlaşılmalıdır. Bu sanat eserinin enerjisi, bir es-

101. Böyle bir yoruma örnek olarak bkz. Stephen White, "Foucault's Challenge to Critical Theory", *American Political Science Review* 80, 21 (Haziran 1986), s. 428-30; Daraki, s. 108.

102. Foucault'nun siyasi çalışmaları için bkz. Claude Mauriac, *Le temps immobile 3: Et comme l'espérance est violente*, özellikle de s. 261-592; ve Bernard Kouchmer, "Un vrai samourai", *Michel Foucault: Une histoire de la vérité* içinde (Paris: Syros, 1985), s. 85-89.

103. "La vie des hommes infames", *Les Cahiers de Chemin* 29 (15 Ocak, 1977), s. 13 (ET: "The Life of Infamous Men", çev.: Paul Foss ve Meaghan Morris, *Michel Foucault, Power, Truth, Strategy* içinde, yay. haz. Meaghan Morris ve Paul Patton [Sydney: Feral, 1979], s. 77).

rimedir; insanın ve kendiliğin bir aşkınlığıdır. Bu esrime ve aşkınlığın zirvesi ise Nietzscheci bir Üst-İnsan değildir. Bu aşkınlığın zirvesinde şu gerçeği kabul etmek vardır: Tanrıyı ve insanı geride bıraktığımız için bunların yerine herhangi bir şey ikame etmemiz gerekmiyor.[104] Foucault, ölümünden yirmi yıl önce, özgürlük arayışını kütüphanedeki çalışmalara bağlamıştı: "Artık düşsel deneyim matbu işaretlerin siyah beyaz yüzeyinden, unutulmuş kelimelerin uçuştuğu kapatılmış ve tozlu kitaplardan doğuyor." Ona göre "fantastik olan artık ne kalbin, ne de hilkat garibelerinin diyarındadır. Fantastik olan artık bilginin katılığındadır. Ve bugünün fantastik hazineler diyarı dokümanlardır."[105] Böyle bir düşünce, hem bir Topyekün Aydınlanma hayali kuranlara hem de her şeyden umudunu kesenlere eşit uzaklıktadır. Benzer şekilde, Foucault son yazılarında özgürlük tutkumuzu ve esrime özlemimizi dile getirirken bizleri mucizevi bir gelecek arayışına değil, kendiliklerimizi yaratma ve dayanışma çabalarımızda karşımıza çıkan sayısız engelleri sırayla ve sonsuza dek aşmaya çağırıyor.

SONUÇ

Foucault'nun çalışmalarının ve düşünce etiğinin nihai etkisinin ne olacağını kestirmek için vakit henüz çok erken. Başarımlarının gelecekteki ağırlığı ne olursa olsun Foucault'nun düşüncesi, her zaman için, özel endişesini ve eşsiz sesini güdüleyen tarihsel dönem bağlamında değerlendirilecektir. Hakikat olduklarını iddia eden bilgi biçimlerinden doğan bir teknoloji doğrultusunda insanoğlunu dönüştürmek için harcanan modern çabaların yol açtığı felaketlerin son demlerinde doğmak ve yaşamak Foucault'nun kaderiydi. Foucault'nun çalışmaları çok çeşitli sorunları işliyor olsa da, etik projesinin çekirdeğini oluşturan şey bir "hakikat tarihi"ydi; insanoğlunu uzun zaman boyunduruğunda tutmuş olan özel bir hakikat reji-

104. Bence Gilles Deleuze'nin, önemli eseri *Foucault*'da (Paris: Editions de Minuit, 1986), Foucault'yu Nietzscheci özlemlere fazlasıyla yakın olarak değerlendirmesi hatalı bir yaklaşımdır. Foucault bunları bile aşmıştır.
105. Foucault, "La bibliotheque fantastique", s. 10 (ET, s. 90).

minin acımasızca sorgulanmasıydı.[106] Bundan dolayıdır ki Foucault'nun son yıllarda verdiği ders ve seminerlerin teması, antik deneyimdeki hakikati dile getirme pratiğiydi (*parrhesia*). Yaptığı son araştırmada, kültürümüzün hakikati söyleme konusunda geliştirdiği çeşitli söylemlerin –felsefi, ahlâki, bilimsel, siyasi– tarihsel sorunsallara gösterilen somut tepkiler olduğunu göstermeye çalışıyordu. Hakikat söyleyicisi rolünü sorunsallaştırırken Foucault şu soruları soruyordu: "Hakikati söylemeye kimler muktedirdir? Birileri, kendilerini hakikat söyleyicisi olarak sunma ve öyle kabul ettirme gücünü hangi ahlâki, etik ve manevi koşullardan alırlar? Hakikati söylemek neden önemlidir?... Hakikati söylemek hangi sonuçları doğurur?... Hakikati söyleme etkinliği ile iktidarın icrası arasında nasıl bir ilişki vardır?"[107] Bu sorular, uzun bir düşünce yolculuğunun ardında bıraktığı yankılardır. Bu sorular Foucault'nun okuyucuları üzerinde bir firar gücü etkisi yaratıyor; "sadece izlerini, firar edenin bıraktığı izleri" gördüğümüz bir firar gücü.[108] Varlığını devam ettiren şey güçlü bir farkına varıştır; Foucault'yu okuyanlar etik sorumluluklarının farkına varıyorlar: Hakikat arayıcıları ya da hakikat iddiasında bulunanlar olarak, bu tür iddiaların kaynaklarını ve sonuçlarını iyi değerlendirmemiz gerekiyor. Foucault, kendine has üslubuyla, bizlere şeylerin düzenini sorgulamayı ve bu sorgulamayı neden yapmamız gerektiğini gösterdi. Bizlere şu gerçeği öğretti: Bir alanın doğru ve yanlış çerçevesinde tanımlanması, kutsal ve dünyevi, kutsanmış ve lanetli, iyi ve kötü söylemlerinden daha masum ya da zararsız değildir.

Foucault'nun düşünce etiği, XX. yüzyılın trajedilerinden ve çağdaş bilgi-iktidar-kendilik ilişkilerinin potansiyel karabasanlarından doğan bir kültür krizine verilen bir tepki olarak görülecektir. Foucault'nun müstakbel okuyucuları hangi sonuçları çıkarırlarsa çıkarsınlar şurası kesin: Foucault'nun düşüncesi, kendisiyle aynı zamanda yaşayan ve aynı kaygıları paylaşanların tarihsel-olmayan,

106. *UP*, s. 17 (ET, s. 11); karşılaştırınız, *VS*, s. 81 (ET, s. 60).
107. "Discourse and Truth", s. 113. Foucault'nun verdiği son dersin değerlendirimi için bkz. Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the College de France", *Philosophy and Social Criticism* 12 (1987).
108. "La force de fuir", s. 63.

siyasi-olmayan, etik-olmayan biçimde, yani sorumsuzca düşünmelerini iyice zorlaştırdı. Kimilerinin iddia ettiği gibi Foucault'nun düşüncesi belki "bir sevinç narası" değildir.[109] Fakat şunu sormak gerek: Bir düşünürü değerlendirmenin ölçütü ne zamandan beri sevinç naraları atmak oldu? Foucault'nun çalışmalarına kulak verecek olanların, kimi kurbanların sesleriyle, sadece bildik mahkûmların değil, aynı zamanda modern özgürlüklere ve modern özgürlük programlarına kurban verilenlerin sesleriyle yüzleşebilmeleri gerekiyor. Foucault'nun düşüncesi, yeni özgürlük pratikleri için coşkulu bir mücadeleye tutuşan bir düşünceydi. Ve nihayet Foucault'nun düşüncesi manevi bir çığlıktı.

109. Daraki, s. 110.

Ek 1:

Maladie mentale et personnalité (*PER*) (1954) ile *Maladie mentale et psychologie* (*PSY*)* (1962) arasındaki karşılaştırmalar

PER'den *PSY*'ye geçişte yapılan değişiklikler, Foucault'nun düşüncesinin gelişiminin ilk evresi konusunda kitabımın 2. Bölüm'ünde yaptığım yorumlar için hayati önem taşıyor. Bundan dolayı da bu ekte, (1) içerik tablolarının karşılaştırılmasını ve (2) iki eserin ilk kısımlarında yapılan önemli değişiklikleri sunuyorum. Aslında ikinci kısımlar daha önemlidir; ancak bunlar birbirlerinden neredeyse tamamen farklı oldukları için buraya her ikisinin tam metinlerini almak gerekecekti.

* Bu metin Türkçeye Almanca çevirisinden, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık* adıyla çevrilmiştir (çev. Muhsin Hesapçıoğlu, Birey Yay., 2000.) Bu ekteki alıntıları bu çeviriyle karşılaştırınız. (y.h.n.)

1. İÇİNDEKİLER

PER

Giriş
1. Médecine mentale et médecine organique
Kısım I: Les dimensions psychologiques de la maladie
2. La maladie et l'évolution
3. La maladie et l'histoire individulle
4. La maladie et l'existence
Kısım II: Les conditions réelles de la maladie

Giriş
5. Le sens historique de l'aliénation
6. La psychologie du conflict

PSY

Giriş
1. Médecine mentale et médecine organique
Kısım I: Les dimensions psychologiques de la maladie
2. La maladie et l'évolution
3. La maladie et l'histoire individulle
4. La maladie et l'existence
Kısım II: Folie et culture

Giriş
5. La constitution histoirique de la maladie mentale
6. La folie, structure globale

PER

[1. Ruhsal tıp ve Organik tıp
Kısım I: Hastalığın Psikolojik Boyutları
2. Hastalık ve Evrim
3. Hastalık ve Bireysel Tarih
4. Hastalık ve Varoluş
Kısım II: Hastalığın Gerçek Koşulları
5. Ruhsal Yabancılaşmanın Tarihsel Anlamı
6. Çatışma Psikolojisi]

PSY

[1. Ruhsal tıp ve Organik tıp
Kısım I: Hastalığın Psikolojik Boyutları
2. Hastalık ve Evrim
3. Hastalık ve Bireysel Tarih
4. Hastalık ve Varoluş
Kısım II: Delilik ve Kültür

5. Ruhsal Hastalığın Tarihsel Oluşumu
6. Delilik, genel yapı]

A) *PER*: "Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être dans une spéculation sur une quelconque 'metapathologie', mais seulement dans une réflexion sur l'homme lui-même" (s. 2).
["Ruhsal patolojinin kökeninin bir tür metapatoloji üzerine yapılan bir spekülasyonda değil, yalnızca bizzat insanın kendisi üzerine bir düşünümde yattığını göstermek isteriz."]

A) *PSY*: "Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque 'metapathologie', mais dans un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai" (s. 2).
(Bu değişikliğin önemi, 2. bölümün ikinci kesimi olan "Temellerin Sarsılması"ndaki argümanımın kalbini oluşturuyor olmasıdır.)
["Ruhsal patolojinin kökeninin bir tür metapatolojide değil, insanın deli insanla ve gerçek insanla tarihsel olarak konumlanmış belli türden bir ilişkisinde aranması gerektiğini göstermek isteriz."]

B) *PER*: "Toutefois un bilan rapide est nécessaire, à la fois pour rappeler comment se sont constituées toutes les psychopathologies, traditionelles ou récentes, et pour montrer de quels postulats la médecine mentale doit se libérer pour devenir rigoureusement scientifique" (s. 2).
["Bununla birlikte hızlı bir bilançonun yapılması, hem geleneksel ya da yeni psikopatolojilerin nasıl oluştuğunu hatırlamak, hem de ruhsal tıbbın gerçek anlamda bilimsel hale gelmesi için kendisini özgürleştirmek zorunda olduğu postülaları göstermek için gereklidir" (s.2).]

B) *PSY*: "Cependant un bilan rapide est nécessaire, à la fois pour rappeler comment se sont constituées les psychopathologies tradationelles ou récentes, et pour montrer de quels préalables la medecine mentale doit être consciente pour trouver une rigueur nouvelle" (s. 2).
(*Deliliğin Tarihi*'nin ulaştığı sonuçlardan dolayı bilimsel kesinlik nosyonu atılıyor.)

[Bununla birlikte hızlı bir bilançonun yapılması, hem geleneksel ya da yeni psikopatolojilerin nasıl oluştuğunu hatırlamak, hem de ruhsal tıbbın yeni bir kesinliğe ulaşmak için bilincine varması gerektiği öncelleri göstermek için gereklidir. (s.2).]

C) *PER*: "La pathologie mentale doit s'affranchir de tous les postulats abstraits d'une 'métapathologie': l'unité assurée par celle-ci entre les diverses formes de maladie n'est jamais que factice; c'est l'homme réel qui porte leur unité de fait" (s. 16).
["Ruhsal patoloji kendini bir 'metapatoloji'nin tüm postülalarından kurtarmalıdır: Farklı hastalık biçimleri arasında metapatolojinin sağladığı birlik, aslında yapaydır; onların birliğini sağlayan aslında gerçek insandır" (s.16).]

C) *PSY:* "La pathologie mentale doit s'affranchir de tous les postulats d'une 'métapathologie': l'unité assurée par celle-ci entre les diverses formes de maladie n'est jamais que factice; c'est-à-dire qu'elle relève d'un fait historique, auquel déjà nous échappons" (s. 16).
(Tarih Foucault'nun argümanının merkezi unsuru haline geliyor.)
["Ruhsal patoloji kendini bir 'metapatoloji'nin tüm postülalarından kurtarmalıdır: Farklı hastalık biçimleri arasında metapatolojinin sağladığı birlik, aslında yapaydır; yani bu birlik, bizim zaten erişemediğimiz tarihsel bir olgudan doğar." (s.16).]

D) *PER*: "Il faut donc, en faisant crédit à l'homme lui-même, et non pas aux abstractions sur la maladie, analyser la spécificité de la maladie mentale, rechercher les formes concrètes qu'elle peut prendre dans la vie psychologique d'un individu; puis déterminer les conditions qui ont rendu possibles ces divers aspects, et restituer l'ensemble du systéme causal qui les a fondés.
"A ces deux séries de questions cherchent à repondre les deux parties de cet ouvrage:
1) Les dimensions psychologiques de la maladie;
2) Les conditions réelles de la maladie" (s. 16-17).
["Dolayısıyla ruhsal hastalığın özgüllüğünü hastalık hakkın-

daki soyutlamalara değil, bizzat insana öncelik vererek analiz etmek, hastalığın bir bireyin psikolojik yaşamında büründüğü somut biçimleri araştırmak gerekir: Ardındansa onları olası kılmış olan koşulları belirlemek ve bu farklı boyutları oluşturan nedensel sistemin bütününü yeniden oluşturmak gerekir.
Bu kitabın iki bölümü şu iki soruya yanıt vermeyi amaçlamaktadır:

1) Hastalığın psikolojik boyutları
2) Hastalığın gerçek koşulları (s.16-17).]

D) *PSY*: "Il faut donc, en faisant crédit à l'homme lui-même, et non pas aux abstractions sur la maladie, analyser la spécificité de la maladie mentale, rechercher les formes concrètes que la psychologie a pu lui assigner; puis déterminer les conditions qui ont rendu possible cet étrange statut de la folie, maladie mentale irréductible à toute maladie.
"A ces questions cherchent á répondre les deux parties de cet ouvrage:

1) Les dimensions psychologiques de la maladie mentale;
2) La psychopathologie comme fait de civilisation" (s. 16-17).

(Burada yapılan değişiklikler, 2. Bölüm'de "Temellerin Sarsılması" kesiminde işaret ettiğim *HF*'nin sonuçlarından kaynaklanıyor.)
["Dolayısıyla ruhsal hastalığın özgüllüğünü hastalık hakkındaki soyutlamalara değil, bizzat insana öncelik vererek analiz etmek, hastalığa psikolojinin atfetmiş olduğu somut biçimleri araştırmak gerekir: Ardındansa herhangi bir hastalığa indirgenemez ruhsal hastalık olarak deliliğin bu tuhaf statüsünü mümkün kılmış olan koşulları belirlemek gerekir.
Bu kitabın iki bölümü şu iki soruya yanıt vermeyi amaçlamaktadır:

1) Ruhsal hastalığın psikolojik boyutları
2) Bir uygarlık olgusu olarak psikopatoloji (s. 16-17).]

E) *PER*: "Mais c'est peut-être toucher là un des paradoxes de la maladie mentale qui contraignent à de nouvelles formes d'analyses: si cette subjectivité de l'insensé est, en même temps, vocation et abandon au monde, n'est-ce pas au monde lui-meme qu'il faut demander le secret de cette subjectivité énigmati-

que? Après en avoir exploré les dimensions extérieures, n'est-on pas amené forcément à considérer ses conditions extérieures et objectives?" (s. 69).
(Altını çizmiş olduğum "extérieures" basım hatasıdır ve doğrusu "intérieures" olmalıdır.)
["Ama, bu, belki de, ruhsal hastalığın yeni analiz biçimlerini zorlayan paradokslarından birine dokunmaktır: Akla uygun olmayanın bu öznelliği hem dünyada yaşamaya yazgılı olmak, hem de dünyaya kendini teslim etmekse, bu gizemli öznelliğin gizinin ne olduğunu dünyanın kendisine sormak gerekmez mi? Bu öznelliğin dışsal boyutlarını araştırdıktan sonra, zorunlu olarak onun dışsal (içsel?) ve nesnel koşullarını dikkate almak zorunda kalmaz mıyız?" (s.69).]

E) *PSY*: "Mais c'est peut-être toucher là un des paradoxes de la maladie mentale qui contraignent à de nouvelles formes d'analyse: si cette subjectivité de l'insensé est, en même temps, vocation et abandon au monde, n'est-ce pas au monde lui-même qu'il faut demander le secret de son énigmatique statut? N'y a-t-il pas dans la maladie tout un noyau de significations qui relève du domaine où elle est apparue – et tout d'abord ce simple fait qu'elle y est cernée comme maladie?" (s. 69).
(Bu değişiklik, 2. Bölüm'ün "Temellerin Sarsılması" kesiminde açıklanan bir değişikliktir.)
["Ama, bu, belki de, ruhsal hastalığın yeni analiz biçimlerini zorlayan paradokslarından birine dokunmaktır: Akla uygun olmayanın bu öznelliği, hem dünyada yaşamaya yazgılı olmak hem de dünyaya kendini teslim etmekse, onun gizemli statüsünün gizinin ne olduğunu dünyanın kendisine sormak gerekmez mi? Hastalıkta hastalığın ortaya çıktığı alandan –ve öncelikle bu alanda hastalık olarak tanımlanması gibi basit bir olgu nedeniyle– kaynaklanan bir anlamlar çekirdeği yok mudur? (s.69).]

Ek 2:

Naissance de la clinique'in (*Kliniğin Doğuşu*) (*NC*) iki baskısına (1963 ve 1972) dair not.

Foucault *Kliniğin Doğuşu*'nun ikinci baskısında, üsluptan tutun da töze kadar çeşitlik revizyonlar yaptı. Bu ekte Foucault'nun gerekli gördüğü önemli değişikliklere örnek olarak bazı pasajlar sunmak istiyorum. Örnek 1, Hyppolite'in Hegel'inin Foucault üzerinde ta 1963'e dek süren etkisine ilişkin 4. Bölüm'ün "Spesifik Düşünürlere Borcu" kesiminde işaret ettiğim bir noktayı aydınlatıyor. Örnek 2, 4. Bölüm'ün "Önceki Araştırmaları" başlıklı kesiminde dikkat çektiğim bir revizyon olan, Foucault'nun, kullanmış olduğu dili öznellikten çıkarma arzusunu gösteriyor. Örnek 4 ve 5 ise, Foucault'nun *savoir-connaissance* arasında ayrım yapmasını ve *Bilginin Arkeolojisi*'nin sonucu olarak söylemsel formasyona ilişkin yapılan

netleştirmeyi ortaya koyuyor. Bunlara 4. Bölüm'ün "Yöntem Olarak Arkeoloji" kesiminde gönderme yapılıyor. Bu ekin 6. bölümünde ise, üsluptaki ya da öteki ufak tefek değişiklikleri almadan, ikinci baskıda yapılan öteki revizyonların sayfa numaralarını veriyorum.*

1. ÖRNEK 1

A) *NC*, 1963, p. xv

"Une fois pour toutes, ce livre n'est pas écrit pour une médecine contre une autre, ou contre la médecine pour une absence de medecine. Ici, comme ailleurs, il s'agit d'une étude structurale qui essaie de déchiffrer dans l'épaisseur de l'historique les conditions de l'histoire elle-même."

[A) *NC*, 1963, s.xv

"Açıkça ifade edelim. Bu kitap, bir tıbba karşı başka bir tıbbı savunmak için ya da tıbba karşı bir şekilde tıbbın olmaması gerektiğini savunmak için yazılmadı. Başka yerlerde de olduğu gibi burada söz konusu olan, tarihselin yoğunluğu içinde tarihin kendisinin koşullarını keşfetmeyi deneyen yapısal bir analizdir."]

B) *NC*, 1972, p. xv

"Une fois pour toutes, ce livre n'est pas écrit pour une médecine contre une autre, ou contre la médecine pour une absence de médecine. Ici, comme ailleurs, il s'agit d'une étude qui essaie de degager dans l'épaisseur du discours les conditions de son histoire."

[B) *NC*, 1972, s.xv

"Açıkça ifade edelim. Bu kitap, bir tıbba karşı başka bir tıbbı savunmak için ya da tıbba karşı bir şekilde tıbbın olmaması gerektiğini savunmak amacıyla yazılmadı. Başka yerlerde de olduğu gibi burada söz konusu olan, söylemin yoğunluğu içinde söylemin tarihinin koşullarını ortaya çıkarmayı deneyen bir araştırmadır."]

2. ÖRNEK 2

A) *NC*, 1963 p. 88

La clinique est probablement la première tentative, depuis la Renaissance, pour fonder une science sur le seul champ perceptif et une pratique sur le seul exercice du regard. Il y a eu sans doute, de Descartes à Monge, et auparavant chez les peintres et les architectes, une réflexion sur l'espase visible; mais il s'agissait de fixer une géométrie de la visibilité, c'est-à-dire de situer les phénomènes relevant de la

* Buradaki alıntıların 1963 baskısından yapılan çevirilerini karşılaştırın. *Kliniğin Doğuşu*, çev.: İnci M. Uysal, Epos Yay., 2002. (y.h.n.)

perception à l'intérieur d'un domaine sans regard; les formes intelligibles fondaient les formes perçues dans un étalement qui les supprimait. La clinique n'est pas une dioptrique du corps; elle réside dans un regard auquel elle n'échappe pas. Elle suppose, sans l'interroger, la visibilité de la maladie, comme une structure commune où le regard et la chose vue, l'un en face de l'autre, trouvent leur place.
En fait, cette visibilité suppose le regard et l'objet liés par nature et par origine. En un cercle qu'il ne faut pas chercher à rompre, c'est le regard médical qui ouvre le secret de la maladie, et c'est cette visibilité qui rend la maladie pénétrable à la perception. L'altération du champ est de plein droit modification dans le regard et par le regard. Ce n'est donc pas la conception de la maladie qui a d'abord changé, puis la manière de la reconnaître; ce n'est pas non plus le système signalétique qui a été modié puis la théorie; mais tout ensemblé et plus profondément le rapport de la maladie à ce regard auquel elle s'offre et qu'en même temps elle constitue. Pas de partage à faire entre théorie et expérience, ou méthodes et resultats; il faut lire les structures profondes de la visibilité où le champ et le regard sont liés l'un à l'autre par des codes perceptifs; nous les étudierons dans ce chapitre sous leurs deux formes majeures: la structure linguistique du signe, et celle aléatoire du cas.
[A) *NC*, 1963, s.88
Klinik, büyük olasılıkla, Rönesans'tan bu yana bir bilimi tek bir algı alanına ve bir pratiği salt bakış egzersizine dayandırmaya yönelik ilk girişimdir. Kuşkusuz, Descartes'tan Monge'a kadar olan dönemde ve onlardan önce de ressamlarda ve mimarlarda, görülebilir uzam üzerine bir düşünüm mevcuttu; ama söz konusu olan, görülebilirliğin bir geometrisini oluşturmaktı; başka bir ifadeyle, algılamadan kaynaklanan fenomenleri bakışsız bir alanın içinde konumlandırmaktı; kavranabilir biçimler algılanabilir biçimleri onları yok eden bir serimlemede oluşturuyordu. Klinik, bedenin bir dioptriği değildir; kendisini kurtaramadığı bir bakışa dayanır. Klinik, bakışın ve görülen şeyin birbirlerinin karşısında yerlerini bulduğu ortak bir yapı olarak düşündüğü hastalığın görülebilirliğini, onu sorgulamaksızın, varsayar.
Oysa, bu görülebilirlik bakışın ve nesnenin doğa ve köken itibarıyla birbirlerine bağlı olduğunu varsayar. Parçalamaya çalışılmaması gereken bir çevrimde, hastalığın gizemini ortaya çıkaran tıbbi bakıştır ve hastalığa algının nüfuz etmesini sağlayan bu görülebilirliktir. Dolayısıyla, değişen önce hastalığın kavranışı, ardından da hastalığın saptanma tarzı değildir; dönüştürülen önce imleyici (*signalétique*)

sistem, ardından teori de değildir; ama söz konusu olan, birlikte bir değişim ve daha derin bir şekilde de hastalığın gözlemlendiği ve aynı zamanda da oluşturduğu bu bakışla ilişkisinin değişmesidir. Teori ve deneyim ya da yöntemler ve sonuçlar arasında bir ayrım yoktur; alanın ve bakışın birbirlerine *algılama kodları*yla bağlandıkları görülebilirliğin derin yapılarını okumak gerekir. Bu bölümde bu yapıları iki önemli biçimleri açısından inceleyeceğiz: göstergenin dilsel (*linguistique*) yapısı ve vakanın rastlantısal yapısı.]

B) *NC*, 1972 pp. 88-89

La clinique n'est sans doute pas la première tentative pour ordonner une science à l'exercice et aux decisions du regard. L'histoire naturelle s'était proposé, depuis la seconde moitie de XVII[e] siècle, l'analyse et la classification des êtres naturels selon leurs caractères visibles. Tout ce "trésor" de savoir que l'Antiquité et le Moyen Age avaient accumulé et où il etait question des vertus des plantes, des pouvoirs des animaux, des correspondances et des sympathies secrètes-tout cela était tombé depuis Ray dans le marges du savoir des naturalistes. Restaient à connaître en revanche les "structures," c'est-â-dire les formes, les dispositions spatiales, le nombre et la taille des éléments: l'histoire naturelle se donnait pour tâche de les repérer, de les transcrire dans le discours, de les conserver, confronter et combiner, pour permettre d'une part de déterminer les voisinages, les parentés des êtres vivants (donc l'unité de la création) et d'autre part de reconnaître rapidement n'importe quel individu (donc sa place singulière dans la création).

La clinique demande autant au regard que l'histoire naturelle. Autant et jusqu'à certain point la même chose: voir, isoler des traits, reconnaître ceux qui sont identiques et ceux qui sont differents, les regrouper, les classer par espèces ou familles. Le modèle naturaliste auquel la mèdecine s'est pour une part' soumise au XVIII[e] siècle reste actif. Le vieux rêve de Boissier de Sauvages, être le Linné des maladies, n'est pas encore tout â fait oublie au XIX[e] siècle: les médecins continueront â herborisor longtemps dans le champ du pathologique. Mais le regard médical s'organise, en outre, sur un mode nouveau. D'abord, il n'est plus simplement le regard de n'importe quel observateur, mais celui d'un médecin supporté et justifié par une institution, celui d'un médecin qui a pouvoir de decision et d'intervention. Ensuite, c'est un regard qui n'est pas lié par la grille étroite de la structure (forme, disposition, nombre, grandeur) mais qui peut et doit saisir les couleurs, les variations, les infimes anomalies, se tenant to-

ujours aux aguets de deviant. Enfin, c'est un regard qui ne se contente pas de constater ce qui évidemment se donne à voir; il doit permettre de dessiner les chances et les risques; il est calculateur.
Il serait inexact sans doute de voir dans la médecine clinique de la fin du XVIII[e] siècle un simple retour à la pureté d'un regard longtemps alourdi de fausses connaissances. Il ne s'agit même pas simplement d'un déplacement de ce regard, ou d'une plus fine application de ses capacités. De nouveaux objets vont se donner au savoir médical dans la mesure où et en même temps que le sujet connaissant se réorganise, se modifié et se met à fonctionner sur un mode nouveau. Ce n'est donc pas la conception de la maladie qui a d'abord change, puis la manière de la reconnaître; ce n'est pas non plus le système signalétique qui a été modifié puis la théorie; mais tout ensemble et plus profondément le rapport de la maladie à ce regard auquel elle s'offre et qu'en meme temps elle constitue. A ce niveau, pas de partage à faire entre théorie et expérience, ou méthodes et résultats; il faut lire les structures profondes de la visibilité où le champ et le regard sont liés 1'un à 1'autre par des codes de savoir; nous les étudierons dans ce chapitre sous leurs deux formes majeures: la structure linguistique du signe, et celle, aléatoire, du cas.
[B) *NC*, 1972, s.88-89.
Klinik, kuşkusuz, bir bilimi bakış egzersizine ve kararlarına göre düzenleyen ilk girişim değildir. XVII. yüzyılın ikinci yarısından bu yana doğa tarihi, doğal varlıkları görülebilir karakterleri açısından analiz etmiş ve sınıflandırmıştı. Antikitenin ve ortaçağın biriktirdiği –bitkilerin yararlarının, hayvanların güçlerinin, gizli tekabüliyetlerin ve sempatilerin söz konusu olmuş olduğu– tüm bu bilgi "hazinesi", Ray'dan itibaren doğalcıların bilgisinin marjlarında kalmaya başlamıştı. Buna karşın, unsurların "yapıları", yani biçimleri, uzamsal dispozisyonları, sayısı ve büyüklüğü tanınmayı bekliyordu; doğa tarihi bunları, bir yandan yaşayan varlıklar (dolayısıyla yaratmanın birliği) arasındaki yakınlıkların, akrabalıkların belirlenmesine imkân tanımak, öte yandan herhangi bir bireyin hemen tanınmasını (dolayısıyla yaradılıştaki tikel yerini) sağlamak amacıyla, saptama, söyleme, kaydetme, koruma, yüzleştirme ve birleştirme görevini yerine getiriyordu.
Klinik de bakıştan doğa tarihinin ondan talep ettiği kadar şey talep ediyordu. Onun kadar ve belli bir noktaya kadar hemen hemen aynı şeyi talep ediyordu: nitelikleri görmek, birbirinden ayrıştırmak, bunlardan benzer ve farklı olanları saptamak, onları türlerine veya aile-

lerine göre gruplandırmak ve sınıflandırmak. Doktorun XVIII. yüzyılda kısmen boyun eğmiş olduğu doğalcı model canlılığını korur. De Boisiers de Sauvages'ın hastalıkların Linne'si olma biçimindeki eski hülyası, XIX. yüzyılda hâlâ unutulmamıştı: doktorlar patolojinin alanında inceleme yapmaya uzun süre devam edeceklerdir. Ama, tıbbi bakış, başka bir kip etrafında da örgütlenir. Öncelikle, bu bakış, artık basitçe herhangi bir gözlemcinin bakışı değil, ama bir kurumdan destek alan ve onun tarafından meşrulaştırılan, karar verme ve müdahale etme gücü olan bir doktorun bakış açısıdır. İkinci olarak ise, yapının (biçim, dispozisyon, miktar, büyüklük) derin çerçevesine (*grille*) bağlı olan bir bakış değil, sapmaları ortaya çıkarmak için sürekli tetikte bekleyerek renkleri, değişkenleri ve önemsiz anomalileri dikkate alan ve alması gereken bir bakış söz konusudur. Son olarak ise, bu bakış, kesinlikle açıkça görülebilir olanla yetinmeyen bir bakıştır; şansları ve riskleri belirlemeye imkân tanıması gereken bir bakıştır bu; hesaplayıcı bir bakıştır.

XVIII. yüzyıl sonu klinik tıbbında uzun bir süre yanlış bilgilerle hantallaşmış bir bakışın saflığına basit bir dönüşün söz konusu olduğunu söylemek, kuşkusuz doğru olmaz. Hatta söz konusu olan, bu bakışın basit bir şekilde yer değiştirmesi olmadığı gibi, bu bakışın kapasitelerinin daha incelikli bir şekilde uygulanması da değildir. Bilen özne yeniden örgütlendiği, dönüşüme uğradığı ve yeni bir kip uyarınca işlemeye başladığı ölçüde (bunlarla aynı anda), yeni nesneler tıbbi bilginin gözlem nesnesine dönüşecektir. Dolayısıyla, değişen önce hastalığın kavranışı ardından da hastalığın saptanma tarzı değildir; dönüştürülen önce imleyici (*signalétique*) sistem, ardından teori de değildir; ama söz konusu olan, birlikte bir değişim ve daha derin bir şekilde de hastalığın gözlemlendiği ve aynı zamanda da oluşturduğu bu bakışla ilişkisinin değişmesidir. Teori ve deneyim ya da yöntemler ve sonuçlar arasında bir ayrım yoktur; alanın ve bakışın birbirlerine *bilgi kodları*yla bağlandıkları görülebilirliğin derin yapılarını okumak gerekir; Bu bölümde bu yapıları iki önemli biçimi açısından inceleyeceğiz: göstergenin dilsel (*linguistique*) yapısı ve vakanın rastlantısal yapısı.]

3. ÖRNEK 3

A) *NC*, 1963, p. xiii

N'est-il pas possible de faire une analyse structurale du signifié qui échapperait à la fatalité du commentaire en laissant en leur adéquation d'origine signifié et signifiant? Il faudrait alors traiter les éléments

sémantiques, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'une proposition ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'elle contiendrait, le révélant et le reservant á la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels elle s'oppose dans la serie lineaire du temps. Alors apparaîtrait la forme systématique du signifié.

[A. *NC*, 1963, p.xiii

Gösterilenin, gösterilen ile göstereni kökensel tekabüliyetleri içinde bırakarak, yorumun kaçınılmazlığına düşmeyen yapısal bir analizini yapmak mümkün müdür? Bu durumda anlamsal (*sémantique*) unsurları, çoğul anlamlandırmaların özerk çekirdeği olarak değil, neredeyse bir sistem oluşturan işlevsel parçalar olarak ele almak gerekir. Bir önermenin anlamı, önermenin içerdiği, anlamı bazen ifşa eden bazen de saklayan niyetler hazinesiyle değil, önermeyi gerçek ve olası sözcelere eklemleyen farklılıkla tanımlanacaktır. Bu gerçek ya da olası sözcelerse söz konusu önermeyle ya çağdaştırlar ya da zamanın lineer dizisinde bu önermenin karşıtı sözcelerdir. Bunlar yapıldığında, ortaya çıkan, gösterilenin sistematik biçimi olacaktır.]

B) *NC*, 1972, p. xiii

N'est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique? Il faudrait alors traiter les faits de discours, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des événements et des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres enoncés réels et possibles qui lui sont contemporains ou auxquels il s'oppose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait l'histoire systématique des dis-cours.

[B. *NC*, 1972, p.xiii

Söylemlerin, söylenmiş olanda hiçbir kalıntı, hiçbir aşırılık varsayımında bulunmadan, ama yalnızca söylenmiş olanın tarihsel olarak ortaya çıkışı olgusunu dikkate alarak, yorumun kaçınılmazlığına düşmeyen bir analizini yapmak mümkün müdür? Bu durumda söylem olgularını, çoğul anlamlandırmaların özerk çekirdekleri olarak değil, neredeyse bir sistem oluşturan olaylar ve işlevsel parçalar olarak ele almak gerekir. Bir sözcenim anlamı, sözcenin içerdiği, anlamı bazen

ifşa eden bazen de saklayan niyetler hazinesiyle değil, önermeyi gerçek ve olası sözcelere eklemleyen farklılıkla tanımlanacaktır. Bu gerçek ya da olası sözcelerse söz konusu sözceyle ya çağdaştırlar ya da zamanın lineer dizisinde bu sözcenin karşıtı sözcelerdir. Bunlar yapıldığında, ortaya çıkan, söylemlerin sistematik tarihi olacaktır.]

4. ÖRNEK 4

A) *NC*, 1963, p. 51

C'est que, si les theories de la médecine s'étaient beaucoup modifiées depuis un demi-siècle, ses structures n'avaient point changé. Le principe des perceptions individuelles et concrètes n'etait pas dégagé de l'espace nosologique qui en avait le premier formulé l'exigence; et le thème d'une conscience médicale, collective et normative, s'exprimait encore dans le langage d'une médecine des climats et des lieux. Les paysages de naissance n'étaient pas oubliés; et toutes les idées nouvelles gravitaient, dans le vide, autour d'une figure qui était cernée de l'extérieur, mais n'avait pas atteint son statut positif. Seu-le une mutation structurale profonde pouvait équilibrer la médecine autour de l'experience clinique.

[A) *NC*, 1963, s.51

Tıp teorileri yarım yüzyıldır kendilerini epey dönüştürmüş olsalar bile, tıbbın yapıları hiç de değişmemiştir. Bireysel ve somut algılamaların ilkesi, bu ilkenin gerekliliğini ilk defa formülleştirmiş olan nozolojiye* ait uzamdan uzaklaşmamıştı. Ayrıca, kolektif ve normatif tıbbi bir bilinç teması iklimlere ve yerlere ilişkin bir tıbbın dilinde kendisini ifade etmeye hâlâ devam ediyordu. Doğum manzaraları unutulmamıştı; ve tüm yeni fikirler, boşlukta, dışarıdan kuşatılmış, ama pozitif statüsüne ulaşmamış bir figürün etrafında dönüyordu. Yalnızca yapısal bir dönüşüm, tıbbı, klinik deneyim etrafında dengeye kavuşturabilmişti.]

B) *NC*, 1972, p. 51

C'est que si les théories médicales s'etaient beaucoup modifiées depuis un demi-siècle, si de nouvelles observations avaient été faites en grand nombre, le type d'objet auquel s'adressait la médecine était resté le même; la position du sujet connaissant et percevant était restée la même; les concepts se formaient selon les mêmes règles. Ou plutôt tout l'ensemble du savoir medical obéissait à deux rypes de régularité: 1'un, c'etait celui des perceptions individuelles et concrètes qu-

* Nozoloji: Hastalıkların ayırt edici niteliklerini, onları sınıflandırmak için araştıran tıp disiplini. (ç.n.)

adrillé selon le tableau nosologique des espèces morbides; l'autre c'était celui de l'enregistrement continu, global et quantitatif d'une médecine des climats et des lieux.

Toute la réorganisation pédagogique et technique de la médecine achoppait à cause d'une lacune centrale: l'absence d'un modèle nouveau, cohérent et unitaire pour la formation des objets, des perceptions et des concepts medicaux. L'unité politique et scientifique de l'institution médicale impliquait pour être realisée cette mutation en profondeur. Or, chez les réformateurs de la Révolution, cette unité n'était effectuée que sous la forme de thèmes théoriques qui regroupaient après coup des éléments de savoir déjà constitués.

[B) *NC*, 1972, s.51

Tıp teorilerinin yarım yüzyıldır kendilerini'epey dönüştürmüş olmalarına, pek çok yeni gözlem yapılmış olmasına rağmen, tıbbın ilgilendiği nesne tipi aynı kalmıştı; bilen ve algılayan öznenin konumu aynı kalmıştı; kavramlar aynı ilkeler uyarınca oluşuyordu. Ya da daha ziyade, tüm tıbbi bilgi bütünü, iki tip düzenliliğe boyun eğiyordu: Hastalıklı türlerin nozolojik tablosu uyarınca belirlenmiş bireysel ve somut algılamaların oluşturduğu düzenlilik tipi; diğer düzenlilik tipiyse, iklimlerin ve yerlerin bir tıbbının global ve niceliksel bir şekilde sürekli kaydedilmesiydi.

Tıbbın pedagojik ve teknik olarak her yeniden örgütlenmesi girişimi, merkezi bir eksiklik nedeniyle başarısızlığa uğruyordu: Tıbbi nesnelerin, perspektiflerin ve kavramların oluşması için gerekli olan yeni, tutarlı ve birleştirici (*unitaire*) bir modelin yokluğu söz konusuydu. Tıbbi kurumun politik ve bilimsel birliği gerçekleşebilmek için, bu derin dönüşüme gereksinim duyuyordu. Oysa, Devrim'in reformcuları tarafından bu birlik, bilginin zaten oluşturulmuş unsurlarını iş işten geçtikten sonra gruplandıran teorik temalar biçimi altında gerçekleştirilmişti.]

5. ÖRNEK 5

A) *NC*, 1963, p. 138

Il faut laisser aux phénoménologies le soin de décrire en termes de rencontre, de distance, ou de compréhension les avatars du couple médecin-malade. A prendre les choses dans leur sévérité structurale, il n'y a eu ni mariage ni couple; mais constitution d'une expérience où le regard du médecin est devenue l'élément decisif de l'espace pathologique et son armature interne. Au niveau originaire s'est nouée la figure complexe qu'une psychologie, même en profondeur, n'est

guére capable de maîtriser; depuis l'anatomie pathologique, le médecin et le malade ne sont plus deux éléments corrélatifs et extérieurs, comme le sujet et l'objet, le regardant et le regardé, l'oeil et la surface; leur contact n'est possible que sur le fond d'une structure où le médical et le pathologique s'appartiennent, de l'intérieur, dans la plénitude de l'organisme. Le scalpel n'est que le luisant, métallique et provisoire symbole de cette appartenance. Il ne porte plus cette valeur d'effraction que le XVIII[e] siècle encore ressentait si vivement; médecine et chirurgie ne sont plus qu'une seule et même chose au moment oú le déchiffrement des symptômes s'ajuste à la lecture des lésions. Le cadavre ouvert et extériorisé, c'est la vérité intérieure de la maladie, c'est la profondeur etalée du rapport médecin-malade.

Il faut maintenant entrer un peu dans le détail et faire l'inventaire des moments principaux de cette nouvelle perception.

[A) *NC*, 1963, s.168.

Doktor-hasta çiftinin serüvenlerini, karşılaşma, mesafe ya da kavrama terimleriyle betimleme özenini fenomonolojilere bırakmak gerek. Şeyler yapısal ciddiliği açısından ele alındığında aslında ne evlilik ne de çift söz konusu olabilir; ama, doktorun bakışının patolojik uzamın belirleyici unsuruna ve bu uzamın zırhına dönüştüğü bir deneyimin oluşması söz konusudur. Kökensel düzeyde, derinlikli bile olsa bir psikolojinin hiç denetleyemediği karmaşık bir figür ortaya çıktı. Doktor ve hasta artık, patolojik anatomiden bu yana, özne ve nesne, bakan ve bakılan, göz ve yüzey gibi birbiriyle bağlantılı ve dışsal iki unsur olmaktan çıkmıştır; doktor ile hastanın ilişkisi ancak tıbbi ile patolojiğin organizmanın tamamlanmışlığında içeriden birbirine ait olduğu bir yapı zemininde mümkündür. Neşter yalnızca, bu aidiyetin parlak, metalik ve geçici sembolüdür. Neşter, XVIII. yüzyılın yoğun bir şekilde hissetmeye devam etmiş olduğu şu zorlama (*effraction*) değerini artık yitirmiştir; tıp ve cerrahi, semptomların deşifre edilmesinin yaraların okunmasına bağlandığı uğrakta, artık tek ve aynı şeydir. Açılan ve dışsallaştırılan kadavra, hastalığın iç hakikatini oluşturur, doktor-hasta ilişkisinin serimlenen derinliğine işaret eder.

Şimdi biraz detaylara eğilmek ve bu yeni algılamanın önemli anlarının envanterini yapmak gerekir.]

B) *NC*, 1972, p. 139

(Not: Bu iki paragraf, Foucault'nun 1963 baskısındaki pasajın yerine koyduğu kısmın sadece iki paragrafıdır.)

Mais c'est là sans doute projet sur l'histoire une vielle théorie de la connaissance dont on connaît depuis bien longtemps les effets et les

méfaits. Une analyse historique un peu précise révèle au-delà de ces ajustements un tout autre principe de transformation: il porte solidairement sur le type d'objets â connaître, sur le quadrillage qui le fait apparaître, l'isole et découpe les éléments pertinents pour un savoir possible, sur la position que le sujec doit occuper pour les repérer, sur les médiations instrumentales qui lui permettent de s'en saisir, sur les modalités d'enregistrement et de mémoire qu'il doit mettre en oeuvre, sur les formes de conceptualisation qu'il doit pratiquer et qui le qualifient comme sujet d'une connaissance légitime. Ce qui est modifié donnant lieu à la médecine anatomo-clinique, ce n'est donc pas la simple surface de contact entre le sujet connaissant et l'objet connu; c'est la disposition plus générale du savoir qui determine les positions réciproques et le jeu mutuel de celui qui doit connaître et de ce qui est à connaître. L'accès du regard médical à l'intérieur de corps malade n'est pas la continuation d'un mouvement d'approche qui se serait développé plus ou moins régulièrement depuis le jour où le regard, à peine savant, du premier médecin s'est porté de loin sur le corps du premier patient; c'est le résultat d'une refonte au niveau du savoir lui-même, et non pas au niveau des connaissances accumulées, affinées, approfondies, ajustées.

Qu'il s'agisse d'un événement qui atteint la disposition du savoir, la preuve s'en trouve dans le fait que les connaissances dans l'ordre de la médecine anatomo-clinique ne se forment pas sur le même mode et selon les mêmes règles que dans la pure et simple clinique. Il ne s'agit pas du même jeu, un peu plus perfectionné, mais d'un autre jeu. Voici quelques-unes de ces règles nouvelles.

[B) *NC*, 1972, s.139.

Biraz kesinlikli tarihsel bir analiz, bu ayarlanmaların ötesinde çok farklı bir dönüşüm ilkesinin varlığını ortaya çıkaracaktır. Bu ilke, tanınacak nesneler tipiyle, bu tipi ortaya çıkaran ve onu yalıtan, mümkün bir bilgi için geçerli (*pertinent*) unsurları parçalara ayıran bir çerçevelemeyle (*quadrillage*), bu unsurları ortaya çıkarabilmek için öznenin işgal etmek zorunda olduğu konumla, onun bu unsurları kavramasına imkân tanıyan araçsal meditasyonlarla, öznenin oluşturmak zorunda olduğu kaydetme ve hatırlama kiplikleriyle, öznenin kullanmak zorunda olduğu ve onu meşru bir bilgi öznesi olarak tanımlayan kavramsallaştırma biçimleriyle bağlantılı bir ilkedir. Anatomik kliniğin doğmasını sağlayarak dönüşüme uğrayan, dolayısıyla tanıyan özne ile tanınan nesne arasındaki ilişki yüzeyi değil, tanıması gerekenle tanınacağın karşılıklı konumlarını ve aralarındaki karşılıklı oyunu

belirleyen bilginin genel dispozisyonudur. Tıbbi bakışın hasta bedenin içine erişebilmesi, ilk doktorun henüz yeni olgunlaşmakta olan bakışının uzaktan ilk hastanın bedenine yöneldiği günden bu yana az çok düzenli bir şekilde gelişmiş olan bir yaklaşım hareketinin devamı olması söz konusu değildir; bu, birikmiş, inceltilmiş, derinleştirilmiş, düzenlenmiş tanımaların değil, bizzat bilginin düzeyinde ortaya çıkan yeni bir oluşumun sonucudur.

Bilginin dispozisyonuna ilişkin bir olayın söz konusu olmasının kanıtı, anatomik klinik tıbbın düzeninde yer alan tanımaların saf ve basit haliyle klinikte kullanılanlarla aynı kip ve kurallara göre biçimlenmiyor oluşu olgusunda bulunur. Söz konusu olan, biraz daha mükemmelleşmiş aynı oyun değil, tamamen farklı bir oyundur. İşte bu yeni kurallardan bazıları.]

Ekleri Fransızcadan çeviren: Nilgün Tutal

6. ÖTEKİ ÖNEMLİ DEĞİŞİKLİKLER

1) *NC*, 1963
   a) xiv-xv
   b) 35-37
   c) 53
   d) 61-62
   e) 138
   f) 197-201
2) *NC*, 1972
   a) xiv-xv
   b) 35-37
   c) 53
   d) 61-62
   e) 138-39
   f) 199-203

Michel Foucault Bibliyografyası 1954-1984

GİRİŞ NOTU

Bu bibliyografya üç bölümden oluşuyor. Bölüm A'da, Foucault'nun bütün yazıları ve söyleşileri, saptanabildiği kadarıyla kronolojik olarak sunuluyor. Bölüm B'de ise bu kitapta kullanmış olduğumuz ya da önemli gördüğümüz muhtelif çalışmaları veriliyor. Mektuplar ve yayımlanmamış notlar gibi pek çok başka malzemeden faydalanmak isteyenler Paris'teki Bibliothèque du Saulchoir'in Foucault arşivine bakabilirler. Bölüm C'de de Foucault yönetiminde yürütülen çalışmaların içeriğine işaret ediliyor. Yer yer kullanılan semboller ya Foucault'ya ya da onun Fransızca başlıklarının ana kelimelerine gönderme yapıyor. Burada, yardımları için Centre Michel Foucault'ya ve özellikle de bu bibliyografyayı oluşturmak için birkaç yıl birlikte çalıştığım Thomas Keenan'a özel teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

A) YAYIMLAR

1) *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954. aşağıdaki 10 numara ile karşılaştırınız.

2) "Introduction". Ludwig Binswanger, *Le réve et l'existence* ("Traum und Existenz"). Almancadan çeviren Jacqueline Verdeaux. Paris: Desclée de Brouwer, 1954, s. 9-128.

2ET) "Dream, Imagination, and Existence", çev., Forrest Williams. *Review of Existential Psychology and Psychiatry* XIX, 1 (1984-1985), s. 29-78.

3) "La recherche scientifique et la psychologie". *Des chercheurs francais s'interrogent* içinde. Yay. haz. Jean-Edouard Morére. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, s. 171-201.

4) "La psychologie de 1850 à 1950". A. Weber ve Denis Huisman içinde, *Histoire de la philosophie européenne II: Tableau de la philosophie contemporaine*. Paris: Fischbacher, 1957, s. 591-606.

5) Daniel Rocher ile birlikte çevirdiği Viktor von Weizsaecker'in eseri, *Le cycle de la structure* (Der Gestaltkreis). Henry Ey'in Önsözüyle. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.

6) *Thèse complémentaire*, doctorat es lettres için, Paris Üniversitesi, Edebiyat ve İnsan Bilimleri Fakültesi, 1961. Jean Hyppolite'in direktörlüğünde. Daktilo edilmiş haliyle iki cilt olarak Paris'teki Bibliothèque Sorbonne'da bulunabilir. Bu tez, Immanuel Kant'ın *Anthropologie*'sine giriş ve bunun çevirisidir (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). C. 1: Giriş, 128 sayfa; C. 2: Çeviri ve Notlar, 347 sayfa. İkinci cilt, *Anthropologie du point de vue pragmatique* olarak basılmıştır: Paris: Vrin, 1964.

7) *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'age classique*. Paris: Plon, 1961. 1964 yılındaki kısaltılmış basım için bkz. Paris: Union Generale d'Editions. Orijinal hali, tam olarak, farklı bir önsöz ve iki ekle birlikte *Histoire de la folie à l'age classique* adıyla yeniden basılmıştır (Paris: Gallimard, 1972). Ekler: "La folie, l'absence d'oeuvre" (La table Ronde, Mayıs, 1964) ve "Mon corps, ce papier, ce feu" (Paideia, Eylül 1971). TEL koleksiyonunda ekleri çıkarılarak yeniden basılmıştır, Paris: Gallimard, 1978.

7ET) *Madness and Civilization*. Çev., Richard Howard. Jose Barchilon'un Giriş'i ile. New York: Pantheon, 1965. ingilizce çevirisi, 1964 yılındaki fazlasıyla kısaltılmış baskısından ve sadece orijinalinden birtakım eklemelerle yapılmıştır.

8) "La folie n'existe que dans une société". *Le Monde* 5135 (22 Tem-

muz, 1961), s. 9. Jean-Paul Weber ile söyleşi.

9) Alexander Koyre'nin eleştirisi, *La révolution astronomique*, Copernic, Kepler, Borelli. *La Nouvelle Revue Française* 108 (Aralık, 1961) s. 1123-1124.

10) *Maladie mentale et psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, 1966. Bu eser, 1 numaranın gözden geçirilmiş baskısıdır ve burada ikinci ve sonuç kısımları tamamen değiştirilmiştir.

10ET) *Mental Illness and Psychology*. Çev., Alan Sheridan. New York: Harper and Row, 1976.

11) "Introduction". *Rousseau juge de Jean-Jaques: Dialogues*. Paris: Librarie Armand Colin, 1962, s. vii-xxiv.

12) "Le 'non' du père". *Critique* 178 (Mart, 1962), s. 195-209. Jean Laplanche'nin Hölderlin et la question du pére'i üzerine bir deneme.

12ET) "The Father's 'No'". *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde. Yay., Donald Bouchard. Çev., Donald Bouchard ve Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977, s. 68-86.

13) "Les déviations religieuses et le savoir médical". *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11e-18e siècles*. Communications et débats du Colloque de Royaumont presentés par Jacques LeGoff. Paris: Mouton, 1968, s. 19-29. 27-30 Mayıs 1962 tarihinde düzenlenen bir konferanstaki Foucault'nun sunumu ve bunun üzerine değerlendirme.

14) "Le cycle des grenouilles". *La Nouvelle Revue Francaise* 114 (Haziran, 1962) s. 1159-1160. Jean-Pierre Brisset'in bir metninin sunumu.

15) "Un si cruel savoir". *Critique* 182 (Temmuz, 1962), s. 597-611. Claude Crébillon'un *Les égarements du coeur et de l'esprit*'si ve J. A. Reveroni de Saint-Cyr'ın *Pauliska ou la perversité moderne*'i üzerine bir deneme.

16) "Dire et voir chez Raymond Roussel". *Lettre Ouverte* 4 (Yaz, 1962), s. 38-51. Bu denemenin büyük bir kısmı daha sonra değiştirilerek Raymond Roussel hakkındaki eserinin ilk bölümü olarak yayımlanmıştır. 19 numara ile karşılaştırınız.

17) Leo Spitzer'in Fransızca çevirisi, "Art du language et linguistique". *Etudes de style*. Paris: Gallimard, 1962, s. 45-78. İngilizce orijinali: "Linguistics and Literary History", Spitzer'in *Linguistics and Literary History*'si içinde. Princeton: Princeton University Press, 1948, s. 1-39.

18) *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris:

Presses Universitaires de France, 1963. Gözden geçirilmiş baskısı, 1972; 99 numara ile karşılaştırınız.

18ET) *The Birth of the Clinic: An Archaelogy of Medical Perception.* Çev., Alan Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1973. (Bu çeviri, bazı istisna bölümler dışında gözden geçirilmiş baskının çevirisidir.)

19) *Raymond Roussel.* Paris: Gallimard, 1963.

19ET) *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel.* Çev., Charles Ruas. John Ashberry'nin girişi ile. New York: Doubleday and Company, 1986.

19A) "Le métamorphose et le labyrinthe". *La Nouvelle Revue Française* 124 (Nisan 1963), s. 638-661. Bu metin *Raymond Roussel*'ın Beşinci Bölümüdür.

20) "Wachter über die Nacht der Menschen". Hans Ludwig Spegg içinde, *Unterwegs mit Rolf Italiaander: Begegnungen, Betrachtungen, Bibliographie.* Hamburg: Freie Akademie der Kunst, 1963, s. 46-49.

21) "Un grand roman de terreur". *France-Observateur* 1963. Jean-Edern Hallier içinde yeniden basılmıştır, *Chaque matin qui se lève est une leçon de courage.* Paris: Editions Libres, 1978, s. 40-42.

22) "Préface á la transgression". *Critique* 195-196 (Ağustos-Eylül, 1963), s. 751-769.

22ET) "A Preface to Transgression". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 29-52.

23) "L'eau et la folie". *Médecine et hygiène* 613 (23 Ekim, 1963), s. 901-906.

24) "Un 'Fantastique de bibliothèque'". *Cahiers Renaud-Barrault* 59 (Mart 1967), s. 7-30. G. Flaubert'in *La tentation de Saint Antoine*'ına giriş olarak "La bibliothèque fantastique" başlığıyla yeniden basılmıştır. Paris: Le Livre de Poche, 1971, s. 7-33. 1964 yılında yazılmış olan bu deneme, ilk olarak Anneliese Botond'un Almanca çevirisinde yayımlanmış ve Flaubert'in sonuna eklenmiştir, *Die Versuchung des Heiligen Antonius.* Frankfurt: Insel, 1964, s. 217-251.

24ET) "Fantasia of the Library". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 87-109.

25) "Débat sur le roman". *Tel Quel* 17 (Bahar, 1964), s. 12-54. Eylül 1963'te Cerisy la Salle'de Michel Foucault'nun yönetiminde düzenlenen bir tartışma.

26) "Débat sur la poesie". *Tel Quel* 17 Bahar, 1964), s. 69-82. Eylül 1963'te Cerisy la Salle'de Michel Foucault'nun katılımıyla gerçekleştirilen bir tartışma.

27) "Le langage à l'infini". *Tel Quel* 15 (Güz, 1963), s. 44-53.

27ET) "Language to Infinity". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 53-67.

28) "Guetter le jour qui vient". *La Nouvelle Revue Française* 130 (Ekim, 1963), s. 709-716. Roger Laporte'nin *La Vielle*'i üzerine.

29) "Distance, aspect, origine". *Critique* 198 (Kasım, 1963), s. 931-945.

30) "La prose d'Actéon". *La Nouvelle Revue Française* 135 (Mart, 1964), s. 444-459. Pierre Klossowski üzerine.

31) "Le langage de l'espace". *Critique* 203 (Nisan, 1964), s. 378-382.

32) "La folie, l'absence d'oeuvre". *La Table Ronde* 196 (Mayıs, 1964), s. 11-21. *Histoire de la folie*'nin 1972 baskısında ek olarak yeniden yayımlanmıştır, s. 575-582.

33) "Nietzsche, Freud, Marx". *Cahiers de Royaumont* 6: Nietzsche. Paris: Editions de Minuit, 1967, s. 183-200. Bu metin ilk olarak Temmuz 1964'te düzenlenmiş olan bir konferansta sunulmuştur.

33ET) "Nietzsche, Freud, Marx". Çev., Jon Anderson ve Gary Hentzi. *Critical Texts* III, 2 (Kış, 1986), s. 1-5. Bu versiyon, Foucault'nun tebliğini izleyen tartışmaları içermemektedir.

34) "Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un precurseur de notre littérature moderne". *Le Monde* 6097 (22 Ağustos, 1964), s. 9.

35) "Les mots qui saignent". *L'Express* 688 (29 Ağustos, 1964), s. 21-22. Pierre Klossowski'nin Virgilius'un *Aeneid*'inin çevirisi üzerine bir değerlendirme.

36) "Le Mallarmé de J.-P. Richard". *Annales* 19, No. 5 (Eylül-Ekim, 1964), s. 996-1004. Richard'ın *L'univers imaginaire de Mallarmé*'si üzerine bir değerlendirme.

37) "L'obligation d'écrire". *Arts* 980 (11-17 Kasım, 1964), s. 7. Gérard de Nerval üzerine.

38) "Philosophie et psychologie". *Dossiers pedagogiques de la radio télévision scolaire* 10 (15-27 Şubat, 1965), s. 61-67. A. Badiou ile söyleşi.

39) "Philosophie et vérité". *Dossiers pedagogiques de la radio télévision scolaire* (27 Mart, 1965), s. 1-11. Michel Foucault, Hyppolite, Canguilhem, Ricoeur, D. Dreyfus ve Badiou arasında yapılan bir tartışma.

40) *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard, 1966.

40ET) *The Order of Things: An Archaelogy of the Human Sciences.* Birebir olmayan kolektif çeviri. New York: Pantheon, 1971.

40A) "Les suivants". *Mercure de France* 1221-1222 (Temmuz-

Ağustos, 1965) , s. 366-384. *LMC*'nin ilk bölümünün aynısı.

40B) "La prose du monde". *Diogene* 53 (Ocak-Mart, 1966), s. 20-41. Bu metin, *LMC*'nin aynı adlı ikinci bölümünün kısaltılmış bir versiyonudur. Ayrıca "The Prose of the World" olarak da yayımlanmıştır. Çev., Victor Velen. *Diogènes* 53 (Bahar, 1966), s. 17-37.

41) "L'arriére-fable". *L'arc* 29 (1966), s. 5-12. Jules Verne üzerine.

42) "Entretien: Michel Focuault, 'les mots et les choses'". *Les Lettres Françaises* 1125 (31 Mart, 1966), s. 3-4. Raymond Bellour ile söyleşi. Bellour'un *Le livre des autres*'unda yeniden yayımlanmıştır. Paris: Editions de l'Herne, 1971, 135-144.

43) "A la recherche du present perdu". *L'Express* 775 (25 Nisan-1 Mayıs, 1966), s. 114-115. Jean Thibaudeau'nun *Ouverture*'üne ilişkin bir değerlendirme.

44) "Entretien". *La Quinzaine Littéraire* 5 (16 mayıs, 1966), s. 14-15. Madeleine Chapsal ile söyleşi.

45) "L'homme, est-il-mort?: Un entretien avec Michel Focuault". *Arts et loisirs* 38 (15 Haziran, 1966), s. 8-9. Claude Bonnefoy ile bir söyleşisi.

46) "La pensée du dehors". *Critique* 229 (Haziran, 1966), s. 523-546. Maurice Blanchot üzerine. Kitap olarak da yayımlanmıştır: *La pensée du dehors*. Montpellier: Editions Fata Morgana, 1986.

46ET) "Maurice Blanchot, The Thought from Outside". Çev., Brian Massumi. *Foucault/Blanchot* içinde. New York: Zone Books, 1987, s. 7-60. Blanchot'nun "Michel Foucault, As I Imagine Him" başlıklı yazısı ile (çev.: J. Mehlman) birlikte yayımlanmıştır, s. 61-109.

47) "Une histoire restée muette". *La Quinzaine Littéraire* 8 (1 Temmuz, 1966), s. 3-4. Ernst Cassirer'in *The Philosophy of the Enlightenment*'ı üzerine bir değerlendirme.

48) "Qu'est-ce qu'un philosophe?" *Connaissance des Hommes* 22 (Güz, 1966), s. 9. Marie-Geneviève Foy ile söyleşi.

49) "Michel Focuault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage". *Le Figaro littéraire* 1065 (15 Eylül, 1966), s. 7. Claude Jannoud ile Nietzsche üzerine bir söyleşi.

50) "C'etait un nageur entre deux mots". *Arts et loisirs* 54 (5 Ekim, 1966), s. 8-9. Claude Bonnefoy ile Andre Breton üzerine bir söyleşi.

51) "Message ou bruit?". *Le concours médical* 88, no. 43 (22 Ekim, 1966), s. 6285-6286.

52) "Un archéologue des idées: Michel Foucault". *Synthèses* 245 (Ekim,

1966), s. 45-49. Jean-Michel Minon'un *LMC* üzerine yazdığı ve Michel Foucault ile yapılan bir söyleşiden geniş alıntılar yaptığı bir makale.

53) "Introduction generale". Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques*, C. 5: *Le gai savoir*. Metinler ve versiyonları derleyenler, G. Colli ve M. Montinari. Almancadan çeviren, Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1967, s. i-iv.

54) "Des espaces autres". *Architecture-Mouvement-Continueté* 5 (Ekim, 1984), s. 46-49.

54ET) "Of Other Spaces". Çev., Jay Miskowiec. *Diacritics* 16, 1 (Bahar, 1986), s. 22-27.

55) "Deuxième entretien: Sur les façons d'écrire l'histoire". *Les Lettres Francaises* 1187 (15 Haziran, 1967), s. 6-9. Raymond Bellour ile ikinci söyleşi. R. Bellour'un *Le livre des autres*'unda yeniden yayımlanmıştır. Paris: Editions de l'Herne, 1971, 189-207.

56) "Conversazione con Michel Focuault". *La Fiera Letteraria* 39 (28 Eylül, 1967). P. Caruso'nun yaptığı ve İtalyanca yayımlanan bir söyleşi. Caruso'nun *Conversazione con Levi-Strauss, Foucault, Lacan* adlı eserinde yeniden yayımlanmıştır. Milano: U. Mursia and Co., 1969, s. 91-131. Ayrıca Walter Seitter'in çevirisiyle Almancası da yayımlanmıştır, "Gesprach mit Michel Foucault", Michel Foucault'nun yazılarının derlendiği cilt içinde, *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt: Ullstein, 1978, s. 7-31.

57) "Préface". Antoine Arnaud ve Pierre Nicolle içinde, *Grammaire générale et raisonée*. Paris: Paulet, 1969, s. iii-xxvii.

57A) "La grammaire générale de Port Royal". *Langages* 7 (Eylül, 1967), s. 7-15. Bu metin 57 numaranın bir kısmıdır.

58) "Les mots et les images". *Le Nouvel Observateur* 154 (25 Ekim, 1967), s. 49-50. Irwin Panofsky'nin *Essais d'iconologie*'si *ve Architecture Gothique et Pensée Scolastique*'ine ilişkin bir değerlendirmesi.

59) "Ceci n'est pas une pipe". *Les cahiers du chemin* 2 (15 Ocak, 1968), s. 79-105. Ressam Rene Magritte üzerine bir deneme olan bu yazının genişletilmiş bir versiyonu *Ceci n'est pas une pipe* başlığıyla kitap olarak yeniden yayımlanmıştır. Montpellier: Scholies, Fata Morgana, 1973.

59ET) "Ceci n'est pas une pipe". Çev., Richard Howard. October 1 (Bahar, 1976), s. 6-21. Bu çeviri ilk versiyona dayanıyor ancak genişletilmiş versiyondan da bazı kısımları içeriyor. Sözü edilen ikinci versiyon James Harkness tarafından İngilizceye çevrilerek ya-

yımlanmıştır: *This is not a Pipe* (Berkeley: University of California Press, 1982).

60) "Linguistique et sciences sociales". *Revue tunisienne de sciences sociales* 19 (Aralık , 1969), s. 248-255. Mart 1968 tarihinde düzenlenmiş olan bir konferansta sunulan bir tebliğdir.

61) "En intervju med Michel Foucault". *B L M* (Bonniers Litterara Magasin) (Stockholm) 37, No. 3 (Mart , 1968), s. 203-211. Yngve Lindung ile söyleşi. İsveççe olarak yayımlanmıştır.

62) "Foucault répond à Sartre". *La Quinzaine Litteraire* 46 (1-15 Mart, 1968), s. 20-22. Jean-Pierre El Kabbach ile bir radyo söyleşisi. Foucault bu söyleşinin aynen yayımlanmasına derginin bir sonraki sayısında sert bir cevap yazmıştır (15-31 Mart), s. 21: "Une mise au point de Michel Foucault".

63) "Réponse à une question". *Esprit* 371 (Mayıs, 1968), s. 850-874.

63ET) "History, Discourse, Discontinuity". Çev., Anthony Nazzaro. *Salmagundi* 20 içinde (Yaz-Güz, 1972), s. 225-248. *Psychological Man* içinde yeniden yayımlanmıştır, yay. haz. Robert Boyers, Harper: Colophon, 1975, s. 208-231. Colin Gordon'un gözden geçirilmiş bir çevirisi ise "Politics and the Study of Discourse" olarak yayımlanmıştır. *Ideology and Consciousness* 3 içinde (Bahar, 1978), s. 7-25.

64) "Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust". *La Pensée* 139 (Mayıs-Haziran, 1968), s. 114-117. Bu yazı, aynı derginin "Entretiens sur Michel Foucault" başlığıyla yayımladığı tartışmayı yorumluyor. *La Pensée* 137 (Şubat, 1968), s. 3-37.

65) "Réponse au Cercle d'epistémologie". *Cahiers pour l'analyse 9: Généalogie des sciences* (Yaz, 1968), s. 9-40. "Réponse au Cercle d'epistémologie" başlığıyla kısaltılmış olarak yeniden yayımlanmıştır. *Les Lettres Françaises* 1240 (10 Temmuz, 1968), s. 3-6.

65ET) "On the Archaelogy of the Sciences". *Theoretical Practice*, 3-4 (Güz, 1971), s. 108-127. Çevireni belirtilmeyen kısaltılmış bir çeviri.

66) *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

66ET) *The Archaelogy of Knowledge*. Çev., A. M. Sheridan Smith. New York: Harper Colophon. 1976.

67) "Médecins, juges et sorciers au XVII[e] siècle". Médecine de France 200 (1969), s. 121-28.

68) "Jean Hyppolite (1907-1968)". *Revue de Métaphysique et de Morale* 74, 2 (Nisan-Haziran, 1969), s. 131-136. Bu metin ilk olarak 19 Ocak 1969 tarihinde Ecole Normale Superieure'de Hyppolite'in anı-

sına yapılan derste sunulmuştur.

69) "Ariane s'est pendue". *Le Nouvel Observateur* 229 (31 Mart, 1969), s. 36 - 37. G. Deleuze'nin *Différence et répétition*'una ilişkin bir değerlendirme.

70) "En bref: Précision". *Le Nouvel Observateur* 229 (31 Mart, 1969), s. 39. *Le Nouvel Observateur* 227'deki (17 Mart, 1969, s. 43) "Une petite histoire"nin tashihi. Foucault'nun Londra'da konuşmasının engellenmesi üzerine.

71) "La naissance du monde". *Le Monde des Livres* 7558 (3 Mayıs, 1969), s. viii. Jean-Michel Palmier ile söyleşi.

72) "Michel Foucault explique son dernier livre". *Magazine littéraire* 28 (Nisan-Mayıs, 1969), s. 23-25. J. J. Brochier ile *AS* üzerine yapılan bir söyleşi.

73) "Qu'est-ce qu'un auteur?". *Bulletin de la Société française de Philosophie* 63 (Temmuz-Eylül, 1969), s. 73-104. İlk olarak 22 Şubat 1969 tarihinde ders olarak işlenmiştir. Foucault'nun burada değindiği meseleler üzerine daha sonra şu isimlerin katılımıyla bir tartışma yapılmıştır: M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. D'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.

73ET) "What is an author?". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 113-138. Çeviri biraz kısaltılarak yapılmış ve tartışma yayımlanmamıştır.

74) "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie II". *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* XXIII, 1 (Ocak-Mart, 1970), s. 63-92. Bu metin 30-31 Mayıs 1969 tarihinde düzenlenmiş olan bir konferansta sunulmuş ve ardından bir tartışma yapılmıştır. Ayrıca Foucault, Francois Dagonet'in konferansta sunduğu tebliğ üzerine de değerlendirmelerde bulunmuştur: "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie I" (Her iki metin de aynı sayıda yayımlanmıştır; Focuault'nun tebliği s. 49-60, yorumu ise s. 61-62).

74ET) "Cuvier's Position in the History of Biology". Çev., Felicity Edholm. *Critique of Anthropology* IV, 13-14 (Yaz, 1979), s. 125-130.

75) Focuault'dan Pierre Klossowski'ye yazdığı 3 Temmuz 1969 ve Kış 1970-71 tarihli iki mektup, *Cahiers pour un temps: Pierre Klossowski* içinde yayımlanmıştır: Paris: Centre Georges Pompidou, 1985, s. 85-88 ve s. 89-90.

76) *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971. Foucault'nun 2 Aralık 1970 günü Collège de France'daki ilk dersi.

76ET) "Orders of Discourse". Çev., Rupert Swyer, *Social Scien-*

ce Information (Nisan , 1971). *AS*'nin İngilizce çevirisinde "The Discourse on Language" başlığıyla Ek olarak yeniden yayımlanmıştır, s. 215-237. 66 numara ile karşılaştırınız.

77) "Presentation". Georges Bataille, *Oeuvres Complètes I: Premiers Ecrits* 1922-1940. Paris: Gallimard, 1970, s. 5-6.

78) "Sept propos sur le 7e ange". Jean-Pierre Brisset'e önsöz, *La grammaire logique*. Paris: Tchou, 1970, vii-xix. *Sept propos sur le septième ange* adıyla kitap olarak da yayımlanmıştır. Montpellier: Editions Fata Morgana, 1986.

79) "Le piège de Vincennes". *Le Nouvel Observateur* 274 (9 Şubat, 1970), s. 33-35. Patrick Loriot ile söyleşi.

80) "Il y aura scandale, mais ..." *Le Nouvel Observateur* 304 (7 Eylül, 1970), s. 40. Pierre Guyotat'ın *Eden, Eden, Eden*'ına ilişkin bir not.

80ET) "Open Letter to Pierre Guyotat". Çev., Edouard Roditi. *Paris Exiles* 2 (1985), s. 25.

81) "Croître et multipler". Le Monde 8037 (15-16 Kasım, 1970), s. 13. Francois Jacob'un *La logique du vivant*'ına ilişkin bir değerlendirmesi.

82) "Theatrum Philosophicum". *Critique* 282 (Kasım, 1970), s. 885-908. Bu yazı, Gilles Deleuze'nin iki kitabının Foucault'ya düşündürdükleridir: *Différence et répétition* ve *Logique du sens*.

82ET) "Theatrum Philosophicum". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 165-196.

83) "Foreword". *LMC*'nin 1971 tarihli İngilizce baskısında. *The Order of Things*, s. ix-xiv. 40 numara ile karşılaştırınız.

84) "Entrevista com Michel Foucault". *O homem e o discurso* içinde. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971, s. 17-42. Sergio P. Rouanet ve J. G. Merquior ile söyleşi. Portekizce olarak yayımlanmıştır.

85) "Nietzsche, la genealogie, l'histoire". *Hommage à Jean Hyppolite* içinde. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, s. 145-172.

85ET) "Nietzsche, Genealogy, History". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 139-164.

86) "A Conversation with Michel Foucault". *Partisan Review* 38 (1971), s. 192-201. John Simon ile söyleşi.

87) "Mon corps, ce papier, ce feu". *Paideia* (Eylül, 1971). *Histoire de la folie*'nin 1972 baskısında Ek olarak yeniden yayımlanmıştır, s. 583-603. 7 numara ile karşılaştırınız.

87ET) "My Body, this Paper, this Fire". Çeviren ve giriş yazan, Geoff Bennington. *Oxford Literary Review* IV, 1 (Güz, 1979), s. 5-28.

88) "Enquête sur les prisons: Brisons les barreaux du silence". *Politique-Hebdo* 24 (18 Mart, 1971), s. 4-6. C. Angeli'nin Foucault ve P. Vidal-Naquet ile yaptığı söyleşi.

89) "La prison partout". *Combat* (5 Mayıs, 1971).

90) "L'affaire Jaubert". *La Cause du Peuple* (3 Haziran , 1971).

91) "Je percois l'intolérable". *Journale de Genève* (samedi litteraire, Ağustos, 1971). Geneviève Armleder ile söyleşi.

92) "Lettre". *La Pensée* içinde, 159 (Eylül-Ekim, 1971), s. 141-144. Jean-Marc Pelorson'un makalesine yazdığı eleştiri, "Michel Foucault et l'Espagne", *La Pensée* 152 (Ağustos, 1970), s. 88-89.

93) "Human Nature: Justice versus Power". *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind* içinde yayımlanmıştır, yay. haz. Fons Elders. Londra: Souvenir Press, 1974, s. 139-197. Foucault ile Noam Chomsky arasındaki bir tartışma. Kasım 1971'de Dutch Broadcasting Company televizyonunda yayımlanan ve Fons Elders'in yönettiği bir tartışma.

94) "Par delà le bien et le mal". *Actuel* 14 (Kasım, 1971), s. 42-47. M. A. Burnier ve P. Graine ile söyleşi. Ufak tefek değişikliklerle "Entretien" başlığı altında yeniden yayımlanmıştır. *C'est demain la veille*. Paris: Seuil, 1973, 19-43.

94ET) "Revolutionary Action: 'Until Now'". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 218-233.

95) "Monstrosities in Criticism". Çev., Robert J. Matthews, *Diacritics* I, 1 (Güz, 1971), s. 57-60. George Steiner'in *The Order of Things* üzerine yazdığı bir değerlendirmeye cevap olarak kaleme alınmıştır: "The mandarin of the hour-Michel Foucault". *The New York Times Book Review* (28 Şubat, 1971), s. 8, 23-31.

96) "Foucault responds 2". *Diacritics* I, 2 (Kış, 1971), s. 60. Foucault'nun cevabına Steiner'in yazdığı cevabın cevabı. Steiner'in cevabı: "Steiner Responds to Foucault", *Diacritics* I, 2 (Kış, 1971), s. 59.

97) "Le discours de Toul". *Le Nouvel Observateur* 372 (27 Aralık, 1971), s. 15.

98) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 71 (1971). Collège de France'da 1971 yılında verdiği dersin özeti. Dersin adı: "La volonté de savoir". Seminer: "Le fonctionnement du système penal en France à partir du XIXe siècle". Angèle Kremer-Marietti'nin kitabında Ek olarak yeniden yayımlanmıştır, *Michel Foucault* (Paris: Seghers, 1974), s. 195-200. Foucault'nun dersleri ayrı bir cilt olarak da yayımlanmıştır: *Résumé des cours 1970-1982*. Paris: Julliard, 1989.

98ET) "History of Systems of Thought". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 199-204.

99) *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical.* Gözden geçirilmiş ikinci baskı. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

99ET) 18 numara ile karşılaştırınız.

100) "Preface". *Histoire de la folie à l'âge classique*'in yeni baskısı için. Paris: Gallimard, 1972, s. 7-9.

101) "Sur la justice populaire: Débat avec les maos". *Les Temps Modernes* 310 (1972), s. 335-366. Philippe Gavi ve Pierre Victor ile yapılan bir tartışma.

101ET) "On Popular Justice: A discussion with Maoists". Çev., John Mepham. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977 içinde, yay. haz. Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980, s. 1-36.

102) "Les intellectuels et le pouvoir". *L'arc* 49 (1972), s. 3-10. 4 Mart 1972 günü Foucault ile Gilles Deleuze arasında gerçekleşen bir söyleşi.

102ET) "Intelelctuals and Power". *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 205-217.

103) "Michel Foucault on Attica". *Telos* 19 (1974), s. 154-161. 1972 yılında John Simon ile yapılan bir söyleşi.

104) "Table ronde". *Esprit* 413 (Nisan-Mayıs, 1972), s. 678-703. Sosyal hizmetler ve müşterilerine ilişkin Foucault'nun da katılımıyla gerçekleştirilen bir tartışma.

105) "Les grands fonctions de la médecine". *Psychiatrie Aujourd'hui* 10 (Eylül, 1972), s. 15-16.

106) "Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: Piéger sa propre culture". *Le Figaro* 1376 (30 Eylül , 1972), Litt., 16.

107) "Un dibattito Foucault-Preti". *Bimestre* 22-23 (Eylül-Aralık, 1972), s. 1-4. Michele Dzieduszycki'nin yönetiminde yapılan İtalyanca bir tartışma.

108) "Médecine et lutte de classes". *La Nef* 49 (Ekim-Aralık, 1972), s. 67-73. Foucault ve Sağlık Haberleşme Grubu (Groupe Information Santé) üyeleri arasında gerçekleştirilen bir yuvarlak masa tartışması.

109) "Les deux morts de Pompidou". *Le Nouvel Observateur* 421 (4 Aralık, 1972), s. 56-57. Kısaltılarak "Deux calculs" olarak yeniden yayımlanmıştır. *Le Monde*, 8676 (6 Aralık, 1972), s. 20.

109ET) "The Guillotine Lives". Kısaltarak çev.: Paul Auster, *The*

New York Times (8 Nisan, 1973), kesim 4, s. 15.

110) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 72 (1972), s. 283-286. Collège de France'da 1972 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "Théories et institutions pénales". Seminer: "Psychiatrie et pénalité au XIXe siècle".

111) "Préface". Serge Livrozet içinde, *De la prison à la révolte*. Paris: Mercure de France, 1973 , s. 7-14.

112) "Presentation". *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère* için. Yay. haz. Michel Foucault. Paris: Gallimard, Julliard, 1973, s. 9-15.

112ET) "Foreword". I, *Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother*. Yay. haz. Michel Foucault. Çev., Frank Jellinek. New York: Pantheon, 1975, s. vii-xiv.

112A) "Une crime fait pour être raconté". *Le Nouvel Observateur* 464 (1 Ekim, 1973), s. 80-112. Bu makale, hatıralardan yapılan alıntılarla birlikte, *MPR*'deki "Presentation"ın kısaltılmış bir versiyonudur.

113) "Les meutres qu'on raconté". *MPR*, s. 265-275.

113ET) "Tales of Murder". I, *Pierre Rivière* .... içinde, s. 199-212.

114) "Pour une chronique de la mémoire ouvrière". *Libération* (22 Şubat, 1973), s. 6. José adındaki bir gazeteci ve işçi ile yapılan kısa bir söyleşi.

115) "En guise de conclusion". *Le Nouvel Observateur* 435 (13 Mart, 1973), s. 92. David Rosenhan'ın "Je me suis fait passer pour fou"su üzerine yapılan bir değerlendirme, s. 72-93.

116) "La force de fuir". *Derrière le Miroir* 202 (Mart, 1973), s. 1-8. Sanatçı Rebeyrolle üzerine.

117) "L'intellectuel sert à rassembler les idées, mais .... 'son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier". *Libération* 16 (26 Mayıs, 1973), s. 2-3. José adındaki bir işçi ile Foucault arasında geçen bir konuşma.

118) "Un nouveau journal?". *Zone des tempêtes* 2 (Mayıs-Haziran, 1973), s. 3.

119) "A verdade e as formas juridicas". Enrique Lynch tarafından Portekizceye çevrilmiştir: *La verdad y las formas juridicas*. Barcelona: Gedisa, 1980. 21-25 Mayıs 1973 tarihleri arasında Rio de Janeiro Katolik Üniversitesi'nde Focuault'nun yaptığı beş konuşma. Foucault ile bir tartışma, *Cadernos* içinde, s. 103-133.

120) "Entretien avec Michel Foucault: à propos de l'enfermement péni-

tentiaire". *Pro Justicia: Revue politique du droit* 3-4 (Ekim, 1973), s. 5-14. A. Krywin ve F. Ringelheim ile söyleşi.

121) "Gefangnisse und Gefangnisrevolten". *Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit* 29 (Haziran , 1973), s. 133-137. Bodo Morawe ile söyleşi.

122) "Convoques á la P. J.". *Le Nouvel Observateur* 468 (29 Ekim, 1973), s. 53. Alain Landau ve Jean-Yves Petit ile birlikte kaleme alınmıştır.

123) "Entretien avec Gilles Deleuze, Felix Guattari". *Recherches* 13 (Aralık, 1973), s. 27-31, 183-186.

124) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 73 (1973), s. 255-267. Collége de France'da 1973 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "La sociéte punitive". Seminer: "Pierre Rivière et ses oeuvres". Kremer-Marietti'de ek olarak yeniden yayımlanmıştır. *Michel Foucault*, s. 206-221.

125) "Les rayons noirs de Byzantios". *Le Nouvel Observateur* 483 (11 Şubat , 1974), s. 56-57. *Trente desssins de Byzantios*'a ilişkin bir değerlendirmesi.

126) "Carceri e manicomi nel congegno del potere". *Avanti!* 78, No. 53 (3 Mart, 1974), s. 6. Marco D'Eramo ile söyleşi.

127) "Sexualité et politique". *Combat* 9274 (27-28 Nisan, 1974), s. 16.

128) "Entretien". *Cahiers du Cinéma* 251-251 (Temmuz-Ağustos, 1974), s. 5-15. Pascal Bonitzer ve Serge Toubiana ile söyleşi.

128ET) "Film and Popular Memory". Bazı yerlerini atlayarak çev.: Martin Jordin. *Radical Philosophy* 11 (Yaz, 1975), s. 24-29.

129) Instituto de Medicina Social'de tıp tarihi üzerine verilen üç ders. Centro Biomedico, Universidad Estatal de Rio de Janeiro, Brazil, 1974. "Crisis de un Modelo en la medicina?", *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud* 3 (Ocak-Nisan, 1976), s. 197-210; "El nacimiento de la mediciana social", a.g.y., 6 (Ocak-Nisan, 1977), s. 89-108; "Incorporacion del hospital en la technologia moderna", a.g.y., 10 (Mayıs-Ağustos, 1978), s. 93-104.

130) "Table ronde sur l'expertise psychiatrique". *Actes: Cahiers d'action juridique* 5-6 (Aralık 1974-Ocak 1975). *Actes: Delinquances et ordre* içinde yeniden yayımlanmıştır (Paris: Maspero, 1978), s. 213-228. Öteki katılımcılar şunlardı: Y. Bastie, A. Bompart, Diederichs, F. Domenach, P. Gay, J. Hassoun, J. Lafon, C. Marechal, P. Sphyras, F. Tirlocq. Foucault'nun buradaki değerlendirmeleri "L'expertise psychiatrique" olarak yayımlanmıştır, *Actes* 54: La gouvernementalité (Yaz, 1986), s. 68.

131) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France*

74 (1974), s. 293-300. Collège de France'da 1974 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "Le pouvoir psychiatrique". Seminer: "Explication des textes medicaux et juridiques du XIX siécle".

131A) Bu metnin uzun bir versiyonu daha sonra "La casa della follia" başlığıyla yayımlanmıştır. Çev., C. Tarroni. Franco Basaglia ve Franca Basaglia-Ongaro içinde, der., *Crimini di Pace*. Torino: Einaudi, 1975, s. 151-169. Daha sonra Fransızca orijinal metnin tamamı Basaglia ve Basaglia-Ongaro içinde yayımlanmıştır, *Les Criminels de paix: Recherches sur les intellectuels et leurs techniques comme préposés à l'oppression*. Çev., Bernard Freminvelle. Paris: Presses Universitaires de France, 1980, s. 145-160.

132) *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

132ET) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Çev., Alan Sheridan. New York: Pantheon, 1977.

132A) "La naissance des prisons". Le Nouvel Observateur 536 (17 Şubat, 1975), s. 69-86. Bu makale *SP*'den alıntılardan oluşuyor.

133) "La peinture photogénique". Fromanger'in resim sergisi için yazılan giriş: *Fromanger: Le desir est partout*. Paris: Galerie Jeanne Bucher, 1975. (10 sayfa, sayfalar numaralandırılmamış).

134) "Préface". Bruce Jackson içinde, *Leurs Prisons*. Paris: Plon, 1975, s. i-vi.

135) "Un pompier vend la mèche". *Le Nouvel Observateur* 531 (13 Ocak, 1975), s. 56-57. Jean-Jacques Lubrina'nın *Enfer des Pompiers*'ine ilişkin bir değerlendirme.

136) "Des supplices aux cellules". *Le Monde* 9363 (21 Şubat , 1975), s. 16. Roger Pol Droit ile söyleşi.

136ET) "Michel Foucault on the Role of Prisons". *The New York Times* (5 Ağustos, 1975), s. 31. Leonard Mayhew tarafından çevirilen alıntılar.

137) "Sur la sellette". *Les nouvelles littéraires* 2477 (17 Mart, 1975), s. 3. Jean-Louis Ezine ile söyleşi.

137ET) "An Interview with Michel Foucault". Çev., Renée Morel. *History of the Present* 1 (Şubat, 1985), s. 2-3, 14.

138) "Il carcere visto da un filsofo francese". *L'Europeo* 1515 (3 Nisan, 1975), s. 63-65. Ferdinando Scianna ile *SP* üzerine bir söyleşi.

139) "La Fête de l'Écriture". *Le Quotidien de Paris* 328 (25 Nisan, 1975), s. 13. Jean Le Marchand'ın J. Almira'nın *Voyage à Naucratis*'i üzerine Foucault ve J. Almira ile yaptığı söyleşi.

140) "La Mort du Père". *Libération* 421 (30 Nisan, 1975), s. 10-11. P. Daix, P. Gavi, J. Rancière ve Yannakakis ile Marx ve komünizm üzeri-

ne bir tartışma.

141) "Entretien sur la prison". *Magazine littéraire* 101 (Haizran, 1975), s. 27-33. J. J. Brochier ile söyleşi.

141ET) "Prison Talk: an interview with Michel Foucault". Çev., Colin Gordon. *Radical Philosophy* 16 (Bahar, 1977), s. 10-15. *Power/Knowledge* içinde yeniden yayımlanmıştır, s. 37-54.

142) "Pouvoir et corps". *Quel corps?* 2 (Haziran , 1975) için yapılan bir söyleşi. *Quel corps?* olarak yeniden yayımlanmıştır. Paris: François Maspero, 1978, s. 27-35.

142ET) "Body/Power". *Power/Knowledege* içinde, s. 55-62. Çev., Colin Gordon.

143) "Foucault, passe-frontières de la philosophie". *Le Monde* (6 Eylül, 1986). 20 Haziran 1975 günü Roger-Pol Droit ile yapılan bir söyleşi.

144) "La machine à penser s'est-elle detraquée?". *Le Monde Diplomatique* 256 (Temmuz , 1975) , s. 18-21. Maurice Maschino'nun "düşünce krizi?" üzerine Foucault'nun da içinde bulunduğu kimselerle yaptığı röportajlar.

145) "Aller à Madrid". *Libération* 538 (24 Eylül, 1975), s. 1, 7. Foucault'nun da içinde bulunduğu Fransa'dan yedi entelektüel, Franco karşıtı militanlara verilen idam cezalarını kınamak için gittikleri Madrid'den kovulmuşlardı. Pierre Benoit'nın onlarla söyleşisi.

146) "Faire les fous: Reflexions sur Histoire de Paul". *Le Monde* 9559 (16 Ekim, 1975), s. 17. René Feret'in filmi üzerine.

147) "À propos de Marguerite Duras". *Cahiers Renaud Barrault* 89 (Ekim, 1975), s. 8-22. Foucualt ile Hélène Cixous arasında gerçekleşen bir konuşma.

148) "Sade, sergent du sexe". *Cinematographe* 16 (Aralık 1975-Ocak 1976) , s. 3-5. Gerard Dupont ile söyleşi.

149) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 75 (1975), s. 335-339. Collège de France'da 1975 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "Les anormaux". Seminer: "L'expertise médico-legale en matière psychiatrique".

150) *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir.* Paris: Gallimard, 1976.

150ET) *The History of Sexuality I: An Introduction.* Çev., Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.

151) "Les têtes de la politique". Wiaz'ın *En attendant le grand soir* adlı çalışmasına önsöz. Paris: Denoël, 1976, s. 7-12.

152) "Un mort inacceptible". Bernard Cuau'nun *L'affaire Mirval ou*

Comment le récit abolit le crime'ine önsöz. Paris: Les presses d'aujourd'hui, 1976, s. vii-xi.

153) "La politique de la santé au XVIIIe siècle". Foucault'nun yönetiminde gerçekleştirilen ve *Généalogie des équipements de normalisation: Les équipements sanitaires* başlığıyla yayımlanan üç kısımlık bir çalışmanın ilk kısmı olan "L'Institution hospitalière au XVIIIe siècle"e giriş. Fontenay-sur-Bois: Centre d'Etudes, de Recherches et de Formation Institutionelles (CERFI), 1976, s. 1-11.

153ET) "The Politics of Health in the Eighteenth Century". Çev., Colin Gordon. *Power/Knowledge* içinde, s. 166-182.

154) "La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina". *Education medica y salud* 10 , 2 (1976), s. 152-170.

155) "Sur Histoire de Paul". *Cahiers de Cinéma* 262-263 (Ocak, 1976), s. 63-65. Foucault ile René Feret arasında gerçekleşen bir konuşma.

156) "Questions à Michel Foucault sur la géographie". *Hérodote* 1 (Ocak-Mart, 1976), s. 71-85.

156ET) "Questions on Geography". Çev., Colin Gordon. *Power/Knowledge* içinde, s. 63-77.

157) "Crimes et chatiments en U. R. S. S. et ailleurs". *Le Nouvel Observateur* 585 (26 Ocak, 1976), s. 34-37. K. S. Karol ile söyleşi.

157ET) "The Politics of Crime". Kısaltarak çev.: Mollie Horwitz. *Partisan Review* 43 (1976), s. 453-459.

158) "Corso del 7 gennaio 1976" ve "Corso del 14 gennaio 1976". *Microfisica del Potere* içinde. Yay. haz. Alessandro Fontana ve Pasquale Pasquino. Torino: Einaudi, 1977, s. 163-177, 179-194. Ocak 1976'da Collège de France'da verdiği iki dersin İtalyanca çevirileri. Fransızca olarak yayımlanmamıştır.

158ET) "Two Lectures". Çev., Kate Soper. *Power/Knowledge* içinde, s. 78-108.

159) "L'extension sociale de la norme". *Politique hebdo* 212 (Mart, 1976), s. 14-16. Szasz'ın *Fabriquer la folie*'si üzerine P. Werner ile yapılan bir söyleşi.

160) "Sorcellerie et folie". *Le Monde* 9720 (23 Nisan, 1976), s. 18. Thomas Szasz'ın *Fabriquer la folie*'si üzerine Roland Jaccard ile yapılan bir söyleşi.

161) "Intervista a Michel Foucault". Haziran 1976'da Alessandro Fontana ve Pasquale Pasquino ile yapılan bir söyleşi. Fontana ve Pasquino'nun *Microfisica del Potere*'lerinin giriş bölümüdür, s. 3-28. 158 numara ile karşılaştırınız.

161ET) "Truth and Power". Çev., Colin Gordon. *Power/Know-*

ledge içinde, s. 109-133.

161A) Bu söyleşi Fransızca olarak da yayımlanmıştır: "Vérité et pouvoir", *L'Arc* 70 (1977), s. 16-26. Daha önce ise buradan yapılan bazı alıntılar "La fonction politique de l'intellectuel" başlığıyla yayımlanmıştır, *Politique hebdo* 247 (29 Kasım, 1976), s. 31-33. Bu kısa metnin İngilizcesi Colin Gordon'un çevirisiyle "The Political Function of the Intellectual" başlığıyla yayımlanmıştır. *Radical Philosophy* 17 (Yaz, 1977), s. 12-14.

162) "Des questions de Michel Foucault à Hérodote". *Herodote* 3 (Temmuz-Eylül, 1976), s. 9-10. Foucault'nun sorularına cevaplar yine aynı dergide yayımlanmıştır, sayı 6 (Nisan-Haziran, 1977), s. 7-30.

163) "Bio-histoire et bio-politique". *Le Monde* 9869 (17-18 Ekim, 1976), s. 5. J. Ruffie'nin *De la biologie à la culture* adlı eserine ilişkin değerlendirmeler.

164) "L'Occident et la vérité du sexe". *Le Monde* 9885 (5 Kasım, 1976), s. 24.

164ET) "The West and the Truth of Sex". Çev., Lawrence Winters. *Sub-Stance* 20 (1978), s. 5-8.

165) "Entretien avec Michel Foucault". *Cahiers du Cinéma* 271 (Kasım, 1976), s. 52-53. Rene Allio'nun *Moi, Pierre Rivière* adlı filmi üzerine Pascal Kane ile söyleşi.

166) "Pourquoi le crime de Pierre Rivière?" *Pariscope* (10-16 Kasım, 1976), s. 5-7. Rivière davası/meselesi üzerine Francois Chatelet ile söyleşi.

167) "Malraux". *Le Nouvel Observateur* 629 (29 Kasım, 1976), s. 83.

168) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collége de France* 76 (1976), s. 361-366. Collège de France'da 1976 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "Il faut defendre la société". Seminer: "L'utilisation des techniques psychiatriques en matiére penale".

168ET) "War in the Filigree of Peace. Course Summary". Çev., Ian McLeod. *Oxford Literary Review* IV, 2 (1980), s. 15-19.

168A) *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte.* Yay. haz. Walter Seitter. Berlin: Merve Verlag, 1986. Bu cilt, adı geçen dersin iki bölümünün (21 Ocak ve 28 Ocak tarihli) Almanca çevirisidir.

169) "Preface". Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin kitaplarının İngilizce çevirisine önsöz: *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* Çev., Robert Hurley, Mark Seem ve Helen Lane. Newe York: Viking, 1977, s. xi-xiv.

170) "Vorwort zu deutschen Ausgabe". *VS*'nin Almanca baskısına (*Sexu-*

alitat und Wahrheit: I: Die Wille zum Wissen. Çev., Ulrich Raulf. Frankfurt: Suhrkamp, 1977) giriş (s. 7-8).

171) "Avant-propos". Foucault yönetiminde gerçekleştirilen bir çalışma olan *Politiques de l'habitat 1800-1850*'nin önsözü. Paris: CORDA, 1977, s. 3-4.

172) "L'oeil du pouvoir". Jeremy Bentham'ın *Le panoptique*'ine Giriş. Paris: Pierre Belfond, 1977, s. 7-31. Jean-Pierre Barou ve Michelle Perrot ile söyleşi.

172ET) "The Eye of Power". Çev., Colin Gordon. *Power/Knowledge* içinde, s. 146-165.

173) "Le supplice de la vérité". *Chemin de Ronde* 1 (1977), s. 162-163.

174) "Die Folter, das ist die Vernunft". *Literaturmagazin* 8 (1977), s. 60-68. Kurt Boesers ile söyleşi.

175) "Préface". Mireille Debard ve Jean-Luc Hennig için, *Les juges kaki*. Paris: Editions Alain Moreau, 1977, s. 7-10. Ayrıca "Les juges kaki" olarak da yayımlanmıştır. *Le Monde* 10214 (1-2 Aralık, 1977), s. 15.

176) "Historia de la medicalizacion". *Education medica y salud* 11, 1 (1977), s. 3-25.

177) "La sécurité et l'etat". *Tribune socialiste* (1977).

178) "Les rapports de pouvoir passent à l'interieur des corps". Lucette Finas ile söyleşi. *La quinzaine littéraire* 247 (1-15 Ocak, 1977), s. 4-6.

178ET) "The History of Sexuality". Çev., Leo Marshall. *Power/Knowledge* içinde, s. 183-193.

179) "La vie des hommes infames". *Les Cahiers du Chemin* 29 (15 Ocak, 1977), s. 12-29. Bu yazı, daha sonra Foucault'nun derlediği ve Gallimard tarafından aynı adla basılan bir kitabın giriş bölümü olacaktı.

179ET) "The Life of Infamous Men". Çev., Paul Foss ve Meaghan Morris. Foss ve Morris içinde, *Power, Truth, Strategy* (Sydney, Australia: Feral, 1979), s. 76-91.

180) "Michel Foucault: à bas la dictature de sexe!". *L'Express* 1333 (24 Ocak, 1977), s. 56-57. Madeleine Chapsal'ın *VS* üzerine yazdığı ve Foucault ile söyleşisinden geniş alıntılar yaptığı bir yazı.

181) "Pouvoirs et stratégies". *Les révoltes logiques* 4 (Kış, 1977), s. 89-97.

181ET) "Powers and Strategies". Çev., Colin Gordon. *Power/Knowledge* içinde, s. 134-145.

182) "Le poster de l'ennemi public no.1". *Le Matin* 6 (7 Mart, 1977), s. 11. Jacques Mesrine'in *L'Instinct de mort*'u üzerine.

183) "Non au sexe roi". *Le Nouvel Observateur* 644 (12 Mart, 1977), s. 92-130. Bernard Henry Levy ile söyleşi.

183ET) "Power and Sex: An Interview with Michel Foucault". Çev., David Parent. *Telos* 32 (Yaz, 1977), s. 152-161.

184) "Les matins gris de la tolérance". *Le Monde* 9998 (23 Mart, 1977) , s. 24. P. Pasolini'nin bir filmi (*Enquête sur la sexualité* (Comizi d'Amore) üzerine.

185) "L'asile illimité". *Le Nouvel Observateur* 646 (28 Mart, 1977), s. 66-67. Robert Castel'in *L'ordre psychiatrique*'i üzerine bir değerlendirme.

186) "La géometrié fantastique de Maxime Defert". *Les Nouvelles Litteraires* 2582 (28 Nisan, 1977), s. 13. Defert'in bir resim sergisi üzerine.

187) "La grande colère des faits". *Le Nouvel Observateur* 652 (9 Mayıs, 1977), s. 84-86. *Faut-it brûler les nouveaux philosophes?* içinde yeniden yayımlanmıştır. Yay. haz. Sylvie Bouscasse ve Denis Bourgeois. Paris: Nouvelles Editions Oswald, 1978, s. 63-70. André Glucksmann'ın *Les maitres penseurs*'u üzerine bir değerlendirme.

188) "L'angoisse de juger". Le Nouvel Observateur 655 (30 Mayıs, 1977), s. 92-126. Catherine David'in yönetiminde Robert Badinter ve Jean Laplanche ile ölüm cezası üzerine yapılan bir tartışma.

189) "Michel Foucault à Goutelas: La redefinition du 'Justiciable'". *Justice: Syndicat de la Magistrature* 115 (Haizran, 198(7?)7), s. 36-39.

190) "Le jeu de Michel Foucault". *Ornicar?* 10 (Temmuz, 1977), s. 62-93. Foucault ile yapılan bir tartışma. Katılımcılar: Alain Grosrichard, Gerard Wajeman, Jacques-Alain Miller, Guy Le Gaufey, Catherine Millot, Dominique Colas, Jocelyne Livi, Judith Miller.

190ET) "The Confession of the Flesh". Çev., Colin Gordon. *Power/Knowledge* içinde, s. 194-228.

191) "Une mobilisation culturelle". *Le Nouvel Observateur* 670 (12 Eylül, 1977), s. 49.

192) "Enfermement, Psychiatrie, Prison". *Change: La folie encerclée* 32-33 (Ekim, 1977), s. 76-110. Foucault, David Cooper, Victor Fainberg ve Jean-Pierre Faye arasındaki bir tartışma.

193) "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th- Century Legal Psychiatry". Çev., Alain Baudot ve Jane Couchman. *International Journal of Law and Psychiatry I* (1978) , s. 1-18. İlk olarak 24-26 Ekim 1977 tarihlerinde Toronto'daki bir sempozyumda sunulan bir metin.

193A) Daha sonra "L'évolution de la notion d'individu dangere-

ux' dans la psychiatrie legale" başlığıyla Fransızca olarak da yayımlanmıştır. *Revue déviance et société V* (1981), s. 403-422.

194) "Va-t-on extrader Klaus Croissant?". *Le Nouvel Observateur* 679 (14 Kasım, 1977), s. 62-63.

195) " 'Desormais, la securité est au-dessus des lois'". *Le Matin* 225 (18 Kasım, 1977), s. 15. Jean-Paul Kauffman ile söyleşi.

196) "Lettre à quelques leaders de la gauche". *Le Nouvel Observateur* 681 (28 Kasım, 1977), s. 59.

197) " 'Wir fühlten uns als schmutzige Spezies'". *Der Spiegel* 31 (19 Aralık, 1977), s. 77-78.

198) "Preface". *My Secret Life* için. İngilizceden çevirenler, Christine Charnaux, vd.. Paris: Editions les formes du Secret, 1978, s. 5-7.

199) "Introduction". Georges Canguilhem'in *On the Normal and the Pathological*'ı için. Bu basım, *Le normal et le pathologique*'in İngilizce çevirisidir. Çev., Carolyn Fawcett. Boston: D. Reidel, 1978, s. ix-xx.

199A) Bu giriş daha sonra "La vie : l'experience et la science" başlığıyla Fransızca olarak da yayımlanmıştır. *Revue de métaphysique et de morale* 9 (Ocak-Mart, 1985), s. 3-14.

200) "Note". *Herculine Barbin dite Alexina B.* Yay. haz. Michel Foucault. Paris: Gallimard, 1978, s. 131-132.

200A) "Introduction". İngilizce çeviri için. Herculine Barbin, *Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite.* Çev., Richard McDougall. New York: Pantheon Books, 1980, s. vii-xvii. Bu giriş Ocak 1980 tarihinde yazılan tamamen yeni bir yazıdır. Fransızca baskısındaki orijinal kısa not İngilizce çevirinin 119-120. sayfalarındadır.

200B) "Le vrai sexe". *Arcadie* 323 (Kasım, 1980), s. 617-625. İngilizce çeviri için yazılan "Introduction"ın biraz değiştirilmiş bir versioynu.

201) "La grille politique traditionelle". *Politique-Hebdo* 303 (1978), s. 20.

202) "M. Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le 'strutture del potere'". J. Bauer ile söyleşi. *Playmen* 12, 10 (1978), s. 21-30.

203) "Incorporacion del hospital en la tecnologia moderna". *Educacion medica y salud* 12 , 1 (1978), s. 20-35.

204) "Un jour dans une classe s'est fait une film". *L'Educateur* 51, 12 (1978), s. 21-25.

205) "Eugène Sue que j'aime". *Les nouvelle littéraires* 2618 (12-19 Ocak, 1978), s. 3. Sue'nin yeniden yayımlanan eseri *Les mystères du*

peuple'ü üzerine bir değerlendirme.

206) "Une érudition étourdissante". *Le Matin* 278 (20 Ocak, 1978), s. 25. Philippe Aries'in *L'Homme devant la mort*'u üzerine bir değerlendirme.

207) "Alan Peyrefitte s'explique ... et Michel Foucault lui repond". *Le Nouvel Observateur* 689 (23 Ocak, 1978), s. 25.

208) "Precisazione sul potere. Riposta ad alcuni critici". *Aut Aut* 167-168 (Eylül-Aralık, 1978), s. 3-11. Şubat 1978'de Pasquale Pasquino'nun yazılı olarak yönelttiği sorulara verdiği yanıtlar.

209) "La gouvernamentalità". *Aut Aut* 167-168 (Eylül-Aralık, 1978), s. 12-29. 1978 Şubatında Collège de France'da verdiği dersin İtalyanca çevirisi. Çev., Pasquale Pasquino.

209ET) "Governmentality". Çev., Rosi Braidotti. *Ideology and Consciousness* 6 (Güz, 1979), s. 5-12.

209A) Bu dersin Fransızcası Jean-Claude Oswald'ın çevirisiyle "La gouvernementalité" olarak yayımlanmıştır. *Actes* 54 (Yaz, 1986), s. 7-15.

210) "Attention: Danger". *Libération* 1286 (22 Mart, 1978), s. 9.

211) "Sekai-ninshiki no Hoho: Marukusushugi o do shimatsusuruka [Dünyayı Anlama Stratejisi: Marksizmden Nasıl Kurtuluruz]". *UMI* (Tokyo) 53, no. 7 (Temmuz, 1978), s. 302-328. 25 Nisan 1978 günü Ryumie Yoshimoto ile yapılan bir konuşma.

212) "Sei to Seiji Wo Kataru (Cinsiyet ve Siyaset üzerine)". *Asahi janaru* 20, no. 19 (12 Mayıs, 1978), s. 15-20. Moriaki Watanbe ve Chobei Nemoto ile söyleşi.

213) "Le poussière et le nuage". *L'impossible prison: Recherches sur le système penitentiaire au XIXe siècle*. Yay. haz. Michelle Perrot. Paris: Seuil, 1980, s. 29-39. Bu yazı ancak Mayıs 1980'de yayımlansa da aslında Jacques Leonard'ın aynı kitapta yayımlanan bir yazısına ("L'historien et le philosophe: A propos de: Surveiller et punir; naissance de la prison") cevap olarak 1978 yılında yazılmıştı.

214) "Table ronde du 20 mai 1978". *L'impossible prison* içinde, s. 40-56 (213 numara ile karşılaştırınız). Konuşmada nerede kimin konuştuğu, Foucault haricinde, belirtilmiyor ancak katılımcılar şu isimlerden oluşuyordu: Maurice Agulhon, Nicole Caston, Catherine Duprat, François Ewald, Arlette Farge, Alexandre Fontana, Carlo Ginzburg, Remi Gossez, Jacques Leonard, Pascal Pasquino, Michelle Perrot, Jacques Revel.

214ET) "Questions of Method". Çev., Colin Gordon. *Ideology and Consciousness* 8 (Bahar, 1981), s. 3-14.

215) "Postface". *L'impossible prison* (213 numara ile karşılaştırınız), s. 316-318.
216) "Vijftien vragen van homosexuele zijde san Michel Foucault". *Interviews met Michel Foucault*, yay. haz. M. Duyves ve T. Maasen. Utrecht: De Woelrat, 1982, s. 13-23.
217) "Du pouvoir". *L'Express* 1722 (13 Temmuz, 1984), s. 56-62. Pierre Boncenne tarafından yapılan ancak Foucault'nun ölümünden önce yayımlanmayan bir söyleşi.
218) "Il misterioso ermafrodito". *La Stampa Supp. Litt.* 4, no. 30 (5 Ağustos, 1978), s. 5. Herculine Barbin üzerine Elena Guicciardi ile söyleşi.
219) "Du bon usage du criminel". *Le Nouvel Observateur* 722 (11 Eylül, 1978), s. 40-42.
220) "Taccuino Persiano: L'esercito, quando la terra trema". *Corriera della Sera* 103, No. 228 (28 Eylül, 1978), s. 1-2. İran Devrimi üzerine İtalyanca yazdığı bir dizi makalenin ilki.
221) "Teheran: la fede contro lo Scia". *Corriera della Sera* 103, No. 237 (8 Ekim, 1978), s. 11.
222) "A quoi rêvent les Iraniens?". *Le Nouvel Observateur* 726 (9-16 Ekim, 1978), s. 48-49.
223) "Le citron et le lait". *Le Monde* 10, 490 (21 Ekim, 1978), s. 14. Philippe Boucher'in *Le ghetto judiciaire*'i üzerine bir değerlendirmesi.
224) "Ein gewaltiges Erstaunen". 1978 yılında Paris'te açılan "Paris-Berlin" sergisi üzerine bir söyleşi. *Der Spiegel* 32 (30 Ekim, 1978), s. 264.
224ET) "Interview with Michel Foucault". Çev., J. D. Steakley. *New German Critique* 16 (Kış, 1979), s. 155-156.
225) "Une rivolta con le mani nude". *Corriere della Sera*, 103, No. 261 (5 Kasım, 1978), s. 1-2.
226) "Sfida all'opposizione". *Corriere della Sera*, 103, No. 262 (7 Kasım, 1978), s. 1-2.
227) "I 'reportages di idee'". *Corriere della Sera*, 103, No. 267 (12 Kasım, 1978), s. 1.
228) "Reponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne". *Le Nouvel Observateur* 731 (13 Kasım, 1978), s. 26.
229) "La rivolta dell'Iran corre sui nastri delli minicasette". *Corriere della Sera*, 103, No. 273 (19 Kasım, 1978), s. 1-2.
230) "Il mitico capo della rivolta nell'Iran". *Corriere della Sera*, 103, No. 279 (26 Kasım, 1978), s. 1-2.
231) *Colloqui con Foucault*. Salerno: 10/17 Cooperative editrice, 1981.

Foucault ile Duccio Trombadori arasında 1978 tarihinde gerçekleşen bir dizi söyleşi.

232) "Lettera di Foucault all'Unita". *L'Unita* 55, no. 285 (1 Aralık, 1978), s. 1.

233) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 78 (1978), s. 445-449. Collège de France'da 1978 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "Securité, territoire, et population". Seminer: "La Médicalisation en France depuis le XIXe siècle".

233ET) "Foucault at the Collège de France I: A Course Summary". Çeviren ve giriş yazan, James Bernauer. *Philosophy and Social Critixism* VIII, 2 (Yaz, 1981), s. 235-242.

233A) Bu dersin notlarının bir versiyonu Andreas Pribersky tarafından Almancaya çevrilmiş ve "Vorlesungen zur Analyse der Macht-Mechanismen 1978: Das Denken des Staates" başlığıyla yayımlanmıştır. MF içinde, *Der Staub und die Wolke* (Bremen: Verlag Impuls, 1982), s. 1-44.

234) "L'esprit d'un monde sans esprit". Claire Brière ve Pierre Blanchet ile söyleşi. Briere ve Blanchet'nin *Iran: la révolution au nom de Dieu* adlı kitaplarında ek olarak yayımlanmıştır. Paris: Seuil, 1979, s. 225-241.

235) "Préface". Peter Brückner ve Alfred Korovoza için, *Ennemi de l'Etat*. Calix: La pensée sauvage, 1979, s. 4-5.

236) "La phobie d'etat". *Libération* 967 (30 Haziran-1 Temmuz, 1984), s. 21. 31 Ocak 1979 günü Collège'de verdiği dersten alıntılar.

237) "Maniéres de justice". *Le Nouvel Observateur* 743 (5 Şubat , 1979), s. 20-21.

238) "Une polveriera chiamata Islam". *Corriere della Sera* , 104, no. 36 (13 Şubat, 1979), s. 1.

239) "Michel Foucault et l'Iran". *Le Matin* 647 (26 Mart, 1979), s. 15. İran Devrimi karşısındaki tutumuna saldıran bir makaleye kısa bir cevap. Karşılaştırınız, Claude ve Jacques Broyelle: "A quoi rêvent les philosophes?" *Le Matin* 646 (24 Mart, 1979), s. 13.

240) "La loi de la pudeur". *Recherches* 37 (Nisan, 1979), s. 69-82. 4 Nisan 1978 günü Guy Hocquenghem ve Jean Danet ile yapılan bir radyo söyleşisinin transkripti.

240ET) Foucault'nun buradaki yorumlarından alıntılar Daniel Moshenberg tarafından çevrilmiş ve *Semiotext(e)* içinde yayımlanmıştır (Yaz, 1980), s. 44, 40-42.

241) "Une plaisir si simple". *Le Gai Pied* 1 (Nisan , 1979), s. 1, 10.

241ET) "The Simplest of Pleasures". Çev., Mike Riegle ve Gil-

les Barbedette. *Fag Rag* 29, s. 3.

242) "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan". *Le Nouvel Observateur* 753 (14 Nisan, 1979), s. 46.

243) "Pour une morale de l'inconfort". *Le Nouvel Observateur* 754 (23 Nisan, 1979), s. 82-83. Jean Daniel'in L'ère des ruptures'ü hakkında bir değerlendirme.

244) "Le moment de vérité". *Le Matin* 673 (25 Nisan, 1979), s. 20. Maurice Clavel'in ölümü üzerine.

245) "Vivre autrement le temps". *Le Nouvel Observateur* 755 (30 Nisan, 1979), s. 88. Maurice Clavel'e övgü.

246) "Inutile de se soulever?". *Le Monde* 10, 661 (11 Mayıs, 1979), s. 1-2.

246ET) "Is it useless to revolt?". Çeviren ve giriş yazan, James Bernauer. *Philosophy and Social Criticism* VIII, 1 (Bahar, 1981), s. 1-9.

247) "La stratégie du pourtour". *Le Nouvel Observateur* 759 (28 Mayıs, 1979), s. 57.

248) "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'". 10 ve 16 Ekim 1979 tarihlerinde Stanford Üniversitesi'nde verdiği dersler. *The Tanner Lectures on Human Values II* içinde, yay. haz. Sterling McMurrin (1981). Salt Lake City: University of Utah Press, 1981, s. 225-254.

248A) "Omnes et Singulatim: Vers une critique de la raison politique". Çev., P. E. Dauzat, *Le débat* 41 (Eylül-Kasım, 1986), s. 5-35.

249) "Luttes autour des prisons". *Esprit* 35 (Kasım, 1979), s. 102-111. MF ("Louis Appert" takma adıyla), Antoine Lazarus ve François Colcombet arasında 1970'li yıllardaki hapishane hareketleri üzerine yapılan bir söyleşi.

250) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 79 (1979), s. 367-372. Collège de France'da 1979 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "Naissance de la biopolitique". Seminer: "Problémes de méthode en histoire des idées".

250ET) "Foucault at the Collège de France II: A Course Summary". Çeviren ve giriş yazan, James Bernauer. *Philosophy and Social Criticism* VIII, 3 (Güz, 1981), s. 349-359.

251) "Les quatre chevaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens". *Cahiers du Cinèma* hors serie 6: Syberberg (Şubat, 1980), s. 95-96. Syberberg'in *Hitler, a film from Germany*'si üzerine Bernard Sobel ile söyleşi.

252) " 'Le Nouvel Observateur' e l'unione della sinistre". *Spirali* 15 (Ocak, 1980), s. 53-55. Foucault ile Jean Daniel arasındaki bir söyleşiden alıntılar. İlk olarak Denis Richet yönetiminde bir radyo programı olarak yayımlanmıştır.

253) "Lettre". *Le Nouvel Observateur* (14 Ocak, 1980).

254) "Préface". Roger Knobelspiess için, *Q. H. S. : Quartier de haute sécurité*. Paris: Stock, 1980, s. 11-16 (31 Mart, 1980).

255) "Le philosophe masqué". *Le Monde Dimanche* 10, 945 (6 Nisan, 1980) I ve XVII. Christian Delacampagne tarafından yapılan ve ilk olarak Foucault'nun adı verilmeden yayımlanan bir söyleşi.

256) "Conversation with Michel Foucault". *The Threepenny Review* I, 1 (Kış-Bahar, 1980), s. 4-5. Millicent Dillon ile söyleşi.

257) "Sexuality and Solitude". *London Review of Books* (21 Mayıs-3 Haziran, 1981), s. 3, 5-6. 20 Kasım 1980 günü New York Institute for the Humanities'de verdiği dersin metni. Daha sonra *Humanities in Review* I (1982) içinde yayımlanmıştır, yay. haz. David Rieff. New York: Cambridge University Press, 1982, s. 3-21.

258) "Roland Barthes". *Annuaire du Collège de France* 80 (1980), s. 61-62.

259) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 80 (1980), s. 449-452. Collège de France'da 1980 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "Du gouvernement des vivants". Seminer: "Liberalisme et Etatisme à la fin du XIXe siècle".

260) "De l'amitié comme mode de vie". *Le Gai Pied* 25 (Nisan, 1981), s. 38-39.

260ET) "Friendship as a Lifestyle: An Interview with Michel Foucault". *Gay Information* 7 (Bahar, 1981), s. 4-6. Çeviren belirtilmemiş.

261) "L'intellectuel et les pouvoirs". *La Revue Nouvelle* 80 (1984), s. 338-345. 14 Mayıs 1981 günü Christian Panier ve Pierre Watte ile yapılan bir söyleşi.

262) "Est-il donc important de penser?". *Libération* (30-31 Mayıs, 1981), s. 21. Didier Eribon ile söyleşi.

262ET) "Is it really important to think?". Çeviren ve sonsöz yazan, Thomas Keenan. *Philosophy and Social Criticism* 9, 1 (Bahar, 1982), s. 29-40.

263) "Face aux gouvernements, les droits de l'Homme". *Libèration* 967 (30 Haizran-1 Temmuz, 1984), s. 22. 1981 Haziranında verdiği fakat ancak ölümünden sonra yayımlanan bir beyanat. Güneydoğu Asyalı "bottakiler"le ilgiliydi.

264) "Il faut tout repenser la loi et la prison". *Libération* 45 (6 Temmuz, 1981), s. 2. Mahkûmların açlık grevi üzerine.
265) "Lacan, il 'liberatore' della psicanalisi". *Corriere della Sera*, 106, no. 212 (11 Eylül, 1981), s. 1. Jacques Lacan'ın ölümünün ardından Jacques Nobecourt ile yapılan bir söyleşi.
266) "De la nécessité de mettre un terme à toute peine". *Libèration* 108 (18 Eylül, 1981), s. 5.
267) "Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault". *Libération* 185 (18 Aralık, 1981), s. 12. Polonya'da ilan edilen sıkıyönetime Fransa hükümetinin gösterdiği tepki üzerine.
268) "Conversation". *Werner Schroeter* içinde, yay. haz. Gerard Courant. Paris: Cinématheque Française et Goethe Institute, 1982, s. 38-47. Foucault ile Werner Schroeter arasında 3 Aralık 1981 günü yapılan ve Courant'ın teybe aldığı bir tartışma.
269) "Notes sur ce qu'on lit et entend". *Le Nouvel Observateur* 893 (19 Aralık, 1981), s. 21. Polonya'daki sıkıyönetim ilanı üzerine.
270) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 81 (1981), s. 385-389. Collège de France'da 1981 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "Subjectivité et vérité". Seminer: "Problémes du liberalisme au XIXe siècle".
271) *Le désordre des familles: Lettres de cachet des Archives de la Bastille*. Foucault ve Arlette Farge tarafından derlenen ve giriş yazılarak yayımlanan polis dokümanları seçkisi. Paris: Gallimard/Julliard, 1982.
272) "Nineteenth Century Imaginations". Çev., Alex Susteric. *Semiotext(e)* IV, 2 (1982), s. 182-190.
273) "The Subject and Power". Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow'a sonsöz. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 214-232. Birinci Kısım İngilizce olarak kaleme alınmıştır. İkinci Kısım ise Leslie Sawyer tarafından çevrilmiştir. *Critical Inquiry* 8 (Yaz, 1982) içinde yeniden yayımlanmıştır.
274) "Non aux compromis". *Gai Pied* 43 (1982), s. 9. R. Surzur ile söyleşi.
275) Susan Sontag'ın konuşmasına cevap. *The Soho News* (2 Mart, 1982), s. 13.
276) "Space, Knowledge, and Power". *Skyline* (Mart, 1982), s. 16-20. Paul Rabinow ile söyleşi. Çev., Christian Hubert.
277) "Histoire et Homosexualité: Entretien avec Michel Foucault". *Masques* 13 (Bahar, 1982), s. 14-24. J. P. Joecker, M. Ouerd ve A. San-

zio ile söyleşi.

278) "Sexual Choice, Sexual Act: An Interview with Michel Foucault". *Salmagundi* 58-59 (Güz 1982-Kış 1983), s. 10-24. 1982 Martında James O'Higgins ile yapılan bir söyleşi.

278A) Daha sonra "Lorsque l'amant part en taxi" başlığıyla Fransızca olarak da yayımlanmıştır. *Gai Pied Hebdo* 151 (5 Ocak, 1985), s. 22-24, 54-57.

279) "La combat de la chasteté". *Communications* 35 (Mayıs, 1982), s. 15-25.

279ET) "The Battle for Chastity". *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times* içinde, yay. haz. Philippe Aries ve Andre Bejin. Çev., Anthony Foster. Oxford: Basil Blackwell, 1985, s. 14-25.

280) "The Social Triumph of the Sexual Will". *Christopher Street* 64 (Mayıs, 1982), s. 36-41. Gilles Barbedette ile söyleşi. Çev., Brendan Lemon.

281) "Des caresses d'homme considerées comme un art". *Libération* (1 Haziran, 1982), s. 27. K. J. Dover'in *Homosexualité grecque*'ine dair bir değerlendirme.

282) "An Interview". *Ethos* I, 2 (Güz, 1983), s. 4-9. 22 Haziran 1982 günü Stephen Riggins ile yapılan bir söyleşi.

283) "Michel Foucault, An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity". *The Advocate* 400 (7 Ağustos, 1984), s. 26-30, 58. 1982 Haziranında Bob Gallagher ve Alexander Wilson tarafından yapılan bir söyleşi.

283A) Daha sonra Fransızcası da yayımlanmıştır: "Que fabriquent donc les hommes ensemble?". Çev., Jacques Hess. *Le Nouvel Observateur* 1098 (22-28 Kasım, 1985), s. 54-55.

284) "Le terrorisme ici et là". *Libération* (3 Eylül, 1982), s. 12. D. Eribon ile söyleşi.

285) "Pierre Boulez ou l'ecran traversé". *Le Nouvel Observateur* 934 (2 Ekim , 1982), s. 51-52.

286) "En abandonnant les Polonais, nous renoncons à une part de nous-mêmes". *Le Nouvel Observateur* 935 (9 Ekim, 1982), s. 36. Pierre Blanchet yönetiminde Bernard Kouchner ve Simone Signoret ile tartışma.

287) "L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée". *Les nouvelles littéraires* 2857 (14-20 Ekim, 1982), s. 8-9. Gilles Anquetil ile söyleşi.

288) "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault". 25 Ekim

1982 günü Rex Martin ile yapılan söyleşi. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* içinde. Yay. haz. Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988, s. 9-15.

289) "Technologies of the Self". *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* içinde, s. 16-49.

290) "The Political Technology of Individuals". *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* içinde, s. 145-162.

291) "La Pensée, L'Emotion". *Duane Michals: Photographies de 1958 à 1982* içinde. Paris: Paris Audovisual , Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris, 1982, s. iii-vii. 9 Kasım 1982-9 Ocak 1983 arasında Paris'teki Musée d'Art Moderne'de gerçekleştirilen bir sergi.

292) "L'age d'or de la lettre de cachet". *L'Express* 1638 (3 Aralık, 1982), s. 35-36. Yves Hersant yönetiminde Foucault ile Arlette Farge arasında *Le Désordre des familles* üzerine (271 numara ile karşılaştırınız) yapılan bir söyleşi.

293) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 82 (1982), s. 395-406. Collège de France'da 1982 yılında verdiği dersin özeti. Ders: "L'hermeneutique du sujet". Bu dersin notları Helmut Becker ve Lothar Wolfstetter tarafından kısaltılarak kendi kitapları içinde yayımlanmıştır: "Michel Foucaults Hermeneutik des Subjekts", *Freiheit und Selbstsorge* (Frankfurt: Materialis Verlag, 1985), s. 32-60.

294) "L'ecriture de soi". *Corps ecrit* 5 (1983): *L'autoportrait,* s. 3-23.

295) "Rêver de ses plaisirs: sur l'onirocritique d'Artémidore". *Recherches sur la philosophie et le Langage* 3 (1983), s. 53-78. Bu yazının çok az değiştirilmiş bir versiyonu *Le souci de soi*'nın (312 numara ile karşılaştırınız) birinci bölümü olarak yayımlanmıştır.

296) "Un système fini face à une demande infini". *Sécurité sociale: l'enjeu* içinde. Paris: Editions Syros, 1983, s. 39-63. R. Bono ile söyleşi.

296ET) "The Risks of Security". *History of the Present* 2 (Bahar, 1986), s. 4-5, 11-14.

297) "Un cours inédit". *Magazine littéraire* 207 (Mayıs, 1984), s. 35-39. 5 Ocak 1983 günü Collège de France'da Kant'taki aydınlanma sorunu üzerine verilen bir ders.

297ET) "Kant on Enlightenment and Revolution". Çev., Colin Gordon. *Economy and Society* 15 (Şubat, 1986), s. 88-96.

298) "A propos des faiseurs d'histoire". *Libèration* (21 Ocak, 1983), s. 22. Didier Eribon ile söyleşi.

299) "An Exchange with Michel Foucault". Foucault ile Lawrence Stone arasındaki mektuplaşma. *The New York Review of Books* (31 Mart, 1983), s. 42-44. Foucault'nun mektubu, Stone'un "Madness" başlıklı denemesinin eleştirisiydi, *The New York Review of Books* (16 Aralık, 1982), s. 28-36.

300) "Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault". *Telos* 55 (Bahar, 1983), s. 195-211. Gerard Raulet ile söyleşi. Çev., Jeremy Harding. İlk olarak Almanca yayımlanmıştır: "Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?", *Spuren* 1-2 (1983).

301) "The Power and Politics of Michel Foucault". Inside (22 Nisan, 1983), s. 7, 20-22. Peter Maas ve David Brock tarafından *Daily Californian* (Berkeley California Üniversitesi) adlı haftalık dergi için yapılan bir söyleşi.

302) "Politics and Ethics: An Interview". Çev., Catherine Porter. *The Foucault Reader* içinde, yay., Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), s. 373-380. 1983 Nisanında Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty ve Leo Lowenthal ile yapılan söyleşi.

303) "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress". *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*'in ikinci baskısı içinde. Chicago: University of Chicago Press, 1983, s. 229-252. Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow ile söyleşi. Jacques B. Hess'in kısaltarak yaptığı Fransızca çevirisi "Le sexe comme une morale" olarak yayımlanmıştır: *Le Nouvel Observateur* (1 Haziran, 1984), s. 62-66.

304) "La Pologne, et après? Edmond Maire: Entretien avec Michel Foucault". *Le débat* 25 (Mayıs, 1983), s. 3-34.

305) "La Musique contemporaine et le publique". *CNAC Magazine* 15 (Mayıs-Haziran, 1983), s. 10-12. Pompidou Center'ın yayın organı için Pierre Boulez tarafından yapılan bir söyleşi.

306) "Vous êtes dangereux". *Libération* 639 (10 Haziran, 1983), s. 20.

307) "Archeologie d'une passion". *Magazine littéraire* 221 (Temmuz-Ağustos, 1985), s. 100-105. 15 Eylül 1983 günü Charles Ruas ile yapılan söyleşi.

307ET) "An Interview with Michel Foucault". Ruas'ın *Raymond Roussel* (19 numara ile karşılaştırınız) çevirisinin sonunda yayımlanmıştır, s. 169-186.

308) "Usage des plaisirs et techniques de soi". *Le débat* 27 (Kasım, 1983), s. 46-72. Bu metin, *L'usage des plaisirs*'in giriş bölümünün çok az değiştirilmiş bir versiyonudur. 311 numara ile karşılaştırınız.

309) "Qu-appelle-t-on punir?". *Revue de l'université de Bruxelles* (1984):

Punir mon bon souci, Pour une raison penale içinde, s. 35-46. Aralık 1983'te Foulek Ringelheim tarafından yapılan bir söyleşi.

310) "Histoire des systèmes de pensée". *Annuaire du Collège de France* 83 (1983), s. 441. Foucault'nun son dersinin adı şuydu: "Le cours a porté sur: 'Le gouvernement de soi et des autres'".

311) *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

311ET) *The Use of Pleasure*. Çev., Robert Hurley. New York: Pantheon, 1985.

311A) "Preface"ın daha önceki versiyonu. Çev., William Smock. *The Foucault Reader* içinde, s. 333-339.

312) *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

312ET) *The Care of the Self*. Çev., Robert Hurley. New York: Pantheon, 1986.

313) "Interview met Michel Foucault". *Krisis: Tijdschrift voor filosofie* 14 (1984), s. 47-58. J. Francois ve J. De Wit ile söyleşi.

314) "Foucault, Michel, 1926- ". Maurice Florence takma adıyla Jean Huisman'ın *Dictionnaire des Philosophes*'sine yazdığı makale. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, I, s. 941-944.

315) "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté". *Concordia* 6 (1984), s. 99-116. 20 Ocak 1984 günü Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker ve Alfredo Gomez-Müller ile yapılan bir söyleşi.

315ET) "The Ethics of Care of the Self as a Practice of Freedom". Çev., Joseph Gauither. *Philosophy and Social Criticism* XII, s. 2-3, 112-131.

316) "Philippe Aries: Le souci de la vérité". *Le Nouvel Observateur* 1006 (17-23 Şubat, 1984), s. 56-57.

317) "Le style de l'histoire". *Le Matin* 2168 (21 Şubat, 1984), s. 20-21. Francois Dumont ve Jean-Paul Iommi-Amunstegui tarafından Foucault ve Arlette Farge ile Philippe Ariès üzerine yapılan bir söyleşi.

318) "A Last Interview with French Philosopher Michel Foucault". *City Paper* 8, 30 (27 Temmuz-2 Ağustos, 1984), s. 18. 1984 Martında Jamin Raskin ile yapılan söyleşi.

319) "Interview de Michel Foucault". *Actes* 45-46 (1984): *La prison autrement*?, s. 3-6. 1984 Nisanında Catherine Baker ile yapılan söyleşi.

320) "Le souci de la vérité". *Magazine littèraire* 207 (Mayıs, 1984), s. 18-23. François Ewald ile söyleşi.

320ET) "The Regard for Truth". Kısaltarak çeviren ve giriş yazan, Paul Patton. *Art and Text* 16 (Yaz, 1984), s. 20-31.

321) "What is Enlightenment?". Yayımlanmamış bir Fransızca metnin çe-

virisi. Çev., Catherine Porter. *The Foucault Reader* içinde, s. 31-50.

322) "Parla Michel Foucault: Alle fonti del piacere". *Panorama* 945 (28 Mayıs, 1984), s. 186-193. Çok farklı bir versiyonu Fransızca olarak yayımlanmıştır: "Une esthetique de l'existence". *Le Monde Aujourd'hui* (15-16 Temmuz, 1984) , s. xi. 25 Nisan 1984 günü Alessandro Fontana ile yapılan bir söyleşi.

323) "Polemics, Politics and Problematizations". Çev., Lydia Davis. *The Foucault Reader* içinde, s. 381-389. 1984 Mayısında Paul Rabinow ve Tom Zummer'in sorularına yazılı olarak verdiği cevaplar.

324) "Pour en finir avec les mensonges". *Le Nouvel Observateur* 1076 (21-27 Haziran, 1985), s. 76-77. Didier Eribon ile söyleşi.

325) "Le retour de la morale". *Les Nouvelles* 2937 (28 Haziran-5 Temmuz, 1984), s. 36-41. Gilles Barbedette ve André Scala ile söyleşi. 29 Mayıs 1984 günü yapılan bu söyleşi muhtemelen Foucault ile yapılan son söyleşidir.

325ET) "Final Interview". Çev., Thomas Levin ve Isabelle Lorenz. *Raritan* V, 1 (Yaz, 1985), s. 1-13.

B) MUHTELİF DOKÜMANLAR

1) 25 Mayıs 1966 tarihli Roger Caillois'ya mektubu. *Cahiers pour un temps: Roger Caillois* içinde. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions, 1981, 228.

2) 4 Haziran 1966 tarihli Rene Magritte'e mektubu. Rene Magritte içinde, *Ecrits complets*. Yay. haz. André Blavier. Paris: Flammarion, 1972, s. 521. Magritte'nin 23 Mayıs 1966 tarihli mektubuna (*Ceci n'est pas une pipe*, 59 numara ile karşılaştırınız) cevabıdır.

3) Foucault'nun Maurice Clavel'e Nisan 1968'de yazdığı mektuptan alıntı. Clavel'in *Ce que je crois*'sında yayımlanmıştır. Paris: Grasset, 1975, s. 138-139.

4) "Création d'un 'Groupe d'Information sur les prisons'". *Esprit* 401 (Mart, 1971), s. 531-532. Foucault, Jean-Marie Domenach ve Pierre Vidal-Naquet'nin imzalarıyla.

5) "Ceremonie, Théatre, et Politique au XVIIe Siècle". *Acta 1. Proceedings of the Fourth Annual Conference of XVIIth Century French Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Graduate School, 1972, s. 22-23. Adı geçen üniversitede 7 Nisan 1972 tarihinde verilen bir dersin İngilizce özeti. Yay. haz. Stephan Davidson.

6) "Power and Norm: Notes". 28 Mart 1973 tarihinde Collège de France'da verilen dersten notlar. Çev., W. Suchting, *Power, Truth, Strategy* içinde, s. 59-66.

7) "Radioscopie". 10 Mart 1975 tarihinde Jacques Chancel ile yapılan bir saatlik bir radyo söyleşisi. Paris'teki Centre Georges Pompidou'nun kütüphanesinde söyleşinin teyp kaydı bulunabilir.

8) "Punir ou guérir". Dialogues, Radio-France (8 Ekim, 1976).

9) "Toujours les prisons". Paul Thibaud ve Jean-Marie Domenach ile mektuplaşma. *Esprit* 37 (Ocak, 1980), s. 184-186.

10) Otto Friedrich. "France's Philosopher of Power". *Time* 118, No. 20 (6 Kasım, 1981), s. 147-148. Foucault ile yapılan söyleşiden geniş alıntılarla yayımlanan bir haber-makale.

11) *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia.* Foucault'nun Berkeley California Üniversitesi'nde 1983 sonbaharında verdiği seminerden notlar. Notlarını özel olarak bastıran, Joseph Pearson.

12) 1983 Temmuzu'nda Hervé Guibert'e yazılan mektup. "L'autre journal d'Hervé Guibert" içinde. *L'Autre Journal* 10 (Aralık, 1985), s. 5.

13) Claude Mauriac'ın "Les Temps immobile" başlıklı dizisinde Foucault'nun mektupları ve söyleşilerinden geniş alıntılar bulunuyor. Paris: Grasset. C. 2, *Les Espaces imaginaires* (1975); C. 3, *Et comme l'espèrance est violente* (1976); C. 7, *Signes, rencontres, et rendez-vous* (1983); C. 9, *Mauriac et fils* (1986). Ayrıca *Une Certain rage* içinde de geniş alıntılar mevcut. Paris: Laffont, 1977.

C) MICHEL FOUCAULT YÖNETİMİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR

1) *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère.* Paris: Gallimard, 1973. Foucault yönetiminde Collège de France'da yapılan bir çalışma. Bu cilde Foucault'nun katkıları için bibliyografyanın 112 ve 113 numaralı maddelerine bakınız. Çalışmanın geri kalan kısımlarını burada listeliyoruz. Frank Jellinek tarafından İngilizceye çevrilmiştir: *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother* (New York: Pantheon, 1975).

I. Pierre Rivière'nin "Le dossier"si.
ET) "The Dossier". Bu çeviri, Rivière'nin anılarından bazı bölümleri ve orijinal çalışmadaki birtakım dokümanları atlıyor.

A) Rivière'nin anıları René Allio tarafından filme alınmış ve 1976 yılında aynı adla gösterilmiştir (Paris: Planfilm). Senaryo için bkz. *Cinéma* 183 (1977).

II. Notlar

1) "L'animal, le fou, le mort"; J. P. Peter ve Jeanne Favret.
ET) "The Animal, the Madman and Death".
2) "Les circonstances atténuantes"; Patricia Moulin.
ET) "Extenuating Circumstances".
3) "Regicide-parricide"; Blandine Barret-Kriegel.
ET) "Regicide and Parricide".
4) "Les vies parallèles de P. Rivière"; Ph. Riot.
ET) "The Parallel Lives of Pierre Rivière".
5) "Les médecins et les juges"; Robert Castel.
ET) "The Doctors and the Judges".
6) "Les intermittences de la raison"; Alexandre Fontana.
ET) "The Intermittences of Rationality".

2) *Généalogie des équipements de normalisation: les équipements sanitaires.* Fontenay-sous-Bois: Centre d'études, de recherches et de formation institutionelles (CERFI), 1976. Bütün çalışmanın Foucault yönetimindê yürütüldüğü söyleniyor ama öyle görünüyor ki Foucault sadece Birinci Kısmına bizzat katılıyor: "L'institution hospitalière au XVIIIe siècle". Yönettiği grubun elemanlarının adı belirtilmiyor. Foucault'nun bu çalışma için yazdığı giriş hakkında bibliyografyanın 153. maddesine bakınız.

3) *Politiques de l'habitat 1800-1850.* Paris: Comite pour la Recherche et le Developpement en Architecture (CORDA), 1977. Foucault'nun yazdığı kısa giriş için bibliyografyanın 171. maddesine bakınız. Bu cilt şu çalışmalardan oluşuyordu:
1) "Reflexions sur la notion d'habitat aux XVIIIe et XIXe siècles;" Ann Thalamy.
2) "Les demeures de la misère. Le choléra-morbus et l'émergence de l' 'Habitat'"; Blandine Barret-Kriegel.
3) "Anatomie des discours de réforme"; Jean-Marie Alliaume.
4) "La loi du 13 juillet 1850 sur le logements insalubres". Les philanthropes et le problème insoluble de l'Habitat du pauvre"; Danielle Rancière.
5) "Savoirs de la ville et de la maison au début du XIXe siècle"; Francois Beguin.

1. *Söylemin Düzeni,* çev.: Turhan Ilgaz, Hil Yay., 1987.
2. *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Riviere,* çev.: Erdoğan Yıldırım, Ara Yay., 1991.
3. *Hapishanenin Doğuşu,* çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1992.
4. *Ben'in Yapımı,* Ara Yay,, çev: Levent Kavas, 1992.
5. *Kelimeler ve Şeyler,* çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2. baskı, 1994.
6. *Deliliğin Tarihi,* 3 cilt, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1994.
7. *Ders Özetleri, 1970-1982,* çev.: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yay., 1995
8. *Toplumu Savunmak Gerekir,* çev.: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., 1995.
9. *Bu Bir Pipo Değildir,* çev.: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yay., 1995.
10. *Bilginin Arkeolojisi,* çev.: Veli Urhan, Birey Yay., 1999.
11. *Kliniğin Doğuşu,* çev.: İnci M. Uysal, Epos Yay., 2000.
12. *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık,* çev.: Muhsin Hesapçıoğlu, Birey Yay., 2000.
13. *Cinselliğin Tarihi,* çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003.
14. *Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü,* çev.: Işık Ergüden, 2. baskı, Ayrıntı Yay., 2003.
15. *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi,* çev.: Işık Ergüden, 2. baskı, Ayrıntı Yay., 2004.
16. *Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi,* çev.: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, 2. baskı, Ayrıntı Yay., 2005.
17. *Seçme Yazılar 2: Büyük Kapatılma,* çev.: Işık Ergüden, Ferda Keskin, 2. baskı, Ayrıntı Yay., 2005.
18. *Seçme Yazılar 3: Özne ve İktidar,* çev.: Işık Ergüden, Osman Akınhay, 2. baskı, Ayrıntı Yay., 2005.
19. *Doğruyu Söylemek,* çev.: Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., 2005.

Dizin

A

akıl 26, 85, 87, 89, 93, 94, 94, 95, 125, 139, 143, 163, Çağı 30
Akıl Çağı 203
akıl hastalığı 63, 64, 66, 67, 69, 75, 76, 77, 78, 79, 87, 90, 91, 93, 110, 197, 291, 307
akıldışılık 26
akıl-olmayan 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 115
Althusser, Louis 39, 41, 186
anlam 149, 151, 154, 155, 160
Anthropology from a Pragmatic Point of View 116
antihümanizm 35, 43, 44, 162
antropoloji 37, 39, 43, 45, 58, 69, 72, 74, 79, 80, 118, 127, 128, 131, 144, 152, 156, 183, 184, 189, 290, 309, 310
arındırıcı düşünme 28
arkeoloji 28, 29, 57, 95, 96, 97, 109, 118, 129, 153, 154, 155, 157, 159, 161, 162, 164, 165, 169, 170, 183, 189, 190, 191, 192, 195, 199, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 251, 252, 253, 276, 277, 278
arkeolojik tutum 194, 198
arşiv 201, 202, 210, 213, 214
Artaud, A. 94
artzamanlılık 42
aşkınlık 70, 71, 74
Augustinus, Aziz 284
Aydınlanma 30, 33, 99, 100, 224, 310, 316

B

Bachelard, Gaston 179, 186, 211
Barbin, Herculine 288, 315
Barraqué, Jean 169
Barthes, Roland 41, 42
Bataille, Georges 114, 308, 311
Beaufret, Jean 40
Beccaria 224
Benedictus, Aziz 284
Bennefoy, Claude 122
Bentham, Jeremy 230, 232
Bergson, Henri 37
Bibliothèque Nationale 15
Bichat, Xavier 107, 108
bilgi 27, 49, 50, 54, 57, 93, 97, 106, 128, 144, 145, 146, 148, 150, 189, 214, 221, 235, 242, 250, 256, 272, 293
bilgi-iktidar 27, 35
bilgi-iktidar ilişkileri 50, 52, 250, 254, 255, 256, 257, 274, 282
bilgi-iktidar-kendilik ilişkileri 52, 317
bilgi-iktidar-özgürlük 27
bilgi-iktidar-özne ilişkileri 50
Bilginin Arkeolojisi 14, 163, 168, 169, 175, 186, 191, 197, 202, 209, 210, 211, 212, 219, 250, 251, 252, 253, 310
bilimsellik eşiği 210
bilinçdışı 149, 150, 151, 265, 294
Bilme İstenci 221, 244, 245, 249, 250, 254, 274, 276, 313
Binswanger, Ludwig 62, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 81, 82, 114, 127, 302

birey 41
Birinci Dünya Savaşı 30, 36
biyoiktidar 244, 247, 258, 260, 270, 315
biyoloji 144, 147, 148, 159, 160, 198
biyosiyaset 221, 222, 246, 247, 249, 251, 281, 288
Blanchot, Maurice 114, 308, 311
Bloch, Marc 186, 188
Bopp, Frans 130, 132, 133, 134
Borges, Jorge Luis 124, 304
Boswell, John 24
Boulez, Pierre 169
Braudel, Ferdinand 186

C-Ç
Canguilhem, Georges 19, 179, 186, 211
Cassianus, John 285
Cervantes 84, 91
cinsel kendilik 30
Cinselliğin Tarihi 10, 218, 221, 238, 275, 281
cinsellik 221, 222, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 251, 255, 263, 276, 280, 288, 289, 292, 293, 294, 295, 303, 314
Collège de France 25, 26, 178, 180, 216, 219, 250, 251, 263, 280
Comte, A. 149, 309
connaissance 200
Cousins, Mark 56
Cuvier, Georges 130, 131, 132, 133, 134, 160
çatışma 149

D
Daraki, Maria 279
Deleuze, Gilles 19, 55, 222, 272
Deliliğin Tarihi 82, 83, 90, 91, 93, 94, 95, 98, 122, 125, 129, 138, 153, 155, 156, 159, 161, 171, 184, 185, 189, 190, 191, 197, 199, 222, 273
delilik 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 109, 110, 127, 160, 163, 176, 192, 195, 291
deneyim 115, 116, 117, 120, 128, 154, 156, 157, 162, 190
Descartes 37
Descombes, Vincent 37
dışarıdan düşünme 116, 118, 126, 157
dil 41, 42, 49, 51, 89, 97, 115, 116, 117, 125, 127, 132, 134, 136, 137, 140, 144, 149, 152, 154, 160, 194
dil analizi 148, 150
dilbilim 151
disiplin 232, 233
disiplinci iktidar 232, 233, 269
disiplinci toplum 234, 236, 237, 245, 247, 248, 263, 264
dispositif 254, 255, 257
Doğruyu Söylemek 17
dönüşüm 193
Dreyfus, Hubert 56
Dumézil, Georges 15, 178, 308
düşünce sistemleri tarihi 26
düşünce-olmayan 112, 149, 150, 151

E
ekonomi 147, 148, 159, 198
Encyclopaedia Britannica 100
entelektüel 262, 272, 273, 306
Epikurosçuluk 300
epistemolojileşme eşiği 210
Escher 24
Esprit 163
esrik düşünme 278, 279, 307, 315
eşzamanlılık 42
etik 48, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 71, 302, 304, 305, 314
etik kapatılma 35
etik kaygı 302, 303
etik öznellik 278
etik sorumluluk 58
etik yaşam 304
etnoloji 145, 150, 151
Ewald, François 19

F
Faulkner 24
Febvre, Lucien 186
felsefe 148, 153, 162, 176, 182
felsefi kapatılma 34
fenomenoloji 43, 44, 45, 46, 47, 61, 67, 68, 74, 75, 154, 174
fikir tarihçileri 230
filoloji 147, 148, 159, 198
firar 13, 22, 23, 29, 30
"Firarın Gücü" 21, 23
Flaubert, Gustave 114

formelleşme eşiği 210
formelleştirme 154
Foucault, Michel 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 162, 164, 165, 166, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 229, 230, 232, 234, 235, 237, 238, 240, 242, 244, 245, 247, 248, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 283, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 299, 299, 300, 303, 305, 305, 306, 308, 310, 312, 314, 315, 316, 317
Foucault Derneği 11
Frank, Manfred 19
Fransa 30, 32, 36, 38, 42, 43
Fransız Devrimi 88, 100, 226, 258, 259, 274
Freud, Sigmund 49, 50, 96, 97, 149, 177, 238, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 301, 313, 314

G

Généalogie des équipements de normalisation 270
gerçeküstücülük 115
gerileme 65
Gillan, Garth 57
GIP (Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu] 268, 269, 272
GIS (Sağlık Haberleşme Grubu) 272
Glucksmann, André 19
Goethe 47
Goya, F. 115
göstergebilim 41
gözetleme 233

H

hakikat 34, 49, 50, 55, 58, 67, 70, 93, 175, 263, 265, 266, 273, 274, 277, 285, 286, 287, 292, 295, 297, 298, 301, 316, 317
hakikat arayışı 264, 292
hakikat söylemleri 266
hapishane 30, 34, 35, 47, 52, 85, 89, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 251, 255, 268, 269, 270, 271, 280, 310, 311
Hapishanenin Doğuşu 14, 221, 224, 234, 235, 245, 249, 250, 254, 269, 302, 306, 314
hapsedilme 22
Hazların Kullanımı ve Kendilik Kaygısı 275
Hegel 36, 37, 39, 180, 181, 182, 184
Heidegger, Martin 40, 69, 177
Hıristiyanlık 31, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 298, 301, 303, 305, 308, 310, 311
Homeros 115
Hölderlin, F. 94, 114, 115
Huizinga, J. 84
Hussain, Athar 56
Husserl, Edmund 45, 46
hümanizm 14, 34, 35, 37, 38, 39, 43, 163, 184, 189, 215, 219, 249, 250, 258, 277, 278, 309
Hüzünlü Düşünceler [Tristes Tropiques] 45
Hyppolite, Jean 36, 179, 180, 181, 182, 184

I-İ

Illich, Ivan 280
içerden düşünme 126
içkinlik 256
İkinci Dünya Savaşı 54
iktidar 10, 11, 22, 23, 26, 34, 50, 51, 54, 56, 57, 137, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 250, 256, 257, 259, 260, 262,

264, 265, 266, 270, 272, 273, 274, 277, 282, 297, 317
iktidar-bilgi ilişkileri 234, 235, 288, 313
iktidar-bilgi sistemi 260
iktidarlar coğrafyası 10
İncil 24
insan 34, 35, 37, 38, 40, 42, 44, 46, 62, 92, 93, 94, 95, 127, 128, 130, 132, 135, 136, 137, 143, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 156, 160, 162, 164, 236
insan bilimleri 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 160, 165, 169, 186, 191, 192, 236, 264, 268
İran Devrimi 303
işlev 149
işlevsel üst-belirlenim 255

J-K

Jaspers, Karl 66
kaçış 47, 48
Kant 30, 34, 47, 50, 51, 95, 96, 116, 117, 120, 133, 144, 179, 184, 257, 310
kapatılma 34, 47, 58, 85, 86, 87, 88, 125, 223, 277
kapatılma takımadaları 234, 236, 302
kapatılmalar 30
kapatılmışlık 113
kapatılmışlık halleri 22
kapatma 87, 88, 89, 91, 223
Kelimeler ve Şeyler 93, 113, 114, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 145, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 176, 183, 184, 189, 190, 191, 192, 198, 199, 209, 212, 259, 293, 314
kendilik 16, 26, 35, 50, 50, 51, 52, 53, 71, 93, 276, 277, 278, 279, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 298, 299, 300, 302, 311, 312, 314
kendilik deneyimi 313
kendilik kaygısı 299, 300, 311
kendilik pratikleri 15
kendilik teknolojisi 301
kendiliklerimizin siyaseti 289
kendini-oluşturma 35
kendini-tabi-kılma 35
kesintisiz değişkenlik 257
Kierkegaard 69, 70, 181
kimlik 34, 53, 94, 95, 130, 132, 136, 141, 147, 272, 289, 292, 294, 308, 309, 314
kişisel hakikat 16
Kliniğin Doğuşu 98, 102, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 122, 125, 126, 127, 153, 155, 159, 161, 184, 189, 190, 191, 199, 270, 292
klinik 99, 100, 101, 104, 105, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 176, 192, 293
Klossowski, P. 114
Kojève, Alexander 36, 37
konuşma 116
kütüphane 118, 119, 176, 177, 213, 316

L

L'archéologie du savoir 129
Lacan, Jacques 41, 56, 155, 177
Lamarck, J.B. 160
Le rêve et l'existence 62, 68, 96
Lemert, Charles 57
Levinas, E. 162
Lévi-Strauss, Claude 41, 42, 43, 45, 46, 155, 177, 308

M

Machado, Roberto 19
Major-Poetzl, Pamela 57
Maladie mentael et personnalité 80, 62, 68, 75, 78, 83, 90
Mallarmé, S. 114, 117
manevi çığlık 12, 16, 17
maneviyat 14, 16
Marcel, Gabriel 37
Marcus, Steven 82
Marksistler 37, 38
Marksizm 38, 40, 273
Marx, Karl 38, 39, 49, 131, 149, 160, 185
matematik 146
mekânsallık 102, 103, 104, 112
Merleau-Ponty, Maurice 39, 155, 177
metapatoloji 63, 64
Minkowski, Eugène 66
Minson, Jeffrey 56
modernlik 11, 33, 34, 50, 53, 94, 96, 126, 127, 163, 242, 244, 246, 248, 259, 260, 265, 280, 282, 283, 286, 288, 300, 301, 302, 303, 309
modernlik projesi 309
Morey, Miguel 19
muhalefet 220, 261, 266, 267, 272

muhalif eylem 274
muhalif düşünce 14
muhayyile 73, 74, 119

N
Naziler 31
Nerval, G. 94
Nietzsche, Friedrich 40, 49, 50, 94, 120, 128, 166, 174, 175, 177, 183, 184, 311, 315
norm 237

O-Ö
Odysseia 115
Oedipus 283, 291
Oppenheimer 262
özgür irade 45
özgürlük 22, 23, 73, 74, 94, 119, 165, 226, 303, 311, 313
özne 41, 42
özneleşme 27
Özne ve İktidar 11
öznellik 41, 276, 286, 287, 290, 292, 295, 296, 301, 312
özilişki 14, 16
özhâkimiyet 16

P
pastoral iktidar 284, 288, 289, 295
Pavlov, I.V. 77, 80, 90, 127
Phenomenology of Spirit 37
Pinel, Philippe 87, 90
Platon 30, 173, 182, 297, 298
Politigues de l'habitat 270
Polonya Dayanışma Hareketi 13
Poster, Mark 55
pozitivizm 111, 112, 126
psikanaliz 145, 150, 151, 291, 292, 292, 294, 295
psikiyatri 63, 69
psikoloji 61, 62, 63, 64, 68, 69, 74, 77, 78, 79, 87, 90, 90, 91, 92, 93, 96, 99, 115, 145, 148, 150, 160, 176, 191, 192, 209, 273, 302, 303
Psikoloji ve Ruhsal Hastalık 82, 83, 90, 93
psikolojik yabancılaşma 76
psikoterapi 72, 74

R
Rabinow, Paul 56
Racevskis, Karlis 56
Rajchman, John 57
Rebeyrolle, Paul 21, 22, 23, 26
reformcular 225, 229
Ricardo, David 130, 131, 133, 134, 160
Rivière, Pierre 264, 315
Robbe-Grillet 114
Romalılar 299, 300
Rorty, Richard 19
Rousseau, Jean-Jacques 92, 114, 115
Roussel, Raymond 94, 114, 115, 277
Rönesans 84, 86, 87, 89, 93, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 177, 203
rüya 70, 71, 72, 73, 74, 81, 97, 119, 302

S-Ş
Sade, Marquis de 94, 114, 115
Said, Edward 54
Sartre, Jean Paul 36, 37, 39, 40, 43, 155, 158, 162, 177, 309
Saussure, Ferdinand de 41, 42
savoir 200, 201, 202, 211, 214
Seçme Yazılar 10, 11, 31, 33, 49, 78, 82, 114, 122, 157, 168, 185, 218, 219, 255, 265, 269, 281, 282, 290, 303, 304, 306, 311
Schönberg, Arnold 170
semptom 106
Shakespeare, W. 84, 91
Sheridan, Alan 55
Simpson, John 222
sistem 151, 165, 195, 210, 260
siyasal kapatılma 35
siyaset 221, 248
Smart, Barry 55
Sokrates 298
Sophokles 162, 283, 291
sorumluluk 53, 54
sosyoloji 145, 148, 150
soybilim 29, 174, 183, 185, 251, 252, 253, 276, 277
söylem 49, 51, 113, 136, 137, 140, 156, 164, 172, 178, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 209, 211, 212, 215, 220, 247, 252, 254, 257
Söylemin Düzeni 220
söylemin pozitif eşiği 210

söylem-olmayan 252
söylemsel 253
söylemsel formasyon 196, 197, 198, 199, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 214, 251
söylemsel-olmayan 198, 200, 201, 207, 214, 216, 253, 254
sözce 193, 195, 196, 198, 199, 201, 204, 208, 209, 210, 213, 214, 216
spesifik entelektüel 262
Stalinizm 273
Stoacılık 300
stratejik dolgu 255
Szasz, Thomas 270
Şeylerin Düzeni 304
Şölen 298
şüphe 17

T

tabi kılma 48, 56
tarih 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 92, 101, 113, 125, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 150, 158, 159, 161, 165, 174, 176, 183, 185, 187, 188, 198, 203, 248, 272, 309
tarihsel düşünme alanı 44
tarihsel yabancılaşma 76
timarhane 30, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 156, 197, 262, 273, 291, 293
tıp 98, 101, 103, 104, 105, 106, 111, 160, 191, 197, 209, 270, 292, 293
toplumsal alan 103, 104
toplumsal mekân 107
toplumsal sözleşme 227, 229, 231, 235, 273
toplumsal yabancılaşma 78

V

Van Gogh, Vincent 115
Varlık ve Zaman 69
varoluş 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 84, 164, 174, 314
varoluşçu felsefe 37
varoluşçular 37, 38
Varşova Üniversitesi 32
Verne, J. 114
Veyne, Paul 19
Voltaire 262

W-Y

Wahl, François 19
Wittgenstein, Ludwig 177
Wolin, Richard 279

Y

yabancılaşma 38, 77, 78, 164
yapı 40, 41, 42, 141
yapısalcılık 41, 43, 45, 46, 47, 154, 155, 156, 177
yorumbilgisi 154
Yunanlılar 296, 297, 298, 299

Z

zamansallık 112
Zen 15
zihinsel yabancılaşma 78

Todd May

Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi

İnceleme/Çeviren: Rahmi G. Öğdül/196 sayfa/ISBN 975-539-274-2

Olan ile olması gereken arasındaki gerilim, geleneksel anarşizmden Marksizm'e, Eleştirel Kuram'dan postyapısalcılığa kadar siyaset felsefesinin ana sorunsalını oluşturur.

Marksizm, *olan*'ı açıklarken ekonomik ilişkileri merkeze koyar, erk ilişkilerini de bu bağlamda yorumlar. Geleneksel anarşizm ise, Marksizm'in toplumsal ve siyasal alan arasına çizdiği kesin ayrıma karşı çıkar; ama insanın doğası gereği iyi olduğu kabulüne dayanan hümanizmi nedeniyle kimi sorunları bünyesinde barındırır.

Foucault, Deleuze ve Lyotard postyapısalcı yaklaşımla, tek bir merkezden çıkarak toplumu kontrol altına alan baskıcı erk anlayışı yerine; merkezsiz, her yerde bulunan, üretici bir erk anlayışını ortaya koyarak siyaset felsefesinde büyük bir dönüşümün imkânlarını sağlamışlardır.

Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*'nde, hümanist *a priori*'sinden sıyrılmış, postyapısalcı bir anarşizm kuramı geliştiriyor. Postyapısalcılığın kuramsal öncüllerini devlet, erk, toplumsal alan, siyasal pratik gibi bağlamlarda inceleyen May, postyapısalcı düşüncenin bu alanlara ilişkin yaklaşımını bir taktik siyaset felsefesi olarak benimsiyor. May'e göre stratejik siyaset felsefesi tek bir hedefe yönelik, üniter bir çözümlemeyi gerekli kılar. Tüm sorunları temel bir soruna indirger. Merkezde temel sorunun, çevrede ise türemiş sorunların yer aldığı eşmerkezli halkalardan oluşmuş bir toplumsal ve siyasal evren tasvir eder. Bu felsefeye göre erk bir merkezden yayılır. Özgürleşebilmek için öncü bir partinin eşlik ettiği müdahale/mücadele türü esastır. Foucault, Deleuze ve Lyotard'ın yapıtlarında açığa çıkan taktik siyaset felsefesi için erkin konumlandığı tek bir merkez yoktur. Erkin merkezsizleşmiş, dağınık ve ağsal bir özellik gösterdiği yerde öncü rolü gereksizleşir. Temsiliyet reddedilir. Erk ve baskının merkezsiz olması gibi direnişin de merkezsiz olması zorunludur.

Michel Foucault
Doğruyu Söylemek

İnceleme/Kerem Eksen/147 sayfa/ISBN 975-539-452-4

Hayatının büyük bir bölümünü Batı'da "özne" kavramının hangi söylemsel ve pratik süreçlerle kurulduğunu araştırmaya vakfetmiş olan Michel Foucault, bu amaçla eserlerinde delilik, suça eğilimlilik, hastalık gibi kategorilerin özne oluşumunda ne gibi tarihsel ve toplumsal roller oynadığını araştırmıştır. Düşünür, *Cinselliğin Tarihi*'ne yönelik olarak çalıştığı son yıllarında ilgisini modernite öncesi döneme yöneltmiş, Antik Yunan ve Latin metinlerine dönerek modern özne düşüncesinin izini sürmeye girişmiştir. Kendi deyişiyle bir "düşünce tarihçisi" olarak her zamanki titiz çalışmasını sürdüren Foucault, dur durak bilmeden söz konusu dönemlerde yazılmış metinleri incelemiş, bu metinlerde özne ve kendilikle ilgili hangi meselelerin ön plana çıktığını, hangi soruların zaman içinde gündemden düştüğünü ve hangi kavramsal çerçevelerin kurulup dağıldığını araştırmıştır.

Doğruyu Söylemek, Foucault'nun bu son döneminden son derece canlı bir örnek sunuyor bize. Düşünürün California Üniversitesi'nde 1983 yılında verdiği seminerlerin notlarından oluşan bu metin, Foucault'nun düşünce tarihiyle nasıl baş etmeye çalıştığını gözler önüne seren bir çalışma. Antik Yunan tragedyalarından başlayıp Sokrates'e ve Sokratesçi okullara, oradan Yunan ve Latin stoacılarına uzanan bu serüvende Foucault, son derece önemli gördüğü bir kavramı, "dürüst konuşma" (parrhesia) kavramını merkeze koyuyor, kavramın geçirdiği değişimi gözler önüne seriyor. Dürüst konuşma kavramının araştırıldığı bu dersler, bizi aynı zamanda Foucault'yu daha ilk çalışmalarından itibaren meşgul eden "hakikat" ve "hakikat-özne ilişkisi" meselelerine götürüyor: Eski Yunan ve Roma'da "hakikati dile getirmek" ne demekti? Doğruyu söylemenin toplumsal bağlamı nasıl bir dönüşüm gösterdi? Apollon figürünün merkezde olduğu bir "hakikat oyunu"ndan, Sokrates figürünün merkezde olduğu bir başka hakikat oyununa, yani felsefeye geçilmesi ne anlama geliyordu? Bu dönemde insanın hakikatle kurduğu ilişki, kendisiyle kurduğu ilişkiyi nasıl biçimlendirdi? Bir yaşam biçimi olarak felsefe burada nasıl bir rol oynadı? Tüm bunlar, Foucault'nun bu kitapta bulacağınız altı derste son derece açık bir dille cevabını aradığı sorulardan bazılarıdır.

Doğruyu Söylemek, hem Foucault'yla tanışmak, hem tarih üzerine çalışmanın yaratıcı bir biçimini görmek, hem de bir filozof ve tarihçinin düşünce tarihinde yaptığı heyecan verici yolculuğa eşlik etmek isteyenler için vazgeçilmez bir kitap.

Michel Foucault
Entelektüelin Siyasi İşlevi

Seçme Yazılar-1 / Çev.: İ. Ergüden-O. Akınhay-F. Keskin/336 sayfa/ISBN 975-539-283-1

Michel Foucault iktidar ilişkileri ve tekniklerinin hayatın en umulmadık alanlarına kadar nüfuz ettiğini göstererek yirminci yüzyılın en etkili düşünürleri arasına girdi. İktidar ilişkilerinin karşı çıkılmadan kabullenildiği günümüz dünyasına karşı Foucault'nun tahakküm karşıtı dünyasını bütün açıklığıyla çerçeveleyen altı ciltlik Seçme Yazılar'ın ilk cildini sunuyoruz: *Entelektüelin Siyasi İşlevi*.

Fransız Devrimi'nden Dreyfus Olayı'na, Ekim Devrimi'nden Mayıs 68'e Avrupa'nın yakın tarihinde dönüm noktası olmuş siyasi süreçlerde entelektüellerin oynadığı rol her zaman ciddi bir tartışma konusu oldu. "Entelektüelin siyasi işlevi nedir" sorusuna verilecek cevapsa kaçınılmaz olarak entelektüelin iktidarla, kitlelerle ve toplumsal hakikatle ilişkisine dair ayrıntılı bir analiz gerektiriyor. Foucault'ya göre, on sekizinci yüzyıldan beri Batılı entelektüel kendini hep evrensel bir hakikatin sözcüsü olarak görmüş ve iktidara karşı yapılan siyasi mücadelelerde bu hakikati bilmeyen kitlelerin bilinci, vicdanı ve öncüsü olmaya soyunmuştur. Oysa artık entelektüelin kendine biçtiği bu görevden vazgeçme vakti gelmiştir: Entelektüelin başkalarına ne yapmaları gerektiğini söylemeye hakkı yoktur, çünkü kitleler kendileri için neyin iyi olduğunun bilincindedir. Üstelik, geleneksel entelektüellerin çoğu zaman bilimsel bir söyleme dayanarak ortaya attıkları toplumsal, siyasi, ekonomik kehanetler gerçekleşmediği gibi, verdikleri sözler de yerine getirilmemiştir.

Ama Foucault'nun bu eleştirisi, entelektüelin önderliğinin tarihsel sonuçlarından duyulan bir hayal kırıklığından ibaret değil. İktidar, hakikat, bilimsellik gibi kavramların radikal bir biçimde yeniden düşünülmesine dayalı olan ve siyasi anlamda yepyeni bir entelektüel anlayışını getiren karmaşık bir teorik eleştiri.

Entelektüelin Siyasi İşlevi, Batı'da çok geniş kapsamlı tartışmalara neden olan bu yeni entelektüel anlayışının arkasındaki hakikat ve iktidar analizlerini bir araya getiriyor. Tüm toplumu kuşatan iktidar ilişkilerinin yeni tahakküm biçimleri yaratmadan nasıl değiştirilebileceğini düşünmek isteyenler için...

Michel Foucault
Özne ve İktidar

Seçme Yazılar-2 / Çev.: I. Ergüden-O. Akınhay/315 sayfa/ISBN 975-539-284-X

Özne ve İktidar'da bir araya getirilen metinler, Descartes'tan günümüze Batı düşüncesinde neredeyse vazgeçilmez bir yer tutan özne ve bilinç felsefesinin hâkimiyetini sarsan yeni bir düşünme biçimini temsil ediyor. 1960'lı yıllardan itibaren özellikle Nietzsche ve Heidegger'in etkisiyle ortaya çıkan bu yeni düşünme biçimi, Foucault'nun "antropolojizm" olarak adlandırdığı ve öncelikle insanı ve insan doğasını felsefi düşünce için çıkış noktası olarak alan, özelde ise öznede ve bilinçte yoğunlaşan geleneği hedef alıyordu. Kendi yapıtlarında doğrudan doğruya özne sorununu hedef alan Foucault'nun bu yeni eleştirel bakışta tuttuğu yer çok önemlidir. Öznel deneyimi açıklamak için öznenin ve bilincin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin, yani bilgi/iktidarın tarihsel bir analizini yapmak gerektiğini gösteren Foucault bir yandan iktidar ile öznellik arasındaki ayrılmaz ilişkinin altını çizmiş; öte yandan bu ilişkinin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak çok güçlü bir bilim eleştirisi getirmiştir. Foucault'nun bu analizlerde geliştirdiği ve kullandığı iktidar modeli klasikleşmiş siyaset felsefelerinin kullandığı modelden radikal biçimde farklıdır. Yeni bir iktidar anlayışından yola çıkan Foucault, delilikten suça, sağlıktan cinselliğe kadar daha önce üzerinde yeterince durulmamış deneyim biçimlerinin modern bireyin tanımlanmasında ne kadar önemli bir rol oynadığını ve bu deneyim biçimlerinin kurulmasında iktidar ilişkileri ve tekniklerinin belirleyiciliğini göstermiştir. Öte yandan Foucault ısrarla bu belirleyiciliğin özgürlüğü ve iktidara karşı direnişi dışlamadığını, tersine iktidar ilişkisinin özünde yatan şeyin "özgürlüğün inadı" olduğunu söyler. Foucault'ya göre özgürlüğün kullanımı bir "ahlâki özneleşme", yani kendimizi özne olarak yeniden kurma biçimini almalı ve yeni tahakküm biçimleri üretmeden iktidara karşı direnmeyi mümkün kılmalıdır. Siyaset felsefesi ve insan bilimlerinde bir çığır açan bu görüşlerin incelikle işlendiği makale ve söyleşileri içeriyor *Özne ve İktidar*.

Michel Foucault
Büyük Kapatılma

Seçme Yazılar-3 / Çev.: I. Ergüden-F. Keskin/327 sayfa/ISBN 975-539-285-8

On yedinci yüzyıldan itibaren tüm Avrupa'yı etkisi altına alan büyük bir değişimin nedenlerini ve sonuçlarını tartışıyor *Büyük Kapatılma*. Foucault'ya göre bu süreç, kapitalizmin iktisadi işleyişinin doğrudan bir sonucudur. Çalışamayacak durumda olan veya çalışmak istemeyen, fabrikanın boğucu karanlığı yerine önceki dönemlerde olduğu gibi gün ışığı altında yaşamak isteyen, işsiz ve yertsiz yurtsuz bir kalabalık, ilk kez bu dönemde, Paris'te kurulan *Hôpital général* adlı bir mekâna kapatıldı. Hastalar, sakatlar, akıl hastaları, suçlular, ahlâksızlar, eşcinseller, kadın-erkek ayrımı yapılmadan aynı yere koyuldu. Diğer Avrupa ülkelerindeki benzer uygulamalarla paralellik gösteren bu süreç, on dokuzuncu yüzyılın başında modern hastane, akıl hastanesi, hapishane, okul gibi bir dizi kurumun ortaya çıkmasıyla sonuçlandı.

Görünürde hastalar, akıl hastaları, suçlular gibi norm dışı bireylerin insanca koşullarda tedavi veya ıslah edilmesini ya da normal bireylerin doğru biçimde eğitilmesini sağlayan bu kurumlar, esasen, modern kapitalist toplumun disiplinci tekniklerinin geliştirildiği mikro-iktidar mekanizmalarıydı. Bu kurumlarda geliştirilen teknikler, tüm topluma yayılarak kapitalizmin ihtiyaç duyduğu üretken ve itaatkâr bedenlerin üretilmesinde kullanılmıştır. Nitekim bu disiplinci teknikler, günümüzün polis devletlerinde, Büyük Kapatılma'nın ve Büyük Gözaltı'nın toplumun tüm hücrelerine nüfuz ettiği "güvenlik toplumları"nda en yetkin halini almıştır.

Bu tarihsel süreçten yola çıkan Foucault, çalışmalarını tamamen arkeolojik bir kazı biçiminde sürdürmüş, kurumların iç işleyişlerini, mekanizmalarını, tarihsel belgeler ışığında gözler önüne sererken, aynı zamanda da, bu kapatılma kurumlarının bugününe dair ciddi karşı çıkışların, protestoların da kaynağında, pratiğinde yer almıştır. İktidarın günümüzde insanları özneleştirme, bireyselleştirme ve böylece denetim altına alma tekniklerinin ayrıntılı bir analizini yapan Foucault'nun, gerek kliniklerdeki akıl hastalarıyla kişisel çalışmaları, gerekse de *Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu*'nun kurucusu ve aktif elemanı olarak sürdürdüğü çalışmalar, özellikle hapishaneler konusunun sürekli gündemde olduğu Türkiye'nin tüm entelektüelleri ve aktivistleri için can alıcı çözümlemeler içermektedir.

Niçin ve nasıl kapatıldığımızı; kapatılmaya direnişin biçim ve içeriklerini düşünmek isteyenlerin tekrar tekrar okuyacağı metinler...

Michel Foucault
İktidarın Gözü

Seçme Yazılar-4 / Çev.: I. Ergüden/304 sayfa/ISBN 975-539-378-1

İktidarın Gözü, Foucault'nun *Seçme Yazılar* dizisinde daha önce yayımlanmış olan *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Özne ve İktidar* ve *Büyük Kapatılma* ile tamamlayıcı bir bütünlük oluşturuyor. Bu ilk üç cilt iktidar ilişkilerininin modern Batı toplumlarında kullandığı özneleştirme teknikleri ile bu tekniklerin uygulanmasını mümkün kılan kurum ve pratikleri çözümlemek için Foucault tarafından geliştirilen modele dair ayrıntılı metinler içeriyor ve direniş, bilgi, entelektüel gibi bazı temel kavramların bu model çerçevesinde yüklendiği yeni anlamları tartışıyordu.

İktidarın Gözü ise özellikle iktidarın özneleştirme tekniklerinin analizlerinde öne çıkan öznel deneyim biçimleri ve onlara tekabül eden akıl hastalığı, suça eğilimlilik ve cinsellik gibi kimlikleri; bu deneyim ve kimliklerin kurulmasını belirleyen tıp, psikiyatri, sosyoloji, kriminoloji gibi bilgi biçimleri ile psikanaliz, müşahede, tecrit, ıslah, tedavi, cezalandırma gibi pratikleri ve nihayet hastane, akıl hastanesi, hapishane gibi bu pratiklerle karşılıklı bir belirlenim ilişkisi içinde olan kapatma kurumlarını konu alıyor. Foucault'nun siyasi etkinliklerinin yoğunlaştığı 1975 sonrası yıllarda verilmiş konferans ve söyleşileri kapsayan bu kitap, sadece Foucault'cu bir bakış açısından hareketle geliştirilebilecek direniş mekanizmalarını değil aynı zamanda bu bakış açısının diğer iktidar eleştirileri ve direniş modelleri ile benzerlik ya da farklılıklarını da tartışan ve özellikle Foucault'nun kimlik politikalarıyla ilgili tutumunu belirginleştiren bir bütün. 'Öz kimlik'ler arayan, bu kimlikleri insan davranışının yasası haline getirmeyi hedefleyen bir stratejinin geleneksel etiklere ve onlara özgü kısıtlamalara geri dönmek anlamına gelebileceğine dikkat çeken Foucault, yeni bir etiğin nerede temellendirilebileceğini tartışırken muhalif bir öznelliğin zorunlu olarak bir kimlik ve onun getirdiği aynılaştırıcı aidiyet ilişkileri üzerinden değil farklılaşma, yaratma ve yenilik üzerinden tesis edilebileceğini söylüyor.

Kelimeler ve Şeyler'in kapanış cümlelerinde 'insan'ın sahildeki kumlara çizilmiş bir suret gibi silinip gideceğini öngörerek büyük tartışmalara neden olan Foucault, burada da özcülükten arındırılmış bir varoluş biçiminin siyasi koşullarına işaret ediyor.

Bugün bütün gücüyle önemini koruyan bu tartışmalara vazgeçilmez bir katkı *İktidarın Gözü*.

Michel Foucault
Felsefe Sahnesi

Seçme Yazılar-5 / Çev.: İ. Ergüden/384 sayfa/ISBN 975-539-419-2

Felsefe Sahnesi, daha çok Foucault'nun 1960'lar ile 1970'lerin başında kaleme aldığı yazılar ile yaptığı söyleşileri kapsıyor. Bu dönemde Foucault sadece Fransa'nın değil, aynı zamanda Batı entelektüel dünyasının gündemine de tam anlamıyla oturmuş ve özellikle incelemelerinde kullandığı araştırma ve kavramsallaştırma yöntemleri çevresinde 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 tarih ile 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 yol ile 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 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.