Ali Akay

Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları

DOĞUBATI

Ali Akay

Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları

Ali Akay

Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları

(Gözden Geçirilmiş ve İlave Edilmiş 3. Baskı)

DOĞUBATI

Ali Akay
Paris'te 1976-1990 yılları arasında Sosyoloji, Felsefe ve Siyaset Bilim okudu. 1986 yılında "Türklerde Devletçi İktidarın Oluşumu" adlı doktora tezini savundu. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesidir. Sergi küratörlüğü yapmaktadır. Sanat, sosyoloji ve çağdaş sanatı birleştiren yazılar ve kitaplar yazmaktadır. Paris VIII , İNHA üniversitelerinde Paris'te, Humbold Üniversitesinde Berlin'de dersler vermiştir. Paris Jeu de Paume Müzesinde 2009-2010 yılı boyunca seminerler yapmıştır. *Toplumbilim* (1992-2011) ve *Plato* Çağdaş Sanat Dergisi (2005-2007) dergilerinin kurucusudur. Son olarak da *Teorik Bakış* dergisinin kurucusudur. Yazıları ve ortak yazarlı kitapları birçok dilde yayımlanmıştır.

©Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Yayına Hazırlayan
Ufuk Coşkun

Kapak Tasarımı
Mr. Z & Z

Tasarımn Uygulama
Aziz Tuna

Baskı
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: Bağlam Yayınları, 1995
3. Baskı: Doğu Batı Yayınları, 2016

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 0312 425 68 64- 425 68 65

e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-9328-11-1 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-148 Felsefe-48

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Baskıya Önsöz....9
İkinci Baskıya Önsöz....15
Önsöz....19

Giriş....25
Arşivlerin Arkeolojisi....32
Foucault'da İkilik Fikri....36
Bilmek Ne Demektir ve Sözce'nin Analizi....41
Foucault'da *Corpus*'un Kuruluşu....49
Söylenen ve Gözüken İlişkisi....57
Sözce Bir Yapı mıdır?....64
Delilik ve Akılsızlık....71
Özdeş ve Öteki....80
Kelimeler ve Şeyler'de Tarih Teması....82
İnsan Şeklinin Yok Oluşu....96
Modern Bireyin Özne Olarak Soykütüğü....127
Öznellik Sorunu....136
68'den Miras Ne Kaldı?....180
Kronoloji....198

Dizin....206

Foucault'yu anlatmak, harika dakikaları hatırlamaktır. Ölümünün ötesinde, varoluşu hiçbir kronoloji oluşturamaz. Her şey birbirine karışır, gülüşü belleğimin ufkunda zaman dışı bir şekilde, kendi kendini çizer.

Katharina von Bulow

Üçüncü Baskıya Önsöz

Michel Foucault'nun ele aldığı üç eksenin çözümlemesini, 1985-86 yıllarında çalışmaya başlayıp yazdığım ve ancak 1995 yılında ilk baskısını yapan *İktidar ve Direnme Odakları* adlı kitabımda yapmıştım. Kitap daha sonra ikinci bir baskı daha yaptı. Bu üçüncü önsözde kitabın ismi olan "iktidar ve direnme odakları" kavramlarını tekrar hatırlatmak istiyorum.

Foucault'nun bakışına göre, direnme odağının oluşması ve iktidarın kendi içinde katlanması, kıvrılması için ancak iktidarın olduğu yerde bulunmak zaruretini düşünmeliyiz. Ve dışarıdan, diyalektik bir mücadele biçimiyle, karşı çıkarak karşı gelmenin mümkün olamadığını tarihî pratiklerden yola çıkarak göstermekte; iktidarı bükmenin, kıvırmanın yolunun iktidarın içinden geçtiğini söyleyerek yeni bir direnme odağı bakışını ortaya koymaktaydı. Mücadele her an yapılmakta olan bir eylem, bir pratik olarak var olmakta burada. Bu sadece dışımızda, aşkın olarak duran bir iktidar değil, aynı zamanda da bizim içimizdeki iktidar duygusunun da üzerine gidilmesi söz konusu. Deleuze, Spinoza üzerine düşünürken bize önemli bir vurgu yapmaktaydı: Temsilî olan ve olmayan arasındaki ayırım, temsilî olanın *idea* dünyasına ait ve aşkın bir karaktere sahip olması ile duygunun içkin

karakteri arasında koymuş olduğu ikili ayırım, fark burada da önümüze çıkmakta.

Öyleyse, İktidar ikincil kalmakta, direnmeyi takip etmektedir. İktidara karşı direnmekten değil de ilk olarak direnmekten söz edilmektedir burada. Oluşmakta olan iktidarı bükmek, katlamak, kıvırmak böylece mümkün olabilecektir. Mademki bir diyagramdan bahsedebilmekteyiz, o halde iktidar ilişkileri bu diyagramın içinde sabit olmayan bir şekilde oluşmaktadırlar. İkisi arasında geçişli bir vaziyet vardır. Bu bakışa göre, iktidar karşısına geçilerek mücadele edilecek bir alan değil, ona direnilecek bir baskı veya hegemonya da değil, ama temsili olmayan bir bireyselleşme meselesinin kolektifleşmesi olarak düşünülmeye başlanılacaktır. "İktidar nedir?" sorusu, Foucault için açıktır. İktidar bir baskı aracı değil, bir güçler ilişkisidir. İktidar ilişkilerdir. Bunlar aynı şey olmamakla birlikte birbirlerinin içine geçişlidirler. İktidar bağları bir hiyerarşiyi ifade etse de iktidar ilişkilerinin geçişliliğinde hangi tarafın iktidar olabileceğini süreç belirleyecektir. Çünkü Foucault için iktidar bir biçim değildir, bir forma ait değildir. Bir Devlet biçimi değildir.[1] Güç de sadece tikel veya tekil değildir, hep diğer güçlerle ilişki içinde mevcuttur. Güç heterojendir ve hep ilişki içinde durmaktadır. Tek bir homojen güç yoktur. Devlet tek başına bir güç olarak algılanamaz, bir iktidar aygıtının tek başına homojen bir hegemonya aracı ve hattâ ideoloji olduğu söylenemez. İktidar aygıtları ideolojik değildir, *devletin ideolojik aygıtları* olarak görülemez. Güç ne bir özneye ne de bir nesneye aittir, bir nesneyi hedeflemez: devlet veya kurumlar gibi ve hattâ bir hükümet gibi. Mücadele bir iktidar aygıtının homojen yapısına karşı verilecek bir mücadele değildir; siyaset teorisi olarak Foucault'da *direnmek* bir devlete, hâkim bir sınıfa, bir tirana, bir orduya veya bir polise karşı mücadele vermek demek değildir. Deleuze, Foucault'nun direnme anlayışı için "Bu doğal bir duruma dönmek de değildir, çünkü hukuk bir ifade formu değildir" diye yazar. Hukukun bir

[1] Gilles Deleuze, Foucault üzerine kaleme aldığı ve 1986 yılında yayımlanan kitabında iktidarın bir form olmadığını vurgulamaktadır. (s. 77)

nesnesi varsa, bugün, o da insanların haklarından çok yaşamlarıdır. Yaşam haklarıdır. Bu, hukuki bir durumdan çok yaşam ile alâkalıdır. Yaşamın denetim altına alınmasıyla alâkalıdır. İktidarın nesnesi olabilirse eğer, bu nesne bugün, insan ve hakları olmaktan çok, yaşamları haline gelmiştir; ama bu nesnenin içinde, eğer nesne varsa, aynı zamanda yaşamı koruyan ve iktidarın bir nesneye yönelik olmasını bozan *direnme odakları* da vardır, aynı zamanda, aynı anda...

Bu bakış iktidarın bir görünme hali olduğunu gösterir. Foucault güç ilişkileri ve şiddet etkisini birbirlerinden ayırır. Şiddet ise bir gücün bir nedeni değildir; ve güç ilişkileri şiddetle tarif edilemeyecek kadar şiddeti aşmıştır. Şiddet bedenler üzerine odaklanmaktadır, ama şiddetin tarifi ille de güç ilişkileri anlamına gelmez. Şiddet bedenler veya nesneler üzerinde olmasına rağmen güç ilişkileri sadece başka güç ilişkileriyle ilişki içindedir. Güç ilişkileri başka eylemlerin diğer eylemler üzerindeki etkilerinde görünürler. Hedefleri önceden belirlenmiş formlar değildir.

*İktidar bir görünme durumu*dur. İnsanlar iktidarlarla karşı karşıya geldiklerinde, iktidarlara çarptıklarında *görünür* hale gelirler. Foucault bu kitapta da göstermiş olduğumuz gibi, "Aşağılık İnsanların Yaşamı" adlı 1977 tarihli makalede *görünürlüğü* ve iktidarı bu şekilde tarif etmekteydi. İktidar tepeden inme bir mekanizma değil, bir güç ilişkisi olarak hem hâkim sınıflardan hem de ezilen sınıflardan geçmektedir. İktidar süngerimsi bir *geçişliliğe* sahip bir makinedir. Foucault, bu anlamda, Nietzsche'nin güç ilişkilerini takip eder. "İktidar nedir?" sorusunu sormaktan çok *iktidarın nasıl işlediğini* sorar. Bu ilişki bir duygu sorunudur, duygular üzerinde bir etki yaratır. Duyguları harekete geçirir. İktidar duyguları başka duygularla ilişkiye sokma alıştırmasıdır, bu anlamda. Duygu ve etki alırız ve veririz. Bu ilişkilerin *geçişliliğinde* iktidar kendisini görünür kılar. Deleuze şöyle belirtir: "Etki alma gücü, gücün bir malzemesidir; etki verme gücü ise gücün bir fonksiyonu gibi çalışır."[2] Bu form haline gelmeyen kendi kendisine can veren somut formlardan tamamen bağımsız

[2] *Age.*, s.78.

bir fonksiyondur. "Eylem fiziği, soyut fiziktir" diye yazar Gilles Deleuze.[3] İktidar bu şekilde hayatı idare altına alır, hayata hükmeder, ama hayatın direnmesi ve gücü iktidardan öncedir ve her yandan esmektedir. Çokluğun ve çoğunluğun hayatını işletmeye koyar iktidarlar ve bunu kapalı olmayan mekânlarda yapmaya başlamışlardır artık.

Foucault için biyo-iktidar, bu modern iktidarın tarifidir. Açık alanların işletilmesidir ve artık hedeflenmiş olanları değil, iktidar ile karşı karşıya kalarak görünür olan tüm nüfusu denetim altına almaktadır.[4] Modern iktidar direnmeyi izler ve ona göre kendi toplumsal formasyonunun formatını oluşturmaya çalışır. Bu anlamda dikkatimiz "Demokrasinin çehresi nedir?" sorusuna dönecektir; çünkü demokrasi bir iktidar formu olarak işlevini formatlanmış bu toplumsal hayattan alır gözükse de, Foucault için "form olmayan bir iktidar vardır". İktidar form değil bir işletme biçimidir. Foucault'daki etki veren ve alan iktidarlar *anatomo-politika* ve *biyo-politika*dır.

Form olmamış fonksiyonlar ve form olmamış arı malzemeler bir toplumsal diyagramın oluşumudur. Bilgi ile iktidar arasındaki ilişki bu farktan oluşmaktadır: *İktidar ekseninden* farklı olarak *bilgi ekseni* form olan malzemeler ve *formalize* olan fonksiyonlardan oluşmaktadır. İktidar ilişkilerinin çeşitlemelerinde yerelleştirilemeyen ve hedeflenemeyen kaygan bir iktidar teorisi vardır Foucault'da. Her şey pratik olmasına rağmen iktidar pratiği bilgi pratiğine indirgenemeyen bir şekilde işlemektedir ve *teorik bir bakış*tır pratiğin kendisi. İktidarın bir 'mikro-fiziği' vardır: Yerini bulamayacağımız, nerede olduğu sabit bir şekilde belli olmayan ve hep oynak ilişkiler. Bu ne bir devlet formu ne de bir kurum formuna bağlı kalabilmektedir.

O zaman, mücadele biçimlerimizin farklı bir okumasını yapmak durumundayız. Hangi tip bir formasyonda olduğumuzun ve ilişkilerin nasıl işlediğinin analizini yapmak zorunda kalırız bu durumda. Karşımızda devlet-formu veya resmî ideoloji değil,

---

[3] *Age.*, s.78.

[4] Bir anlamda Andy Warhol'un "Bir gün herkes 15 dakikalığına meşhur olacak" cümlesini biyo-politik olarak okuyabiliriz.

ilişkiler huzmesinin heterojenliğinin analizini yapacak bir oluşum vardır. İktidar ve direnme odakları bu analizin bir görüntüsü olarak durmaktadır; analiz yaptığımız yer sabit bir nesne veya hattâ bir yer değil (devlet, üniversite, siyasi parti, meclis vb.), buradaki güçlerin kaygan ilişkileridir. Mikro alanlardaki moleküler mücadelenin yataylığında, yatay-geçişliliğinde görülecek olanlardır. *Sabit olmayan söylenen ve de görünenlerin analizidir. Sözceler söylenir ve görünürlükler görünürdürler. Bir görünürlük alanı yaratan yer olarak* mimarî kurumsal yapılar (görünür olan hastane, klinik, hapishane, tımarhane) birer *bakış* kurarlar. Hastaya bakış, deliliğe bakış, mahkûma bakış vb.

Foucault'nun diyagramında iktidar saf bir şiddet olmadığına, bilgi de gerçek üreten bir makine olduğuna göre, o halde, iktidar kendi kendisinin içinden geçen sabit olmayan güç ilişkileriyle *görünürleşmektedir*. İktidar bir çoğulluğun işlemesidir, ve çoğunluğu işletmeye koymasıdır. Öyleyse, eski Greklerden tevarüs ettiğimiz Demokrasi, Monarşi veya Aristokrasi gibi formlarla işleyen bir iktidar yapısı değildir, Foucault'nun analizinde iktidar teorisi. Çoklu bir oluşumdur; denetim ve bedenler üzerine odaklanmıştır. İktidar her türlü otoriterlik dışı, müşteri ve hemşehri ilişkilerini barındırmayan, faşist olmayan ve içimizdeki mikro-faşizmleri de engellemeye yönelik, hedefi kaypak, oynak, yerini belli etmeyen, öznesiz ve nesnesiz, ön-*bireyleşme* alanı olarak direnmenin –ancak– arkasından gelen bir *siyasi makine*dir.

İktidarın sınırlarını aşmak ne demektir? Nasıl aşacağız bu sınırları? "Dışarı"nın düşüncesine ve bu dışarısının boş ve nihilistçe korkunç bir boşluk olduğu düşüncelerinden başka düşüncelere nasıl ulaşabileceğiz? Ölümün, modern olarak 19. yüzyılda Doktor Bichat'nın baktığı gibi bir son değil de, yaşamın hayat katmanlarının belirlenmesindeki araç olduğunu anlayabilecek miyiz? Ölümü ve hayatı bir kader olarak ele almak yerine, kaderin içindeki mikro-anları olay olarak kabul ettiğimizde, nasıl gerçekleşmiş olayı tekrar gerçekleştirme imkânlarını bulacağız? Direnme bu olayı yaşamaktan geçmekte. En küçük gerçeklerimizde iktidarla tanışan bizler nasıl iktidarın çıkmazlarından çıkabilme imkânlarını bulacağız? Bilgi ve İktidar eksenlerinden

çıkmanın imkânını Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde *Zevklerin Kullanımı* ve *Kendilik Endişesi* ile buluyor gibi. Hayatın gerçek bir *olumlanması* burada ortaya çıkmakta sanki. Diğer eksenlerle birlikte işleyen ve onları aşmak gibi okunamayacak olan üçüncü eksen direnmenin ekseni olarak duruyor. Dışarının düşüncesi öyle bir içeriye ait ki, *en derin ve her şeyden daha içeride bulunan ve her türlü dışarıdan daha dışarıda* bir eleştiri ile ortaya çıkmakta. Dışarısı sabit bir sınırın dışı değil o zaman, ama hareket halinde ve sürekli değişim ve çeşitlenme halinde olan içeriyi oluşturan kıvrımlardan meydana gelmekte: İçerisinin bir dışarısı. Daha düşünülmemiş olan düşüncede değil, bizzat düşüncenin bağrında yatmakta. Dışarının içeriye alınması ve içindeki en uzak duranın dışarıya taşınması eylemidir. *Dışarının içerileşmesidir. Direnme dışarıdaki iktidarın içeride kıvrılmasıdır: Sadece iktidarda iktidar kıvrılabilmektedir. İçeride dışarıyı bulmaktadır.* Çıkış yolu olarak direnme budur. Dışarıya ait olan güç başka güçlerle ilişki halinde olduğundan dolayı kıvrılabilir, katlanabilir. Bu kendi kendisiyle girilen bir iktidar ilişkisidir. Tam mânâsıyla diyalektik bir saptırma olmasa bile iktidarın kendi yolundan sapmaya uğramasıdır. Kendi kendisini etkileyen ve kendinden etki alan bir güç ilişkisidir. Tekrarlıyorum: "İktidar sadece iktidarda kıvrılabilmektedir." Güç, güç ilişkilerini kıvırmış ve katlamıştır. *Sadece özgür insanlar diğerlerini yönetebilirler* (Grek diyagramı). Öznellik katlanarak, kıvrılarak yapılabilir. Katlama veya kıvırma ekseni olarak öznellik söz konusu olabilir. Gücü güç olarak, iktidar olarak kullanmayan bir iktidar: belki de, Pierre Clastres'ın Kızılderili şefinin kırılganlığıdır.

Son olarak, bu çalışma baştan sona yeniden gözden geçirilerek yayıma hazırlanmıştır. Sibel Yardımcı'nın *yardımları* olmasaydı, kitap bugünkü halini alamazdı. Aynı şekilde Derya Fırat ile birlikte BEKS'te çalışan Duygu Güner olmasaydı düzeltmelerin metne aktarılması mümkün olamayacaktı. Kendilerine teşekkür borçluyum.

İstanbul, 14 Temmuz 2013

İkinci Baskıya Önsöz

1995 yılı Ekim ayında yayımlanan bu kitabın baskısının beş yıl içinde tükenmesi, yeni bir baskının yapılmasını gerektiriyordu. Bu da benim açımdan sevindirici bir durum. Michel Foucault'nun on beş yıldır yapılan çevirileriyle önemli adımlar atılmış oldu. Eserlerinin birçoğu Türkçeye çevrildi. Elinizdeki ilk baskısında bir kitabın önsöze ihtiyacı olup olmadığını sormuştum. O zamandan beri de hem Orhan Tekelioğlu'nun hem de Emre Işık'ın Foucault'yla ilgili kitaplarına önsözler yazdım. Demek ki, kitapların önsözlere ihtiyacı oluyormuş. Zaten metin-dışılık ile metnin içi arasındaki ayırımları ve gerilimleri en iyi gösteren önsözler olmuyor mu?

Bu beş yıllık süre zarfında Bilkent Üniversitesinde Fuat Keyman, Orhan Tekelioğlu, Süleyman Seyfi Öğün ve ben "Foucault'dan yola çıkarak Hikmet-i Hükümet veya Yönetimsellik" adlı bir panelde konuştuk ve tartıştık. Buradaki konuşmalarda da Türkiye'nin sorunlarını ele alan ve Hikmet-i Hükümet kavramıyla çözümleyen sorular var; bunlar Foucault'nun gösterdiği doğrultuda ele alınabiliyor. Bu cesaret verici bir durum olarak karşı-

mıza çıkmakta.[1] Cinsellik politikaları olsun, Türkiye'de son zamanlarda söz konusu edilen F tipi cezaevleri olsun, dergilerde ve hattâ gazetelerde bile Foucault'dan alıntılarla model eleştirilerinin yapıldığını gördük. Gene bu zaman zarfında marjinal grupların, travestilerin, eşcinsellerin, hapishane mahkûmlarının

[1] De Republica (bugün Cumhuriyet olarak adlandırdığımız şey) kamusal şeyi [*res publica*] ifade etmekteydi. Devlet kavramı içtimai ve dinî mutlakiyetçilik kuramcılarının devlet adını anmalarından çok önce "hikmeti-i hükümet" [raison d'état] 16. yüzyılın sonunda Giovanni Bottero tarafından kullanılmıştı; ve kendisinden önceki mutlakiyet teorisyeni Machiavelli'nin *Prens* kitabında ortaya attığı, henüz bildiğimiz anlamda devlet kavramı değildi. Daha önce İtalyancadan çevrilen, Antoine de Laval'ın kullanımıyla "estat" kelimesi daha çok kamu [*public*] anlamında kullanılmaktaydı. (Belki de bu nedenden ötürü çevirilerin Fransızcadan yapıldığı ülkemizde kamu ve devlet aynı anlamda kullanıldı.) Bodin'in kullandığı şekliyle devlet, savaşlar sırasında özellikle önem kazanmıştır (bugün de iç savaşların ve mezhep savaşlarının bu kadar ön plana çıkması bu anlamda devlet kelimesine ayrı bir anlam atfetmektedir): Devlet aklı veya tam tabiriyle "hikmeti-i hükümet" (yönetme aklı veya bilgisi). İtalyancada stato kelimesinin, imperium, principatus veya politia'nın yerine kullanılmasındaki nedenlerden birisi de stabilite, devamlılık, sağlamlık aranmaya başlanmasıdır. Modernliğin sabitlik ve kimlik üzerine kurulu düşüncesi ile devlet kavramının beraberliği ilginçtir. Devletin sabitliğini, kamusallığını, egemenliğini sarsmaya yönelik her türlü girişim devlete karşı bir komployu çağrıştırmaktadır. Bugün komplo teorilerinden bu kadar söz ediliyorsa, bunun, devlet kavramının zayıflamasından, sermayenin ulus-aşırı işleyişi ve dolaşım şartlarının değişmesinden, postmodern bir dönem olarak adlandırılan zamanın modern kurumlarla girdiği çelişik ve karşıt kuvvetler ilişkisinden ileri geldiği söylenebilir.

Romain Descendre'm, Botero'nun *Della Ragion di Stato* adlı kitabının Fransızca baskısına yazdığı önsözde de hatırlattığı gibi, Bourdieu Collège de France'taki derslerinde devlet bahsi üzerinde durduğunda, kavramın hukukçular tarafından icat edildiğini söylemektedir. 19. yüzyılda ve hattâ belki de Hegel ile birlikte, daha sonra Koyré sayesinde, 20. yüzyılın hukuki lûgatı "devlet" kavramını siyasal alana yerleştirmiştir. Öyleyse diyebiliriz ki, devlet aklıyla birlikte şiddeti tekeline alan devlet ve ona karşı çıkma planları yapanlar ayırımı oluşmakta. İktidara, prense veya krala karşı kurulan yeni ittifaklar ve komplo fikri doğmakta. Komplo ve devlet aynı dönemin kavramları olarak mı durmakta o zaman?

vb. sorunlarının Foucault'nun ve beraberinde Guattari ve Deleuze'ün "yeni mücadele biçimleri" diye adlandırdıkları mücadelelere sahne olduğunu gözlemledik. Bütün bu oluşumlar, bize Foucault'nun gündemde olduğunu ve hattâ giderek daha iyi anlaşılacak bir şekilde gündeme geldiğini göstermekte.

Foucault, Ludwig Binswanger'in *Rüya ve Varoluş* (1954) adlı kitabına yazdığı önsözde ilgisinin görüngübilimden antropolojiye doğru olduğunu yazarak, insanın somut hali üzerine yapılan refleksiyonlar üzerinde durmaktaydı. Bu o yıllarda yeni eğilimleri göstermekte değil midir? Foucault'ya göre "o gün" yazılan bir önsözün sonucu bir felsefe, hattâ bir psikoloji değildir. Nesnel ve deneysel olarak duran bilginin kendisi, temel çözümleme biçimi olarak "insanı" ve "insan-varlığını" ön plana çıkarmaktaydı. Tüm antropolojinin yüzeyi üzerindeyiz, demek ki.

Günümüzde Foucault'nun düşüncelerini, felsefeciler, sosyologlar ve filozoflar değil sadece, aynı zamanda sanatçılar da ele almaya başladılar. Sanat alanında çağdaş sanatın yeni eğilimleri olarak görünen primitivizm ve minörlük, bize sanatta Foucault' nun etkilerinin ne kadar belirgin ve güçlü olduğunu gösteriyor.

Fransa'da da benzer bir eğilim Nicolas Bourriaud ve Eric Troncy ile kendisini gösteriyor. Türkiye'de bazı sanat eleştirmenleri, felsefeci olmadıkları halde Foucault'nun tezlerinden yola çıkarak sanat çözümlemeleri yapıyorlar. Sanatçılar ise uzun zamandan beri Foucault'dan yararlanıyorlar çalışmalarında. Bu kitabın ikinci baskısının yapılması bile bu ilgiyi doğrulamıyor mu?

Foucault *Deliliğin Tarihi*'ne yazdığı ikinci baskının önsözünde (Gallimard, 1972) "İkinciyi yazıyorsak o halde birinciyi kaldıralım" diyordu. Bu önsözde yazarın okuyucu üzerindeki 'efendiliğinden', 'egemenliğinden' bahsetmekteydi. Yazarın işlevini sorunsallaştırıyordu. Gene de, "Ama bir önsöz yazmakta değil misin?" sorusunu kendi kendisine sorduktan sonra; şöyle devam ediyordu: "Evet ama en azından kısa." Biz de kısa kesiyoruz. Ama ilk önsözü de kaldırmıyoruz. Onun tarihi ile ikincisinin tarihi ayrı tarihler. Başka olaylar oldu. Başka değişimleri gözledik. O halde her dönemin önsözü kendisini anlatmaktan öteye gidemeyeceği

için, o dönemin de bir yerlerde yazılı olarak kalmasında yarar var diye düşünerek, ilk önsözün de kitapta bulunmasını istiyorum.

Bu kitabın ikinci baskısında "Arşivlerin Arkeolojisi" adlı kısa bölüme küçük bazı ekler yapmanın dışında ufak tefek bazı şeyleri de düzelttim. Umarım kitap işlevini sürdürmeye devam eder. Düşünce de akmayı sürdürür.

İstanbul, 17 Eylül 2000

ÖNSÖZ

Bir kitaba önsöz yazmak ille de gerekir mi?

Belki de hayır, ama gene de kitabın hazırlanışından yıllar sonra aynı metinle karşı karşıya gelindiğinde bir önsöz yazma ihtiyacı doğabilir, bir önsöz galiba her zaman bir metin-dışılığı beraberinde getiriyor. Burada bahsedilenin ne olduğunu yazmaktan çok başka yerlere göndermelerde bulunuluyor. Hayaletlerle konuşuluyor. Bir yazar metnini yazarken hep birtakım hayaletlerle hesaplaşmakta değil midir? Onların varlığını hissederek yazar, okuyucusuyla kopuşları gerçekleştirmekte değil midir? Okuyucu ile yazar arasındaki ilişki saklanıp tekrar ortaya çıkma olarak bilinen ve çocuklarla oynanan bir "Ceee" ilişkisi gibidir. Gözüktüğü anda birdenbire kaybolan, anlaşılmayan cümlelerle dolu bir metin ortaya çıkabilir. İşte hayaletlerle karşı karşıya, onlarla tartışmanın getirdiği yandır bu anlaşılmazlıkları ortaya çıkaran; çünkü okuyucu aynı hayaletlerle karşı karşıya değildir.[1] Bazen bunlar çakıştığında metin anlaşılır kılınmış demektir. Derrida'

[1] Umberto Eco buna benzer bir yaklaşımda örnek yazar ve ampirik okur ikilemesini gösterir. Ampirik okur yazarın örnek metninin içinde olanların dışında kendi kafasındakileri bulan kimsedir. Ancak burada belirttiğim okur ve yazar ilişkisi ampirik okurdan çok yolunu kaybetmiş okurdur. Yolunu kaybeden okur metnin kelime ve önermeleri arasında

nın yazmış olduğu gibi, her metin kendi içinde dokular örer, katlanır, yeniden kesildiğinde bir organizma gibi kendini yeniler, yeniden canlanır. Okuyucu ile yazar arasındaki bu ilişkide okuyucu hep geriden takip etmek zorundadır. Ancak Hegel'in de bahsetmiş olduğu gibi önsözler hep geriden yazılırlar; çünkü filozof varolan bir olayı geriden takip etmek durumundadır. Derrida'nın terimiyle, filozof ve okur bir *diferans* teşkil eder. Namevcudiyeti sırasında yazarın eki durumuna girer, zamanlama açısından bir sonralık oluşturur, bu anlamda önsöz, metnin dışından konuşmayı gerektiren bir şeydir; sonrasıdır metnin ve zaten genelde hep sonra yazılır. Yazının, biçimi ve içeriği okurun anlayışı ile her zaman örtüşmese de, örtüştüğü anların olacağını düşünmek bir yazar için mutluluk verici olacaktır. Sanırım hiçbir yazar tüm metni aynı oranda anlaşılabilsin diye kaleme almaz. Bunun bilincinde olan ve olmayan yazarlar olabilir. Ama bir *diferans* hep varolacaktır, bilinçli veya bilinçsiz yazar için. Bu zamansal bir *diferans*[2] olabileceği gibi, okumanın beraberinde getirdiği bilgi ağını da içermektedir.

Bir kitabın biçimi her zaman çeşitli anaforumsu durumları yazarın içinde coşturmaktadır. Bunlar doğal görünseler bile, beraberlerinde farkları, ekleri, yenilikleri ve anlaşılamazlıkları da getirmektedirler. O halde bir önsöz hep çokanlamlılık taşır ve bir arkadan geliştir.

Şimdi gelelim bu kitap neyi içermektedir? Nasıl oluşmuştur?

Bu kitabın hazırlanışı sırasında herkesin ilgi odaklarının farklı olacağı düşüncesinden yola çıkılmıştır. Foucault'nun kitaplarındaki üç eksenden: Bilgi (Gerçek), İktidar, Zevk[3] eksenle-

---

anladığı ve anlamadığı yerlerle karşılaşır. İşte "Ce-ee-e" ilişkisinden kast ettiğim budur.

[2] *Diferans* (Differance) Derrida'da fark anlamına geldiği kadar, geciktirme, erteleme, canlı olarak değil de banttan verme anlamlarını taşımakta ve bu şekilde de zamansal ve mekânsal farkları içinde barındırmaktadır.

[3] Fransızca "plaisir". Genel olarak "zevk" olarak kullanıyorum. Foucault'nun kitabı *L'Usage de plaisirs* Türkçeye *Hazların Kullanımı* olarak çevrildiği için, kitaptan söz ettiğim yerlerde bunu tercih ettim.

rinden yola çıktım.[4] Kitaplarını bu eksenlerin ağırlığında okudum. Okumalarım sırasında Deleuze'ün, Foucault üzerine yazılarından ve konuşmalarından faydalandım. Bu anlamda Foucault okumalarımda Deleuze'ün etkisi belirgin bir biçimde gözükmektedir. Bir yandan Foucault'nun bir felsefeci olduğunu ve bu açıdan Batı metafizik tarihi ile Heidegger gibi bir hesaplaşmaya girdiğini göstermeye çalıştım. Foucault, episteme'lerdeki kopuşlar, süreksizlikler üzerine kurulu bir tarih anlayışını ortaya koymuştur. Nietzsche'den kaynaklanan insanın ölümü teması üzerine gitmiştir. Foucault'nun feminizm ve postmodernlik ile ilişkisinin kurulmaya çalışıldığı kitap ve metinlerin tersine, onun postmodern söylem ile alâkalı olmadığını göstermek istedim. Bu nedenle daha çok onun modernliğinden bahsetmeyi yeğledim. Foucault'nun hem bir tarihçi, bir edebiyatçı hem de asıl, bir filozof olarak okunması gereken bir yazar olduğunu belirtmeye çalıştım (Foucault kendi çalışmaları ile Ariès'in çalışmalarını kıyaslarken, onun tarihçi, kendisinin ise felsefeci olduğunu vurgular). Sözce üzerine kurulu olan kuramı bize onun hem bir iktidar kuramcısı hem de edebiyat eleştirmeni olduğunu gösterecektir; ancak Batı metafizik tarihi içindeki yerini ve onunla hesaplaşmasını göz ardı edemeyeceğimizin de kesin olduğunu göstermek istedim. Son dönemindeki çalışmaları Grekler, Platon ve Sokrates, felsefe okulları ile hesaplaşmasını gördüğümüzde onun bir filozof olmadığını söyleyenlere karşı, onun felsefe ile ilişkisinin nasıl bu kadar kuvvetli olduğunu anlatmaya çalıştım.[5]

---

[4] Foucault önce gerçekle, sonra iktidarla, sonra da ahlâkla (zevk, nefsin teknikleri) ilgilendiğini yazar. Bkz. Foucault, *Dits et Ecrits*, IV, 1994, s. 618.

[5] Hayatı kapsayan ve tam zamanlı olarak düşünebileceğimiz bir şey, hiyerarşi dışı bir dostluk ilişkisi. Ama aynı zamanda genç ve yaşlı arasındaki dostluğun oluşumunda, üç tür eğitim [*maitrise*], kendini kontrol mekanizması da birbirine eklemlenerek oluşmakta: 1) Gelenekle elde edilen ve büyüklerden alınan modeller (kahramanlar vb); 2) Yeterlilik [*compétence*] tekniği ki, burada da hiyerarşinin varlığına rastlamaktayız; 3) Alkibiades ve Sokrates arasındaki karmaşık ilişkide ise bir geleneksellikten veya yeterlilikten çok daha fazla bir tutku ilişkisi ve kendilik endişesine rastlamaktayız. Âşıklar ve dostlar arasındaki bu ilişkide

Vernant ve Detienne gibi filologların Eski Yunan üzerine çalışmaları *Cinselliğin Tarihi*'nin 2 ve 3. ciltlerinin anlaşılmasında yararlı olacağı düşüncesinden yola çıkılarak kaleme alınmıştır. Foucault'nun Collège de France'taki dersleri bu bakımdan önemlidir. Özne ve nesne arasındaki sorunsallaştırmalar cinselliğin zevk, arzu ekseni içindeki yerini ele alması bakımından büyük bir önem taşımaktadır.[6]

Elinizdeki çalışmanın yapıldığı tarih 1986 yılıdır. Buna rağmen dokuz yıl yeni bir baskısı yapılmadan durdu. Bu, bir bakıma iyi oldu; çünkü Foucault'nun kitaplarının birçoğunun Türkçeye çevrilmesi başka okuma biçimlerini de mümkün kılacağından okuyucu buradaki anlatı ile diğer anlatılar arasındaki farkı his-

---

keşfetme var. Söz konusu iki erkek arasındaki ilişki, ama zaten Eski Yunan toplumundaki normal olarak kabul edilen bir ilişki türünden söz etmekteyiz. Ve bu toplumdaki normlar içindeyiz. İlişkinin eşcinsel olup olmaması değil, ama ikili ilişkinin kendisinin *keşif* üzerinden oluşması aslında ilginç olan (başa gelmekteyiz). Varolan geleneksel veya büyükten model alınan bir ilişki türü değil, ama *iki âşık kişinin bulup keşfedebileceği bir ilişki biçimidir burada söz konusu olan*; yani bilinmeyen bir ilişki türünün ortaya çıkmaya başlamasıdır burada ilgi çekici olan (zaten eşcinsellik kavramı da bu sıralarda mevcut değil, 19. yüzyıl onu icat edecek ve heteroseksüel lafı da daha sonra ortaya çıkacak). Diyalog içinde geçen ve gelişen bir keşif ilişkisinden söz etmekte Foucault (1984, s. 124). Bellek ve öğrenme arasında gidip gelen bir keşif. Bellek, burada, bilgisizlikten bilgiye doğru giden yolda her üç teknikte bir role sahip. Keşif ise bu yolda, iki kişi arasında ikili bir bilgiye doğru ilerlemeyi sağlayan ilişki olarak durmakta. Foucault işte bu ilerleme biçiminde özneyi görüyor. Özne, bu keşif ilişkisini yaşamakta olan kişinin, *hiçbir zaman olmadığı bir yere doğru gitmeye başlamasında* yatmakta: o bakımdan olduğu bir özneden veya ana karnından çıkan bir özneden değil; süreçsel, olmakta olan bir özneden söz etmek mümkün olabilecek. Özne olma sürecindeki bir biçiminden. Buna öznellik biçimi denebilir. Foucault'ya göre, kendisiyle ve başkasıyla girdiği bu keşif ilişkisi içinde özneleşme mümkün olacak.

[6] *Cinselliğin Tarihi* ahlâk sorunu üzerine odaklanmıştır; yâni Ahlâkın bir Tarihi söz konusudur. Ama Foucault, ahlâk kodlarıyla, eylemleri arasında ayırım yapılması gerektiğini belirtir. Foucault, *Dits et Ecrits*, IV, 1994, s. 618.

sedebilecektir. Tuhaf bir şekilde Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* kitabı da benzer bir kaderle karşı karşıya kalmıştı: Bu kitap Gallimard Yayınevi tarafından geri çevrilmiş ve daha sonra Plon Yayınları kitabın ilk baskısını yayımlamıştı. Uzun süre geri çevrilen tezi de (*Deliliğin Tarihi*'ni Uppsala'da yazmıştır) Georges Canguilhem tarafından reddedilmişti. Belki de Jean Hyppolite olmasaydı, Foucault'nun eseri gün yüzüne çıkamayacaktı. Collège de France'ta Jean Hyppolite'in kürsüsüne getirilmesi bu bakımdan anlamlıdır. Gallimard Yayınevi bu kitabın ikinci baskısını yayımladıktan sonra Foucault'nun neredeyse tüm kitaplarının yayıncısı olmuştur.[7]

Kitaptaki cümlelerin akışı, sadece Foucault'nun üslubuna değil ama aynı zamanda tüm döneme ait olarak diğer düşünürlerin de dille hesaplaşması yüzünden düşünürlerin dillerinin akışkanlığı veya pürtüklülüğü yüzünden bu şekilde yazılmıştır. Foucault'nun dilyetisi üzerine olan parçalayıcı, yersizyurtsuzlaştırıcı etkisi, iktidarın dil ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. O döneme ait olarak "İktidarın dilini kullanarak iktidarı değiştiremezsiniz!" sözü, sanırım her dönem için geçerlidir. Dil gramer kurallarından ibaret değildir. Edebiyat sözdizimi ve dil kuralları üzerine yapılan bir faaliyet değildir.

Bu metinde Türkçeye çevrilen Foucault kitaplarının bazılarından yararlanıldı. Büyük ölçüde orijinal kitaplardan alıntılar yapıldı. Zaten o tarihlerde sadece *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi Afa Yayınları tarafından yayımlanmıştı. Daha sonraki çeviriler içinde *Hapishanenin Doğuşu* ve *Kelimeler ve Şeyler* kitaplarının çevirilerinden de alıntılar yaptım.

İstanbul, 8 Haziran 1995

[7] Foucault'nun tezinin tam olarak felsefi bir tez olmadığını ileri süren Canguilhem, onun tez danışmanı olamayacağını söylemiştir. Foucault'nun ölümünden sonra eski hocası Canguilhem onun hakkında övgü dolu bir konuşma yapmıştı. Bazı yazarlar Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu* ile Canguilhem'in *Normal ve Patolojik* kitapları arasında benzerlikler bulurlar.

GİRİŞ

İktidarı devamlı bir şekilde hükümetin bulunduğu bir odak olarak düşünmüşüzdür. Merkezî olduğu hakkında hükümler vermişizdir. İdeoloji ile işlediğini düşünmüşüzdür. İnsanların hayatlarını adayarak, bilgi yolunda ilerleyip oturdukları iktidar koltukları olması da gözümüzün önünden geçen bir imge olmuştur. Bunun üzerine yazılar ve karikatürler çizilmiş, bilim adamları, filozoflar, sosyologlar ve ekonomistler bu konu üzerine yazılar yazmışlar ve vecizeler söylemişlerdir. Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ının[1] (1651) aynı zamanda bir Ortaçağ dönemi Hıristiyanlık inancının şeytanının adı olması rastlantı değildir. Artık ortaya çıkan devletin, bir şeytan gibi insanların üzerinde bulunması ve onları denetleyip aynı zamanda da koruması gene Devletin oluştuğu yıllardan itibaren işlenmiş konulardandır.[2] Göreceğimiz gibi Foucault iktidarın merkezi olarak Devlet'te odaklan-

[1] Foucault "Leviathan modelinden kurtulmalıyız" demişti. Bkz. M. Foucault, *Power/Knowledge*, 1972-1977, Der. Colin Gordon, New York 1980, s. 102.

[2] Foucault, *Le Désordre des familles*(A. Farge ile birlikte) kitabında, Devlet ve özel yaşamın nasıl iç içe geçtiklerini yazar. Halbuki Antikite'de özel yaşam Devlet'in dışındaki alanlarda incelenmektedir. Burada

madığını, iktidarın şekilsiz olduğunu, mikro-iktidar biçimlerini ilk olarak gösteren düşünürlerden biridir (*Dits et Ecrits*, IV. s. 751) O, iktidarın tabandan geldiğini ifade eder. İktidar başınızı döndürmekten çok, tabanlarınızdan vücut bulur, diye yazar. İktidar sadece bizi itaat etmeye zorlayan bir mekanizma değildir, aynı zamanda eskiden beri ve bilhassa Hıristiyanlıktan beri bizi gerçeği söylemeye iten, kim olduğumuzu, ne düşündüğümüzü, nasıl hareket ettiğimizi, hangi suçlara meyilli olduğumuzu, nasıl başkalarıyla ilişkiye geçtiğimizi öğrenmek için bizi itirafa doğru iten bir mekanizmadır. İktidar kendi kendisinin şahidi olan bireyin gerçeği ortaya çıkarmak (alèthurgie) töreninin aynı zamanda hazırlayıcısıdır. İtiraf bir gerçeklik eylemidir. Bugün *facebook*'larla, *instagram*'larla, bizim nerede olduğumuzu herkese ifşa eden teknolojilerle, gerçeğimiz gibi yaşamımız da denetim altındadır. İktidarın egzersizleri insanların yönetimini gerçekleştirmektedir. Foucault son döneminde özne olarak adlandırdığı gerçeği itiraf eden bireylerin, nasıl Marksist özne düşüncesinden veya Kartezyen özne düşüncesinden farklı bir şekilde kullandığını göstermektedir: özne kendi gerçeğini itiraf eden ve iktidara veya iktidarlara boyun eğendir. Özne bir özgürlük ve özerklik meselesine değil itaate bağlı olarak özneleşmektedir. Foucault' nun son döneminde özne teorisine geri döndüğünü söyleyenler buna dikkat ediyorlar mı acaba? Çünkü Foucault'ya göre erken dönemdeki ilkel Hıristiyanlıkta yatmaktadır, özne teorisinin altındaki katmanları veya soykütüğü. Burada, Foucault'nun Nietzsche'ye nasıl yakın olduğunu hatırlatabilir ve dogma, iman, din, inanç, boyun eğme, itiraf etme ile öznenin nasıl işlediğini hatırlatabiliriz; ama asıl söylenmesi gereken gerçek rejiminin kendisinin bu cümlenin başında saydıklarımızdan, diğerlerinden daha etkin olduğudur: Gerçek rejimi iktidar ile bütünleşmiştir. Yani insanların kendi derinliklerindekileri bulup çıkarmaları için öznellik halinde olmaları: öznellik, iman, din veya dogmalardan

---

bireycilik ve Devlet arasındaki ilişkinin ne kadar saçma ve aslında uzak olduğunu belirtirken, liberal iktisatçıların eleştirisini yapmaktadır.

daha çok gerçek rejiminin bile isteye söylenmesinden geçmekte. İtiraf bu şekilde gerçekleşir.

Michel Foucault yüzyılımızın en önemli romancı felsefecilerinden, yani kurgu yazar gibi tarihe bakanlardan biri olarak, yöntemini bu iktidar mekanizması ve bilgi ile birleştirmiş ve kendisine bir *corpus* bulmuştur. Michel Foucault'nun bu yeni buluşu tarihçi olmaması ve bunu daima vurgulamasına rağmen, onun çalışmalarında Annales tarih okulunun etkilerini görmek elbette zor değildir. *Bilginin Arkeolojisi* adlı kitabı döneminin tarihçiliğini yansıtır: nüfus artışları ve azalmaları, iklim araştırmaları, sosyolojik değişmezlerin izinin sürülmesi, teknik düzenlemelerin tasvirleri vb. Braudel'in "maddi uygarlık ve kapitalizm" araştırmalarının üzerinde yükselir. Hükümetlerin, açlığın, tarihî büyük olayların altında yatan değişmezliklere bakılmaya başlandığını hatırlatır: yapısal bir tarih anlayışı içinde Claude Lévi-Strauss ile Braudel arasındaki tartışmalarda antropoloji ve sosyolojinin önemi açığa çıkar. Deniz yollarının tarihi ile altının taşınması, kültür tarihi vb. ile ilgili olarak hatırlatmalarda bulunduktan sonra kopmalar ve kesintilerin tarihinin önemini vurgular. Bachelard'ın epistemolojik kopuş kavramı üzerinde durarak, aynı zamanda École Normale Supérieure'de hocası olan Althusser'in Marx için yaptığı vurguya da gönderme yapar: Genç Marx ve olgun Marx arasındaki bilimsel kopmaya değinir. Kavramların yer değiştirmeleri ve dönüşümleri ile ilgilidir; Georges Canguilhem'in çalışmalarına dayanarak kavramların tarihinin, ilerleyen ve süreklilik oluşturan bir şekilde işlemediğini, değişik oluşum alanlarının, kullanımların, kurallarının art ardalığının yanısıra mikro ve makro ölçeklerdeki bilimlerin tarihinin içindeki olayların dağıtımlarının ve nedenlerinin aynı şekilde dağıtıma uğramadığının altını çizer. Georges Canguilhem daha çok biyolojiye yönelmişken, Foucault biyolojiden çok toplumsal olana daha fazla önem vermiştir. Belgelerin nasıl anıt (monument) haline geldiğini yazar. 1979-80 derslerinde de arkeolojinin sabit değil değişkenliklerle dolu olduğunu anlatabilmek için *anarkeoloji* (anarşist bir arkeoloji) sözcüğünü Paul Feyerabend'a (1924-1994) gönderme yaparak (*Yönteme Karşı*) kullanır; ama tabii kendisinin

"anarşist" olarak kabul edilemeyeceğinin de altını çizmektedir, yanlış anlaşılmalara yol açmamak için, teorik olarak.

Collège de France'ta profesör olan Michel Foucault 25 Haziran 1984'te 57 yaşındayken AIDS'ten ölmüştü. Arkadaşı olan göstergebilimci Roland Barthes öldüğünde "Bir dostumu, bir iş arkadaşımı kaybettim" diyen Foucault, öldükten hemen sonra felsefe dünyasının en tartışılır insanı olmuştur ve hâlâ da öyledir. Sosyolog Pierre Bourdieu, 27 Haziran 1984'te Foucault'nun ölüm haberini yayınlayan *Le Monde* gazetesinde, Foucault'nun, Barthes için söylediğini tekrarlamış ve "Ben de, bu anlamda, Foucault için bir iki satır yazmayı bana verilen bir hak sayıyorum" demiştir. Evrensellik ile bilgi dünyasının dolayımsız ilgisini kesmeye çalışan Foucault belli bir tarihî oluşumun belli bir söyleminden yola çıkan, tarihî yönteminde "mutasyon" kelimesini biyolojiden ödünç alırken, bütün eserlerinde insanların nasıl, dilde (dilbilimi), hayatta (biyoloji) ve emekte (ekonomi) bir değişim geçirdiğini *Les Mots et les choses*[3] kitabında anlatmıştır. Foucault, "iktidar ve direnme odakları" temasıyla söylemlerden bir "corpus" meydana getirmiş ve evrensel gerçeklik kavramının anlamsızlığını açıklamaya çalışmıştır. Böylece, oluşan mutasyonlarda "Gerçek" kavramı da değişime uğramış ve tarih boyunca birçok gerçek olduğu kabul edilmiştir.

İlk işimiz onun eserlerini sıralamaktır. 1954 yılında yazdığı *Maladie Mentale et Personnalité* (Psikoloji ve Ruhsal Hastalık, çev. Muhsin Hesapçıoğlu, Birey Yayınları, 2000) Presse Universitaire de France Yayınevi'nce (PUF) 1966 yılında yeniden yayımlanmıştır. 1961'de *Folie et Déraison* (Delilik ve Akılsızlık) yani diğer ismiyle en meşhur eserlerinden biri olan *Klasik Çağ'da Deliliğin Tarihi*, Plon Yayınevi tarafından yayımlanmış ve 1972'de Gallimard Yayınevi bu kitabı tekrar kitapçıların vitrinlerine çıkarmıştır. 1962'de *Maladie Mentale et Psychologie*, 1963'te *Naissance de la Clinique* (Kliniğin Doğuşu) yayımlanmıştır. Aynı yıl Foucault'nun Raymond Roussel üzerine yazdığı kitabı Gallimard Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Yazar bu kita-

[3] *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, 1994.

bında dil yöntemleri ile uğraşmıştır. Foucault, burada, ilk defa olarak çift (*double*) kelimesi üzerinde durmuştur. Yani iki tane olmak. Başka bir yazısında Foucault Jean Pierre Brisset üzerine eğilmiştir. 1966'da *Les Mots et les choses* (Kelimeler ve Şeyler) Gallimard tarafından yayımlanmıştır. 1969'da yazarın en önemli eserlerinden biri olan ve "sözce" (énoncé) kavramını geliştirdiği *Archéologie du Savoir* (Bilginin Arkeolojisi, çev. Veli Urhan, Birey Yayınları, 1999; Ayrıntı Yayınları, 2011) basılıyor. 1971 senesinde Collège de France'ta iken *Ordre du Discours* (Söylemin Düzeni, çev. Turhan Ilgaz, YKY, 1992) kitabı gene Gallimard Yayınevi'nden çıkıyor. 1973 yılında Foucault, Magritte'in pipo resmini inceliyor ve 1973 senesinde *Ceci n'est pas une pipe* (Bu Bir Pipo Değildir, çev. Selahattin Hilav, YKY, 1993) kitabını yayımlıyor. Burada, Foucault bir resim ile bir sözce arasındaki farkı belirtiyor. Magritte'in gayet güzel çizdiği figüratif bir pipo resmine bakarak "Bu bir pipo değildir" yazmasının nedeni, görülen şeyler ile söylenen şeyler arasındaki farkı anlamanın zorluğunu anlatmak. Devamlı kendi eserlerinde de mutasyonlar geçiren Foucault bu sefer tekrar ilk senelerinin araştırmalarına benzer bir işe girişiyor ve 1975 senesinde *Surveiller et Punir* (Hapishanenin Doğuşu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları) kitabı gene Gallimard Yayınevi'nden çıkıyor. Burada hapishanenin doğuşunu konu edinen Foucault, akıl hastanelerinin tarihinin yazılışından 14 yıl sonra hapishaneler üzerine eğiliyor. 18. yüzyılda hapishane rejiminin ne şekilde ortaya çıktığını ceza hukukunun sözcelerinden takip ediyor. 1973'te suç konusu ile uğraşan Foucault, *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frerè* (Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşlerimi Katleden Ben, Pierre Rivière, çev. Erdoğan Yıldırım, Ara Yayınları 1991; Ayrıntı Yayınları 1997) kitabını Gallimard-Julliard'dan yayımlıyor. Bu metin René Allio tarafından çevrilen bir filmin de konusu oluyor. Birkaç yıl kitap yayımlamayan Foucault değişik bir alana doğru kayıyor ve İktidar ve Bilgi odaklarından Zevk odaklarına geçiyor.

1976 yılının en önemli yapıtlarından biri olan *Histoire de la Sexualité* (Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları,

1986 ve Ayrıntı Yayınları, 2003) üzerine eğilip, bunun birinci cildi *La Volonté de Savoir* (Bilme İstenci)ni yayımlıyor. Bu yapıtın ikinci ve üçüncü ciltlerinden önce, Foucault gene iktidar ile meşgul olup 1977'de *Microphysique du Pouvoir* (İktidarın Mikrofiziği) kitabını Einaudi yayınları tarafından yayımlanıyor. Bir yıl sonra 1978'de Alexina B. denilen Herculin Barbin üzerine yazıyor. 1982'de Arlette Fage ve Michel Foucault tarafından sergilenen Bastille Hapishanesi'nin saklı mektupları "Ailelerin Düzensizliğinde"yi *(Le désordre des familles. Lettres de cachet*[4] *des archives de la Bastille présentées par Arlette Farge et Michel Foucault*) gene Gallimard yayımlıyor. 1984'te *Cinselliğin Tarihi*'nin iki cildi birden gene Gallimard Yayınevi'nden çıkan Foucault bu eserin dördüncü cildi olan *Les aveux de la chaire*'i (Tenin İtirafları) yayımlamaya fırsat bulamadan vefat ediyor.

Le Monde gazetesi 27 Haziran 1984'te, Pierre Bourdieu'nün yazdığı makaleye *La Volonté de Savoir* (Bilme İstenci) başlığını koyarken, Foucault'nun sonradan ilgisini çeken *Zevk* kavramı ile en baştan beri kafasında var olan *Bilme* kelimesini birleştiriyordu. Michel Foucault bütün dünya filozoflarının ilgisini çektiği gibi Fransız felsefe dünyasının da en çok bahsedilen filozofu olmuştur. Kendisi Georges Bataille, Maurice Blanchot üzerine yazı yazmanın zevkini tadarken, Michel Serres, Paul Veyne, Gilles Deleuze, Félix Guattari ve Toni Negri, Foucault'nun izinde eserlerine devam etmişlerdir. Fransa'da siyaset adamları için de üzüntü konusu olan ölümü, Pierre Monroy (Fransız Cumhurbaşkanı François Mitterand'ın 1981'deki ilk hükümetinde başbakan) "Çağdaş Fransız felsefesi en büyük ismi Michel Foucault'nun ölümüyle birlikte büyük bir kayıp vermiştir" diyerek şöyle devam eder: "Bundan sonra onun eserini, onun bilimini edinmiş olan dostları sürdürebileceklerdir." Dönemin kültür bakanı Jack Lang ise "Araştırmanın ön saflarındaki Foucault büyük bir gayret ve sadelikle yirmi seneden fazla bir süre içinde bize insan bilgisinin derinliklerini vermeyi bildi" demiştir. Paul Vey-

[4] Kraliyet döneminde halktan insanların gönderdiği şikâyet mektupları. (Lettres de cachet)

ne *Comment on écrit l'histoire?* (Tarih Nasıl Yazılır?) kitabında Michel Foucault'nun yönteminden yola çıkarak bir tarih yöntemi geliştirmiştir.

Foucault'nun vasiyetine göre *Cinselliğin Tarihi*'nin son cildinin yayımlanma olanağı yok. Çünkü kendisi ölümünden sonra hiçbir kitabının yahut yayımlanmamış notlarının yayınlanmasını istememiştir. 1994 yılında *Dits et Ecrits* (Söyledikleri ve Yazdıkları) adı altında, gene Gallimard yayınevinin yayımladığı dört ciltlik kitabı raflardaki yerini alır. Bu, Foucault'nun tüm söyleşileri, makaleleri, radyo konuşmaları vb'den oluşan üç bin küsur sayfalık bir eserdir. Paul Veyne onun bir *metafizik* kitabı yazdığını ama bunu hiçbir zaman yayımlamak istemediğini Christian Descamps ile yaptığı bir konuşmada (Beaubourg'da) söylemiştir. 1964'te Vrin Yayınevi tarafından yayımlanan Foucault'nun çevirdiği *Kant, Pragmatik Yönden Antropoloji* (Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, Vrin 1964) kitabı silik kalmıştır ve üzerinde çok durulmamıştır. Hattâ bu kitabın yeni bir çevirisi bile yapılmıştır. Oysa, belki de Foucault ilk defa çocuk bakıcılarının söylemlerini kullanmayı Kant'm kitabını çevirirken aklına getirmiştir. Gene bu kitapta Kant'ın bilinç fikrini, kendi kendinin bilincini (özbilinci) iki kısma ayırması, Foucault'daki ikilik fikri ile paraleldir: Hissetmenin verdiği söze karışma bilinci ile öğrenme bilinci olan deneysel bilinç. Gene aynı şekilde Kant' ta bilincin söylemsel ve sezgisel bilinç diye ayrılmasının, Foucault tarafından ayrışıklık ilkesi olarak ele alındığını söyleyebiliriz.

Foucault'nun düşünce yapısı, belli eksenlerin birleşmesinden meydana gelmiştir: Onun düşüncesini anlayabilmek için ona dokunmalı, bu kavramları gruplamalı, tekrar gruplamalı ve onun bulduğu kavramların birbirleri ile ilişkilerini bulmalıyız. Ancak bu şekilde, onun yöntemini başka alanlarda ve konularda kullanmak imkânına sahip olabiliriz.

ARŞİVLERİN ARKEOLOJİSİ

Foucault'nun çalışmalarında birinci eksen arşivlerin arkeolojisi üzerine odaklanmaktadır. *Bilginin Arkeolojisi*'nde, *Deliliğin Tarihi*'nde, *Hapishanenin Doğuşu*'nda tarih ve arşivcilik Foucault'nun belli başlı uğraşılarından biri olmuştur. Belli tarihi oluşumları incelemiş ve dikkatini değişik tarihî oluşumlar arasındaki değişimlere vermiştir. O bize *L'usage des plaisirs* (Hazların Kullanımı, 1984)[5] kitabında, kendisinin tarihsel bir araştırma yaptığını ama hiçbir zaman bir tarihçi gibi araştırmadığını söylemiştir. (Fernand Braudel ve Annales tarih okulunun yaptığını yapmamıştır). O "Ben tarihçi değilim" derken bile tarih araştırmaları yaptığını hissettirmiştir. "Benden hareketlerin ve mantıkların tarihini yapmamı beklemeyiniz" derken Annales tarih okulu gibi onu ilgilendiren problemin, insanların hareket tarzı olmadığını yazmıştır. Bütün olay "görmek" ekseni etrafında döner. Arşivlere bakmak ve görmek, göz uzvunun çalışması ve beyinle ilişkiye girmesi onu ilgilendirmiştir. Foucault için görmek ve konuşmak ayrı ayrı organların çalıştığı, ayrı şeylerdir. Hattâ onun

[5] Türkçesi için bkz. *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, Ayrıntı Yayınları, 2003.

için konuşmak görmenin tam tersidir diyebiliriz. O tarihe baktığı zaman, mantık yapılarını ve insan hareketlerini koşullandıran yapıları görmeye çalışmıştır. Görmek, belli bir çağın bütün insan hareketlerinin bir şartıdır. Ortada, tarihî bir oluşumun şartlarının arayışı vardır: Bir çağın şartlarını görmek ve söylemek o çağın rejimine özgü bir şekilde gerçekleşir.

Arkeoloji Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'den sonra 1969 yılında yayımlamış olduğu kitabın adıdır. Foucault'nun da teslim ettiği gibi, bu kitabı okumak oldukça zordur;[1] hattâ redaksiyonu alışık olmadık bir çabayı gerektirmiştir. Bir yandan daha evvelki kitaplarında geliştirdiklerini (delilik, tıp, beşeri bilimler) kurumsallaştırmaya çalışırken diğer yandan da Sartre'ın eleştirilerine karşılık vermek zorunda kalmıştır. Bir yandan yöntem, bir yandan da diyalog kitabıdır *Bilginin Arkeolojisi*. Foucault daha önce yaptıklarında "körlemesine" bir çalışma yaptığını, ama daha sonra *Arkeoloji*'de gözlerinin açıldığını, nelerden söz ettiğinin farkında olduğunu yazar. *Kelimeler ve Şeyler* kitabında beşeri bilimlerin bilimselliğinden ve episteme'lerden bahsetmesine rağmen, bu yaptıklarını bu yeni kitapta sorunsallaştırmıştır. Aslında önemli gibi duran "eşikler"dir: Foucault 1) Bir söylem bireyleştiğinde pozitiflik eşiği; 2) Bir sözce oyunu bilgiyi norma soktuğunda epistemoloji eşiği; 3) Önermelerin inşa edilmesi biçimsel kriterlere boyun eğmeye başladığında bilimsellik eşiği; 4) Bu bilimsel söylemler belitleşmeye (aksiyomlaşmaya) başladığında formalizasyon eşiğinin oluştuğunu yazar. Ancak bu eşikler arasındaki geçişlilik tüm bilgi için gerekliymiş gibi görünmez. Aralarında hiyerarşik bir sıralama çizgisi yoktur. Bazen bilimsel eşikten önce pozitiflik eşiği öne çıkarken, bazen bunun tersi veya formalizasyon eşiği önce gelebilmektedir. Kurallaşmanın sırası belli değildir. Hattâ zaman içinde bu eşiklerin birbirlerine karıştığı bile söylenebilir.

Tekil tarihselliği göstermek üzere Foucault matematiği prototip olarak ele almayı reddeder; çünkü Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki modeli matematiktir ve bu diğer bilimlerin oluşumunu

[1] Foucault, *Dits et Ecrits*, 1 cilt, Gallimard, s. 777.

hazırlar. Matematik formel kesinlik için bir modeldir. Foucault bunun tersine yaslanarak, "arkeolog-tarihçi matematiğe dayanmaktan çok olguları ve oluşlarını bulmaya çalışmalıdır" diye yazar: *Kelimeler ve Şeyler* doğa bilimlerinin yaşam üzerine tek bir bilimin oluşmasını engellediğini göstermektedir; *Deliliğin Tarihi* bize delilik üzerine gelişen önermelerin tıbba ait olduğu kadar, idari yönetmeliklere ve edebî metinlere bağlı olduğunu ve olguları bu şekilde edindiğini göstermektedir. Tıbbın, ekonomi-politiğin, gramer biliminin tek bir bütünlük olduğu tezine karşı çıkılır. Ayrışık ve birbirleriyle uyumsuz olabilmektedir bunlar. Temaların bütünlüğünden çok, söylemin bireyselleşmesine bakmak lazımdır, diye iddia eder Foucault. Bunlar dağılmalardır. Arkeoloji o halde bu dağılmaların çözümlenmesini başarmakla yükümlüdür. Buna "söylemsel oluşumların teşkil kuralları" adını verir. Bir söylem içinde dışarı atılan ve içeri alınan söylem politikalarının belirlenimciliği ilkesi bizlere arkeolojinin ana unsurlarından birini sunmaktadır. Foucault'nun arkeolojisi tarihsel olarak söylemleri birer belge olarak betimlemekten çok, birer anıt olarak ele almaktadır. Platoncu bir *doxaloji* (kamusal kanı) değildir, bilgiye giden bir süreci anlatmaz; eseri uyumlu bir kesinti noktası olarak görmez; özdeşliğini bulmak üzere söylenenin kendisini tekrar etmekle yetinmez; kurucu azizlerin adlarını anmakla yetinmez; bunların tersine söylemsel pratikleri, eserleşmeye başlayan kurallılıkları hissedip, ortaya çıkarıp, engelsiz bir şekilde gözler önüne sermeye çalışır.

Arkeolog bu anlamda belgelerle sınırlı kalan tarihçilerin yaptıklarının aynısını yapmakla yetinmez. Söylemlerin içindeki ayrışıklıkların süreçsel ve zamansal oluşumlarına özgü pratikleri gösterir. Her şeyin örgütlenmeye başladığı ve her yeni şeyin mümkün olduğu veya yeniden kurulmak üzere harekete geçtiği bir devrimin mutlak kökenini aramak zorunda kalmayız. Episteme'ler arasındaki söylemler arası konfigürasyonu bulmaya çalışırız. Aradaki haller ve eşikler kesin kopmalardan daha ilginç olarak durmaktadır karşımızda; bunlar geçişleri ve kopuşları aynı anda göstermeye çalışabilirler. Bu her disiplinin kendi tekil tarihi için geçerli olarak verilmekte; her dönüşümün her yerde

aynı olamadığını hatırlatmaktadır. Olgular-arasılık ancak tekilliklerde belirmektedir. O halde arkeolojinin önerdiği bir bilim, bir rasyonellik, bir zihniyet veya bir kültür değildir. Birbirine geçişliliklerin hemen hesaplanmadığı, olguların iç değişimlerinin, kopmalarının ve takiplerinin teşkil ettiği olgular-arasılıktır arkeoloji. Disiplinler-aşırılıktır diye adlandırabiliriz bugünkü ele alış şeklimizle: bilinç-bilgi-bilim ekseninin yerine, arkeoloji daha pratik gibi duran söylemsellik-bilgi-bilim sıralamasını kat eder. Burada öznenin mutlak olarak konumlandığı yerin önemi ortadan kalkmıştır; özne ne ampirik bilinç ne de aşkınsaldır. Sartre'ın söylediğinin tersine Foucault'nun arkeolojisinin önerdiği dilin, her seferinde değişen sabit imgeler oyunu değildir; söylemin değişkenliği dilin uzamı serbestleştiğinde ve önemsizleştiğinde anlaşılır olmaya başlar. Arkeoloji farkları bulmaya veya aşmaya değil, çözümlemeye yöneliktir. Dönüşümlerin sistemini analiz etmeye çalışır: hem kopmaları hem de süreklilikleri izleyerek farkların analizine girişir: Arşivlerin arkeolojisi anıtsallığı ile önem kazanır; salt arşiv yorumuyla değil.

FOUCAULT'DA İKİLİK FİKRİ

Foucault görmek ve söylemek eylemlerini ayrı ayrı biçimler olarak kabul etmektedir. İki organ dil ve göz beraber olarak hareket ederler ama aynı şey değillerdir. Maurice Blanchot "Görmek ve konuşmak arasındaki ilişki ilişkisizliktir" demektedir. Foucault bu "ilişkisizlik" ilişkisine verdiği önemi görmek ve konuşmak fiilleri üzerinden dile getirmiştir. *Kelimeler ve Şeyler* kitabında da yazdığı gibi: "Biz istediğimiz kadar gördüğümüzü söyleyelim (Velâzquez'in tablosu üzerine) görülen şey söylenen şeyin içinde değildir, istediğimiz kadar tasvirlerle ve metaforlarla imgelerin yardımı ile bazı şeyleri göstermeye uğraşalım, üzerine konuştuğumuz yer gözlerimizin önüne açılan, gözlerimizin önünde harikalar yaratarak çiçek açan yer değildir; sadece belli sözdizimlerinin birbirinin ardında sıralanıp anlamlarını açıkladıkları yerdir." Foucault burada görmek ve konuşmak arasındaki bağlantısızlığa dikkatimizi çekmekte ve bir ikilik yaratmaktadır. Foucault sözceye önem verir gibidir. Aynı kitapta *söylemsel oluşumlar* ve *söylemsel olmayan oluşumlar* olarak oluşumları ikiye ayırmaktadır. Söylemsel olmayan oluşumlar gözükenlerdir. Buradan yola çıkan Foucault üçüncü bir mekâna gelir ki; burası, sözcenin yedek mekânı olarak görünür. Aslında Foucault sözceye öncelik ve-

rirken görüneni tam olarak bir kenara bırakmamış ve görüneni sözce yapmamıştır. İki şeyin ayrı biçimler olduğunu söylerken, araya bir hiyerarşi koymamaktadır.

Ama bu ikisi arasında birbirleri üzerinde, bir kopma, bir birbirine geçiş vardır. Foucault görünenin okunanı ve de okunanın görüneni kaptığını söyler. Aralarında korkunç bir mücadele başlamıştır. İki organ birbirlerinin parçalarını koparıp kendileri içine almaktadır. Ama bu mücadelede her biri karşısında bir hayalet ile kavga etmektedir, çünkü karşısındaki kendisi ile aynı nitelikte değildir. Foucault bunu *Ceci n'est pas une pipe* (Bu Bir Pipo Değildir) adlı kitabında Magritte'in tablosunu incelerken anlatmaktadır. Birbiri ile alâkası olmayan şeylerin kuvvetli ilişkisi fikrinde Michel Foucault, Kant'a çok yaklaşmaktadır. Bazılarının onu Yeni Kantçı olarak kabul etmelerine rağmen, o kendine özgü Yeni Kantçı bir düşünce geliştirmektedir. Kant, çağının insanı olarak yepyeni bir gerçeklik getirmiştir: insan ve insanlık zihni gibi birbirine bağlı olmayan iki ayrışık kavramın çatıştığı fikrini. Kant, Kavram ile Zaman-Mekânı, Sezgi ile hissetmeyi; kendi kendine oluşumu ve alımlamayı (receptif) karşı karşıya koyar. Kant için, insanın hareketleri demek öğrenmek, bilmek demektir. Bütün verilenler (Tanrının verdikleri) zaman ve mekân içinde verilir ve *düşünüyorum* denilmesi bir kavram geliştirilmesine yol açar. İkisinin arasında bir bağlantısızlık vardır. İşte buradan sonluluk fikrini yücelten Kant, sonunda bu iki bağlantısızı bağlayacak şeyin estetik imgelem olduğu sonucuna varır. Böylece Foucault da, düşünüyorum'un cogito'sunu düzeltmek ister; ve ben düşünüyorum'u *düşünülüyor*'a çevirerek Fransızcadaki yansız üçüncü tekil şahsa indirger (on pense). İşte imgelem ikisi arasındaki ilişkisizliğe bir uyum sağlamaktadır; tuhaf ve gizli bir bağdır bu uyum.

Foucault'daki ikilik fikri sonuçta, görünen ve sözce adlı iki ayrışık oluşumun birbirleri ile olan alâkasızlıklarının bağını belirtmiştir. İkisi de birbirlerinden ayrışık olduklarından, söylenen ve görünen arasında bir kırılma, bir açıklık, Blanchot'nun deyişi ile bir ilişkisizlik vardır. Öyleyse, birbirlerinden ayrılmış bu iki

şekil arasındaki bağı nasıl kuracağız? Foucault bunu göstermiştir: Mantıki olarak, tarihî olarak ve ironik bir biçimde.

Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir* kitabında ilk defa bu iki şekil arasındaki ayrılığa değinmiştir (müstehzi bir biçimde). Kaligram eski devirlerden beri olan bir yazı biçimidir. Yazı, görünen biçiminde ortaya çıktığı vakit kaligram olmuş olur. Bunu, Guillaume Appolinaire "kaligram" adını verdiği bir kitapta tarihî gelişimi içinde göstermiştir. Kaligram, bir şekil olarak görülür bir yazı şeklinde yazılır. Okunan ile görünen arasında bir birleşme gerçekleştirir. Örneğin, Deleuze'ün deyişi ile, bir yumurta üzerine yazılan şiir, ancak yumurta biçiminin çizilip, sonra bu şeklin içine mısraların yazılması sayesinde mümkün olmaktadır. Yazılan mısralara yumurtanın biçimi verilir. Kısa bir mısranın ardından biraz daha uzun mısralar, orta yerinde en uzun mısra ve aşağıya doğru mısralar kısalarak, en sonunda yazılan mısra ilk mısranın uzunluğunda olduğu vakit, mısralar resmedilmiş olur ve ortaya yumurta şeklinde yazılmış, yumurta konusunu işleyen bir şiir çıkar. Pipo için de aynı şeyi yazabiliriz. Magritte'in resminde, aslında, söylenen "Bu bir pipo değildir"dir, çünkü gördüklerimiz söylediklerimiz değildir. Yumurta biçimi yapay bir biçimdir. Doğada bu biçimde bir yazı şekli mümkün değildir.

Aynı şekilde, biz de hangi hakla bir pipo resminin altına "Bu bir pipo değildir" yazısını kabul edebiliriz? Aslında, "bu"nun anlamının ne olduğuna bağlıdır; bizim sorumuzun cevabı burada yatmaktadır: Bu resmedilmiş pipo olabilir. Söylenen nedir? "Pipodur." Ama "bu" çizilmiş bir biçim olarak söylenen değildir. Öyleyse söylenen bu bir pipodur olmaktan çok "Bu bir pipo değildir" şekline dönüşür. "Bu resmedilmiş pipo değildir, ama bir söylenendir. O halde, söylenen "bu" bir pipo değildir. Yani söylenen "Bu bir pipo değildir" şekline bürünmeden "bu"nun bir söylenen olduğunu söylememekteyiz. Resmedilmiş pipoya uygun olan, o halde, "Bu bir pipodur" değil, "Bu bir pipo değildir" önermesidir; işte, Magritte'in bir pipo resmi çizip, altına bu bir pipo değildir yazması buradan gelmektedir. Foucault'nun Sürrealistler ile ilişkisini burada görmekteyiz. Foucault'nun bu söylenen ve görünen teorisi tamamen sürrealist bir biçim taşımakta-

dır. Foucault bu ilişkisizliği tarihî olarak da göstermiştir. *Kliniğin Doğuşu* adlı kitabında Foucault 18. yüzyılda ortaya çıkan Kliniğin kuruluşunu, belirtilerin ve işaretlerin tekbiçimliliğine bağlamaktadır. Başka bir deyişle, gözüken hastalıklar ile söylenen hastalıkların tek biçimliliğine bağlamaktadır. Bunu, tıpkı hastalığın görünen bir grameri varmışçasına, ve hastalığın gramerinin gözükebilirliğine bağlayarak göstermektedir. Hastalık ardı ardına okunmalı ve görülmeliydi: Kliniğin kuruluşunun ana ilkesi burada yatmaktaydı. Foucault 18. yüzyıl kliniği için "sanki bir rüya âlemi içindeydi" diye yazar.

19. yüzyılda bu rüyadan patolojik Anatomiye geçiş ile uyarılmaktaydı. Bu kitabında Foucault şöyle yazmaktaydı: "Klinik geçici, belirli olmayan bir denge taşımaktaydı, çünkü çok nefis bir yöntem üzerine oturmaktaydı, bütün görünenler söylenebiliyorlardı, söylenenler ise görülebiliyorlardı. Böyle bir perspektifte Klinik ciddi bir bilim teşkil edemezdi eğer arkasından ciddi bir mantık geliştirilmeseydi" (s. 117). İşte 19. yüzyılda Patolojik Anatomi görünen ve söylenen hastalıkların arasındaki ayrışıklığı kuran olgudur.

Deliliğin Tarihi'nde ve *Hapishanenin Doğuşu* kitaplarının da iki ayrışık biçimi vardır. Bunlardan birincisine değinirsek; delilik, hastanelerin içine kapatılan "görünen" vakadır. Ama Foucault, bu kitabında bir de akıldışı olan, söylenen şeyleri de kullanıyor: Akıldışı tıbbî sözceler, edebî sözceler (Cervantes, Voltaire, Diderot, Descartes vb.). Sonuçta, tarihsel olarak, ikisinin ayrı ayrı oluşumlarını anlatan Foucault, bize bu ikisinin aynı şey olmadığını ve deliliğin nesnesinin akılsızlık olmadığını, içeri kapatılan delilerin, toplum dışı olduklarını ve yalnızca deli olmadıklarını gösteriyor.[1] Hastanelerin insanları iyileştirmekle ilgisi olmadığını ama toplum normlarının dışındakileri belli yerlere kapatıp, polislik görevini yerine getirdiğini, tarihî bir şekilde bize aktarıyor. Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini*'de (Sonsuz Konuşma)[2]

[1] Delilik: Fr. Folie, Akılsızlık: Fr. Déraison

[2] Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini*, Gallimard, 1969, s. 291-299.

bize *Deliliğin Tarihi*'nde, deli ile akıldışının korkunç mücadelesinin anlatıldığını yazmaktadır.

Aynı biçimde, *Hapishanenin Doğuşu*'nda Michel Foucault, iki konuya odaklanıyor: Hapishane ve Ceza Hukuku. Hapishane suçlunun görüldüğü yer, görünen olarak karşımıza çıkıyor, mimarî bir şekilde gözümüzün önüne geliyor. Diğer tarafta ceza hukuku sözce olarak duruyor. 18. yüzyıldan itibaren hapishaneler ortaya çıkmaya başlarken, ceza hukuku hapishanelerle hiç alâkası olmayan bir yöne doğru gelişiyor. Ceza hukuku hiçbir şekilde hapishanelerden bahsedilmeden oluşuyor. Aslında ceza hukukunun meşgul olduğu şey suçlular, sözcenin özel nesnesi suçtur. Ceza hukukunun sözcesinde yeni bir anlayışla suçlar sıralanıp, anlamlar yeniden ele alınır. Bu, aslında yeni bir sıralama biçiminin ortaya çıkışından başka bir şey değildir. Kitabın ceza adını taşıyan ikinci bölümünün iki alt-bölümünün başlıkları bu nedenle şöyledir: 1) Genelleştirilmiş ceza; 2) Verilen cezaların hafiflemesi. Yani bütün ceza hukuku suçluların durumları ile ilgilenmiştir. Bunun yanısıra hapishaneler ceza hukukundan apayrı olarak insanların bir araya geldiği diğer mekânlarla aynı süreçte gelişmektedir. Bunlar dinî okullar, ordu ve atölyelerdir. Tarihsel örneklerini sıralaya sıralaya bedenlerin nasıl nesneleştirildiklerini gösteren Foucault, bedenin orduda, dinî okullarda ve fabrikalarda nasıl üretici ve işe yarar hale getirilmeye uğraşıldığı hapishanelerin ortaya çıkışı kapsamında anlatmıştır. Bu demektir ki, hapishanenin ceza hukuku ile bir bağlantısı pek yoktur; hapishanenin bu şekildeki oluşumuna dinî okullardaki, ordugâhlardaki (meselâ II. Friedrich zamanındaki Avusturya ordusunun başarıları buna bağlanmaktadır) ve atölyelerdeki bedenlerin tam bir itaat altına alınarak, insanların koşullandırılmasının ve birer makine gibi kodlanmasının tarihi olarak bakılabilir.

BİLMEK NE DEMEKTİR VE SÖZCE'NİN ANALİZİ

Foucault'nun ilgilendiği kavramlardan biri de bilgidir. Bu kelimeyi birçok defa başlık olarak da kullanmıştır: *Bilginin Arkeolojisi*, *Bilme İstenci*. Foucault bilgiden iktidar kavramına ulaşmıştır. *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki kitabı ise başka bir yöne doğrudur: Foucault, burada, Eski Yunan ve Roma'da zevk üzerinde durmuştur. Bu son iki kitabının başka bir özelliği de Foucault'nun Braudel'ci "uzun dönem" üzerinde çalışmaya başlamasıdır. Çünkü daha önceleri geçmişteki belli dönemlere (Klasik Çağ ve Modern Çağ) odaklanan Foucault, tarihsel olarak tüm zamanlara yayılmış bu tür çalışmaların bütüncü bir felsefeye yol açacağından çekindiği için, böyle bir girişimde bulunmamıştır. Foucault çoğulcudur. Tek'likten daima çekinmiştir: Hegel'in evrensel, bütüncü felsefesine karşı çıkmıştır, *tekil*'den yanadır. Bu tip bir tarihçilik görüşünde Fernand Braudel'in yönteminden yararlanmış olduğunu *Bilginin Arkeolojisi*'nin hemen başında görmekteyiz. *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde Foucault Eski Yunan'dan başlayıp, Kilise'nin iktidarından geçip, zamanımıza kadar gelmeyi düşünmüş; fakat bu eseri tamamlamaya ömrü

yetmemiştir. Son döneminde Foucault yeni bir boyuta ulaşmış ve zevk üzerinde durmuştur.

Daha geriye gidersek, 1968 yılında kaleme alınan ve 1975'te kitap halinde basılan *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault farklı bir eksene odaklanmıştır. Bu eksen iktidar'dır. Aslında *Deliliğin Tarihi*'nden beri Foucault iktidar ile uğraşmaya başlamıştır, ama *corpus*'unu teşkil ederken bilgi konusuna ağırlık vermiştir. Bu yeni eksene geçme arzusu etraflı bir şekilde *Bilginin Arkeolojisi*'nde gösterilmekte ve vurgulanmaktadır. Bu kitapta sözce'nin ne olduğu sorusu sorulmakta ve bu açıklanmaktadır. Çünkü Foucault'nun kullandığı sözce (énoncé) dilbilimcilerin kullandığının aynısı değildir. Foucault, sözce ile orijinal bir terim geliştirmiştir. Sözceler, kelimelerin, cümlelerin ve önermelerin içinde, bunlarla aynı şey olmadan, saklı bir şekilde bulunmaktadır. Sözce cümlesinin öznesine atfedilmemeli, ondan bağımsız okunmalıdır. Örneklemek gerekirse Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin, 1976'da çıkan *Bilme İstenci*'nin ilk bölümünün ismini "Biz, Diğer Viktoryenler" koymuştur. Biz 20. yüzyılda yaşayarak, nasıl İngiltere'nin Victoria çağının insanları olabiliriz? İşte burada, bazı davranış biçimlerimizin şekillenme koşullarını 19. yüzyılda arayabiliriz. Genel kanıya göre, 19. yüzyıl burjuvazisi tarafından biçimlendirilmeye başlayan üretim ilişkileri, toplumda belli bir cinsel baskı içinde oluşmuş ve insanların cinsel ilişkilerini, ancak belli bir yeniden-emek gücü üretimi ve aile politikası doğrultusunda kontrol altına almıştır. Bu yüzyılda "cinsellikten bahsetmek bir tabu gibi yasaklanmıştır". Ancak birkaç eser elimize geçebilmiştir. Ve hemen ardından da Freud ortaya çıkmıştır. Böylece, cinsellikten bahsedilmeye başlanmıştır.

Foucault bu tip bir araştırmaya girmek için kendine önce bir "corpus" teşkil etmiştir: Burada, "Ben psikanalistlerin söylediklerinden çok çocuk bakıcılarının söylediklerine önem veriyorum" diyen Foucault, toplumun alt kesimlerine verdiği ilgiyi de göstermiş olmaktadır. (Bir ara aşağılık olmanın tarihini de yazmayı düşünen Foucault, Borges'inkine nazaran kendi ilgi odağının küçük aşağılık insanlar olduğunu belirtmiştir.) Bu sırada 19. yüzyılda yazılmış cinsellik ile ilgili ilginç bir kitap bulmuştur: Krafft

-Ebing'in *Psychopathia Sexualis* (Cinsel Psikopatlık) kitabının adı Latince olarak yazılmıştır. Altındaki başlık ise "Doktorların ve Hukukçuların Kullanımı için"dir. Yazar burada 19. yüzyılın cinsel ahlâksızlıklarına, fantazmlarına değinmiş ve bu yüzyılın iğrençliklerini bir bir sıralamıştır: Ölülerle sevişenler, dışkılarla girişilen ilişkiler ve bunun gibi her bir cinsel olayın ayrıntılı bir dökümünü yapmıştır. Kitap, Pasolini'nin *Salo veya Sodom'un 120 Günü* filmindeki Marquis de Sade'ın sahneye konulmasından daha detaylı bir şekilde ele alınmış; ama ne zaman cinsellik kelime olarak geçmişse, orada bir otosansür uygulanmış ve bu kelimeleri Latince yazmıştır ki, iyi yetişmiş insanlar okudukları vakit anlayamasınlar diye, gene bu nedenledir ki, kitabın alt başlığı da "Doktorlara ve Hukukçulara" olmuştur. Aslında, biz bugünkü gibi düşündüğümüz için böyle bir sonuca varıyoruz. Halbuki 19. yüzyılda doktorlar ve hukukçulardan başka her lise öğrencisi Latinceyi okumakta ve anlamaktaydı. Zaten kitabın kendisi Latince olarak isimlendirilmiştir. Bu nedenle, sözceyi bulmaya çalışırken, yalnızca kelimelere, cümlelere ve önermelere bakarsak, bazı şeylerin saklı olduğunu ve yasaklandığını düşüneceğiz. Yasaklanan kelimeler, eğretilemeli cümleler baskı altında tutulan önermeler, Foucault bunların hiçbiri ile tam mânâsıyla ilgilenmiyor, yani onun problemi bunlar değil.

Örneğin *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildindeki bölümlerden birinde kilise ve itiraf teknikleri ele alınır. Foucault, burada başka bir şeye vurgu yapıyor: Tıpkı çocuk bakıcıları gibi papazlar da çocuklardaki cinsellikten haberdarlar ve bu konu ile ilgili söylenebilecekleri yasaklıyorlar. Bu da Freud'dan önce çocuklarda cinselliğin var olduğunun bilindiğini gösterir. Kilise çocukları baskı altında tutar ve sözcelerin cinsel niteliklerinin ortaya çıkmamasına çalışır. Hükümet ve Devlet insanların daha üretici olmalarını sağlamak için onların hayatlarını kontrol etmeye yarayan bir biyopolitika geliştirir. Okullarda ise cinsellikten bahsedilmektedir ve baskı altında tutulmasından çok konuşulmaktadır. Yatılı okullarda eğitmenler ve müfettişler öğrencilerin kelimelerini ve kullandıkları dili kontrol altında tutarlar; ve bu ölçüde de gizliden gizliye cinsellik üzerine söylenenlerin üreti-

minde bir artış olur. Anlaşıldığı gibi, Foucault için üç tip söylem odağı vardır: Kilise ve itiraf teknikleri; devlet biyopolitikası; okul. İşte bu bakımdan, Foucault'daki iktidar fikri ilginç gibi gözükmektedir: İktidar baskı altına almaktan çok, biçim verir, şekillendirir; susmak değil, insanların konuşması lâzımdır. İnsanların dilinin altında yatanı çıkarır ve bunları disiplin altında tutar. Direnme odaklarının harekete geçmesini önlemez, tam tersine onların hareketlenmesine çalışır, çünkü zaten disipliner iktidar "bir" iktidardır. Gizli olan şey konuşulandır ve gizli olduğu yerde kendisinden bahsedilmesini bekleyerek karanlıkta durur ve ne zaman kendisinden bahsedilmeye başlanır, o zaman aydınlığa çıkar ve de kendisinden bahsettirir. Kilise itiraf yöntemlerini günümüze kadar Avrupa'da korumuş ve Kilise iktidarı 19. yüzyıldan itibaren tam anlamıyla Devlet iktidarına dönüşmüştür. Bu dönüşüm Kilise iktidarının yok olması demek değildir. İktidar insanları konuşturarak kendini yeniden üretir.

Yukarıda yasaklanan kelimelerden, biçim değiştirmiş cümlelerden bahsettik ve Foucault'nun probleminin bu olmadığına değindik. Peki, Foucault'yu burada ilgilendiren ne olabilir? Bunu anlamak için "sözce" kavramını anlamaya çalışacağız. O zaman, bunların Foucault'yu ne ölçüde ilgilendirdiğini anlamaya başlayabiliriz.

Foucault'nun bahsettiği anlamda sözceyi anlamak için; önce, bir "corpus" çıkarmalıyız. Bu "corpus"un içeriği önermeler, cümleler ve kelimelerden oluşur. Fakat kelimeler, cümleler ve önermeler "sözce" değildir... Sözceyi, kelimelerden, cümlelerden ve önermelerden sıyırmak lâzımdır. Belli bir çağın sözcelerini ancak bir corpus oluşturmasını bilirsek çözebiliriz. Bu cümlelerin o çağda söylenmiş olması lâzım. İşte bu açıdan, bir tarih arkeologu diyebiliriz Foucault için.

Sözce'nin anlamının orijinalliğini Foucault yarattığı halde, "corpus"u dilbilimcilerden, hiçbir zaman bahsetmeyeceği dilbilimcilerden almıştır. Bu dilbilimi okulu Saussure'ün okulundan çok farklıdır: Dilbilim okulu olarak 20. yüzyılın hemen başında Distribüsyonistler, Léonard Bloomfield, Roy Harris ve Wilhelm Wundt bunların en önemlileridir. Bunlara göre, dili genel

olarak analiz etmenin imkânı yoktur. Söylemedikleri halde bir corpus'tan yola çıkmışlardır. Bu, kelimelerden, cümlelerden ve önermelerden meydana gelmiştir. Distribüsyonistler bu cümleleri, kelimeleri ve önermeleri birleştirmeye "düzgün hale koymak" (kurallaştırmak) adını vermişlerdir. Bu düzgünlükler corpus'un ögelerini oluşturur. *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault, "Bir sözceyi bulabilmek için corpus'u bulmak lazımdır; corpus ise kelimeler, cümleler ve önermelerden oluşmuştur" diyerek, bir sözcenin bu anlamda bir düzenleyici, bir düzeltici olduğunu söylemiş ve hattâ "sözcenin kurallılığı" kavramını geliştirmiştir (*des régularités énonciatives*). İşte bu açıdan, Foucault'nun yolu distribüsyonistlerle kesişmektedir ve onların corpus'unu kullanmaktadır. Bir corpus'tan kuralları çıkarmak, Foucault'nun ve distribüsyonistlerin ve özellikle Leonard Bloomfield'in (1887-1949) ortak kaygısı olmuştur. Bundan sonra Foucault ile distribüsyonistlerin arasında hiçbir ilişki kalmaz. Dilbilimciler corpus'u kullandıkları halde bunu söylememektedirler; çünkü onların analizi işlevselcidir ve bu tip bir analizde corpus'u saklamaktadırlar.

Psikanaliz de analitik bir corpus'tan yola çıkmaktadır. Analist, hastanın söylediğini dinleyip onu yorumlamaktadır. Burada, bir çift yazılma teorisi söz konusudur: Biri bilinç öncesi yazılı bulunan cümleler, diğeri ise bilinçdışında yatan ve yazılı hale gelen cümleler –Breton'un otomatik yazı deneyimlerinde olduğu gibi– (Freud'un topik analizinin corpus'u budur). Foucault böylece, bütün dilbilimcilerin ve psikanalistlerin belli ve bitmiş bir corpus'tan yola çıktıklarını, ama bunu hiçbir zaman açığa çıkarmadıklarını *Bilginin Arkeolojisi*'nde göstermiştir. Aslında Foucault'ya göre, eğer bir corpus'tan yola çıkılırsa onu saklamak yerine, tam tersine, ancak fizikî bir şekilde corpus'u elimizin altında tutabilirsek, "sözceleri" anlayabilir ve çözümleyebiliriz. Belli bir problemle karşı karşıya gelindiğinde, Foucault'ya göre, ancak tarihsel bir corpus kurulduğunda, araştırmaya başlanabilir. Bu açıdan, Foucault'daki corpus fikri dilbilimcilerinki ile aynı şey değildir. Foucault'nun arkadaşlarından biri olan François Wahl, hiçbir şekilde kendisine başvurulmayan özneden bahsetmiştir. Yani Fransızcadaki "on" (yansız özne), karşılığı, kim tarafından

söylendiği belli olmayan, ben veya biz olmayan, yansız olan. Bu kimseye ait olmayan üçüncü tekil şahıs, Foucault'ya göre, esas kimse, esas öznedir. Bunu, daha sonra, Foucault'daki özne kuramına değindiğimiz vakit daha iyi anlayacağız.

İşte, bu nedenden dolayı Foucault, büyük felsefecileri çok iyi bildiği halde, onlardan fazla alıntı yapmamıştır. Aslında Kant' tan, Nietzsche'den çok bahsetmesine rağmen Marx'tan az alıntı yapmıştır. (Bilhassa *Hapishanenin Doğuşu*'nda ve *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde "Sermaye çamur ve kandan çıkmadır" cümlesini cinsellikle ilişkili olarak kullanmıştır. *Kelimeler ve Şeyler*'de ve *Bilginin Arkeolojisi*'nde ise Smith, Ricardo ve Marx'tan bahsetmiş, ama daha çok alıntı yapmak yerine, ne söylediklerini özetlemekle yetinmiştir). Foucault büyük felsefecileri kullanmayı sevmemektedir. Onları nadiren corpus'una dâhil etmiştir. Sosyolojik olarak, bir Fransız sosyologuna isim vermeden bağlı kalmıştır: Bu Gabriel Tarde'dır. 20. yüzyılın başında Fransız sosyolojisi içinde büyük bir mücadele başlamıştır. Bütüncü sosyoloji Durkheim'ın egemenliğinde sürerken, Gabriel Tarde ise onun bütüncü sosyolojisine karşı "mikro-sosyoloji yöntemini" geliştirmiştir. O zamanki Sorbonne sosyolojisi, Durkeim'ın peşinden gitmiş ve Sorbonne profesörleri Durkheimcı bütüncü sosyolojiyi benimsemişlerdir. O sıralarda *Collège de France*, Tarde'a yer vermiş; Tarde orada derslerini verebilmiş ve Durkheim ile mücadeleye girebilmiş, fakat sonunda bu mücadeleden yenik çıkmıştır. Durkheim büyük grupların sosyologudur, bütüncüdür. Tarde bütün bu büyük grupları yadsımamakla beraber, "taklit anları" ve "yeniden bir şey bulma anları" olarak adlandırdığı sosyolojik anlar oluşturmuştur.

Durkheim'ın tersine Tarde, ilişkilerin insanlarla insanlar veyahut gruplarla insanlar arasında olduğunu söylememiş, dağılım bölgelerinin başka dağılım bölgeleri ile ilişkilerini geliştirmiştir. Ona göre "kısıtlama" bir dağılım bölgesi teşkil etmektedir. Yeniden bir buluş yapmak ise iki benzetme arasında, birbirleri ile çarpıştıkları noktalarda patlayabileceği fikrini savunmaktan başka bir şey değildir. Bu benzetme bölgeleri, taklit etme bölgeleridir. Bir insanın başka bir insana benzemeye çalışmasının böl-

gesi değil; yani psikolojik anlamdaki benzemeye çalışmak değil. Bir inanç deviniminin başka bir inanç yahut arzu devinimi ile karşılaştığı noktada yeniden bir buluş ortaya çıkabilir. Yani büyük Temsiliyet grubunun altındaki (Durkheim) alt-gruplar, mikrososyoloji, arzu ve inanç noktaları (Tarde) fışkırtabilirler ve bunlar sosyal bölgelere yayılabilirler. Bir bakıma, Foucault'daki küçük insanlar ve iki güç ilişkisi arasındaki şiddetin ana çıkış noktasını Gabriel Tarde'da arayabiliriz. Tarde'daki gibi mikrofizik ile uğraşan Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda "iktidarın mikrofiziği" kavramını kullanmıştır. Gene aynı kitapta, Tarde'a benzer bir örnek vermektedir: Suçlu arabasının icadı, küçük icatlardan biri olduğu halde pek bilinmemekte, paratonerin icadı, yüksek fırınların icadı gibi büyük icatların yanında silik bir şekilde anılmaktadır. İşte bu nedenle Foucault'daki iktidar yasaklamaz, şekillendirir ve toplumu işletmeyi kendine vazife edinir. Foucault, bu nedenle, büyük yazarları corpus'una almamakta ve tanınmamış yazarları ve mektupları, çocuk bakıcılarının defterlerini kendi corpus'una dâhil etmektedir. Bu açıdan baktığımızda Tarde'ın önemini vurgulamakta yarar var zannediyorum. Tarde, bu açıdan mikrososyolojinin başlangıç noktasıdır. Küçük insanlar, küçük buluşlar ve küçük fikirler ile ilgilenmiştir. Örneğin ne zaman ve nasıl yeni yerel bir âdet ortaya çıkmıştır? Meselâ herhangi bir devlet dairesinde çalışan bir memur bir gün paraf kullanmış ve yıllar sonra herkes bu yöntemi kullanmaya başlamıştır; veya ne zaman ve nerede köylüler senyörleri selâmlamaktan vazgeçmişlerdir (Daha önceleri köylüler toprak sahiplerini selâmlamak zorundaydılar). Tarde bunları çok ilginç bulmuştur.

İşte Foucault'ya göre, bulunan ve kullanılmaya başlanılan mahkûm arabası buharlı makinenin bulunması kadar önemli bir buluştur (*Hapishanenin Doğuşu*).

Foucault'nun en çok ilgisini çeken araştırmalardan biri de "aşağılık insanların yaşamı" olmuştur. Deleuze'ün söylediğine bakılırsa, bu Foucault'nun çok yayımlamak istediği, fakat hep bir yana bırakmak zorunda kaldığı bir araştırma olmuştur. Fou-

cault'nun bir projesi olarak kalmıştır.[1] Bunu geliştirmeye ömrü yetmemiştir. Tarihte büyük insanların iktidara kötülük yollarını kullanarak gelmesi o kadar önemli değildir ve bunlar bilinirler, ama küçük, bilinmeyen aşağılık insanlar tarihte çok önemlidir, demiştir. Aşağılık insanlar efsaneleşenler değildir; örneğin Marquis de Sade aşağılık insanlardan değildir. "Aşağılık İnsanların Yaşamı" adlı yazısında Foucault, bir anda iktidar ile karşılaşıp, o kısa süre içinde ortaya çıkan banal, ufak canilerin varlığını anlamaya çalışmaktadır. Örneğin, bir mahalledeki ahlâksız bir cani, şimdiki gazetelerin yazdığı, örneğin karısını bıçaklayan bir adam, işte Foucault bunları corpus'una alır.

[1] Foucault, "La vie des hommes infâmes, les cahiers de chemins", Gallimard, 1977.

FOUCAULT'DA *CORPUS*'UN KURULUŞU

Foucault, *corpus*'unu kurarken yukarıda da söylediğimiz gibi, dilbilimcilere, psikanalistlere yöntem arayışı bakımından yakın olmuş; ancak tarihçiliğinde ise, Fernand Braudel ve Annales tarih okulunun bir takipçisi durumunda, kendine has bir yöntem geliştirmiştir. Kendi corpus'unu kurarken, kelimelere, cümlelere ve önermelere, oldukları gibi ihtiyaç duymamıştır. Foucault için başka bir şey yapmak gereklidir. *Bilme İstenci*'nde bu corpus fikri iyice açığa çıkmaktadır. Foucault'nun yöntemi işte burada patlak verir: İktidar odakları ve direnme odakları. 19. yüzyılın cinsellik corpus'u buradadır. İnsanları konuşturan bir kilise mekanizması ve aygıtı, halkın yaşam biçimini idare altına almış bir iktidar ve çocuklara cinsellik sözcelerini yasaklayıp yeni bir cinsellik sözcesi yaratan, yatılı okul disiplini; bunların devamı olarak da atölye, fabrika ve buralarda çalışan işçiler. Bu Foucault'nun alt-corpus'u oluyor ki, sonra buradan kendisi bir seçme yaparak sözceleri çıkaracaktır. Örneğin *Deliliğin Tarihi*'nde kullandığı bir sözce: "Tımarhanedeki deliler." Başlı başına fiilî olmayan bir cümle ve bu cümle fiilsiz olarak Foucault'nun corpus'una girecektir. Foucault bize, delileri ve işsiz güçsüz dolaşanları karıştırmamak lâzımdır, demektedir. Delilerin ayrı bir

bakıma ihtiyaçları vardır. İşte bu şekilde, iki corpus gözümüze çarpar: 18. yüzyılın corpus'u: Deliler ile dilencileri ve işsiz güçsüzleri ayırmak ve ardından 19. yüzyıl corpus'u gelir ve burada da, deliler daha değişik bir bakıma muhtaç gibi görünür (Delilik üzerine 19. yüzyılın corpus'u).

Foucault, bize *Bilginin Arkeolojisi*'nden itibaren bir corpus'un oluşturulmasının ancak onun daha önce yapılmış, söylenmiş olması ile mümkün olduğunu yazar. Bir corpus teşkil etme yöntemi, tekil olanları cümlelerden, kelimelerden ve önermelerden çıkarma yöntemidir. Bunun için Foucault bize, bir corpus'un tam mânâsıyla bir *Dil Varlığı* yaratması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bilginin Arkeolojisi'nin Fransızcasının 145-148. sayfalarında Foucault "Dil vardır" diye yazmaktadır. Yani Dil, bir "var olandır": "Sözcede yarım yamalak bir gözükmeyen vardır; 'vardır' kendi kendini yok eder ve bunun üzerine, ancak şu veya bu şey vardır diye yazabiliriz." İmleyenin yapısı dili daima başka bir yöne doğru sürükler; orada nesneler gösterilmiş bir vaziyette dururlar; anlam hedeflenmiştir; özne orada birçok işarete atıfta bulunur; hattâ orada öznenin kendisi olmasa bile.

Dil daima öteki tarafından doldurulur, bu da uzak mesafede olan, uzakta bulunandır. Varlık, ancak yokluğu sayesinde arkeoloji ile ortaya çıkarılabilir. İşte, olandan başka bir şeyin ortaya çıktığı yer de burası değil midir? Ve bu durumda varlık kendi kendini dağıtmaya başlar demek yanlış mıdır? Ama sözcenin olduğu yeri tasvir etmek istersek, bu varlığın kendisini ele almak gerekecek: Dili sorgulamak lazımdır, tam tersine, dilin bizi yolladığı yönü değil, dilin kendisini sorgulamak. "Gözükmeden, saklanmadan sözcenin düzeyi dilin sınırındadır; ama ne dilde ne de dilin arkasındadır. Dilin ortaya çıkış biçimini analiz eder: İç organizasyon biçimi yerine dışındaki çevresinin oluşmasını, içeriği yerine yüzeyini belirler." (s. 147)

Aynı fikir *Kelimeler ve Şeyler* kitabında da vardır: Beşinci bölümün ismi (s. 57-59) *Dil Varlığı*'dır. Foucault, burada Stoacılardan beri işaretler sisteminin, Batı dünyasında üçlü olduğunu yazmaktadır. Ama 17. yüzyıldan itibaren, tam tersine, işaretlerin yerleştirme biçimi ikili olmaya başlayacaktır. Ve Port-Royal

dilbilimcileri ile imleyen ve imlenenin arasındaki ilişki ön plana çıkacaktır. Halbuki üçlü sistemde imleyen, imlenen ve "o anki durum" vardır: Rönesans ile organizasyon biçimi tekrar üçlü olmuş; ama bu sefer işler daha da karışmıştır; çünkü bir yandan bırakılan izlerin biçimsel düzeyine, onlar tarafından işaretlenen ve orada bulunan içeriğe ve bırakılan izlerin belirlenen şeyler ile benzerliklerine çağrıda bulunulmaktadır (s. 57). 19. yüzyıl ile birlikte edebiyat, dili varlığın içinde gün ışığına çıkarmıştır; ama bu, Rönesans'ın sonunda belirlenmeye başladığı gibi değildir. Çünkü artık, söylemin dayandığı ilk şey, başlangıcı teşkil eden ve onunla birlikte ve ondan hareketle söylemin sonsuz hareketinin sınırı ve kuruluşu olan ilk söz ortadan kalkmıştır. Artık dil başlangıç noktası olmaksızın ve hiçbir gelecek üzerine söz vermeksizin kendi kendine gelişecek ve çoğalacaktır. Edebiyat metinlerinin günden güne gelişerek çizdikleri bu boş alanın gidişatı işte budur. (s. 59)

Merleau-Ponty'nin "Dil Varlığı"nı Foucault nasıl unutabilirdi? Dilbilimcilerin geliştirdikleri corpus, aslında önemini koruyamadı; çünkü oluştuğu boyutların içindeki kendi kendine kurulmaya çalışan "dil vardır"a verecekleri önem yerine, yukarıda da yazdığımız gibi, dilin bize gösterdiği yöne doğru eğildiler. En azından Foucault, bu boyutların içinde gelişen "dil vardır"ı yakalayabildi. Dilin birleşmesi konusu olan bu görüngüde Foucault bize, dağılan şeylerden bahsetmektedir. Dil Varlığı belli bir çağa has bir varlık biçimidir. Her tarihsel oluşum kendine göre dili toparlar ve bu toparlamayı kendi çağının biçimlenme modellerine uyarak gerçekleştirir. *Dil vardır* hiçbir zaman kendi çağının dışı için geçerli olamaz; belli bir tarihsel oluşumun şartıdır.

Örnek vermek gerekirse, *Kelimeler ve Şeyler*'de iki tane varlık biçimi vardır: Foucault, önce Klasik Çağ üzerine eğilmiştir (17. yüzyıl). Bu yüzyıl ve 19. yüzyıl arasında insan bir bakıma iki varlık biçimi arasında (Dil Varlığı) kendi varlığını geliştirebilmiştir. 17. yüzyılda dil, temsil ediliş biçiminin içinde toparlanır; temsil ediliş biçiminin sınırlar içine alınması ile oluşur, bu biçimde birleşir ve kendi Dil Varlığını hareketlendirir. Bu açıdan belli bir çağın "bir dili vardır" diyebiliriz.

19. yüzyılın sonunda ve bize doğru gelerek, Hölderlin'den Mallarmé'ye ve oradan Antonin Artaud'ya gelen yeni bir Dil Varlığı ortaya çıkar. 16. yüzyıldan beri unutulmuş olan brüt şekildeki bu varlık, dilin temsil edilme ve belirlenme işlevlerinden geçerek, başka türlü "söylem-zıddı" bir biçim ortaya çıkardı ve bu sayede edebiyat belli bir kopma yaparak, başka türlü bir dil biçiminden ayrılıp kendi özerkliğini ele geçirdi. Edebiyat, herhangi bir temsil şeklinden koparak, yeni bir dili birleştirme biçimi ortaya çıkararak kendi iktidarını elde etti (s. 59). Örneğin, Mallarmé'deki kesinkes bir temsil edilme yokluğunun olması gibi, edebiyat, böylece bütün temsil etme zorunluluklarından kopmuş ve donuklaşmıştır; bu, tıpkı bir dilin yeni bir toparlama, birleştirme şekli alması gibi bir şeydir. Bu gerçekleşme de, bizim içinde bulunduğumuz tarihsel oluşumun getirdiği şartların suyun yüzüne çıkmasıdır.

Böylece işi daha fazla karıştırmadan, Foucault'daki corpus fikrini şu şekilde açıklayabiliriz: Belli bir tarihsel oluşum içindeki corpus Dil Varlığından hareket eder ve bu corpus'a göreli olarak bir dil birleşmesini meydana getirmek kalır. Yukarıda da yazmış olduğumuz gibi, Foucault'daki Dil Varlığı (*Être-language*) değişmektedir; ama onun hiçbir zaman bir başlangıç noktası yoktur. Bütün dilbilimcilere karşı, dilin varolması ile ilgili analizinde Foucault, bu şekilde, kendi corpus'unu ortaya çıkarmaktadır.

Bir örnek verilirse: *Ben konuşuyorum*'daki ben dili başlatandır. Dünya konuşuyor derken dünya aynı şekilde cümleyi başlatır. Ama Foucault'da daha önce de yazmış olduğumuz gibi, Fransızcadaki *on parle*, konuşuluyor geçerlidir. Samuel Beckett'ın romanlarındaki gibi, isimsizliğe, ismi olmayan kitleden bir parçaya artık bir fısıltı şansı ve yeri verilmiştir.

Foucault "insanlar [le monde] konuşuyor" dediğinde, Merleau-Ponty'nin *Görünen ve Görünmeyen* adlı kitabında bahsettiği görünmeyen kavramına yakınlaşır. Bu anlam sanki bütün dünyanın anlamlarının gelişmesi gibidir. Merleau-Ponty'nin de yazdığı gibi "dünyanın ve kelimelerinin sınırında başlayan bir anlamdır". Foucault bu üç türlü yöneliş biçimine karşı çıkmaktadır: Konuşan öznenin yönü (ben), belirlenenin yönü (nötr, o) ve

dil tarafından dünyanın parmakla gösterdiği yön. Foucault için; "on parle", konuşuluyor geçerlidir. Burada bütün diğer özneler yerlerini alır. (Ben, O, dünya) Foucault kendi corpus'una "konuşuluyor" biçimindeki bir yönü tayin eder. Bunun için de bize kelimeleri açmayı ve cümleleri parçalamayı salık verir. Yani en baştan beri yazdığımız gibi, sözcenin yarısı konuşulandır, diğer yarısı ise görülendir.

a) Şeyler, aslında hiçbir zaman saklı değildir, ama hiçbir zaman da o anda olduğu gibi verilmemişlerdir.

b) Eğer sadece görülenler ile ilgilenilirse hiçbir zaman şeylere ulaşmanın imkânı yoktur. Aynı zamanda söylenenlere ihtiyacımız vardır.

c) Aynı zamanda seçtiğimiz diğer şeylerle birlikte, anlamlandırmaya yön verecek bir corpus teşkil etmemiz gerekir.

d) Aynı şekilde, bir "vardır" [il y a] olması lazımdır ve bunun fenomenoloji ile alâkası olmamalıdır. Örneğin Goetheci anlamı ile bir ışık haznesi "vardır". Her çağın bir Dil Varlığı gibi bir Işık (L'Etre de lumière) vardır ve bu belli çağlardaki görünme biçimleri ile ilişkilidir. Işık Varlığı da Dil Varlığı gibi, belli bir tarihsel oluşumdan başka bir tarihsel oluşuma farklılıklar gösterir. Bir "tablo"nun belli bir çağda yapılması, o çağın içinde var olan bir ışık rejiminin şartlarına göre resmedilmesini gerektirir. (Velázquez'in Manet ile olan ışık farklılıkları gibi). Dil Varlığı ve Işık Varlığı birbirlerinden ayrışıktır. (Foucault'nun ışık ile ilgilenmesindeki kastı yansıtmalar değil, kırılmalardır). İşte yazar, bu kırılmalar ile ilgilenir, her çağın kendine has ışık kırılmaları gibi, ışığı Goetheci anlamda şekilsiz ve madde olmayan olarak kullanmaktadır. Yani bir fizikçinin değil; ama Goethe'nin algıladığı anlamda ele almaktadır.

Foucault, "konuşuluyor"u yansız bir biçimde kullanırken herhalde Maurice Blanchot'nun *Gelecek Olan Kitap*'ında ele alınan (Le livre à venir, Gallimard, 1959), Samuel Beckett'ın "ben"in hiç yorulmadan ve bıkmadan hep aynı şeyi söylemesi temasından yola çıkmaktadır. Blanchot, Beckett'in nereye varmak istediğini soruşturur (s. 308) ve yazarın herhalde sözcenin içinde bir yerde olduğunu tahmin ettiğini yazar. "Yazar [Beckett] bü-

yük bir ihtimal ile söylenen şeyleri tekrardan yazarken benliğini kaybetmektedir; bu açıdan ne bir şeye başlamakta ne de onu bitirmektedir, işte o anda korkunç bir gerçekle karşı karşıya gelmekteyiz; konuşmadığı ve yazmadığı anlarda tam istediğini söyleyebilmekte ve konuşmaya başladığı anda söylenmek istenen anlamını kaybetmektedir. Çünkü bu sonsuza dek konuşan sessizliği anlatma tarzıdır." Burada, Blanchot yazarı belirlemeden, söylenenin imkânına değinmektedir. Foucault'daki tarafsızlık da işte bu anlamdadır. Söylenen söylenilmektedir. Zaten *Bilginin Arkeolojisi* kitabının son bölümünde Foucault, ölümden sonra adının kalmasını, yazarın ölümsüzlüğünü eleştirmektedir. Blanchot aynı kitabında (s. 330) Mallarmé'nin 1867 yılında yazdığı "Kimse olmamak" temasına değinmektedir; çünkü Mallarmé "Bazen yazar yazdığına ismini koymamalı, kitap kimin tarafından yazıldığı belli olmayan bir nesne-özne olarak kalmalıdır" diye yazmıştır. Foucault da 19. yüzyıldan itibaren, Mallarmé'nin fikrinden yola çıkarak, "Edebiyat bütün temsiliyetinin dışında, dil biçimine bürünmektedir" diye yazar. Bu sayede edebiyat temsiliyeti bırakır ve Joyce örneğinde olduğu gibi, içinde yaşanılan toplumsal oluşuma bağlanarak donuklaşır. (Bu aynı zamanda Benjamin'in Beaudelaire üzerine yaptığı araştırmasının konusu olan, değişmekte olan ve yeni düzenin, buıjuvazinin soğukluğu teması ile bağdaşmaktadır). Yukarıda Blanchot'dan verdiğimiz örnekte olduğu gibi, Foucault'da da Dil Varlığı değişmemektedir. Yazarın bir şeye başlamayıp, bir şeyi bitirmemesi gibi, Dil Varlığının da ne bir başlangıcı vardır ne de bir sonu. (Bu, yapı anlamında anlaşılmamalıdır.)

Corpus'ta söylenilen, daha önce de yazdığımız gibi kelimeler, cümleler ve önermeler ile aynı şey olarak alınmamalıdır. Foucault, corpus "hiçbir ön bilgi taşımamalıdır" demektedir. Bu nedenle de corpus bir "bilimkurgu gibidir" diyerek kendisini de bir romancı gibi kabul etmiştir. (Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*'i de ilk başta roman olarak yazmayı planladığını düşünürsek, devrin ne derece roman ve resmin etkisi altında olduğunu fark edebiliriz.) Aynı zamanda Foucault'nun ve Lévi-Strauss'un Sürrealistlere, Deleuze'ün Dadaistlere olan hayranlığından da

anlaşılacağı gibi, sanat akımları ve sanatçılar felsefenin açılma noktası olmuştur. Deleuze'ün son kitaplarının sinemayla ve ressam Francis Bacon ile ilgili olması, bu filozofun imgelere ne kadar önem verdiğinin bir kanıtı olsa gerek.

Foucault, cinsellik corpus'undan bahsettiği zaman cinselliği ilgilendiren kelimeleri, cümleler ve önermeleri onları olduğu gibi almadan, kullanma imkânını sunmaktadır. Corpus'u anlayabilmek için onu açmak, yarmak gereklidir: Bir tarafında Dil Varlığı veya dil vardır, diğer tarafında ise sözce ve tarafsız olunan vardır. Bildiğimiz gibi söylenen ve görülen bağdaşık değildir. Söylenenler kelimelerin, cümlelerin ve önermelerin dil içinde kesiştikleri noktada belirlenirler. Belli bir dil belli bir toplumsal oluşumda veya belli bir yüzyılda toplanır ve ortaya, o yüzyılın, o toplumsal oluşumun söyleneni çıkar.

Aynı şeyi "görünen" için de söyleyebiliriz: Bu sefer gene bir Corpus teşkil etmek lâzımdır ve bu corpus'un oluşumu nesnelerin, şeylerin ve hissedilen niteliklerin kesişmesinin ışık ile meydana gelmesiyle gerçekleşir. Belli bir çağın, söylenende olduğu gibi, belli bir ışık rejimi vardır. Örneğin 17. yüzyılın corpus'unda dikkatimizi çeken ressamların çoğunun portreler üzerine çalışmasıdır. 19. yüzyılda yeniden portreye dönüş ortaya çıkar (Van Gogh ve Gauguin), ama bu iki yüzyıl arasında iktidar ilişkilerinde belli bir değişiklik olmuştur. 17. yüzyıldaki ressamın iktidar ilişkilerini, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* kitabında incelediği Velázquez'in tablosunda görebiliriz. "Las Meninas" isimli bu tabloda ressamın bakışı kralın bakışı ile karşılaştığında ortaya bu iki bakış arasındaki güç ve iktidar ilişkileri çıkmaktadır. Ressam ve modeli kral arasındaki iktidar ve güç ilişkileri; işte bu ışık rejiminde corpus ile birleşebilir. Bir tablo, Deleuze'e göre, bir ışık rejiminden başka bir şey değildir. Tablo içinde bulunduğu yüzyılın bütün ışık rejimini içinde toplamaktadır. Bu örnekten yola çıkan Deleuze, Foucault'daki söylenenin görünen üstündeki üstünlüğünün kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu sefer, söylenen değil; ama ışık kendi üstünlüğünü, nesneler, şeyler ve duyarlı nitelikler üzerinde korumaktadır. Daha önce de yazdığımız gibi, Foucault'nun ışığı, Newton'ın fizikî ışığı

değildir, Goethe'deki cisimsiz ışıktır. Goethe'nin yazdığı gibi, bu ışık bölünemeyen, parçalara ayrılamayan bu ışık, mekânın ve deneyimin belli başlı şartıdır. Kantçı anlamıyla bir önseldir. Parçalanabilen ışık Newton'ın fizikî ışığıdır, ama maddi olmayan ışık parçalanamaz, o sadece olduğu yere iner ve nesneler üzerine düşer. Işık renklere ve ressamın çizgilerine nazaran öncelik taşır; çünkü ışıksız bir hat veya bir renk mümkün olamaz. Velázquez'in tablosu hakkında (*Les mots et les choses*, s. 27) "dünyanın o anda bulunan bütün ışığı o tablo üzerinde toplanmıştır" diye yazar. Foucault, ilk görülen, "görünen" değil ama ışıktır, çünkü görüneni veren ışığın kendisidir. Gözün gördüğünü ışık gelip bize göstermeden görmemizin imkânı yoktur. Foucault bunu *Kliniğin Doğuşu*'nda epistemolojik olarak gösterir. Foucault, "Doktor bütün organları ile hastayı kontrol ederken, başka bir göz görünebilenin görülmesi şartını yerine getirmektedir" (s. 167), diye yazarken bir "Işık Varlık" anlamında kullanmaktadır bu cümleyi. Nesneler üzerine düşen bu bölünemez olan ışık, önce gözü ve sonra bütün organları aydınlatmaktadır. Ressam Delaunay de bu anlamda, ışığı figürlerin önünde ön plana çıkarmaktadır. Bu şekilde, sağlam olmayan çizgilerde ışık almış figürleri meydana getirmektedir. Bu figürler sadece ışığın aydınlattığı üretime aittir. (Delaunay'in yarım daireleri, pervaneleri, ay ve güneş biçimleri...)

SÖYLENEN VE GÖRÜNEN İLİŞKİSİ

Foucault'da hapishane ve hastane: Her ikisi de görünen yerlerdir; bunlar birer ışık rejiminin parıltısında ortaya çıkar. Bunlardan örnek olarak hapishaneyi aldığımızda önümüze bir ışık rejiminin bulantılı görüntüsünde madde halinde bir yapı belirir. Bu ışık rejimi, bu alanda, İktidara bağlıdır. Çünkü o binanın içinde mahkûmlar görmeden görünürler, gardiyanlar ise görülmeden görürler. Bu bir ışık rejimi sayesinde gerçekleşebilir. Görülmesi ışık sayesinde mümkün olan hapishane, aslında taşlardan ve diğer bina kurmaya yarayan malzemelerden oluşmaktadır; işte bu malzemeler ışık rejimi sayesinde güncelleşir.

Daha önce de yazdığımız gibi, görünen ile söylenen arasında bir doğa farkı vardır. Fakat bu iki şey birbiri ile korkunç bir mücadele içinde; biri öbürünü, öbürü diğerini kendine doğru çeker. Görünen söyleneni kendine çekerken, söylenen de görüneni kendine doğru çeker. Örneğin tasvirler, romanlarda bir ışık rejimini izler. Faulkner'da güneyin ışığı daima mevcuttur, Faulkner bu ışık rejimlerini mevsimlere, aylara, günlere ve günün belirli saatlerine göre tasvir etmiştir: Bu nedenle Faulkner'da insanın bütün duyuları harekete geçer, o kokuları okur, renkleri görür ve ışık rejimini yazar. Faulkner, Ağustos ayında akşamüstü beş

güneşini bize büyük bir şiddetle aktarır. İşte o anda nesneler açılır ve ışık nesnelerin içinden parçalanmadan geçer, nesneleri parçalar, hafif bir bulut kümesinin arkasında nesnenin bir kısmını fark edebiliriz. İşte orada ışık birdenbire gözümüzü alır. Bu Faulkner'daki Ağustos ayı güneşinin söylenmesidir. Romanın bazı sayfalarında Faulkner'ın söylenen'leri aniden fırlayıp gözlerimizin önüne gelir ve bu şekilde gözlerimiz kelimeleri, cümleleri kırar geçer. Bu şekilde söylenen görünen tarafından çekilip alınmıştır. Faulkner bunu şu şekilde ortaya koyar: Aynı isimde iki insan, iki isimli aynı insan.

Foucault, birbirini çeken söylenen ve görünen'i benzer şekilde kullanmıştır. Örneğin *Hapishanenin Doğuşu* Damiens'in azabının ve yalvarışının tasviri ile başlar:

> "Damiens 2 Mart 1757'de "Paris kilisesinin cümle kapısının önünde, suçunu herkesin karşısında itiraf etmeye" mahkûm edilmişti; buraya "elinde yanar halde bulunan iki libre ağırlığındaki bir meşaleyi taşıyarak, üzerinde bir gömlekten başka bir şey olmadığı halde, iki tekerlekli bir yük arabasında götürülecekti; sonra aynı yük arabasıyla Grève Meydanı'na götürülecek ve burada kurulmuş olan darağacına çıkartılarak memeleri, kolları, kalçaları, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek; babasını öldürdüğü bıçağı sağ elinde tutacak ve kerpetenle çekilen yerlerine erimiş kurşun, kaynar yağ, kaynar reçine ve birlikte eritilen balmumu ile kükürt dökülecek, sonra da bedeni dört ata çektirilerek parçalatılacak ve vücudu ateşte yakılacak, kül haline getirilecek ve bu küller rüzgâra savrulacaktır.
>
> Gazette d'Amsterdam "sonunda onu parçaladılar" diye anlatmaktadır. Bu sonuncu işlem çok, uzun sürdü; çünkü kullanılan atlar çekmeye alışık değillerdi; bu yüzden dört tane yerine altı tane koymak gerekti, bu da yetersiz kaldı; talihsizin kalçalarını kopartmak için sinirlerini kesmek ve eklemlerini baltayla parçalamak gerekti...
>
> Çok küfürbaz olmasına rağmen ağzından tek bir sövgü bile çıkmadı; sadece korkunç acılardan ötürü müthiş çığlık-

lar atıyordu ve çoğu zaman Tanrım bana acı; İsa beni kurtar diyordu. Seyirciler, ileri yaşına rağmen, zavallıyı teselli etmek için bir ânını bile ziyan etmeyen Saint-Paul papazının mahkûmun üstüne titremesinden büyük ders aldılar.

Ve talim subayı Bouton: Kükürt yakıldı, ama ateş o kadar harsızdı ki, yalnızca ellerinin üst derisi biraz zarar gördü: Sonra kollarını dirseklerine kadar sıvamış bir işkenceci, bu iş için özel olarak yapılmış yaklaşık bir buçuk ayak uzunluğundaki kerpetenle, önce onun sağ baldırını, sonra sağ kolunun iç kesimlerini, sonra da memelerini çekti. Bu işkenceci gürbüz ve güçlü olmasına rağmen, kerpetenin içine aldığı et parçalarını çekmekte çok zorlanıyordu; bunları kerpetenle iki üç kere tutup, büküyor ve kopardığı parçaların her biri altı liralık bir ekü büyüklüğünde bir yara açıyordu.

Çok bağıran ama küfür etmeyen Damiens, bu kerpetenle çekmelerden sonra kafasını kaldırıyor ve kendine bakıyordu; kerpetenci bu kez karışımın kaynadığı kazandan demir bir kepçeyle aldığı kaynar halitayı her yaranın üzerine bolca döktü. Daha sonra atların koşumlarına iplerle bağlandı, sonra da atlar kalça, bacak ve kol hizasından organlara koşuldular.

Mahkeme kâtibi Sieur Le Breton birçok kereler talihsiz mahkûma yaklaşarak ona söyleyecek bir şeyi olup olmadığını sordu. Hayır diye cevap veriyordu; lânetlileri tasvir ettikleri biçimde bağırıyordu, bunu anlatmaya hiçbir şey yetmez, her acıda şöyle bağırıyordu: "Affet Tanrım, Affet Efendimiz." Yukarıda anlatılan bu kadar acıya rağmen, arada sırada kafasını kaldırıyor ve kendine cesaretle bakıyordu. Adamların uçlarını hâlâ çektikleri ipler onu çok sıkı sarıyor ve ona anlatılmaz acılar çektiriyorlardı. Sieur Le Breton ona bir kez daha yaklaşarak, bir şey söylemek isteyip istemediğini sormuştu; hayır dedi. Günah çıkartıcılar ona birçok kereler yaklaşarak, uzun uzadıya konuşmuşlardı; uzattıkları haçı samimiyetle öpüyordu; dudaklarını uzatıyor ve hep "Affet Tanrım" diyordu.

Atların her biri bir cellâdın yönetiminde olmak üzere, organları kendi doğrultularında bir kere çektiler. Bir çeyrek saat sonra aynı merasim tekrarlandı ve birçok kez tekrarla-

nan denemeden sonra, sonunda atlar çekildi, yani sağ kola bağlı olanlar kafaya doğru, kalçaya bağlı olanlar da kollara doğru döndürüldü, böylece kolları eklem yerlerinden koparıldı. Bu çekişler birçok kereler başarısız bir şekilde tekrarlanmıştı. Kafasını kaldırıyor ve kendine bakıyordu. Kalçaya koşulan atların önüne iki tane daha bağlamak gerekmişti, bu da atların sayısını altıya çıkartıyordu. Gene başarı elde edilemedi.

"Nihayet cellât Samson Sieur Le Breton'a bu işi bitirmenin yolu olmadığını, ne de bu konuda bir umut olduğunu [çeviride ufak bir değişiklik yaptım, A. A.] ve bayların parça parça kopartılmayı isteyip istemediklerini sordu. Kente inmiş olan Sieur Le Breton yeniden çaba sarf edilmesi emrini verdi, bu emir uygulandı; ama atlara usanç gelmişti ve kalçalara bağlı olanlardan biri yere düştü. Günah çıkartıcılar geri gelerek gene konuştular. Onlara diyordu ki (kendim duydum): "Beni öpün baylar". Saint-Paul kilisesi papazı cesaret edemediğinden, Bay Marsilly sol kolu bağlayan iplerin altına geçti ve onu alnından öptü. Cellâtlar aralarında toplandılar ve Damiens onlara mesleklerini yaptıklarından ötürü küfür etmediğini, onlara kızmadığını söylüyordu; kendi için Tanrı' ya dua etmeleri için yalvarıyordu ve Saint-Paul papazına, ilk Messe âyini sırasında kendi için dua etmesini rica ediyordu.

İki veya üç denemeden sonra cellât Samson ve etlerini kopartarak çekmiş olanı ceplerinden birer bıçak çıkartarak kalçaları gövdeden ayırdılar; tam koşumlu dört at ise onlardan sonra iki kalçayı götürdüler, yani önce sağ taraf, sonra da sol taraf; daha sonra kollar için omuzlara ve bacaklar için de kasıklara aynı şey yapıldı; hayvanların tüm güçleriyle çekerek önce sağ, sonra da sol kolu kopartmaları için etleri neredeyse kemiklere kadar kesmek gerekti.

Bu dört kısım kopartıldıktan sonra, günah çıkartıcılar onunla konuşmak için indiler; ama cellât onlara onun öldüğünü söyledi, ama ben adamın kıpırdadığını ve alt çenesinin sanki konuşuyormuş gibi gidip geldiğini görüyordum. Hattâ cellâtlardan biri kısa bir süre sonra, gövdenin ana kesimini

odun yığınının üzerine atmak için kaldırdıklarında hâlâ canlı olduğunu söyledi. Atların iplerinden çözülen kol ve bacaklar, darağacının kaidesinin hizasında hazırlanmış olan bir odun yığınının üzerine atıldı. Sonra gövdenin ana kısmı buraya atıldı ve hepsi odun ve çok miktarda çalı çırpıyla örtüldü ve bu odunlarla karıştırılan saman ateşe verildi.

... Mahkeme ilânının hükmü gereği her şey kül haline getirildi. Közlerin arasında bulunan sonuncu parçanın yanması akşamın on buçuğundan sonra ancak tamamlanabildi. Gövdenin ve etlerin yanması yaklaşık dört saat sürdü. Benim ve oğlumun aralarında yer aldığımız subaylar; bir takım oluşturan okçularla birlikte, saat on bire kadar meydanda kaldık.

Ertesi gün, çayırda ocak olarak kullanılmış yerde bir köpeğin yatmış olmasından, defalarca kovalanmasına rağmen hep buraya geri gelmesinden sonuçlar çıkartılmaya kalkışılmıştır. Ama bu hayvanın burayı diğer yerlerden daha sıcak bulduğunu anlaması güç bir iş olmasa gerektir."[1]

Yukarıdaki tasvir Foucault'nun görünene verdiği önemi göstermek içindi. Şimdi gene aynı kitabın hemen arkasından gelen satırlara geçelim ve bu suretle, Foucault'nun ne şekilde söylenene geçtiğine bakalım:

"İşte bundan üç çeyrek yüzyıl sonra, Léon Faucher tarafından "Paris Genç Mahkûmlar Evi" için kaleme alınan yönetmelik:

Madde 17. Tutuklular güne kışın saat altıda, yazın beşte başlayacaklardır. Çalışma süresi her mevsimde günde dokuz saat sürecektir. Günde iki saat eğitime ayrılacaktır. Çalışma ve gün kışın saat dokuzda, yazın sekizde sona erecektir.

Madde 18. Kalkış. Tutuklular trampetin ilk çalışında kalkmak ve sessizce giyinmek zorundadırlar, bu arada gözetmenler hücrelerin kapılarını açacaklardır. İkinci çalışta yataklarını yapmış durumda, ayakta olacaklardır. Üçüncüsünde, sabah duasının yapıldığı tutukevi kilisesine gitmek üzere sıraya

[1] *Hapishanenin Doğuşu* (çev.M. Ali Kılıçbay, İmge Yay., s. 33-37)

gireceklerdir. Trampetin her çalışının arasında beş dakika vardır. Madde 19. Dua tutukevi papazı tarafından yapılacak ve arkasından ahlâkî veya dinsel bir metin okunacaktır. Bu iş yarım saatten fazla sürmeyecektir.

Madde 20. Çalışma. Tutuklular yazın altıya çeyrek kala, kışın yediye çeyrek kala avluya inerler ve ellerini yüzlerini yıkadıktan sonra, günün ilk ekmeği dağıtılır. Bunun arkasından atölyelere göre gruplanırlar ve çalışma yerlerine giderler; çalışma yazın saat altıda kışın saat yedide başlar.

Madde 21. Yemek. Tutuklular saat onda çalışma yerlerinden ayrılarak yemekhaneye giderler; avluda ellerini yıkar ve bölükler halinde toplanırlar. Yemekten sonra, on bire yirmi kalaya kadar teneffüs verilir.

Madde 22. Okul. Saat on bire yirmi kala, trampet çalınmasıyla sıraya girilir ve okula birlikler halinde gidilir. Sırasıyla okuma, yazma, çizim ve hesaba ayrılan dersler iki saat sürer.

Madde 23. Tutuklular okuldan bire yirmi kala bölükler halinde ayrılırlar ve teneffüs için avlularına giderler, trampet çalmasıyla birlikte atelyeler halinde toplanırlar.

Madde 24: Tutuklular saat birde atölyelere varmış olmalıdırlar, çalışma saat dörde kadar sürer.

Madde 25. Saat dörtte atölyelerden ayrılarak avlulara gidilir, tutuklular burada ellerini yıkar ve yemekhaneye gitmek üzere bölükler halinde toplanırlar.

Madde 26. Akşam yemeği ve onu izleyen teneffüs beşe kadar sürer. Tutuklular bu saatte atölyelere geri dönerler.

Madde 27. Çalışma yazın saat yedide, kışın saat sekizde kesilir; atölyelerde son kez bir ekmek dağıtımı yapılır. Bir tutuklu veya bir gözetmen tarafından bazı eğitici veya duygulandırıcı konularda yapılan çeyrek saatlik bir metin okumasından sonra, akşam duası yapılır.

Madde 28. Tutuklular ellerini yıkadıktan ve avluda yapılan üst-baş denetiminden sonra, yazın yedi buçukta, kışın sekiz buçukta hücrelerine gitmek zorundadırlar; trampetin ilk çalınışında soyunmalı ve ikincisinde yatağa girmiş olma-

lıdırlar. Hücre kapıları kapatılır ve gözetmenler düzen ve sessizlik sağlamak için koridorlarda dolaşırlar." (Mehmet Ali Kılıçbay çevirisi, s. 37-38)

İşte, Foucault bedeni denetim altında tutan ceza mekanizmasının ışık rejimini oluşturan hapishaneyi görünen ve söylenen olarak tarif etmeye bu şekilde başlamıştır.

SÖZCE BİR YAPI MIDIR?

Foucault "sözce" adını verdiği şeyi dilbilimden kesinlikle ayırmaktadır. Dilbilim, parçalandığı zaman, insan şekli ortaya çıktı: dilbilim dilleri birbirleri ile mukayese etti. İnsan şekli ortadan kalkarken dil yeniden toparlanıp, dilbilime karşı verdiği mücadeleyi kazandı: Sözcenin bilimsel bir doğruluk taşıması gerekmez. Dilbilim önermeler ile meşgul olmakta, cümlelerden önermeleri çıkarıp, incelemektedir. Bir cümlenin bir söyleneni yazılı ya da sözlü şekilde mevcuttur. Halbuki dilin söyleneni dilbilimi karıştırır ve kuraldışılıklar ortaya çıkarır. Değişik sistemler arasında eklemlenme yaratır. Konuşulduğu vakit, değişik sistemleri kullanarak dilbilimin dışına çıkar; dilbilime karşı korkunç bir mücadele verir. Dilbilim bağdaşık bir bütünlüktür. Bağdaşık bütünlükler parçalanamazlar, yalnızca çoğul olanlar parçalanabilirler. Dilbilim yapı demektir. Dilbilim kelime oluşumlarını birbirlerinden ayırarak analiz yapar; bazı elementlerin devamlılıkları ve bağdaşık bütünlüklerini belirler. Örneğin, konuşulan Amerikan dilinde birçok dil sistemi mevcuttur. Labov'un analizinde Amerikalı zenci çocukların konuşmalarında iki tip sistem vardır ve zenci çocuklar kullandıkları cümlelerde birdenbire standart İngilizceden zenci İngilizcesine geçmektedir. Çok sistemlilik on-

larm dil zenginliğidir. Krafft-Ebing *Psychopathia Sexualis*'i iki sistemde yazmıştır. Normal olarak Almanca yazarken, cinsellik ile ilgili tasvirlerde Latinceye geçmiştir. Ve bunları italik harflerle yazmıştır. Bu geçişler, söylenenin yatay-geçişliliğini belirler. Yatay-geçişli mücadele biçimleri, yatay-geçişli bir dil ile mümkündür. Foucault, bütün dilbilimcilere karşı, söyleneni yatay-geçişli bir geçişlilikte savunur. Böylece söylenen, önermelerin tam tamına zıddıdır. Söylenen dilbilime karşı mücadele vermektedir. Bu da söylenenin bir yapı olmadığını bize gösterir. Söylenen çoğuldur; bir sistemden diğer bir sisteme yatay-geçişli bir biçimde rahatça atlar. Bağdaşık sistemlerde bile, bir bağdaşık sistemden başka bir bağdaşık sisteme atlama vardır. Bağdaşık sistemler devamlı yapıları ile belirlenirler; çokluk taşıyan yatay-geçişli sistem yapıya karşıdır. Çünkü bu, bağdaşık sistemden başka bir sisteme geçiş demektir. Cümlenin öznesi, söyleyen ile aynı şey değildir. Örnek olarak yazılan mektupları verebiliriz. Mektup yazan kimse yazar değildir, ama mektubu imzalayandır. Yazılan mektubun öznesidir. Ama yazılan mektubun yazarı değildir. Örneğin Mme de Sévigné mektup yazdığı vakit, kızına karşı "imzalayan", ama mektubu diğer dinleyenlere karşı "yazardır". Burada bir mektupta iki özne vardır: Yazar ve imzalayan.

Proust *Kayıp Zamanın İzinde*'de "uzun zamandır yalnız yatmaktayım" yahut "erken yatmaktayım" diye yazarken, aynı zamanda cümlenin yazarıdır, ama söyleyen, anlatan hikâyeciye cümleyi göndermektedir. Yani, iki öznenin yeri ve pozisyonu vardır. Biri sözce öznesi, diğeri ise sözcelem öznesidir. Aynı söylenenin birçok öznesi olabilir; bu dolayımlı bir söylemi oluşturur. Dilbilimde söylenenin öznesinin tersine Foucault'nun söyleyeni birçok özneyi kapsamaktadır. Bu, Blanchot'nun teması olan *anonim* "konuşuluyor" temasını içermektedir. Burada *anonim* olan söylenenin öznesinden daha fazla bir ağırlık kazanmaktadır. Anonim olarak "konuşulur" birçok "ben, ben, ben"i içinde taşımaktadır ve böylelikle de yapısalcı dilbilime karşı çıkmaktadır. Klinik üzerine yazdığı kitapta Foucault, görünen ile söylenen ilişkisinin hiçbir zaman bağdaşık bir yapı teşkil etmediğini, ama söylenen ile görünen arasındaki uygunluğun, yani tek

biçimlenmenin, ancak rüyadan geçebileceğini söylerken, bunun bir yapı ile alâkası olmadığını vurgulamaktadır. "Bu bir yapı bile değildir, bu bir rüyadır" diye yazmıştır. Tıpkı kaligram şeklinde yazılan şiirlerin bir rüya olması gibi bir rüyadır. Tıpkı "Bu bir pipodur" diye çizilen resmin altında "Bu bir pipo değildir" diye yazılması gibi bir rüyadır.

Foucault'nun söyleneni, bütün dilbilimi yıkarak, ortaya ikili bir biçim çıkarır. Yapısalcılığı kırıp, kendi nesnesi olan söylenene, söylenen ile tamamen ayrışık bir vaziyette bulunan bir görüneni sokuşturur. Tek doğru olarak dilbilim mantığı içindeki söylenen "Bu bir pipo değildir" olmaktadır. Aynı şekilde *Deliliğin Tarihi*'nde Foucault söylenen ve gözüken ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır: "Bir görünen yer vardır. Burası genel hastanedir. Ama hastanenin nesnesi iki şey birden olamaz; dilbilim bize tek bir söylenen öznesi olduğunu söylemektedir. Halbuki hastanenin iki nesnesi vardır: bunlar "akılsızlık ve deliliktir". 19. yüzyılda "Büyük Korku" adlı bölümde insanların nasıl akılsızlıktan korktuklarını Foucault, bize örneklemektedir (hava kirlenmelerinin pislik ve deliliğe yol açan ahlâksızlıklara taşınması; hastanelerde camların açılıp hava kirliliğinin önlenmeye çalışılması; önce özgürlerin akılsızlıkları taşıdığı, sonra dinî temaların akılsızlığa yol açtığı, daha sonra ise baskı rejimlerinin zavallı işçileri akılsız bıraktığı konularındaki nesne, delilik değil, akılsızlıktır). Ama delilik ile akılsızlık arasındaki farka gelince, Foucault ikisi arasında tarihsel bir farklılık vardır diye yazmaktadır. Akıldışı olan tıbbî sözcelerin nesnedir. Delilik sözcenin öznesi olmaktan çıktığı halde, kelime olarak cümlelerin öznesi veya nesnesi olmaya devam etmektedir. İşte bu açıdan, genel hastanelerde polislik yapılmaktadır. Deliler iyileştirilmemektedir. Blanchot "Foucault'nun bize bahsettiği delilik ile akılsızlığın mücadelesidir" diye yazar.[1]

Aynı şekilde Proust, Guermantes'lara gittiğinde Rusya'nın büyük dük hazretlerini ağırlıyorlar. Bütün Fransa'nın aristokrat sosyetesi orada bulunuyor. Birden düşesin üzerine su damlıyor ve düşes tamamen ıslanıyor. Dük bunu kendisini güldürmek için

[1] Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini*, Gallimard, 1969.

yapıldığını zannedip: "Bravo moruk" diyor. İşte bir dil sisteminden başka bir sisteme geçmeye gayet güzel bir örnek: Aristokrasinin konuştuğu bir "söylenen", birdenbire kaba bir haydut diline dönüşüyor. Bir sistemden başka bir sisteme yatay bir geçiş yapısalcılığın yadsınmasından başka bir şey değildir. Bu dışa açılan değişkenliklerdir ve gücünü kendi içinden değil, dışarıdan almaktadır. Kendisine yabancı olan, ayrışık gibi duran bir güçten gelen bir değişimdir. Söylenen kendi gösterdiği yöndeki oklar nizamına göre hareket ederken, birdenbire bir sistemden başka bir sisteme geçerek, birinci sistemden ikinci sisteme geçip, üçüncü sistemde tekrar birinci sistemi bulabilir. Foucault'nun söyleneni buradadır. Söylenen dışa açık değişimin, bağdaşık olmamasından başka bir şey değildir. Labov bir dilde bağdaşık bir yapı olmadığını daha önceden görmüştü. Chomsky, bir dilin birçok dilden meydana geldiğinin herkes tarafından bilindiğini söylemişti. Labov-Chomsky tek taraflı bir oluşun değil, yatay bir geçişin, dili çok yönlü bir geçişe ittiğini belirtmişti. Foucault, bize bir söylenen ailesinden bahsetmektedir: Geçiş kuralları. Her söylenen kendi başına bir ayrışıklık taşımaktadır. Bunların aralarında geçerli olan geçiş kuralları mevcuttur. Buradan da anlaşılacağı gibi Foucault, söylenenlerin tersine hiçbir zaman yapısalcı olmamıştır. *Bilginin Arkeolojisi*'nde "Eğer bir söylenen birliği mevcut ise, örneğin 19. yüzyılın Klinik Tıbbı'nda, bunun prensibi bağdaşık bir sistemden çıkmamıştır" diye yazmaktadır (A. S., s. 48). Foucault, bu şekilde, çok yönlü söyleneni yapıya karşı ortaya çıkarır.

Aynı şekilde, bir cümlenin başındaki öznenin, söylenenin öznesi olmadığını da vurgular. Ben geliyorum derken "ben" cümlenin öznesidir; ama bu aynı şekilde, söyleyen anlamına gelmemektedir. Örneğin ben şimdi seyahat ediyorum dediğim zaman, eğer koltuğumda oturuyorsam, seyahat etmiyorum demektir ve bunu sadece cümlede söylemekte ve yapmamaktayım. Bir söylenen birçok özneyi içine alabilir (Mme de Sévigné örneğinde olduğu gibi). Dil Varlığı tarihin belli bir oluşumunda toplanıp dağılır; bunun sayesinde bileşimler de değişikliğe uğrar.

Cümleler kendi üstlerine kat kat katlanmıştır. Resimde ve yazıda sürrealistlerin kullandığı yöntemi Raymond Roussel'in çılgınca şiirlerine verdiği biçim gibi, yazının kat katlığında görmek mümkündür. Örneğin, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi "Bilme İstenci"nden: "Adalete, Tıbba, pedagojiye, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine en gündelik düzene ve en şatafatlı törenlere değin uzandı; suçlar İTİRAF EDİLDİ, günahlar İTİRAF EDİLDİ, (...) çocuklar İTİRAF EDİLDİ, hastalıklar ve dertler İTİRAF EDİLDİ, söylenecek en güç şeyi en kesin biçimiyle söylemeye çaba gösterildi; herkese karşı ya da gizli İTİRAF EDİLDİ, anne babaya, eğitmenlere, doktorlara, sevilenlere İTİRAF EDİLDİ; zevk ve acı içinde başkalarına söylenmesi acı olanaksız olan şeyleri kişi kendi kendine İTİRAF ETTİ ve kitaplara dönüştürdü. İTİRAF EDİLDİ ya da İTİRAF ETMEK zorunda kalındı" (*Cinselliğin Tarihi* 1, s. 65). İşte bir fiili bu kadar sık sık kullanmanın edebiyatta ne kadar kötü bir âdet olduğunu hepimiz okul yıllarında öğrendik... Şimdi "Ben roman felsefecisiyim" diyen birinin, "çıkış noktası edebiyattadır, modern edebiyattadır" gibi sözler kullanan birinin bu kadar tekrar yapmasına ne anlam verilebilir? İşte dil, dilbilime karşı savaşında galip gelmiştir. Dilbilimin dilleri birbirleri ile kıyaslayarak dili parçalayıp açması ile sonunda insan biçimi 19. yüzyılın başında ortaya çıkmıştı; ama bu uzun sürmedi ve Nietzsche bunun farkına vardı ve "Tanrı öldü" derken âdeta alay etmekteydi. İnsan biçimi dilin tekrar toparlanması ile, Mallarmé ile, Artaud ile kendisine dışarıdan gelen güçlerin değişmesi ile biçim değiştirdi. Nietzsche buna "üst-insan" dememiş miydi? Foucault bu şekilde kendine dönmek istemektedir. 1970 yılında Collège de France'ta açılış konuşmasında, "İsterdim ki, kelimeler benim ardımdan çıksalar ve benim olduğum yerden konuşsalar, ben de sadece onları takip etmek zorunda kalsam" derken kelimelerin ne kadar kuvvetli olduğunu, her yüzyılın bir kelime düzeni olduğunu, söylemiyor muydu? Kelimeler çıksalar da beni bulsalar... Dil toparlanmaktaydı, insan biçimi yok olmuştu, ama ortadan kaybolmamıştı; başka bir biçime girmekteydi; Foucault bunu vurguluyordu. Kelimeler belki o bilmeden bile söyleyeceklerini söylemişlerdi, insan ne ka-

dar elinde olmasa da kelimeler ona karşı korkunç bir mücadele vermekteydiler. Foucault bunu anlamıştı.

O "yazarın hiç görünmeyeceği bir kültürü düşünebiliriz, ancak orada söylemler rahatça hareket edebilirler" diye yazarken Blanchot'nun "konuşulur" biçiminin anonimliğini kullanmaktadır. Bu, Samuel Beckett'ın "ben" dediği şeyi tekrar tekrar yazmasıdır. Blanchot "Samuel Beckett'ın kitaplarında kim konuşmaktadır? Hep aynı şeyi söyleyen, görünen ve hiç yorulmayan bu "ben" neyin nesidir? Nereye gelmek istemektedir? Herhangi bir yerde bulunan bu yazar ne ümit etmektedir? Okuyan bizler ne ümit etmekteyiz? Yahut da hiç bitmeyen, devamlı kendi etrafında dönen ölü gibi dolaşan bir laf tarafından sürüklenen, anlamı olmayan değil; ama merkezi olmayan, başlamayan, bitmeyen ama susmayan, emreden, hiç durmayan ve durduğu zaman bizi soluk soluğa bırakan; çünkü o zaman korkunç bir şeyi keşfeden, yani konuşmadığı zaman bile konuşan, durduğu zaman sebat eden ve suskunluk dolu olmayan, çünkü bu suskunluğun sonsuza dek konuştuğu yazar nerededir?" diye sorar. Cümleler, kelimeler, önermeler, söylenen kat kat katlanmıştır. Modern edebiyat kat kat katlanan bir edebiyattır. Resimdeki kolajlar eski gazete parçalarından oluşturulmuyor mu? Gazete parçalarının katlandığı alanlarda belli yazılar yok muydu? Bu, "konuşulurun" çevresine yayılan birçok öznenin aldığı yerlerin göstergesidir. Bunlar "söylenenin işlevleridir". Dil vardır ve "konuşulur". İşte, bu açıdan söylenenin öznesi tek olamaz ve bu özne tek olduğunda bile cümlenin öznesi değildir. Söylenenin öznesi yukarıda Blanchot'dan yaptığımız alıntıda olduğu gibi, fısıldayan bir suskunluğun tanınmazlığıdır.

Böylelikle anlaşılacağı gibi, dil çıkış noktası sadece imleyen ve imleneni eklemleyen bir işaretleme değildir; ama aynı zamanda "varlıksal üretimin" bir kapasitesidir. Foucaultcu söylenen kendi tekil varlığında, ne tamamen bir dilbilim nesnesidir ne de maddidir; ama bunun yanında, eğer önerme yahut dil hareketi var mı yok mu anlayabilmemiz için vazgeçilemez bir şeydir. "Bu bir yapı değildir, işaretin kendisine ait olan bu varlığın bir işlevidir" ve "ondan itibaren analiz ile veya duyarlılık ile işaret olur mu ol-

maz mı anlayabilip karar verilebilir" (*Bilginin Arkeolojisi*, s. 114-115). Foucault, ister kolektifleşmenin "söylemi" boyunca olsun (örneğin hastaneler veya hapishaneler), ister bedenin ve cinselliğin işaretlenmesi boyunca olsun, ister delilik ve akıl biçimlerinin ortaya çıkışının tarihi boyunca olsun, yahut da Raymond Roussel'in makinesel evreni boyunca olsun (*Raymond Roussel*, Gallimard, 1963): "Onun ilk araştırması her zaman için, söylemin boşlukları; günlük konuşma dilinin anlamındaki kopukluklar; veyahut bilimsel gidimliliğin (discursivité) kesintileri olmuştur; varmak istediği nokta aralıklarla doludur ve amacı bölüm bölüm olmuş serilerin haritalarını çıkarmaya çalışmak; farklılıkların oyununu bulmak; taşıdıkları değişimleri, yer değişikliklerini ve aralıkları ortaya çıkarmak olmuştur. Bu nedenden dolayı yapısalcılık ile arasındaki bağı koparmıştır.

Foucault bu değişimi şu şekilde anlatır:

"Tüm yollar kesildiğinde, en bilmecemsi anda, kayboluşa veya mutlak kökene erişildiği zaman, ötekinin eşiğinde olunduğunda, labirent birdenbire Aynı'yı sunar: Son iç içe geçiş, merkezinde sakladığı son kurnazlık, öteki tarafında özdeşini bulduğu bir aynadır. Bu Ayna[2] hayatın canlı olmasından evvel de aynı olduğunu (tıpkı ölümün kımıldamazlığımda da aynı olacağı gibi) öğretir. Labirentsizleşmiş doğumun aksettiği ayna, ölümün kendisine baktığı aynada yansır ki, ölüm de kendi kendinde yansır. Labirent figürü, yaşamdan ölüme geçişte ve yaşamın ölümde şahlanmasında biriken tüm bu metamorfozlara sonsuzcasına yaklaşır. Labirent, kendisi bir ayna, ölümün ve doğumun aynası, bütün metamorfozlara derin ve ulaşılamaz yeri olan Minautor'da son bulur." (*a.g.e.*, Gallimard, 1963, s. 121).

[2] Türkçedeki Ayna ve Aynı kelimeleri arasındaki benzerliğe biz dikkat çektik. Tabii ki Foucault'da ve Fransızcada bu şekilde bir oynama yok.

DELİLİK VE AKILSIZLIK

Maurice Blanchot'nun *L'Entretien Infini* (Sonsuz Konuşma) kitabında belirttiği gibi, *Deliliğin Tarihi*'nde bütün mücadele delilik ve akılsızlık arasındaki fark içinde geçmektedir. Akıl hastanesinin nesnesi akılsızlık değil; ama deliliktir. "Büyük Özgürlük" devrinde fakirlerin ve işsizlerin kapatılma mekânlarından çıkarılması ve özgür işçi halinde kullanılması, artık delilerin, lümpenlerin işsiz ve güçsüzlerin arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır.

Foucault, Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni*'nden yola çıkarak, delilik söyleminin artık dinlenmeye başlandığını vurgulamaktadır: "Akılsızlık su yüzüne çıkıyor: Rameau: delidir çünkü ona öyle olduğu söylenmiştir ve bu nedenle ona deli muamelesi yapılmaktadır, "Komik bulundum ve öyle oldum" demektedir yeğen (s. 363). Bu tip, varolan bir zaman içinde derinlemesine durur. Ortaçağ kral hokkabazını hatırlatan ve bu arada çok eski şekilleri kendinde toplayan, ama aynı zamanda Nerval'in, Nietzsche'nin ve Antonin Artaud'nun akılsızlığının en modern biçimlerini haber veren bir varoluş. 18. yüzyılda pek göze çarpmamasına rağmen, gelişim kroniğine nazaran geride duran Batı kültüründe, zamanın biraz altında uyuklayan akılsızlığın kavram yapılarının farkına vardırmayı sağlamaktır önemli olan..." (s. 364).

Bu insan tipinin ne sakladığını anlamaya çalışalım. Diderot'nun bu metninde akıl, delilik ve akılsızlık nasıl mücadele verirler? Ya-

zacağımız tarih, yeğenin sözü ile açılan bir mekânın içine yerleşmektedir; ama tabii ki, bunun hepsini kapsamaya yetecek değildir. Deliliğin ve akılsızlığın beraber olduğu son insan tipi olan Rameau'nun yeğeninde bu ikisinin ayırımı önbiçimlenmeye başlamıştır.

Bu hokkabaz, deli, Ortaçağ hokkabazı gibi olmadığından toplumun biraz kenarında varlığını kabul ettirmiştir, akıllı figürünün ortasında yaşamaktadır (s. 365). "Bu bir delidir." Benim onun deliliğini tanıyabildiğim ölçüde ve bu tanıma ve mantıklılaştırma, benim aklımın amblemi olduğu ölçüde "bu bir delidir" denilir. Akıl ona sahip olmadan deliliğin farkına varamaz. Akılsızlık aklın dışında değildir, fakat tam tersine onun tarafından sahip olunmuş, şeyleştirilmiş ve yatırıma sokulmuştur. (...) akıl akılsızlığa sahip olduğu ölçüde ve bu tip bir hareketle, kendi kendisine yabancılaşmaktadır. Bu yabancılaşma, Rameau'nun yeğeninden, Raymond Roussel'e ve Antonin Artaud'ya kadar, akılsızlığın bu deneyi, sağır bir şekilde, yarısı gölgede kalarak varlığını sürdürdü. Fakat önemli olan yapıtının sürekliliğinde bulunmak; var olan patolojik kavramları aramaktır. Eğer deliliğin pozitivist bir kavramlaşmasından yola çıkıp anlamaya çalışırsak, Nerval'deki hisliliğin yüceliği, Hölderlin'in son şiirlerindeki âniliğe dönüş yüzeysel bir anlam taşımaktadır (s. 371). Asıl anlamlarını, içinde yerleştikleri akılsızlığın bu ânında, deliliğe sormak gerekir. Bunlar neden-sonuç ilişkisi ile birbirlerine bağlanmamışlardır; ne de bunun tersi gelişmektedir. Rameau'nun yeğeninin deneyimi, hem duygunun sarhoşluğunda hem de âniliğin hayranlığında bize gösterilmektedir. Bu deliliğin tabiatında değil, ama akılsızlığın özünde ortaya çıkmaktadır. İşte Foucault, burada, akılsızlık (deraison) ile delilik (folie) arasındaki mücadeleyi bize yansıtmaktadır. Hölderlin'in ardından, Nerval, Nietzsche, Van Gogh. Raymond Roussel, Antonin Artaud tragedyalarda olduğu gibi kendi varlıklarını tehlikeye atmışlardır. Yani akılsızlık deliliği kabul etmemiştir. Foucault şöyle sormaktadır: Bir kere suratına bakıldıktan sonra, bütün akılsızlık sınavını deneyenleri deli diye itham eden bir iktidar neyin nesidir?

Maurice Blanchot: "Bu, genel ilkesinde Ortaçağ'dan 19. yüzyıla kadar kapatılan deliliğin tarihidir; bu, kapatılma denilen bir

yapının çalışması doğrultusunda, delilik ile akılsızlık arasındaki diyalogun kurulmasının daha da derinleştirilmesidir; bu, sonunda, sınırların tarihi karanlık hareketlerini yerine getirdikten hemen sonra zorunlu olarak unutulan; bu sayede bir kültürün "dışında" kalan bir şeyin itilip kakılmasının bir eskizi olabilir" diye yazar.

Deliliğin belirlenmesinde doktorun rolü ön plana çıkmaktadır (*L'histoire de la folie*, s. 40). Hastalar aileleri, komşuları, dostları tarafından hastanelere getiriliyor; bu insanlar, onların gerçekten deli olup olmadığını saptamaktadırlar. Bazı şartlarda, ister doktor raporu olsun ister olmasın, deli diye getirilenlerin görünüşleri onların hikâyelerini belirlemektedir. "Hastanın durumu üzerine görüşler nasıl olursa olsun, eğer fakirliği ispat edilirse gerçek ise hasta geçici olarak hastaneye kabul edilir. Ardından servislerdeki komiserler ve sağlık memurları tarafından uzun bir inceleme başlatılmaktadır. Paylaşma orada, kapatılma sayesinde ve onun tarafından saflaştırılmış bir incelemenin bakış açısınca yapılmaktadır. Eğer özne delilik belirtileri gösterirse bütün şüpheler dağılmaktadır. O zaman, rahatça orada tutulabilir ve onu iyileştirmek, kendi hatalarından arındırmak gerekir. Eğer hasta delilik belirtileri göstermezse, onu içeride tutmanın hainlik olacağı düşünülmeye başlanır. Foucault'nun yazdığına göre, Cabanis, tuhaf bir fikir ile (şüphesiz ki o dönem için çok yeni bir şey) tımarhane günlüğü tutmayı düşünür. Klasik kapatılmada akılsızlık, en ciddi anlamıyla sessizliğe indirgenmişti. Uzun zamandan beri ne olduğu bilinmemekteydi; sadece Akıl hastanesinin kayıtlarında onu belirleyen bilmecemsi işaretlerini bulabiliyoruz. O halde, delilik belleksiz kalmıştı; kapatma bu unutulmuşluğun hatırlatıcısıydı. 18. yüzyıldan itibaren, deliliğin kendi gerçeğini biçimlendirdiği yer akıl hastanesi olmaya başlamaktadır; hastalığın ölçümleri her an mekânlaştırılmaktadır, karara varılan noktaya kapatılma sayesinde varılacaktır. Tıbbi söylem içinde psikiyatrist hastaya "hasta olduğu" hakikatini kabul ettirerek, daha tedavi sürecinden önce onu bütünleştirmektedir. Böylece hasta deliliğini itiraf eder. Bu ölçüde delilik, akılsızlığın hiçbir zaman ulaşamadığı hakiki bölgelere ulaşmıştır.

Eğer bütün bu gelişimi özetlemeye kalkarsak, akılsızlığın kendi deneyimi için, şüphesiz, deliliğin orada kendi kendisinin öznesi olduğunu söyleyebiliriz; ama oluşan bu deneyimde, 18. yüzyılın sonuna doğru, delilik, kendisinin karşısında bulunan ve karşı çıkan ve nesnenin deliliğe olan davetini kabul ettiği ölçüde yabancılaşmıştır (*Histoire de la folie*, s. 463).

Buradan *Hapishanenin Doğuşu*'na tekrar dönersek, iktidar delileri yahut suçluları, yani vatandaşları sadece ideolojik bir biçimde kontrol altına almaz. Delilik ve akılsızlık belli bir ruh'un bedenleri yönlendirmesidir. Ruh'un hapis edilmesi, insanların kendilerinin meydana getirebildikleri bir iktidar mikrofiziğini oluşturmaktadır. İktidarın mikrofiziği ve bedenin politik yatırımının incelenmesi, şiddet-ideolojiyi, mülkiyetin değişimini, kontrat biçimi-modelini içerir. Bilgiye gelince, özneyi varsayar ve ön plana çıkarır ve kişinin özne olup olmaması arasındaki ilişkiyi de onu böylece bütünleştirerek çözer (*Surveiller et Punir*, s. 33). Bu politikanın en karanlık bölgesinde, suçlu kralın tersyüz edilmiş (Ortaçağ'da ve Klasik Çağ'da) simetrik bir biçimini oluşturur. Kralın taht seremonilerine karşılık suçluların da "daha az iktidar" olduklarını gösteren, seremoniler ve cenaze merasimleri belli bir sembolizmi oluşturur.

"Eğer kralın iktidarının fazlalığı onun bedeninde bir ikilik yaratırsa (yani kralın yaşamından ölümüne kadar süren iktidarı, ve zaman içinde kaybolmayan ve Kraliyetin bükülmeyen fizikî bir dayanağı olan ikinci iktidar) ki bu monarşilerin politik teorilerini oluşturur, dışarıda kalan ve suçlu üzerinde işleyen iktidar, başka bir ikilik meydana getirmez mi?" diye sorgulayan Foucault, bu ikiliğin "ruh" olduğuna dikkatimizi çeker. Öyleyse, iktidarın mikrofiziğinin tarihi, suçluluk açısından modern ruhların bir soykütüğünü meydana getirmez mi? Burada, herhangi bir ideoloji arayacağımıza, bugünün içinde ilişkisel bir iktidarın beden üzerindeki teknolojisini tanıyabiliriz. Burada ruh birtakım iktidar biçimlerinin birbirlerine eklemlendiği öğeyi ve bir bilgi nesnesini meydana getirmektedir. Bilgi, iktidarın nedenlerini yürürlüğe koyar ve kuvvetlendirir: "Bu gerçeklik-atıf üzerinde çeşitli kavramlar kurulmuş ve çözümleme alanları oluşturulmuştur: psike,

öznellik, kişilik, bilinç vb. Gene onun üzerindeki teknikler ve bilimsel söylemler inşa edilmiştir; ondan hareketle hümanizmanın ahlâki taleplerine geçerlik kazandırılmıştır. Fakat bu konuda yanılmamak gerekir: ilahiyatçıların yanılsaması olan ruhun yerine bilginin veya felsefi düşüncenin veyahut teknik müdahalenin nesnesi olan gerçek bir insan ikame edilmemiştir. Özgürleştirmeye davet edilen insan, çoktan beri kendinden daha derin bir tâbi kılınmanın sonucudur. Onda bir "ruh" ikamet etmekte ve onu iktidarın beden üzerinde uyguladığı egemenlik içinde bir parça olan varoluşuna taşımaktadır. Bir siyasal anatominin sonucu ve aleti olan ruh; bedenin hapishanesi olan ruh." (*Surveiller et punir*, s. 68) diye yazan Foucault, "dışa açılan hapishane" kavramını geliştirmektedir. 20. yüzyıl sonunda insanları kontrol altına almak artık hapishaneyi, akıl hastanesini, okulu gerektirmiyor, modern ruhlarımız bir özgürlük hapishanesinde kontrol altında tutulmakta. Bu iktidar ne bir devletin ne de bir kurumundur. Foucault modern ruhlarımıza seslenmektedir: Hapishane, Hastane, Okul-Kilise, belli tarihsel oluşumların belki de gerekli kurumlarıydı. Bugün iktidarlar halkları işletme mantığına soktuğuna göre, televizyondaki reklâmlar aracılığıyla onların tuvalete gittiği zamanı kontrol edebiliyor; elektrikler kesildiği vakit, onlara çocuk yaptırabiliyorsa, belli tatil günlerinde otobanlardaki insanlara "şuradan buraya gitmeyiniz yollar tıkalıdır" diye seslenebiliyorsa; daha ucuz fiyatlara kamplara yollayabiliyor ve hattâ bazı durumlarda onların sevişmeleri için yardımcı oluyorsa, iktidarlar bu sesi açık alanlarda seslendirilebilmekte; insanları belli yerlere kapatmak zorunda kalmamaktadır. Foucault bu çağın adını "biyo-politik kontrol ve iktidar çağı" koymuştur (*Cinselliğin Tarihi, Bilme İstenci*).

Şimdi *Deliliğin Tarihi*'ne yeniden dönelim: Deliler, Ortaçağ boyunca sistematik bir şekilde kapatılmışlarsa, bu kapatılma fikrinin gelişimini ve mirasını görmekteyiz. Bu eskiden vebalıların dışlanmasını yaratan toplumun ve eski çağlardaki dışlama hareketinin uzantısıdır. "Daha sonra, veba salgını ortadan kalktığında (hemen hemen birdenbire ortadan kalkmıştır) insanlığın kara bahtlı bölümü ortaya çıkmaktadır." Böylece sık sık aynı

mekânlarda dışlama oyunları, tuhafçasına benzerlerini bulacaklardır: Zavallı fakirler ve bulanık kafalılar vebanın bıraktığı yeri doldurmaya başlayacaklardır (s. 293). Bu, tıpkı özel karakterli bir yasak gibidir.

Dışlanması gerekli varlıkların bulunması, çağırılması ve aday haline gelmesini dışlamak zorunluluğudur bu. (Gerekli bir "yapıymış" gibi duranı dışlamak.) Söz konusu olan töresel bir yargı yahut ayrıcalıklı basit bir pratik değildir. Kutsal çevre "gerçeği" kapatır; bu tuhaftır ve tehlike doludur: Aşırı gerçek her iktidarın gerçekliğini tehdit edendir. Bu, gerçek vebalının varoluşunun gerçek "hakikati"dir; daha sonra, deliliğe sıra gelince, gene ölüm ama bu defa daha içerilerde, ciddi bir şekilde maskesini çıkaran, aptallığın boş kafasının ürkünç kafatasının yerine geçmesine izin veren ölümdür. Hamlet'in karşısında ölüm soytarısı Yorick iki kere soytarılaşır: Yanına yaklaşılamayan hakikat, sadece delilik olmayan büyüleyici kudret değil, ama aynı zamanda delilik boyunca kendi kendini ifade eden, Rönesans yaklaştıkça gelişen iki türlü bir deneyimdir: Trajik yahut kozmik diye adlandırabileceğimiz deneyim (delilik sağı solu şaşırtan bir derinliği, yeraltısal bir şiddeti ve gizli, kırıp geçiren, ölçüsü olmayan tipten bir bilgiyi aydınlığa çıkarır) ve kritik bir deneyim; bu da törel bir hiciv, bir taşlama biçimine bürünmektedir (yaşam kendini beğenmişliktir, akılsızlıktır, ama eğer "çılgın bir delilik" varsa –ki ondan hiçbir şey beklenemez– "uslu bir delilik" de mevcuttur, o da akla aittir ve alaycılık içinde onun da bir methiyeye hakkı vardır).

Bu, işte, Rönesans'tır; tuhaf sesleri özgürlüğe kavuştururken onları aynı anda bastırmaktadır. Kral Lear, Don Quijote deliliğin bu büyük gününe rastlar. Ve Montaigne kendi kendine düşünmekteyken, Klasik Çağ oluşmakta ve iki hareket kararlılaşmaktadır: Descartes "Tuhaf bir güç sayesinde deliliği suskunluğa boğmaktadır"; bu ilk düşüncelerdeki gösterişli kopmadır: "Nedir yani, bunlar delidirler, eğer onların örneklerini kullanıp, haklarından gelmeye kalkarsam, onlardan daha az zirzop olmamaktayım." Bu aynı zamanda şu cümlede ortaya çıkmaktadır: "Düşünce ile kendimin deli olduğunu zannedemem, çünkü deliliğin şüphe egzersizi ve düşüncenin gerçeği ile hiçbir alâkası yoktur."

Batı'nm tarihinde kesin bir an teşkil eden bu yargıyı hep birlikte dinleyelim: Aklın sonuçlanması olarak, insan gerçeğini anlayabilecek öznenin hükümdarlığının doğrulanmasıdır; ama pek tabii ki, insanlara deli olmak durumu da yakıştırılabilir; ama insanın içindeki özne olan, asıl insan deli değildir. Descartes'a göre, sadece egemen olan Ben'in doğrulanması ile kendini meydana getiren insan, akılsızlığa karşı verdiği mücadelenin seçeneği içinde insanlaşır; insan için bir bakıma bu seçeneğini elden kaçırması insaniyetinin imkânının dışına düşmesi ve insan olmayı seçmemesi demektir.

Aynı dönemde, "büyük kapatılma" oluşmaktadır. (Foucault' yu takip edersek, bir sabah Paris'te 6.000 insan kapatılmıştır: Büyük Genel Hastanenin kuruluşudur bu.) İşte, deliliğin sürgününü, bu belirlemektedir. Deliler kapatılmaktadır, ama aynı anda ve aynı yerlere işsiz güçsüzler, tembeller, zavallılar ve düşkünler de aynı sürgünün parçaları olarak kapatılmışlardır. Daha sonra, *ilerleme yıllarında*, bu karıştırma ile hem alay edilecek hem de ona karşı bir tiksinme, bir gücenme duyulacaktır; ama ortada gülünecek bir şey yoktur, bu hareketin anlamı çok zengin bir şekilde açıktır: Bu 17. yüzyılın deliliği deliliğe indirgemediğini bize göstermektedir, tam tersine bu deliliğin diğer radikal deneyimlerle olan ilişkilerini yani cinselliğe dokunan, dine dokunan yönünü tanrıtanımazlık ve kutsal şeylere saldırganlık veyahut da özgürlükçülük deneyimleri ile ilişkisini bize göstermektedir. Foucault'nun da özetlemiş olduğu gibi, bunlar özgür düşünce ile ihtiraslar sistemi arasında oluşmakta olan ilişkilerdir. Bir başka deyişle, bu sükûnet içinde oluşmakta olan "büyük kapatılma"-nın, Descartes tarafından söylenen bir sürgün ile cevaplanan bir hareketle deliliğin yalnızca bir kısmının teşkil ettiği bütün bir akılsızlık dünyası ile oluştuğunu söyleyebiliriz. Klasik Çağ cinsel yasakları, dinî yasakları ve kalbin ve düşüncenin bütün taşkınlıklarını eklemleyen bir dünya yaratmıştır. İşte, Foucault'nun incelediği *Deliliğin Tarihi* bir kelimeye indirgemek gerekirse, kapatılanların değil, dışlananların tarihidir. En özgür alanda dışlananlar normalin dışında varsayılanlardır.

Yazarın Tiranlığı

Deliliğin Tarihi'nin 1972'de basılan ikinci baskısının önsözünde Michel Foucault, 1970 yılında Collège de France'ta yapmış olduğu açılış konuşmasındaki yazar ve anonima fikri arasındaki bağı yeniden ele alıyor. İkinci baskı için yeni bir önsöz istendiğinde bağlamın değişmiş olması nedeniyle, birinci baskıdaki şekliyle önsözün yeniden güncelleştirilmesine karşı çıkan bir tavırla Foucault, "koşulların bugünkü şekliyle" yazılanların bağlamlarının değişmiş olduğunu vurgulamaktadır: "Mümkün veya değil, yeterli veya yetersiz, bu namuslu olmayacaktır." Burada söz konusu olan, zaman farkından dolayı bu "aynının" artık özdeş olmadığının belirtilmesidir. Aynı anda birçok ayrı yerde olabilecek, yayımlanabilecek yazılar gibi zaman içinde yeniden yayımlanan "aynı" yazı da ilkiyle özdeş olmayabilir. Bir kitabın yeniden yayımlandığı dönemde aynı önsözün uygun olmayacağını düşünerek, "Yenisini yazmam istendiğinde ve bunu yeniden yazmak istemediğime göre, uygun olanı eskisini çıkarmaktır" diye yazar. Foucault'ya göre "Bir kitap ufacık da olsa, yayımlandığında bir olaydır". Bu andan itibaren birçok tekrarın oyunu içinde ele alınmaktadır. Kitabın "çiftleri" (ikizleri) kitabın etrafında ve uzağında kelebekler gibi uçuşmaktadır. Her okuma ona bir an için emsalsiz ve dokunularak ele alınamayan bir beden verir. Kitap tarafından değer kazandırılan küçücük parçalar dolaşıma girerler. Ve bu dolaşım sırasında tümüyle ortaya çıkardığı bedeni sarmaya çalışır, ve hattâ bazen bu ikinci bedenin içinde eser kendi sığınağını arar. Oraya sığınmaya çalışabilir. Burada anlamın oynaklığından başka, yazarın yazmış olduğu eserin, kendi düşüncesi dışında beden bulmaya başlayan parçaların yeni oluşturdukları bu beden içinde saklanabilmesini sağlayan potansiyel gücü taşıyor olmasının verdiği rahatlık vurgulanmaktadır. Bu durumda, artık yorumlar çoğalmakta, eserin ilk ortaya çıktığı andaki bütünlüğün o sözde-kimliğini *kimliksizleştirmekte* ve *yersizyurtsuzlaştırmaktadır*. Eserin kendi bedeninin değişkenliği, ihtiyarlaması ve yeni bir direnç sahibi olması söz konusudur. Bu, dayanıklılık planının da zaman içinde ne kadar farklılaştığını

göstermektedir bize. Eser ister edebî, ister siyasi, ister sosyolojik olsun, yazarın oluşturduğu bütünlüğün çok uzaklarına doğru bir yolculuğa çıkmaya hazırdır. Belli zannedilen sınırların yapaylığı da burada ortaya çıkmaktadır. O sınırların ötelerinden gelen güçler eseri, yeni eserin bedenini oluşturduğunda; eski bedenin yaşlılık izleri silinmeye başlayıp da derinliğinden yükselen yeni bir yüzey şekillenmeye başladığında, eserin ilk hali diye bir şeyin olanaksızlığını, gözlerimizin önünde parlarken buluveririz. Eserin içine yeni söylemler bu şekilde sızar. Ve eser birdenbire gençleşmişcesine, Faust'tan alınma bir iksirle dirilmişçesine dimdik oluverir. Eski varlığında olmadığını söylediğini, burada vücut bulmuş şekilde karşılarken, aynı zamanda daha önce söylemekten çekindiklerini reddettiklerini söylemeye başlar. Bu anlamda kitabın ikinci bir baskısının yapılması, başka bir dönemde başka bir zamanda kitabın çiftlerini oluşturmak eyleminden başka bir şey değildir. Foucault bunu şu şekilde tanımlıyor: "Ne tamamen sahtelik ne de tamamen özdeşlik."

İkinci tema olarak Foucault yazara bir otorite sağlayan eseri sarsıyor. Yazar için yasa yapıcı olmak, simülakrların kelebekler gibi uçuşup gitmesine engel olmak ve onlara bir şekil veren yasanın temeli olarak eserin kendisine sabit bir değer atfetmek, onlara bir özdeşlik, bir kimlik vermek demek. Foucault yazarın bu tiranlığını sorgulamaya çalışıyor. Sanatçının kavramı ve yaptığı işi de aynı durumda değil mi? Açık yapıt gerçekleştiğinde, yazarın eserinin, sanatçının işinin bir kısmı yorumlara açık bir şekilde durduğunda, yazarın, sanatçının kendi işine yeni bir beden vermesi gibi, ona bakanlar tarafından da yeni bir beden oluşturulamaz mı?

"Ben yazarım: Yüzüme veya profilime bakın; adımın altından geçip gidecek olan yeniden çiftleşen tüm bu figürlerin neye benzediğini görün; uzaklaşanların hiçbir değeri yok, diğerlerinin değerini benzerlik derecelerine göre yargılayabilirsiniz. Ben bir adım, yasayım; ruhum, tüm bu çiftlerin terazisiyim" diye bitirirken Foucault, "İşte önsöz yazıldı" diyor.

ÖZDEŞ VE ÖTEKİ

Foucault'nun en önemli, buluşlarından birinin özdeş ile öteki arasındaki gelgit olduğunu söyleyebiliriz. *Kelimeler ve Şeyler*'e bununla başlar ve sonunda *Cinselliğin Tarihi*'nde olsun yahut gene en başında *Deliliğin Tarihi*'nde olsun, özdeş ile öteki arasındaki ilişkinin nasıl özdeşten geçtiğini bize göstermek ister. Foucault, bütün felsefi çalışmasının ana fikrini açıklamakta ve bunu bir bilmece gibi verdiği için de için için gülümsemektedir.

Gene *Deliliğin Tarihi*'nde, insanın deli ile akıllı arasındaki ayırımın, insanın kendi imgeleminde mevcut olduğunu, Descartes'ın akıllılığının ancak kendisinin deli olmadığını ispat edebilmesi ile (kendi kendi ile diyalogunda) mümkün olabildiğini göstermiştir. İşte Foucault burada, içimizde olan özdeşliğin, belki ötekinden çok daha uzaklarda durduğunu söylemektedir. Sonluluğun analitiği için gösterilmesi gerekenin, ötekinin, uzaktakinin nasıl aslında en yakını ve özdeşi olduğunu yazar. Fark düzeni üzerine bir düşünceden Özdeş'in düşünülmesine geçildiğini, bunun da her zaman kendisinin zıddını keşfetmesinde mevcut olduğunu gösterir.

Foucault için, her zaman dışlamalar ve dışarısı önem taşımaktadır. Paul Virilio, Foucault'yu kapatılmalar felsefecisi olarak

eleştirirken; onu anlamadığı için olacak, "Hapishaneler, bugün, artık bir sorun olmaktan çıkmıştır. Dış teknik kontrol mekanizmaları önemlidir" diye yazar. Başka bir şekilde, aslında Foucault ile aynı şeyi söylemektedir. Çünkü Foucault da her zaman dışarıda olanların içeriye kapatılmasından bahsetmiştir. Örneğin Ortaçağ'da deliler ve vebalıların dışlanmasını yazarken "Denizin üzerinde, nehirlerin üzerindeki gemiler içinde kapatılanlardan" bahsetmektedir. Yani deliler dışarının içerisine kapatılmışlardır. Gemi insanların yaşadığı şehirlerin dışarısına yollanmıştır, bu dışarısı içine kapatılmışlardır. En özgürce hareket edebildikleri alanlarda kapalı kalmışlardır. Foucault'nun yazdığı gibi "Geçişin mahkûmu olmuşlardır".

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde de aynı şekilde Sokrates'in "Kendini tanı" sözünden yola çıkarak, insanların nasıl kendilerini baskı altına almaya başladıklarını ve diğerlerini baskı altına almanın yolunun insanın bizzat kendi iradesi üzerindeki hâkimiyetinden geçtiğini incelemiş, zevk ve arzu arasındaki farkın ilk defa Yunanlılar tarafından bulunduğunu fark etmiştir. Deleuze'ün gösterdiği gibi, "Eski Yunanlı, ilk kez katlanmasını bilmiştir. Bu açıdan da Doğulu'dan farklıdır. Doğulu, Blanchot'nun bahsettiği gibi, açılır ve kendini koyverir; halbuki Eski Yunanlı kolları ile, vücudu ile kapanır, hareket eder ve katlanmalar yaratır. Eğretileme olarak, denizde bocalayan insan devamlı katlar yaratmak zorundadır. Yoksa Artaud'nun deneyimi, Roussel'in deneyimi gibi açılmak büyümek, genişlemek zorunda kalıp, hazin bir durumda hayatını teslim eder. (Roussel bir gün odasında intihar eder ve öyle bulunur.)

KELİMELER VE ŞEYLER'DE TARİH TEMASI

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'e "Bu kitap Borges'in bir metninden doğmuştur" diye başlar. Bu metin, "hayvanların çeşitli kısımlara ayrıldığının yazıldığını söyleyen bir Çin Ansiklopedisinden alıntı yapmaktadır: a) İmparatora ait olanlar, b) Güzel kokanlar, c) Evcilleştirilenler, d) Domuz sütünden olanlar, e) Deniz kızı gibi olanlar, f) Masalsı hayvanlar, g) Özgür köpekler, h) Varolan tasnife dâhil olanlar, i) Deli gibi coşanlar, j) Sayılamayacak kadar çok olanlar, k) Deve tüyünden yapılı ince bir fırça ile resmedilenler, l) Kör bağırsaklılar, m) Testiyi yolda kıranlar, n) Uzaktan sineklere benzeyenler".

Öyleyse, düşünülmesi imkânsız olan nedir ve hangi imkânsızlıktan bahsetmekteyiz? Bu başlıkların her birine bir anlam verebiliriz; bunlardan bazıları akıldışı varlıkları kaplayabilir –akıldışı hayvanlar yahut deniz kızları gibi– ama Çin Ansiklopedisi bütün bunları ayrı ayrı yerlerine koyarak, büyük bir itina ile, hayal mahsulü yerlerde bulunanları ve gerçekte var olan hayvanları (testiyi yolda kıranlar ve deli gibi coşanlar) birbirlerinden ayırmasını bilir. Bu tehlike dolu karışımlar birbirlerinden arınır; ne o anlaşılmaz iki-yaşayışlılık (amfibi) vardır, ne pençe yemiş bir kanat, ne o çok biçimli şeytanî yüzleri, ne de o pis pullu derisi ve

o alev saçan soluğu. Buradaki korkunç canavarlık, hiçbir gerçek vücuda dönüşmez ve imgelemin hayvansallığından hiçbir şeyi değiştirmez, hiçbir garip iktidarın derinliklerine de saklanmaz. Bu korkunç canavarımsı çirkinlik, insanları birbirlerinden ayıran o beyaz küçük aralıklı boş mekânlarda kaymasaydı, bu sınıflandırmanın hiçbir yerinde bulunmayacaktı. Bu şekilde belirlenenler o masalsı hayvanlar değillerdir; fakat özgür köpeklerin yahut uzaktan sineklere benzeyenlerin birbiri ardından sıralanmasını sağlayan o beyaz küçük aralıklardır. Bütün imgeleme ve imkânı olabilen her düşünceye karşı gelen, bunları diğer kategorilere bağlayan a, b, c, d şeklinde sıralanan alfabetik sıradır.

Bu daha ötede, sağlam olmayan garip rastlantılardan bahsetmez mi? Birbirleriyle ilişkisi olmayan şeylerin âni yakınlıkları, onların birbirlerini şaşırtan numaralarla sağlanması, kendi kendine şahane bir güç teşkil eder: "Eusthenes artık oruçlu değilim demişti. Bu oruç ancak tükürüğümde hepsi için korunabilecektir: Aspics, Ampnisbenes, Anerudutes, Abedessimons, Alarthraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroides..." Fakat Eusthenes'in tükürüğündeki bu böcekler ve yılanlar, onları adlandıran heceler gibi, o pis yaratıklarla kaynaşır: Ve işte, burada, ameliyat masasının üzerindeki bir şemsiye ve dikiş makinesinin alâkasızlığı gibi, onların hepsi de ortak yerlerini bulurlar; şayet rastlantıların acayipliği bir bomba gibi patlar ve ortaya çıkarsa, bu satıhta, yalnızlığını ve normalliğini garanti eden ardı ardına bir sıralanmanın olabilirliği ortaya çıkabilir. Şüphesiz ki, bir gün Eusthenes'in dişleri arasında bulunan basurlar ve örümceklerin birbirlerine karışmalarının ihtimali yoktur, ama bunca şeyden sonra, bu yutucu ve kabul edici ağzın içinde, birbiriyle iç içe varoluşlarını sürdürebilecekleri bir damak ve yaşayabilecekleri bir yer bulabilirler. Borges'in sıralamalarının yapabildiği bu korkunçluk, tam tersine, bu şeylerin karşılaşmalarının ortak mekânı olan yerin kendisinin iflas etmiş olduğunu gösterir. İmkânsız olan şeylerin birbirleriyle olan komşulukları değil, bu komşuluğun meydana çıktığı yerin kendisidir. Hayvanlar, i) Deli gibi coşanlar, j) Sayılamayacak kadar çok olanlar, k) Deve

tüyünden yapılı ince bir fırça ile resmedilenler, sıralanmalarını söyleyen bir sesin içinden, kopya edildikleri bir beyaz sayfanın üzerinden başka nerede karşılaşabilirler? Dilin olmadığı yerden başka nerede birbirlerinin ardına sıralanabilirler? Fakat bu da, onları genişleterek, düşünülünemeyecek bir mekândan başka bir yere koyamaz. Sınıflandırmanın içinde hazır bulunan hayvanlar merkezî kategorisi, paradoksları, çelişkileri ve aslında sabit olmayan ilişkileri sabitleyip bütünleştirir. Eğer bütün bu dağınık vaziyette bulunan hayvanlar istisnasız bir şekilde, tasnifin onları koyduğu yerde bulunsalardı, burada kendilerine yer verilmeyenler de orada olmayacaklar mıydı? Ve bu keyfî dağıtımda sıraları gelen hayvanlar hangi mekâna oturacaktır? Bu saçmalık, sıralanan şeylerin dağıldığı yerde ve şeylerin içinde imkânsız olanı bir yana iterek, hem sınıflandırılanı hem de sınıflandırılmayanı tamamen mahveder.

Borges imkânsızlığın atlasına hiçbir şeyi, hiçbir şekilde katmaz, hiçbir yerden o şiirsel rastlantının şimşeğini fışkırtmaz, gereklilerin arasından en fazla üzerinde dürdüğünü ve sadece en ölçülü olanı başından atar, varlıkların birbirleri ardına sıralandıkları o sessiz toprağı, o yeri çıkartır. O Çin Ansiklopedisindeki sıralamayı takip edene hizmet etmeye mecbur olan bizim a, b, c, serisindeki alfabemizle onu geçici bir biçimde belirler (Bu da tek görünen şeydir). Tek kelime ile oradan çekilip alınan, ünlü "ameliyat masası"dır ve Roussel'in hak etmiş olduğu o ufak parçaya sadık kalarak, bu masa kelimesini birbirinin üzerine yerleştirilmiş iki anlamda da kullanıyorum [Fransızca "table" hem masa hem de tablo anlamına gelmektedir]: Kauçuklaşmış ve beyaza kaplanmış, gölgeleri yiyip bitiren güneşin altındaki çam kadar parlak, nikelleşmiş masa –ki orada bir anlık, belki de daimî bir şekilde, şemsiye dikiş makinesi ile karşılaşır; ve sayısal gruplaşma, sınıfların bölünümü ve varlıklar üzerinde bir düzen sağlayan düşüncenin fark edilmesini sağlayan tablo –ki orada da, zamanın diplerinden beri, söz mekân ile iç içe girer diye yazar."

Şöyle söyler Foucault: "Borges'in bu metni, beni uzun zaman rahatsız etmeyen ve yenilenmesi de o derece güç olan bir şekilde güldürdü. Çünkü onun izinden bir şüphe doğmaktaydı; bu belki

de, birbirlerine hiç uymayan yakınlaşmanın ve tanınmazlığın o karmakarışık düzeninin verdiği şüphedir; bu, geometrisiz, kanunsuz kuraldışı boyutlarında imkânı olabilen bir düzenin kocaman sayılarının bulunduğu parçaları ortaya çıkaran bir düzensizlik olabilir, ve bu kelimeyi etimolojisine en yakın anlamda anlamak lâzımdır: Şeyler orada öyle bir şekilde "yatmışlardır", "konulmuşlardır", "yerleştirilmişlerdir" ki, bulundukları yerlerde, birbirlerine ortak olarak anlatılabilecek bir yerin tarifini yapmak ve onların kabul edilebileceği bir mekânı bulmak oldukça zorlaşır. Ütopyalar kendi kendilerini avutur. Öyleyse, onların gerçekte yerleri olmadığı halde, kaygan ve harika bir mekânda çiçek açar, geniş caddeli şehirler iyi sulanmış bahçeli, girişleri kimyasal bile olsa kolay varılan ülkeler kurar. Heterotopyalar kuraldışılığı şüphesiz meraka düşürürler; çünkü sözü gizlice toprak altında tutarlar; çünkü ortak isimleri parçalar veyahut zihni karıştırırlar; çünkü söz dizimini önceden mahvederler ve yalnızca cümle kurmaya yarayanları değil, ama "birbirlerine bağlayan" daha az kendini gösterenleri bile... (birbirleriyle yan yana ve karşı karşıya olan kelimeler ve şeyler). Bu nedenle ütopyalar söylemlere ve masallara yer verirler, onların yolu dümdüz fabulanın temel boyutunda söze bağlanır... Ütopyaların gerçek alanları yoktur. Ters yüz edilmiş veya dolaysız olarak, toplumun gerçek mekânıyla benzerlik ilişkilerine sahiptirler. Aynada gözüken kısımlardır. Heterotopyalar ise aynanın karşısındaki gerçek yerde bulunanı belirler. Kendine bakan geri gelip, yerini bulunca heterotopyalar alanına girmiş olur. Kuraldışılıklar (Borges'te olduğu gibi) anlamları kurutur, kelimenin kendisinin üzerinde durur, ortaya çıktığı kökten itibaren bütün olabilecek gramer kurallarına karşı gelir. Mitolojileri çözer ve cümlelerin lirizmine kısırlıkla vurur."[1]

Foucault niçin önsözünde (*Kelimeler ve Şeyler*) Borges'in Çin Ansiklopedisinden alıntı yapmaktadır? Dilin, ekonominin, hayatın 19. yüzyıldan itibaren mutasyonlarının, belli bir devrin "epistemeni"si, arkeolojik toprağını açıklamaya çalıştığı, Marksizmin

[1] Foucault, *Dits et Ecrits*, IV, 1994, s. 756.

eleştirisini yaptığı (s. 339), Marx'ın, Smith'in, Ricardo'nun aynı arkeolojik alana bağlı olduğunu, aynı episteme'nin ışığını aldığını göstermeye çalıştığı bu kitabında, Foucault niçin Borges'in bir metninden gülerek, gülümseyerek, önsözüne başlamıştır?

Borges tarafından aktarılan Çin Ansiklopedisi ve Borges'in sunduğu sıralama mekânsız bir düşünceye, ateşsiz ve yersiz kategorilere ve kelimelere yöneliktir; ama bu aslında karışık figürlerle dolu, karmakarışık, birbirine geçmiş yollara, tuhaf yerlere, hiç beklenmeyen iletişimlere ve gizli geçişlerin üzerine, gösterişli bir mekâna yerleşir; böylece oturduğumuz dünyanın diğer bir ucuna, enginlik reçetesinin bütününe açılan bir kültürü oluşturmaya çalışır yazar ve "düşünmenin, konuşmanın, adlandırmanın bize olanaksız gibi göründüğü hiçbir mekânda varlıklara ait genişlemenin doğumu yapılamazdı" der.

"Düşünülen bir sınıflandırmayı yerleştirdiğimizde; kedi ve köpeğin birbirine iki tavşandan daha az benzediğini söylediğimizde; eğer ikisi de belli kokulara sahip ve evcilleştirilmiş olsalar da, her ikisi de deli gibi koşsalar da, şüpheden arınmış bir şekilde oluşturacağımız toprak alan hangisi olacaktır?" Hangi benzerlikler, aynılıklar mekânına göre bunca benzer ve aynı şeyin dağılımını yapma alışkanlığı edindiğimizi sorar.[2] Foucault, burada, aslında insan biçiminin yok olması sorunsalına bir gönderme yapmaktadır.[3]

Batı kültürünün ortasında "16. yüzyıldan beri, deneyimimizin ne olduğunu" göstermekle ilgilenmekteyiz (s. 13). Akıntıya karşı açılarak, konuşulan dilin, farkına varılan ve bir yerde bir araya getirilen doğal varlıkların, pratiği edinilen değiş tokuşların bizim kültürümüzün bir düzeni olduğunu belirler. Bu düzenin biçimlerine göre değişim kuralları oluşmuştur; varlıklar kendi kurallarını koymuşlar, kelimeler, devamlılıkları ve temsil edilmeleri oluşturmuştur. Düzenin hangi biçimleri dilbilgisinde ve filo-

[2] Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Kelimeler ve Şeyler), Gallimard 1966, s. 10-11.

[3] Aynı kitabın ikinci bölümünde Foucault, 4 çeşit benzemenin varlığını 16. yüzyılın "episteme"sinde Batı'da bulunduğunu bize anlatmaktadır: Convenientia, aemulatio, ahalogie, sempati (M. Foucault, *age.*, s. 32-40).

lojide, doğa tarihinde ve biyolojide, zenginliklerin analizinde ve ekonomi politikte genişlediği gibi –bilgilerin pozitif oluşumunu kurmak için– ortaya koyulmuş, düğümlenmiş ve tanınmıştır? Bu tip bir analiz, göründüğü gibi, fikirlerin tarihinden yahut bilimlerin tarihinden ortaya çıkmaz: Bu, daha doğrusu, teorinin ve bilginin nereden itibaren mümkün olduğunu bulmamıza yarayan bir araştırmadır; hangi düzen mekânına göre bilgi oluşmuştur? Hangi tarihsel önsele göre ve hangi pozitifliğin elementlerinde fikirler ortaya çıkmışlardır, bilimler oluşmuşlardır, deneyimler felsefelerde kendilerini düşünmüşlerdir, akılcılıklar oluşmuşlardır, biçimlenmişlerdir ve belki de yakın bir zamanda uçup kaybolup, düğümlerini çözeceklerdir? (s. 13). "Öyleyse, belli bir şekilde, tasvir edilen bilgilere göre, belli bir yere, bir objektife doğru düz bir ilerleme –ki orada bugünün bilimi tanımlanabilir– söz konusu olmayacaktır; açığa çıkarılmak istenen epistemolojik alandır. ... Fakat aslında bu, 'oluşum şartlarında' aranmalıdır. ... Kelimenin geleneksel anlamındaki bir tarihten çok, bir arkeolojidir söz konusu olan." (s. 13)

Bu arkeolojik araştırma Batı kültüründe iki büyük süreksizlik gösterdi: Klasik çağı açan *episteme* (17. yüzyılın ortasına doğru) ve bizim modernliğimizi belirleyen 19. yüzyılın episteme'si. Bizim, şu anda üzerinde düşünmekte olduğumuz düzen klasiklerin düzeni ile aynı değildir. Rönesans'tan günümüze kadar gelen bir Avrupai "ahi" varlığının hiç kesintisiz hareketini istediğimiz kadar düşünelim, Linneaus'un sınıflandırmasının aşağı yukarı toplanmasının, genelde, hâlâ geçerli olduğunu ve devamlılık taşıdığını sanalım; ister Condillac'm değer teorisinin 19. yüzyılın marjinalistlerinde bulunduğu söylensin; isterse Keynes kendi analizlerinin Cantillon'un analizleri ile benzerlikler taşıdığını iddia etsin, Genel Dilbilgisinin bizim bugünkü dilbilimimizden çok uzak olmadığı istenildiği kadar düşünülsün (Bauzée'de ve Port-Royal yazarlarında bulunduğu biçimiyle olsun). Bütün bu temalar ve fikirler düzeyindeki yarı-devamlılık şüphesizdir ki, bir "alan" etkisi göstermektedir, arkeolojik düzeyde olgular sistemi 18. ve 19. yüzyılların dönüşümünde büyük bir biçimde değişmiştir. (s. 14)

"Temsil edilme sistemi 19. yüzyıldan itibaren tamamen değişti; olası bütün düzenlerin genel prensibi olan temsil edilme teorisi ortadan kalktı." "Stoisizmden beri üçlü olan Batı dünyası işaret sistemi (ki, orada imleyen, imlenen ve onların "bağlantısı" bilinmekteydi) 17. yüzyıldan itibaren, tam tersine ikili bir işaret sistemine dönüştü. Bu da Port-Royal ile imleyen ve imlenen çiftleşmesini oluşturdu (s. 57). İnsan sırası geldiğinde, ilk defa olarak, Batı bilgisi alanında sahneye çıktı, 19. yüzyılda." (s. 15)

Sokrates'ten beri en eski araştırma konusu olduğu sanılsa da – şeylerin düzeninde belli bir yırtılmadan başka bir şey değildi bu (s. 15), bilgide yeni yerini almış bir karar ile çizilen yeni bir figürleşmeden başka bir şey değildi: oradan itibaren yeni hümanizmin kimyası yarı-pozitif, yarı felsefi genel düşünce birimi olarak, insan üzerine yayılan bir antropolojinin bütün kolaylıklarını ortaya çıkarttı. İnsanın sadece iki yüzyıldır varolmasını (Batı epistemesinde) düşünmek, yeni bir buluş olduğunu anlamak, bilgi eksenimizde bir katlanmanın olduğunun farkına varmak, rahatlatıcı bir şey değil midir? (s. 15) Ve yeni biçim bulunduğu vakit ortadan kalkacağını bilmek yüreğimize su serpip bizi rahatlatmakta değil midir?[4]

Foucault hâlâ çıkamadığımız modernliğin 19. yüzyıl dönüşümünde araştırma konusu olduğunu belirtmektedir.[5] (Bizi Klasik düşünce çağından bu bağlamda ayırmaktadır: "Bu eşiğin üzerinde ilk defa olarak bu tuhaf bilgi figürü meydana geldi ve bu sosyal bilimlere kendine has bir mekân açtı" (s. 16). Foucault, Borges'in birbirleriyle alâkasız şeyleri sıralamasını, şeylerin düzenine benzetip kendi iç tarihlerinin oluşmasının, zamanın içinde olduğunu bilmece şeklinde bize aktarmaktadır.

---

[4] Foucault burada Nietzscheci "insanın ölümü" temasının öyle korkunç bir şey olmadığını, zaten bu figürün iki yüzyıldır ortaya çıkmış olduğunu ve bununla dünyanın sonunun gelmediğini vurgulamaktadır.

[5] Burada, postmodernlik yerine hâlâ çıkamadığımız modernlikten bahsetmesi, Foucault ile postmodernlik arasındaki soğukluğu göstermektedir.

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* Kitabından Üç Model (Ekonomi, Dilbilim, Biyoloji)

İlk yaklaşımda, Beşeri Bilimlerin ağırlıklı olarak üç bilimin konuları etrafında döndüğünden, yahut her birinin birbiri ile iç içe girip karşılaştırıldığı, her birinin kendi içinde birçok parçalara ayrıldığı üç epistemolojik bölgeden bahsedebiliriz. Bu bölgeler, genelde –biyoloji, ekonomi ve filoloji– Beşeri Bilimlerin eriştiği üçlü ilişkiler tarafından belirtilir. Psikolojik bölge, örneğin, insanın kendi işlevlerinde, kendi nöron ağlarında, kendi fizyolojik tanzimlerinde yerini bulur, ama aynı zamanda da onun sınırlarını yapan ve bu sınırların çizilmesine yarayan muallâkta kalmış kısımlarını temsil edilebileceği olanaklara doğru iter. Aynı şekilde sosyolojik bölge, yerini çalışan, üreten, harcayan, toplumda temsil edilen ve bu toplumda bütün bu hareketlerini yerine getiren insanda bulur, sosyolojik bölge insanlar ve insan grupları arasında ilerler. İşte, gene, bu bölgede yasaların ve dil biçimlerinin hâkimiyetlerini sürdükleri yerde inançlarla, bayramlarla, âyinlerle, cezalarla, zorunluluklarla hecelerini mırıldanır yahut kendini kabul ettirir. Tarih içinde modeller hep varolmuş yahut hep aynı bölgelerde varolmuş değildir. Bu kurulan modeller üç ayrı bölgeden, dilden, ekonomiden ve biyolojiden alınmışlardır. İnsan, biyolojinin gösterdiği imgelerin bulunduğu bir satıhta kendi işlevlerini bulabilir; ama aynı zamanda, sosyal insan ilişkileri ve insan kültürlerini de kendisine bir etki (stimulus) olarak kabul edebilir. İnsan bunlara bazen cevap bulabilir, bazen bunları kendine adapte eder, bazen geliştirir; bazen de çevre koşullarına boyun eğer; bazen ortaya çıkan dengesizlikleri ortadan kaldırır ve olayların kanunlarına göre hareket eder, yani, sonunda kendi işlevlerini yapabileceği düzeltmeleri ona sağlayan ortak normları bulma imkânını ve bunların oluş şartlarını arar. İnsan ekonomik imgelerin gösterildiği bir satıhta (bir sinema perdesinde) ihtiyaçları ve arzuları olan biri olarak gözükür. Bunları gerçekleştirmek için ve ihtiyaçlarını gidermeye çalışan biri olur, kâr güder, başka insanlara –kendi ortak noktalarında bulunmayanlara– karşı çıkar, kısacası, hiçbir şeye indirgenemeyen

bir mücadele durumunda gözükür; zıtlık, mücadele, bunlardan zaman zaman kaçar, bazen kıl payı kurtulur, bazen de onlara hâkim olmasını, onlarda acılarını dindirecek merhemler bulmasını bilir. En azından o an için ve belli bir zaman zarfında olsa da onlardan kurtulabilir. Zıt mücadelelerin ortaya çıktığı yerde, ve aynı zamanda da sınır olabilen yasalar dizgesini inşa eder.

Son olarak da, insan hareketleri, dilin yansıttığı satıhta, bir şeyler söylemek ister gibidir; hareketlerin, istenmeden yapılan hareketlere kadar, büyük bir kısmının belli bir anlamı vardır. Mitolojilerin, edebiyat araştırmalarının, sosyolojinin ve psikolojinin sınırlarını aşan bölgeleri aşağı yukarı sıraladık. Ama daha tarihten bahsetmedik. Tarihin insan bilimlerinin anası durumunda olmasına rağmen, insanlık hafızası kadar eski olmasına rağmen, tarihten bahsetmedik. Evet, belki de tarihin Beşeri Bilimler arasında ve insan bilimlerinin yanında yeri yok? Komşuluk ilişkisini sürdürebileceği ortak bir mekânda daha esaslı, yeri silinemeyen, tarif edilemeyen, garip bir ilişkisi olduğu, hemen hemen, olanaklar dâhilindedir.

Doğru olan bir şey varsa o da tarihin, insan bilimleri daha ortada yokken olmasıdır; Eski Yunan'dan beri tarih, Batı kültüründe esaslı işlevler gördü: Hatırlama, mit, sözlerinin kuşaklar arasındaki geçişi ve geleneği yürüten bir örnek oluşu, bugünün bilincinin eleştirisi oluşu, insanlık tarihinin kaderinin çözümlenmesine katkısı, geleceğe yönelik hareketlenme yahut da bir geri dönüşün habercisi oluşu. Tarihin en önemli karakteristiği –en azından anlamını açıklayıcı olanı, bizimkine nazaran kendi genel çizgileriyle– insanlığın zamanını dünyanın geleceğine göre sıraya koymasıdır. (Stoacıların yaptığı gibi kozmik büyük bir kronoloji biçimi içinde.) Yahut da tam tersine doğanın en ufak parçalarına kadar nüfuz ederek insanlık kaderinin prensiplerini buradan çıkarmasıdır (burada ise biraz Hıristiyan kaderciliğinde olduğu gibi tarif edildi). Kaygan, tek biçimli, her noktasının aynı sonuca bağlandığı, aynı düşüşün olduğu, aynı yükselişin baş gösterdiği, aynı kısır döngülerin oluştuğu, insanların ve onlarla beraber eşyaların da, hayvanların da içinde bulunduğu bir tarih kabul edildi. Halbuki bu bütünlüğün, Batı'nın epistemesinin

altüst olduğu 19. yüzyılın başına doğru parçalandığını gördü: Doğaya ait, doğaya has bir tarihçilik ortaya çıktı; ortaya çıkması ve gelişimi açıkladığı düşünülen her yeni şekil için yeni tarifler yapıldı. Dahası da emeğin yahut dilin (ki bunlar insanlığın tekil uğraşlarıdır) diğer insanlarla, eşyalar ve nesnelerle bir tutulamayan bir tarih çizgisine sahip olduğu ispat edilebildi: Üretimin gelişme biçimleri, kapitalin birikim modelleri, fiyatların çalkalanma yasaları vardır; ve fiyatların değişim mekanizması ne insanlığın genel gelişim tablosuna oturtulabilir ne de doğa yasalarına benzetilebilir; aynı şekilde dil göçlerle aynı oranda değişime uğramaz. Bu, insanın fantezileriyle ve başına gelenlerle aynı oranda değişimler göstermez; ama değişimler doğan, yaşayan, gücünden kaybeden, yaşlanan ve sonunda ölen değişik dillerin fonetik ve gramatikal biçimlerinin kendi içindeki koşullarından ortaya çıkabilir. Onların da kendi iç biçimlerine, kendi iç işlev yasalarına göre ve kronolojilerinin kendi tekil uyumluluğundan ortaya çıkan zamana göre gelişeceğini belirtmekte fayda vardır.

Normal olarak, 19. yüzyılın aslında politik ve sosyal nedenler yüzünden insanlık tarihine daha önemli bir yer verdiği kabul edilebilir. Aynı şekilde, zamanın düz bir plan ve bir düzen olduğu fikri terk edilir, tıpkı daha önce devamlı bir ilerleme fikrinin terk edilmiş olması gibi. Burjuvazi, kendi takvimindeki kendi zaferlerinden, inançların ve geleneklerin insanlar üzerindeki baskısından, mücadelelerin vahşiliğinden, tarihsel kurumların ağırlığından ve bütün bunların yükseliş ve çöküşlerinden bahsetmeye başlar. Bu andan itibaren, insanın yaptığı şeyin nesnelerin tarihine doğru bir atılım olduğu varsayılır: Konuştuğu dilin tarihi ve daha ötede de hayatın tarihi. Ekonomiler, edebiyat tarihi ve gramerler ve hepsinin sonunda, canlıya dair gelişimin üzerine yapılan çalışmalar. Aslında gerçekte olan, bunun tam tersiydi. Şeyler kendilerini insanlarla aynı kronolojide sunan devamlı bir mekândan kurtarıp, önce kendi iç tarihlerine sahip oldular. Öyle ki, insan kendi tarihinin en belli kavramlarını oluşturan şeyden kopmuş durumda kaldı: Doğa insana son muhakemeden, dünyanın kuruluşundan ya da sonundan ve insanın buna bağlılığından bahsetmez oldu, doğa doğal bir zamandan bahsetmeye

başladı; doğanın zenginlikleri eskiliği olduğu kadar gelecekteki "Altın Çağa" dönüşü göstermemeye başladı; devamlı bir şekilde sadece düzeltilmelere uğrayan bir üretim tarihinden bahsetmeye başladı; dil, Babil öncesi bir dilin çizgilerini veya onu ormanda tutan ilk çığlığın izlerini taşımaz oldu; kendi irtibatına ait silâhları taşımaya başladı. Canlı varlığın artık tarihi yok: Yahut konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı vakit, kendi varlığında kendisiyle ayrışıklık taşımayan ve kendini takip etmeyen bir tarihle karşı karşıya geldi. Klasik bilginin devamlı olarak yayıldığı mekânın parçalara ayrılmasıyla, 19. yüzyılın başında insan "tarihten arındırılmış" bir biçimde ortaya çıktı.

Bu çağda, tarih bilincinin, zamanın ardında bıraktığı izler veya belgelerin uyandırdığı canlı merak –bütün bunlar– insanın tarihten çıkarılması ile yüzeyde oluştular; ama gene de insanın kendine ait bir tarihi kendi içinde bulması gerektiği hissi, ve kendi imgesini ona gönderen her şey bu tarihselliğe yakından bağlıydı. İnsan pozitif bilgiye konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı oranda ulaştığına göre, bu tarihsellik hemen belli olmayan bir ikiliğe ayrılır. İnsanın tarihsel yaşam koşullarındaki değişmeler ortak yaşama ahenginden (iklim, toprağın verimliliği, kültür biçimleri, zenginliklerin işletilmesi), ekonominin değişmelerinden (ve dolayısıyla kurumlardan) ve dilin kullanımının ve biçimlerinin birbiri ardında dizilmesinden başka bir şey olmayacak mı? Ama şayet öyleyse, bu insanın tarihi değildir: zamanın ona kendi dışından gelmesi dolayısıyla insan kendini tarihin bir öznesi olarak kabul eder.

Varlıkların tarihinin, şeylerin ve kelimelerin birbirleri üzerine konulmasından dolayı insan kendini tarihin öznesi olarak kabul edebilir. İnsan, işte bunların olaylarına boyun eğmiş vaziyettedir. Bu basit pasiflik ilişkisi bozulur bozulmaz, yani konuştuğu dilde, çalıştığı ve tükettiği ekonomide, beşeri hayatta yaşamasında, insanın bu nedenlerden dolayı, varlıklar ve şeylerin pozitifliği kadar, onlardan daha az kendine bağlı olmayan en az onlar kadar pozitif bir geleceğe bağlı olma hakkı vardır; bu belki onlardan daha fazla sahip olduğu bir hak olabilir: Bu, insanın kendi içindeki bir tarihselliği de göstermez mi, ki bu tarihsellik onun kendi

varlığında, her canlı gibi uyum sağlayarak gelişir (hiçbir canlıya ait olmayan tekniği ve âletleri sayesinde). Bu, ona yeni üretim şekilleri yaratmasını sağlayan bir tarihsellik değil midir? Bir bilinç ile edindiği ekonomik yasaların kısaltılması veya uzatılmasından itibaren ve onların çevresinde yerleştirdiği kurumlarda ve sonuçta dil üzerinde, her bir kelimenin, kullanılan anlamı içinde, zamanın her ânında hissettirmeden kayan bir iç baskı yok mudur? Ve nihayet olgular tarihinin ardında daha esaslı olan insanlık tarihi ortaya çıkar. Artık insanın kendi varlığını kaplayan bir tarih fikri vardır; çünkü yalnız onun "çevresinde" tarihler yoktur, ama beşeri hayatın tarihini, ekonominin tarihini, dilin tarihini çizen kendi iç tarihinin içinde insan tarihsel kendisini bulur. Öyleyse, insanın tarihinin ta diplerinde kapanıp kalmış olan ve kendisinin iç tarihini teşkil eden bir insanlık tarihi vardır ki, bu tarih diğerlerini kuran esas dağılmayı da kapsamaktadır. İşte 19. yüzyıl, her şeyin tarihini arayıp onların tarihini yaparken, her şey için genel bir tarih yazarken, zamanda durmadan yükselip gerilere giderken, en durağan şeyleri zamandan kurtararak, bir erozyona sahne oldu. İşte bu anlamda, Tarihin tarihini yazarken genellikle geleneksel tarihin yazılmasını yeniden gözden geçirmeliyiz; 19. yüzyılda tarihimiz için olayların saf bir kronolojik sıralama olduğu, geleceğin genel yasalarına bırakıldığı söylenir. Nihayet Klasik Çağ'ın tarihinden başka hiçbir tarih tarihin devamlı ve genel yasalarının daha açıklayıcı olduğunu savunmadı – o zamanlarda insan ve dünya, tek bir tutunma ile, tek bir tarih vücuda getiriyordu. 19. yüzyıldan itibaren, aydınlığa taşınan çıplak beşeri bir tarihçilik ortaya çıktı. İnsan insanlığı ile ilk defa olaylara açıldı. Gelecek zamanda, belki de insan yeni bir düşünce yapısını ortaya koyarak yok olacak (Nietzsche'nin insanının ölümü yaklaştı, çünkü Tanrı fikri öldü düşüncesi).

Bu, Foucault'nun da yazığı gibi, Beşeri Bilimlerin bir tarihi değil; ama yerin altının bir analizidir; şu anda imkânı olan bir düşüncenin üzerindedir, çağımızda bizimle alâkalı olan bir "arkeolojidir" (s. 13). Ve eleştirel bir bilincin ortaya çıkarılmasıdır;

çünkü gelecek günlerde, belki de şartlar değişecektir.[6] İnsan, yeni bir düşüncenin imkânını özgürleştirerek, ortadan kalkacaktır.

Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'in ana sorunsalını şu şekilde belirtmektedir ki insan biçiminin ortadan kalkmasının dünyanın sonunun geleceğine eşdeğer olmadığını gösterebilsin:[7] "En azından bir şey kesindir: İnsan, beşeri bilginin sorguladığı ne en eski ne de en değişmez sorundur. 16. yüzyıldan itibaren göreli bir kronoloji olarak, insanın yeni bir "icad" olduğuna emin olabiliriz. Bilgi hep onun etrafında dolaşmadı (...) kısaca Aynı'nın derin tarihinin bölümlerinin ortasında bir tek şey iki yüzyıldır ortaya çıktı ve bugün bu etkisini kaybetmektedir; insan biçimi ortaya çıktı, İnsan, tıpkı kumlu plajın yüzeyindeki gibi denizin sınırında silinip gidecek olan bir şeydir." (s. 398)

Şimdi, birbirinden alâkasız gibi görünen şeylerin neden aynı sayfalarda yan yana bulunduklarını açıklamakta yarar var. Borges'in Çin Ansiklopedisi bir sıralama biçimi göstermektedir. Seri halinde imparatora ait olanlar, güzel kokanlar (...) kör bağırsaklılar vb. varolan sınıflandırılmaya dâhil olanlar, testiyi yolda kıranlar, birbirleri ile alâkaları olmadığı halde yan yana sıralanmışlardır. Foucault, "Çin Ansiklopedisi bütün bunları ayrı ayrı yerlerine koyarak bulaştırıcı güçlerinin yerlerini bulur" diye yazar. Yani belli bir ışık rejiminin getirdiği sınıflandırmalar, belli şeyler birbirleri ile alâkaları olmasa da, yan yana dizili olarak konabilirler. Önemli olan bu sınıflandırmalar arasında, belli tarihî oluşumlara göre, bir sınıflandırmadan başka bir sınıflandırmaya atlamanın olanaklılığıdır. Birbirine geçişlilik, tarihin *mutasyon* fikrini ortaya koyar. Aynı şekilde Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de

---

[6] Foucault burada daha sonra *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde yeniden ele alıp, *Deliliğin Tarihi*'nde de yazdığı, fakat daha isimlendirmediği "biyopolitik" teorisinin ön hazırlığındadır. Teknoloji çağında, makineleşme ve silisyum (Deleuze) çağında insan figürüne yer kalmamaktadır. Bu, mücadelenin sonuna gelindiğini göstermez. Yeni stratejiler, yeni öznellikler, merkezsiz yatay-geçişli mücadeleler zamanında, Foucault yepyeni bir analiz geliştirmektedir.

[7] Foucault, burada, gene düz çizgisel tarih anlayışına karşı çıkmakta ve belli bir hiyerarşiyi yadsımaktadır.

nasıl ameliyat masasının üzerinde şemsiye ve dikiş makinesini yan yana koymuştur; bunun gibi bugün Tarih, Psikanaliz, Antropoloji, Etnoloji de yan yana durduğu halde sıralanmalarında, ameliyat masasının üzerindeki dikiş makinesi kadar bir alâkasızlık taşıyabilirler. Tarih, tabii ki psikanaliz ve etnolojiden önce de vardı. Ama bunlar dikiş makinesi ve ameliyat masası gibi, niye hâlâ yan yana durabiliyorlar? İşte Foucault, bu soruyu Borges'in bir hikâyesine atıfla, gülümseyerek sorgulamaya başlıyor.

İNSAN ŞEKLİNİN YOK OLUŞU

Foucault, insanın ölümünü haber vermektedir: Bu tema Nietzsche ile başladı. Onu bazıları birçok kere faşist olmakla suçladılar. Bir psikanalist, *Kelimeler ve Şeyler*'in analizini yaparken; bu kitabı Hitler'in *Kavgam* kitabı ile kıyasladığı bile oldu. Ölümünden sonra bile, ona yapılan eleştiriler bitmedi; Foucault'nun nasıl olup da toplumsal mücadelelere girdiğinin anlaşılamadığını yazdılar, çünkü insanın ölümünü haber veren birinin bu tip mücadelelerde yeri olamayacağını söylemekten çekinmediler. Aslında Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de incelediği "ölüm" neydi? Şimdi bu konu üzerine eğilmekte yarar var; çünkü siyaset biliminin ve Beşeri Bilimlerin önemli bir konusuna değinmekten başka bir şey yapmamıştı Foucault.

Nietzsche'den beri insanın şekil değiştirmesi konusu iki türlü incelendi: Birincisi bayağı şekilde. Çizgi roman kahramanlığı gibi insanın "üst insan" olması, Süpermen veya Goldorak olması gibi aşağılandı. Üniversitelerde ise, "üst-insanın" yeni bir insan biçimi olarak ortaya çıkması insanın ölümü teması ile açıklanarak, Zerdüşt'ün yazarına atfedildi. Aslan (*Böyle Dedi Zerdüşt*) bir üst-insandır, yahut Tanrı fikrinden arınabilen üst-insandır;

kendi kendine kapanan ve kendini bulan "üst-insan"dır şeklinde yorumlarda bulunuldu.

Aslında, Foucault güçler arasındaki mücadeleden yola çıkıp, Batı Beşeri Biliminin bir arkeolojisini yaparak bu sonuca varmaktadır: Güçler arası ilişkiler daima birbirini izleyen mutasyonların meydana geldiği bölgelerdir. Bunların hiçbir şekli yoktur. Sadece birçok güç arasındaki ilişkilerin mücadelesinin hiçbir biçime dönüşmeden sürmesidir. Foucault'daki iktidar kavramı diyagramatik bir kavramdır (yani şekli belli olmayan bir magma yığınıdır). Böylece ortaya çıkan şekilleri –ki bunlar bilginin meydana getirdiği şekillerdir– daima bir değişiklik içindedir. Kuvvetlenip belli bir biçime girdikten sonra, güçler arasındaki ilişkileri tekrar değişir ve yeni şekiller onların yerini alabilir. Şekiller, böylece belirli güçler arasındaki ilişkilerde görünen mutasyonlardır.

İşte anlaşıldığı gibi, "insanın ölümü" teması, insandaki güçlerin güç ilişkilerindeki mutasyondan dolayı değişmesinden başka bir şey değildir. Burada akılda tutulacak olan, insanın şeklinin değişmiş olmasıdır. İnsan Antik Yunan'daki kendi varlığına sahip olabilecek imkânı var mıydı veya olabildi mi? İşte Michel Foucault'nun Beşeri Bilimler arkeolojisinde bu tip bir soruşturma yatmaktadır. İnsan biçimi, başka bir şey olmak üzere, değişikliğe uğramaktadır.

Bu fikri daha iyi açmak için şu şekilde anlatmaya çalışabiliriz: Her şekil birçok bileşimden meydana gelmiştir. Basit tek bileşimli bir şekil olamaz. Bu çok şekillilik belli bir bileşimler kargaşasının birleşip, belli bir biçime girmesi ile şekil kazanır. Yani her şekil birçok güçten oluşur. O halde, insanda belli güçlerin bileşimi mevcuttur. İnsan şekli birçok gücün bileşiminden oluşur. Bu bileşimler ve güçler insan şeklinin oluşmasına yarar. İnsanın içindeki güçler zorunlu olarak insanın dışındaki güçler ile mücadeleye girip bileşime varır. Bu bileşimler (insanın biçimi veya başka biçimler) sonunda, belli toplumsal-tarihsel oluşumlar çerçevesinde belirlilik kazanır. Bu şekilde, iki tip (insanın içindekiler ve dışındakiler) güç mücadelesinden ortaya bir bileşim çıkar. İşte bu bileşim 17. yüzyılda Tanrı fikri, 19. yüzyılda ise insan şekli olup, zamanımızda da başka bir şey olabilir. Aslında

değişime uğrayan sadece meydana çıkan bileşimin biçimidir. Değişen biçim, bileşim biçiminin işlevidir. Bu işlev önem kazanmaktadır. Çünkü bu işlev belirli güçlerin birleşip başka bir şekil haline gelmesini belirleyecektir. Buradaki güçler daima değişebilir, sabit güç diye bir şey olamaz. Değişikliğe uğradıkça, yılanın deri değiştirmesi gibi metamorfozlar meydana getirir. Dışarıdan yeni gelen güçler, insanın biçimini etkiler ve değiştirebilirler.

Bu soyut açıklamayı biraz daha anlaşılır hale getirmek için Klasik Çağ güçlerinin insanın içindeki güçlerle ilişkisini incelemeye başlayabiliriz: Klasik Çağ'da (17. yüzyıl) insanın bileşimini meydana getiren güçler, insanın dışından gelen güçler ile ilişkiye girdiklerinde, ortaya Tanrı fikri çıkar; insan şekli çıkmaz. Çünkü düşünce yapısını ve düşünce tarzını belirleyen gerçek *sonsuzluk* fikridir. Sonsuzluk, Tanrı ile özdeşleşme; *İnsan ise biten, sonu olandır.* Sonsuzluk güçlerinin insana bulaşması ile ortaya bir Tanrı fikri çıkar: Klasik Çağ felsefesi daima Tanrı ve sonsuzluk fikri ile uğraşmıştır. Klasik Çağ, aslında dışarı doğru açılma fikridir, dışarı doğru sonsuza açılma fikridir. Klasik çağda tabii ki insan vardı, insan kavramı vardı; ama insan şekli ortaya çıkmamıştı. Bilgi işlevini belirleyen insan değil, Tanrı fikri idi. Merleau-Ponty 17. yüzyılı açıklarken: "Klasik Çağ çocukça bir biçimde sonsuzluk fikrini düşünmekten başka bir şey yapmadı" diye yazmıştır (*Meşhur Felsefeciler*, Mazenod Yayınevi).[1] Her devir için ayrı bir şey yazan Merleau-Ponty'nin Klasik Çağ'ı açıklaması harika değil mi? Michel Foucault için, Klasik Çağ, bunalımsız ve sakincesine sonsuzluk, yani Tanrı fikri ile uğraştı: Pascal'ın sıkıntısı da buradan gelmekteydi, insana bir yer aradı durdu; iki sonsuzluk arasında sonsuzcasına büyük ve sonsuzcasına küçük arasında insanı nereye yerleştirmeliydi? Spinoza, Louis Meyer'e yazdığı on ikinci mektupta birçok sonsuzluktan bahsetmekteydi ve sonsuzluk teması Tanrı fikri ile buluşmaktaydı. İnsan kendi merkezini Tanrı fikrinde ve sonsuzlukta kaybetmişti, artık hayatının bir merkezi olamazdı. Yani bileşikler bileşimleri oluşturan-

[1] Bu yazı Merleau-Ponty'nin makalelerinden oluşan bir kitapta da bulunur: *Eloge de la philosophie*, Gallimard, 1953, 1960, 1989, bkz."Partout et nulle part". (*Les Philosophes célèbres*, Editions Lucien Mazenod)

larla aynı katta oturamazlar, aynı planda bulunamazlar. Leibniz bunu *Monadoloji*'de çok iyi açıklar: Eğer planda ve bileşimleri oluşturanların içinde durulursa, hiçbir zaman sonsuza ulaşan bir bileşimden başka bir şeye ulaşamayız. Yukarda yazdığımız gibi, her şekil birçok gücün bileşimini meydana getirir. İşte Klasik Çağ insanının içindeki güçler, zorunlu olarak kendisinin dışındaki güçlerle ilişkiye girer ve ortaya Tanrı fikri çıkar, çünkü Tanrı fikri insanın dışındaki güçlerin bileşimini meydana getirir.

17. yüzyıl sonsuzluğa varan evren fikrini yayar; çünkü insan kendi merkezini kaybetmiştir. Artık onun bir merkezi yoktur. Eski günlerin o güzel günlerin hatırasına doğru düşünce, kayıp 17. yüzyıl öncesine bakar. Klasik Çağ'dan önce felsefeciler neyin kimin etrafında döndüğünü tartışırlardı. Güneş mi Dünyanın etrafında, yoksa Dünya mı Güneşin etrafında döner, felsefenin ve astronominin en önemli problemi bir merkezi yerleştirmekti. Ve belli bir merkez vardı, kim kimin etrafında dönerse dönsün, bu düşünce tarzı insanları rahatlatan bir düşünce idi; daha Klasik Çağ'ın yürek sıkıntısı belirmemişti. Klasik Çağ'da başka bir fikir ortaya çıktı. Eğer evren sonsuz ise bunun merkezini bulmak imkânsız olduğu gibi sonsuzluğun merkezi de olamazdı. Sadece yerel merkezler olabilirdi. Pascal'ın bütün yürek sıkıntısı sonsuzluğun verdiği yürek sıkıntısı idi. Modern felsefe Pascal'ı varoluşçuluğun bir başlangıç noktası olarak kabul eder. Ama Deleuze bunun imkânsızlığını şöyle vurgulamakta: "Pascal'ın bütün sıkıntısı, merkezini kaybetmiş insanın sonsuzluk karşısındaki sıkıntısıdır. Halbuki varoluşçuluğun sıkıntısı bitmişliğin sıkıntısıdır. Biten bir zamanın yeni bir bileşime geçmesinin somut olarak belirlendiği sonluluk sıkıntısıdır."

17. yüzyılın düşüncesinin anahtarı işte bu sonsuzluklar düzeninde yatmaktadır. Örnek olarak, 17. yüzyıl düşünürlerinin en önemlilerinden biri olarak Pascal'ı ve onun iki sonsuzluk düzenini gösterebiliriz; büyük sonsuzluk düzeni ve küçük sonsuzluk düzeni, başka bir deyişle sonsuzcasına büyük ve sonsuzcasına küçük. Bu ikisi arasında sıkışan insan da, Pascal'ın yürek sıkıntısının nedenidir. Bu iki sonsuzluğun arasında sonluluğu nasıl belirleyebiliriz? İşte Pascal'ı uğraştıran problem buydu. Bir yanda

evrenin sonsuzluğunda kaybolurken, diğer yanda sonluluk fikri içine gömülmekteydi. Çünkü her atom kendi içinde bir sonsuzluk taşımaktaydı. İşte bu şekilde insan kendine ait olmayan bir dünya içinde bir ölü, bir hayalet gibi dolaşıyordu.

Spinoza Meyer'e yazdığı mektupta, "her şey sonsuzluk düzenidir" der. Bu sonsuzluk düzeninde insan kendini nasıl bulabilirdi? Kendisi sonlu bir yaratıktı. Spinoza şöyle açıklar: Önce birinci sonsuzluk vardır, bu kendi kendisinin sonsuzluğudur (Tanrı fikri), ikinci sonsuzluk düzeni, kendi kendine değil ama amacı vasıtası ile sonsuz olandır (dünya). Üçüncü sonsuzluk düzeni ise kendisine hiçbir numaranın, hiçbir sayının eşit olamayacağı sonsuzluktur. Leibniz, Spinoza'ya pek fazla iltifat etmemesine rağmen, onun bu üçüncü tip sonsuzluk fikrini hayranlıkla karşılar. "En yüksek noktası ve en alçak noktası olan bir nesnenin bile sonsuzluğu vardır." İşte bu sonsuzluk hiçbir sayı tarafından eşitlenemeyen sonsuzluktur (Spinoza'nın üçüncü sonsuzluk düzeninin matematikselliği, Leibniz tarafından, işte bu nedenden dolayı hayranlıkla karşılanmıştır).

Şimdi 17. yüzyıl düşünce yapısını biraz daha açabilmek için, o zaman uluslararası olarak kabul edilen bir fikri hatırlatalım: Yaratılan her şey aynı zamanda bir gerçeklik ve sınırlılığın karışımından meydana gelmiştir. Klasik Çağ'ın mantığının temel prensiplerinden biridir bu karışım fikri. Her gerçeklik bir olgunluktur. Bu Ortaçağ mantığından gelmektedir. Bir şey yaratıldıktan sonra neresi *gerçektir*, neresi *sınırlılıktır*? Örneğin bir vücudu ele alalım. Burada her gerçeklik bir olgunluktur, sınır ise olgun olmamaktır. Yahut bir fikri ele alalım, bir fikirde hangi kısım *gerçekliktir*, hangi kısım *sınırlılıktır*. İşte 17. yüzyılın en önemli problemlerinden biri budur. Bir vücut kendi içinde bölünebilir mi? Bölünebilirlik olgun olmama demektir. Öyleyse bölünebilen vücut tümüyle olgun değildir. Bir sınırlamadır bu. Leibniz bu soru karşısında şöyle düşünür: "Vücudun içinde bölünmeyen 'güçtür', çünkü güç bölünemez. Öyleyse, vücuttan kuvvete, güce doğru yükselme bize olgunluk fikrini verebilir." 17. yüzyıl mantığı ve düşünce biçimidir bu. Ruh da bölünemez, bölünme olmadığına göre olgunluk, mükemmellik ruhtadır; öy-

leyse ruh, 17. yüzyıl için, madde olup da bölünebilen vücuttan daha gerçek ve mükemmeldir. Ruhta vücudun mükemmellik eksikliği yoktur. Deleuze'ün hatırlattığı gibi 17. yüzyılın "sınır noktası", insanların (yani aslında felsefecilerin) sınırlılıktan mükemmel olmamayı ve gerçeklikten de mükemmelliği ayırmalarındaki gidip gelmedir.

Artık, bu şekilde, 17. yüzyılın *uzanım* [étendue] fikrini daha anlaşılır halde okuyabiliriz: Acaba uzanımı Tanrının bir verisi olarak kabul edebilir miyiz, yoksa edemez miyiz? Tanrı düşünür, ama bunun yanında Tanrı acaba uzanım mıdır? Uzanım bölünebilinir ama bütün düşüncenin içinden bir düşünce çıkıp da uzanımın bölünebilirliğinden bir bölünemezlik çıkarıp, işte bu bölünmezliği Tanrı fikrine verebilir. Veya, bölünebilinen uzanım duyarlı (sensible) uzanımdır; öyleyse bölünemeyen bir uzanım daha vardır, bu da anlaşılır (kavranılır) uzanımdır (*L'étendue intelligible*). Malebranche bu şekilde, uzanımın bölünemezliğini açıklayabilmek için, anlaşılır enginlik üzerine bir varsayım öne sürmüştür. Gene Spinoza doğrudan "uzanım Tanrının bir verisidir" demiştir.

Klasik Çağ düşüncesinin aradığı, herhangi bir şeyin sonsuzluğa yükselmesini sağlayacak imkânı bulmaktır diyebiliriz. Yani mükemmelliğe, gerçeğe ulaşmaktır; bunun için de sonsuzluğa ulaşmak lâzımdır. Sonsuzluğa ulaştırılmak istenen bir şeyin içinde hiçbir sonsuzluk yoksa, o şey kendi kendinin sınırını çizmiş demektir. Öyleyse gerçeklik ortaya çıkarıldığı şekilde Tanrı'ya aittir. Sonsuzluğa ulaştırılabilecek olan sadece ve sadece, doğal olarak, Tanrı ile kucaklaşabilir ve Tanrı'ya aittir.

Öyleyse insanın içinde bulunan bileşimi sağlayan güçler 17. yüzyılda nelerdir? Spinoza *Traité de la réforme* (Reform Üzerine İnceleme) adlı metninde, insanın içindeki güçlerin bileşimine yarayan kuvvetleri aramıştır. Bunlar istenç ve anlıktır (*la volonté et l'entendement*). İnsanın anlaması sonludur ve bunun bir sınırı vardır. İnsan her şeyi anlayamaz. Ama anlamanın bir gerçekliği de vardır. Bu gerçekliğinde belli bir sonsuzluk düzenine iştirak eder, bu da hayal gücüne bağlanmıştır: Bunu, örneğin bir üçgeni hayal etmek ile bir üçgeni belirlemek arasındaki farkta anlayabi-

liriz. Matematiksel olarak bir üçgenin üç açısı toplamda 180°'dir dersek başka bir şeydir, bu anlık'a girer; halbuki üçgenin hayalini kurduğumuzda buna ihtiyacımız kalmaz. Bir üçgeni hayal etmek, herhangi bir üçgen fikrini bize verebilir. Sonsuza kadar mümkün olan, üçgen fikri buradan çıkabilir ancak. Böylece "anlık", bir bakıma sonsuzluk düzenine de iştirak etmiş olur. Çünkü sonsuzluk düzeni 17. yüzyılın gerçeğidir. Tanrının anlayışı sonsuz anlıktır, sonu olan anlık ise sonsuz Tanrının anlayışının bir parçasından başka bir şey değildir.

Leibniz Tanrının varlığını nasıl açıklar? Tanrıyı sonsuzcasına mükemmel bir varlık olarak tarif etmek onun varlığını açıklamaya yetmez; çünkü bu tip bir nosyon belli bir çelişki yaratabilir; örneğin en büyük hız kavramı belli bir çelişki doğurur; çünkü yuvarlak bir daire içindeki hız, dairenin çapını büyüttükçe daha hızlanır, öyleyse, en büyük hız belli bir belirsizlik tarafından yapılabilir. Oysa belirsizlik mükemmel olmamayı getirebilir. En mükemmel varlık en yüksek hızdan bambaşka bir şeydir; çünkü bütün mükemmellikleri sonsuza taşıyan varlıktır (Tanrı). Hiçbir sınırı olamaz bu varlığın. Öyleyse, bu mükemmel varlığın içinde çelişki de olamaz, çünkü çelişki sınırlamadır.

Öyleyse, insanın içindeki güçler, insanın dışından gelen güçlerle 17. yüzyılda ilişkiye girdiğinde, ortaya bir bileşim çıkar. Ama insana dışarıdan gelen güçler nereden gelmektedir? Bu güçler sonsuzluğa ulaştırabilen güçlerdir, bu sonsuzluğa ulaştırabilen güçler, aynı zamanda Tanrının varlığının bir ispatıdır. Tanrı sonsuzdur, biz insanlar ise sınırlı ve sonu olan yaratıklarız. Düşüncemizin belli bir gücü bize ait değil, bizim dışımızdadır. Sınırı olan bir yaratık, kendisine dışarıdan sonsuzluğa yükseltme fikri gelmeden, sonsuzluk fikrini düşünemez, yani sonu olan insan sonsuzluk fikrini sonsuz olan Tanrıdan almadan düşünemez. Klasik Çağ'da insanın içindeki bileşimleri kuran güçler, insanın dışındaki güçler ile ilişkiye girer; bunlar sonsuzluğa yükseltme güçleridir (Tanrının güçleri). Sonsuzluğa yükseltilen anlık, insanın anlık'ı değil, Tanrının sonsuza kadar olan anlık kabiliyetidir. Bu iki tip güç ortaya bir bileşim çıkarır. Bu bileşimin şekli ise Tanrı fikridir ve burada insana yer yoktur: Bileşim Tanrıdır.

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki ana fikirlerinden biri şu şekildedir: Bir tarihsel oluşumdan önceki tarihsel oluşumlarda, içinde olduğumuz tarihsel oluşumların başlangıcını aramak saçmadır. Örneğin, 17. yüzyılda politik ekonomi diye bir bilim aramak tuhaf gibi gelebilir hepimize. Ama "zenginlikler" analizi vardır. Aynı şekilde Klasik Çağ'da bugün dilbilimi diye adlandırdığımız bir bilimi aramak imkânsızdır; çünkü Klasik Çağ'da "Genel Dilbilgisi" (*Grammaire générale*) vardır. Biyoloji diye bir şey de yoktur, 17. yüzyılda, Doğa Bilimi vardır (*Histoire Naturelle*). Foucault'nun mutasyon fikri burada yatmaktadır. Politik ekonomi 17. yüzyılın bilgi düzeninden çıkamaz. Daha önce de yazdığımız gibi, her çağın belli bir ışık rejimi vardır. Bu ışık rejimi içinde aydınlığa çıkabilir. 17. yüzyılın ışık rejimi politik ekonominin aydınlığa çıkmasını sağlayacak nitelikte değildir. Klasik çağ'da zenginlikler analizinde paranın incelenmesi söz konusudur. Paranın bir değişim birimi olarak incelenmesi vardır. Merkantilizm buradan çıkmaktadır. Aynı şekilde, fizyokratların toprağın zenginliği üzerinde çalışmaları gibi, belli doğal zenginlikler ön plandadır. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in VI. bölümüne şöyle başlamaktadır: "Zenginliklerin Analizi. Klasik Çağ'da hayat yoktu, hayat bilimi de yoktu; filoloji de yoktu. Ama doğa bilimleri vardı, genel bir dilbilgisi vardı. Aynı şekilde, ekonomi politik de yoktu; çünkü bilgi düzeninin içinde üretime yer verilmemişti." Bunun yerine değer, fiyat, ticaret, rant kavramları mevcuttu. (*Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, s. 177). Merkantilistler ve Fizyokratlar birbirlerine ne kadar karşıt görünürlerse görünsünler, ikisinin ortak noktaları vardı: Parada Merkantilistleri ne ilgilendiriyordu? 17. ve 18. yüzyılların en önemli özelliklerinden biri parayı kendi içindeki niteliklerinden ötürü değerlendirmesi değil, onu bir değişim aracı olarak görmesidir (altın, gümüş veya bakır para olması, iç özellikleri, önemli değildir).

Öyleyse parayı açıklayan değişimdir. Uluslararası bir işaret olarak para zenginliklerin değişilebilirliğini göstermektedir. Bu, bir sonsuzluk düzeninin mantığından başka bir şey değildir. Ortaçağ düşünce yapısının karakteristiği paranın iç niteliklerine verdiği önemde yatmaktadır. Altın en değerli, gümüş biraz daha

az değerli, bakır vb... Merkantilizmin en önemli değişikliği, paranın iç özelliğinden, onun değişim aracı olarak dış özelliğine doğru kaydırılması olmuştur, işte o andan itibaren zenginlikler tablosu yayılmaya başlayacaktır. 17. yüzyılın en önemli fikirlerinden biri de tablo yapmak fikridir. Bu şekilde, şeyler etrafa yayılır, açılır, genişletilir, büyütülür, zenginlikler analizi bir tabloyu geliştirir, genişletir. Para zenginliği arttırır, genişletir. Merkantilizm, bir anlamda parayı zenginlikleri sonsuzluğa çıkarmaya çalışır. Aynı şekilde, Fizyokratların Merkantilistlere yaptığı eleştirilerin altında ne yatmaktaydı? Onlar Merkantilistlere para pahalı, ticaret çok pahalı bir olaydır diyerek zenginliğin kaynağının para olamayacağını söylüyordu. Bu iki fikir tartışması tamamen 17. yüzyılın getirdiği bir tartışma fikridir. Sorulan sorular neyin gerçek, neyin mükemmel olduğunu anlamaya ve bu şekilde sonsuzluğa yükselmeye yöneliktir. Aslında iki fikir akımının yaptığı, mükemmele, sonsuzluğa ulaşabilmek için, bir tablo yaratmak ve bu tablonun üzerine yayılarak genişlemek, sonsuza ulaşmak arzusuna varabilmektir. Fizyokratlar, sanayi pahalıdır diye cevap vermektedir. Onların sonsuzluğa ulaşma arzusu, Merkantilistlerin para aracı ile ulaşmak istedikleri sonsuzluk değil; ama toprağı zenginlik aracı[1] olarak mükemmele, sonsuza ulaştırma istekleridir. En önemlisi; eğer para sonsuzluğa ulaşmak arzusunda ise toprağın mülkiyeti, ranttır. Merkantilistler bunu ancak toprak rantı sayesinde yapabilir. Fizyokratların sonsuzluğa ulaşma arzusu da burada yatmaktadır.

Aynı şeyleri Genel Dilbilgisi için de söyleyebiliriz. Genel Dilbilgisi, dili belli bir evrensellik teması içinde incelemektedir. Genel Dilbilgisi köklerin analizini kapsar. Kökler sonsuza ulaşabilenlerdir: Sonsuza ulaştırmak üzere yeni şeyler bulmak temasıdır.

Doğa Bilimi aynı şekilde, canlı varlıkların bir tablosunu yapmaya çalışır; onları benzerliklere ve ayrılıklara göre sıralayarak sınıflandırır, onları sonsuza kadar uzatabilir. Genel Dilbilgisinin köklerden bahsetmesi gibi, Doğa Bilimi de karakterler üzerine sonsuza ulaştırma fikrine girer. İşte bu nedenlerden dolayıdır ki Foucault, 17. yüzyılın düşünce yapısını düzene koyma fikri ile

açıklamaya girişir. (Borges'in Çin Ansiklopedisi de bu nedenle giriş kısmında bizi şaşırtır ve Foucault'nun sürrealistliğini bize vurgular.) Burada düzen tam mânâsıyla sonsuzluğa ulaştırmak için düzene koymak düşüncesi içinde gelişir. Yani bir tablonun üzerine nesneler ve şeyler, sonsuza ulaşmak üzere yerleştikleri zaman, onların düzeni ortaya çıkıp, kendini gösterir.

17. yüzyılda insan tablonun üzerinde konuşurken, yaşarken ve çalışırken yerini korumaktadır. Ama düşünülen şey hiçbir zaman insan değildir. İnsanın bir şeklin varlığı altında düşünmesi, bu şeklin Tanrı fikri olması Klasik Çağ'ın düşünce yapısını teşkil eder. Çünkü insanın dışındaki güçler insanın içindeki güçlerle ilişkiye girdiğinde, dışındaki güçler tamamen sonsuzluğa ulaştırmak fikrini kapsamaktadır: Tanrı fikrini düşünürler. Tanrı sonsuzcasına zengin, sonsuzcasına konuşkandır, mantık ise sonsuza kadar üretkendir.

18. yüzyılın ikinci yarısında ve 19. yüzyılın başlarında, bir başka karşılaşma ortaya çıkar: İnsanın içindeki bileşimlerin güçleri birdenbire sanki bir şimşek çakmışçasına, insanın dışındaki daha değişik güçlerle ilişkiye girmeye başlar. Bu yeni güçlerin doğası eski, sonsuza ulaşan güçlerin doğasına benzemez. Tıpkı sonsuza ulaştırma güçleri sonluluğuna ulaşmış gibi bir görüngü ortaya çıkar. Tıpkı bir hava değişimi gibi eski güçler yok olur ve yeni rüzgârlar başka güçler getirir. Buradan itibaren, bileşim artık Tanrı değildir, bileşim artık insan biçimine dönüşür.

18. yüzyılın sonuna doğru çok önemli bir değişim meydana gelir: Buna Kantçı devrim adı verilir. Doğa Bilimleri'nde Kopernik devrimidir bu. Çünkü Kant felsefesinde, "Kopernik'in devrimini ben felsefede yapıyorum" demektedir. Artık, sonluluk fikri asıl problem olmaya başlamıştır. Birdenbire özne sonlu-Ben olur. Artık sonlu kendi kendini oluşturur. Sonsuzluk bunun bir parçasıdır. İşte o zaman Kantçı "düşünüyorum", Kartezyen "düşünüyorum"dan farklılaşır. Çünkü Descartes'ın "düşünüyorum o halde varım"ı sonsuzluk fikrini nihailik fikrinden daha ön planda tutmaktaydı. Kant ile birlikte "düşünüyorum" öznesi kendi kendine döner, içine doğru kapanır, kabuğuna çekilir ve kendi sonluluğunu oluşturur. Bu, Kantçı, sonlu bir Ben fikrinin

hareketidir. Sonluluk modern çağın düşünce fikri olarak ortaya çıkar. Sonsuz anlık ile sonlu anlık arasındaki ilişkiler yerlerini değiştirir, çünkü Kant'tan itibaren sonlu anlık (insan) artık sonsuzluğun anlık'ının (Tanrı) bir parçası olmaktan çıkmıştır. Artık sonsuz anlık sonlu anlık'ın parçalarından biri haline gelir. İnsan kendi sonluluğunun bilincine varmıştır. Artık sonsuzluktan itibaren düşünülen düşünce modeli sona ermiş, yerine kendi Benliğinin bilincindeki Ben ortaya çıkmıştır. Sonluluk fikri ana problem haline gelmiştir.

Kelimeler ve Şeyler'de Foucault'nun ele aldığı şekliyle, 19. yüzyıldan itibaren, insanın içindeki güçleri oluşturan bileşimler, kendisinin dışında bulunan güçlerle ilişkiye girer. Bu sefer kendisinin dışında bulunan üç tip güç sonluluk fikrinin güçleridir: emek, hayat ve konuşma (dil). Bu güçler insanın dışında bulunup, sonsuzluğa doğru yüceltme fikrinin yerini alıp, sonluluk fikrini getirir. İnsan kendi sonluluğunun bilincine varır. Bu gelişim iki anda oluşur: Foucault, özellikle, bu iki ânı birbirinden ayrı tutar: Birincisinde insanın güçleri kendi dışındaki güçler ile karşılaşır. İkinci anda, insan bunları kendine ait kılar. Foucault bu kitabın 380. sayfasında bunu açık olarak yazmaktadır: "Oradan itibaren, insanın ürettiği eşyalara, kendi içinde bulduğu tarihin yaygınlığını, konuştuğu dile ve daha ileride de hayatına doğru yaydığını tahmin edebiliriz. (...) edebiyatların tarihi, dilbilimin tarihi ve ekonominin incelenmesi, önce insanın kendinde bulduğu tarihselliğini, daha ilerideki geniş bilgi plajlarına yaymasının verdiği şeyden başka bir şey değildir."

Aslında, bunun açıklaması ilk başta yazdığımız gibi, şu şekilde yapılabilir: Tarihsellik, insana gelmeden evvel, şeyler kendi içinde bir tarihsellik kazandılar. Bu tarihsellikleri onları 17. yüzyılın mekânından kurtardı. Tarih önce kendini şeylere gösterdi: hayat, dil ve emek öncelikle kendi tarihselliklerini kazandılar. İnsanın ürettikleri, konuştuğu dili ve hayatı, ki bu üçüncüsü insanın varolma koşuludur, kendi tarihlerini insanın tarihinden önce buldular. Eğer 19. yüzyıl tarih bilincine varılan yüzyıl ise, tarih bunun farkına varan insandan çok daha önce varlığını sürdürüyordu. Tarih insanın dışında vardı. İnsanın kendisi tarihî

değil, zaman ona dışarıdan gelerek, bu zamanlılığı yaratıyordu. İlk anda, insan konuştuğu dilin tarihini, hayatının tarihini ve ürettiği şeylerin tarihini öğreniyordu. Foucault "insanın kendisi tarihsel değildir, zaman ona dışarıdan gelmektedir" diye yazar.

Ama ikinci anda pasiflik ilişkisi tersine dönüşür; o andan itibaren insan, şeyler ve nesneler kadar, kendisinin de tarihe ihtiyacı olduğunu düşünür. Ve bu bileşimleri kendi sonluluk vücudu ile birleştirir. İnsan kendisinin dışından gelen sonluluk fikrini kendine mâl eder ve kendi sonluluğu ile birleştirip, ortaya insan biçimini çıkartır. Kendisine dışarıdan gelen sonluluk fikirleri, yukarıda yazmış olduğumuz gibi hayat, emek ve dilden kaynaklıdır. İşte bu üç güç, sonsuzluğu tahtından indirip, yerine sonluluğu oturtur. Niçin öyleyse 17. yüzyılda biyoloji olamazdı? Çünkü Klasik Çağ'ı ilgilendiren mükemmellik, sonsuzluk fikrinde yatmaktaydı. 19. yüzyılın başında mutasyonun oluşumu insanın karşısına emek fikrini ve emeğin kendisini çıkarttı. Bu sonsuzluğa sahip bir mükemmellik değil, içinde sonluluğu taşıyan emekti, insana yabancı olan, kendisinin dışında olan bir emek...

Böylece Biyoloji, Doğa Biliminin yerini alır; yani yaşayan canlıların sonsuza kadar uzanan serisinin yerini hayatın bir sonluluk olduğu fikri almaktadır. Genel bilimlerin yerini kıyaslama bilimleri alır: Üretim biçimleri kıyaslanır, hayat, insanlarınki ile diğer canlıları kıyaslamaya girer. Edebiyatta kökler yerini takılara bırakır. Kökün yerini alan takılar filolojinin kurucu kavramı haline geldiği gibi, biyolojinin kurucu kavramı organizasyon planını oluşturur. Emek, Politik Ekonominin kurucu kavramıdır. Emek elbette ki, Klasik Çağ'da da bilinmekteydi, ama değişim aracı, ölçü birimi olarak, politik ekonomiye açılan emek, burada kendisini yaratmıştır. Foucault, bunu göstermek için Marx'ın en meşhur metinlerinden yararlanmıştır: Marx'ın Politik Ekonominin ne zaman başladığı sorusunu sorması, Foucault için, bir başlangıç teşkil eder: ama aynı zamanda da Adam Smith ile başladığını kabul edebiliriz; çünkü Smith herhangi bir niteliği olan emekten değil, ama üretim birimi olan soyut bir emekten bahsetmiştir. Engels en meşhur makalelerinden birinde, Adam Smith'i ekonominin Luther'i olarak tanıtır. Nasıl Luther dış dini

dinselliğe doğru indirmiştir (öznel dinsellik), aynı şekilde Adam Smith de dış zenginlikleri öznel emek, saf emek ile aşmıştır.

Foucault bu kitabın bütün sayfalarında, Biyolojinin nasıl Doğa Biliminin yerini, emeğin nasıl zenginlikler analizinin yerini, Filolojinin nasıl genel dilbilgisinin yerini (mutasyonlar ile) almaya çalıştığını göstermiştir. Bu mutasyon iki anda gerçekleşir: 1) Sonluluk güçleri insanın dışından gelip, insanın güçleri ile karşılaşırlar 2) İnsan bunları kendine mâl edip, içine alıp kendi tarihini meydana getirir, kendi sonluluk tarihini...

Doğa Biliminde daima serilerin bulunduğu tablo kurma fikri geçerlidir. Bu sonsuza doğru yükselir. İçine canlı varlıklar, benzerlikler ve ayrıntılar yerleştirilir. 19. yüzyılda hayatın sonluluğu farklılığı doğurur: Hayatın biten bir şey olduğu anlaşılmaya başlandığından itibaren farklılık oluşur. Dallanan budak salan, Cuvier'den başlayan bilimde bir daldan diğerine geçiş olacak, fakat hiçbir şekilde devamlılık gözükmeyecektir. Sanki hayatın başka bir yöne kayması gibi, devamlılık yok olacaktır. Tek çizgili bir seri ortadan kalkacaktır.

19. yüzyılın güçleri insanın dışından üç biçimde, hayat, emek, dil halinde, insanın içindeki güçlerle ilişkiye girdikten sonra, ortaya bir sonluluk fikri çıkacak ve insan-şeklinin oluşmasına yarayacaktır. Bu yüzyıla Hümanizm dönemi de diyebiliriz. İnsanlık yüzyılı. Ortaya çıkan yeni bileşimi de İnsan-Şekli olarak adlandırabiliriz.

Nietzsche insanın güçlerinin başka güçler ile karşılaştığının farkına varmıştı. Üst-insan dediğinde, insanın ölümünü kast etmekteydi. Dışarıdan gelmekte olan yeni güçler, ne Tanrı fikrine ne de insan şekline benzemekteydi. Bu üçüncü çağ silisyum çağı değil miydi? Sibernetik ve Enformatik çağı silisyum değil miydi?[2] Karbon ile ortaya çıktığı söylenen hayat silisyum ile karşılaşmaktaydı. Dışarıdan gelen güçlerin etkisi ile insan şekli biçim değiştirmekteydi. Bu dışarıdan gelen güçler nasıl insanı ortaya çıkartmış ve 19. yüzyılda Tanrı ve sonsuzluk fikrini ortadan kaldırmış ise, silisyum çağı da insanın sonu fikrini getirmekteydi.

[2] Bkz. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit Yay., 1986.

İnsanın ölümü makinelerin hâkim olduğu dünyanın kahramanı silisyumu sahneye çıkarmaktaydı. Kayalardan alınan silisyumdan daha önceleri bahsedilmişti, ancak 19. yüzyıl karbona ağırlık vermişti. Ama artık silisyumun önemini algılamaktayız, diyen Deleuze, Rimbaud'dan örnek verir: Rimbaud'nun 15 Mayıs 1871 tarihinde Paul Demney'e yazdığı mektupta (Pleiade serisi, s. 255) "O [Rimbaud] insanlıkla, hayvanlarla ve kayalarla meşgul oldu" demektedir. Burada ortaya çıkan elementler, hayvanların genetik kodu, kayaların silisyumu, kayalardaki inorganik madde değil midir artık? İnsanın dışından gelen bu yeni güçler insanın bileşkesini değiştirir. Nasıl ki 17. yüzyıl Port-Royal ekolü Genel Gramer'i oluşturmuş ve onun yerine filoloji ortaya çıkmışsa, bu yeni bileşkeyle birlikte kural dışına çıkan bir dil varlığı açığa çıkmakta ve bu şekilde modern edebiyatı oluşturmaktadır. Söz dizimini bozmakta, dili çoğullaştırmakta, kelimeleri uzanım içinde yaymakta, sesi titretmekte ve bunlar insan şeklinin ortadan kalkması için yeterli bir neden teşkil etmektedir.

Nietzsche için Tanrının ölümünün habercisidir derler, halbuki bunu Feuerbach daha evvel ortaya koymuş, Marx ise bunu tersyüz ederek, ayakları üzerine oturtmuştu. Nietzsche, aslında insanın ölümünün habercisi idi. Nietzsche, bu metinleri gayet komik bir şekilde yazmaktadır; çünkü yeniden daha önce söyleneni ele almaktadır. O Tanrının ölümünü açıklamayı birçok şekilde tasvir etmiştir. Ondan daha önce insan Tanrının yerini almıştı bile; onu ilgilendiren insanın nasıl ölüme doğru gittiği idi. Klossowski bunu *Nietzsche et le cercle vicieux* (Nietzsche ve Kısır Döngü) adlı kitabında açıklamıştır: Tanrı birliğin garantisi idi, eğer Tanrı ölürse özdeşleşmenin hiçbir garantisi kalamazdı, İnsan hiçbir şekilde kimse ile özdeşleştirilemezdi. Yani Tanrının ölümü, daha başlangıcında, insanın ölümünü içinde taşımaktaydı.

Burjuva tarihçileri 19. yüzyılın başında sınıf kavramını yaratmışlardır. Ama tuhaf bir şekilde, burjuva sınıfına sıra gelince tarihin gelişim şemasını durdururlar. 19. yüzyılın tarihi iki sınıf arasındaki mücadelede yatar. Bunlar aristokrasi ile burjuvazinin mücadelesidir. Bunu Guizot yazmaktadır: onun devrimcilikle uzaktan yakından alâkası yoktur. Sınıf mücadelesini Marksiz-

min yarattığını sanmak saçmadır; çünkü bu kavramı 19. yüzyılın burjuva tarihçileri ortaya atmışlardır. Fransız Devrimi'nin tarihi, burjuvazinin aristokratlara karşı verdiği mücadelenin, burjuvazi lehine kazanılmasının tarihidir. Ama burjuvazi mücadeleyi kazanınca, burjuva sınıfını evrensel ilân etmiştir. İşte İnsan Hakları, burjuvaziye ait bir kavramdır. Bundan itibaren başka sınıf sanki yoktur. Birdenbire burjuvazi, "biz de sınıfız!" diyen proletaryayı karşısında bulur. 19. yüzyılın en büyük tartışmalarından biri "işçileri bir sınıf olarak tanıyabilir miyiz?" olmuştur. Burjuvazi aristokrasiyi yenip, kendini evrensel ilân ettiğinde, yeni bir sınıfın ortaya çıkmasına karşı çıkmaktadır; kendisi evrenselliğini kaybedebileceğini düşünmektedir. Artık proletarya kendi varlığını, bir sınıf olarak varlığını kabul ettirdikten sonra, evrensel sınıf olma yolunu tutmuştur. Marx'ın romantik çağının metinlerinde daima aynı tema geçerlidir. Kim insandır? Marx bu insan, gerçek-insan zorunlu olarak proleterdir, demektedir. Onun ne vatanı ne de ailesi vardır, aynı zamanda kendi kendine de yabancılaşmıştır; öyleyse gerçek insan proleter olmalıdır (zincirlerini koparmaktan başka bir şeyi kalmayan insan, proleter insan teması). Tarihte, insanın ve Tanrının ölümü kavramları da bu şekilde gelişmiştir. Tanrının ölümü temasından sonra insan evrensel değeri taşıyan özne durumuna girmiştir. Tarihin kendi kendi ile mücadelesinde, insan Tanrının yerini almıştı.

Artık dışarıdan gelen güçler insanın güçleri ile karşılaştıklarında, ortaya başka bir şekil çıkacaktır, çünkü insanın dışındaki güçlerin doğası değişiktir. Bu korkunç çarpışma içinde ortaya çıkacak biçim, ne Tanrınınki ne de insanınki olacaktır. Foucault, bu şekli tam olarak söylemese bile, Deleuze yeni şeklin ismini Nietzsche'nin üst-insanı olarak koyabiliriz, demektedir. Bu yeni şekil için ne biten ne de sonsuza dek uzanan ikilemini koyabiliriz. Çünkü yeni güçler bambaşka bir doğaya sahiptir. Nietzsche'nin "ebedî dönüş" teması bizi, engin sonluluk temasına yaklaştırmaktadır. Edebiyat, modern filoloji bu yönde araştırmaya girmiştir bile. Mutasyon olgusunu Foucault, burada göstermektedir: İnsan şeklinin ortaya çıkışı dilin sonluluğunun arayışı için-

de olmuştur. İnsan, dilin dağılımı ile ortaya çıkmış ve dilbilimi meydana getirmiştir.

17. yüzyıl genel temasını Foucault, Deleuze'ün de dikkatini çektiği gibi, katlamayı bozmak, açmak şeklinde ortaya koymaktadır: Sonsuza doğru açılmak. 19. yüzyılda, Hümanizm çağında, şeyler, dil ve hayat (biyoloji) katlanmaktadır. Katlanmalar insan şeklini ortaya koymuştur. Bu çağda üretim biçimleri, dil birbirlerinden ayrılmakta ve birbirleri ile kıyaslanmaktadır; feodal üretim biçimi, kapitalist üretim biçimi ile kıyaslanır. Doğu ve Batı kıyaslanır. Ama 19. yüzyıldan itibaren yeni bir görüngü ortaya çıkar: Dil ayrıldığı yerden yeniden birleşmeye başlar. Mademki dilin ayrılıp dağılması ile insan şekli ortaya çıkmıştır; dil tekrar birleşip, toplandığı vakit, bu eski şekil bozulmaya uğramaz mı? Elbette ki yeni bir şekle gebedir bu yeni gelişmeler. Foucault, *Dil Varlığı* derken bunu söylemek istemişti. Dil Varlığı, dilin tekrar toplanmasının ve dilbilim ile mücadeleye girip onu elemesinin gelişimidir. Dilin yeniden toparlanıp birleşmesi modern edebiyatı oluşturur. Bu yapısalcı dilbilimden tamamen apayrı bir şeydir. Dilbilim ve edebiyatın birleşmesinden meydana gelmez. Ama dilin dilbilime açtığı mücadelenin zaferinin habercisidir. Dilin birleşip toplanmasını sağlayan modern edebiyat olmuştur. Foucault *Söylemin Düzeni* (L'ordre du Discours) adı altında kitap haline getirilen Collège de France'ta yaptığı açılış konuşmasında (2 Aralık 1970) şöyle yazmaktadır:

> "Bugün ele aldığım söylemde ve burada ele alınacak tüm söylemlerde, belki de yıllarca el altından gizlice kayıp gitmek isterdim. Sözü almaktansa söz tarafından kapsanmak ve her mümkün başlangıcın ötesinde, söz tarafından alınıp götürülmek isterdim. Tam konuştuğum anda isimsiz bir sesin beni çok uzun zamandan beri önceleğini fark etmeyi isterdim: bana da bu söze kendi sözümü zincirlemek kalırdı; cümleyi devam ettirmek, hiçbir güvencem olmaksızın, aralıklarında bir an havada askıda kalarak, sanki bana bir işaret yaparmışçasına, onun içine kendimi yerleştirmek bana yeterli gelebilirdi. Başından itibaren, öyleyse, o yoktu; söylemin geldiği

kişi olmak yerine daha çok gidişatının rastlantısı, ince bir unutma, imkânın yok oluşunun noktası olacağım.

İsterdim ki, benim arkamdan (uzun zamandan beri söz alan biri olarak, önceden her söyleyeceğimi geride bırakarak) konuşacak olan bir ses: 'Devam etmek lâzım, devam edemiyorum, devam etmek lâzım, kelimeleri var oldukları sürece söylemek lâzım, beni gelip bulacakları âna kadar kelimeleri söylemek lâzım – tuhaf bir acı, tuhaf hata, devam etmek lâzım, belki de bu zaten yapıldı, belki de beni tarihimin eşiğine, benim tarihime açılan kapının karşısına kadar taşıdılar, kapı açılırsa çok şaşarım.'

Tahmin ederim ki, birçoğunda benzer bir başlamama arzusu, oyuna başlarken, söylemin diğer tarafında, dışarıdan göz önüne almak mecburiyeti olmadan, belki de olabildiği en tekil, en korkunç ve uğursuz halinde tekrar buluşma arzusu vardır. Başlangıçları kendini beğenmiş ve resmî kıldığından, bunları dikkatli ve sessiz bir çemberle çevrelediğinden dolayı, ritüelleşmiş formları daha uzakta işaret etmek için, kurum, ortak isteğe alaycı bir biçimde cevap verir.

Arzu şunu söyler: 'Ben, söylemin böyle rastlantısal düzenine girmek istemezdim; sahip olduğu keskin ve kısa söylemle bir iş yapmak istemezdim; başkalarının beklentime açık bir şekilde cevap verecekleri ve oradan itibaren hakikatlerin birer birer ayağa kalkacakları sakin, derin, sonsuzcasına açık bir saydamlık gibi söylemin benim etrafımda olmasını isterdim; söylemde ve söylem tarafından mutlu bir enkaz gibi taşınmak isterdim.' Ve kurum bana şu şekilde cevap verir: 'Başlamaktan korkacak bir şey yok; hepimiz, sana söylemin kanunların düzeninde olduğunu göstermek için; ortaya çıkışının üzerine uzun zamandan beri eğilmiş olduğumuzu; ona söylemi şereflendiren ama aynı zamanda silâhını elinden alan bir yer yapıldığını ve kurumun iktidarının biraz da olsa bizden geldiğini ve sadece bizim sayemizde bu iktidarı elinde tuttuğunu göstermek için oradayız.'"[3]

[3] Michel Foucault, Gallimard, 1971, s. 7-8. (Çeviri bana ait.)

Modern edebiyat, dili kendi sınırına doğru gererek, dilbilgisi dışı bir ilişkiye, ancak dilbilimi eleyerek girebilmektedir. Ve sonunda, belki de dili kabuğundan, kendisini zincirleyip esir eden şeklinden özgürlüğe kavuşturacak şey budur. Beklenen başkaldırı budur. İşte *Dil Varlığı* dışarıdan gelen güçlerden birinin en önemlisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde hayat varlığı, emek varlığı, bu şekilde, dış güçleri oluşturmaktadır. Foucault bunu bize sadece Dil Varlığı olarak göstermektedir. *Kelimeler ve Şeyler*'de çıkış noktasını yalnız modern edebiyatta bulmaktadır. Bu sessizliğin plajında, her yazarın yerini aldığı bir fısıltı dolaşmaktadır. Bu da Foucault'nun sözce adını verdiği şeydir. Sanki dil sonsuz geriye dönüşünü tamamlamıştır ve kendi kendine katlanıp yeniden katlanmıştır. Kat kat olmuştur. Modern binalar gibi kat kat yükselmektedir [*le surpli*]. 19. yüzyıldan itibaren dil, kendi kendisinin üstüne katlanıp, kendine has bir kalınlık kazanıp, bir tarih açmaktadır; yeni yasalar ve nesnellikler –ki bunlar yalnız kendine aittir. Kendisi, diğerlerinin yanında, bilgi nesnesi olmuştur: canlı varlıkların yanında, değerin ve zenginliklerin yanında, insanların ve olayların tarihinin yanında, bir nesnellik kazanmıştır (Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard Yay., 1966, s. 309). Foucault aynı kitabın 313. sayfasında şöyle yazmaktadır: "Edebiyat –çünkü Dante'den, Homeros'tan beri Batı dünyasında varlığını sürdürmüştü– bugün bizim "edebiyat" dediğimiz şekilde bir dil biçiminde varlığını devam ettirmişti. Ama kullanılan bu kelime yeni zamanların bir icadıdır, tıpkı bizim edebiyat dediğimiz kelimelerin sadece edebiyata ait olması gibi, bizim kültürümüzün sıkıştırıp, bir kenara koyduğu özel bir dil gibi, ona yeni verilen bir isim. (...) 19. yüzyıldan itibaren dil kendi kalınlığına doğru dalarak, bir bilgi tarafından sezilip, onun tarafından kat edildi. Daha önce kendisini başka bir yerde kurmaktaydı. Özgür bir biçimde, ona ulaşılması zor bir yerde bulunmaktaydı; orada doğumunun bilmecesi üzerine katlanmıştı ve bu oluşum sadece yazmak denilen saf hareket tarafından yapılmaktaydı. Edebiyat ise filolojinin başkaldırmasıdır: dili konuşmanın çıplak iktidarına getirir bizi ve orada kelimelerin çıplak vahşi varlıkları ile karşı karşıya bırakır. Romantik başkaldırıdan,

seremonisinde hareketsiz bırakılmış, bir söyleme karşı, iktidarsız iktidarın kelimelerinin Mallarmé tarafından bulunmasına dek, 19. yüzyılda edebiyatın işlevinin dilin modern varlığına nazaran, ne şekilde olduğunu görmekteyiz. (...) Dilin kendi kendisine doğru sonsuz dönüş halinde kat kat olmaktan başka yapacak bir şeyi kalmamıştır. (...) Kendisinden başka bir şeyi yoktur dilin, varlığının göz kamaştırıcılığında dalga dalga olmaktan başka bir şey yapmamaktadır."

Bunu nereden bulduğuna dair soru sorup da şaşıranlara karşı Foucault, aynı kitabın 318. sayfasında: "Sadece okumasını bilmeyenler (bu sorunun sorgulanmasını) Cuvier'den, Bopp'tan ve Ricardo'dan, Kant ya da Hegel'den daha açık bir şekilde anlamış olduğuma şaşırabilirler" diye yazar. Burada, büyük felsefeciler tek başlarına dünya ve insan problemlerinin çıkış noktası olamaz demektedir. Bu açıdan önce sürrealistleri düşünebiliriz, sonra sıraya Franz Kafka'yı, Georges Bataille'ı, Maurice Blanchot'yu, Antonin Artaud'yu koyabiliriz; arkadan da sonsuzluk üslubu ile Raymond Roussel ve Brisset'yi sıralayabiliriz. Bunlar açılış için yapılan sonsuzluklardır.

Bireyleşen Mahkûmlar: Modern İktidar

Hapishaneler üzerine yazılabilecek bir yazıda, her ne kadar Türkiye örneği yazılmalı ise de, Michel Foucault'nun Batı tarihi içindeki normlar ve norm dışına çıkanlar arasındaki tecrit sistemini araştırırken, günümüzün toplumsal biçimi olarak disiplini ve onun biyo-politikaya dönüşmesini ele almadan geçemeyeceğiz. Zaten, böyle kısa bir yazıda bir tek boyutu ele almak durumundayız. O da günümüz liberal söylemi içinde önemli bir yere sahip olan "bireyleşme" söyleminin hapishane ile ilişkisidir. Bireyin özne ile olan farkının malûm olduğundan yola çıkarak, modern öznenin bir birey haline getirilmesinin kapatılma ve disiplinci toplum modeli ile ilişkisini Michel Foucault'nun çözümlemelerinden yola çıkarak, gözlemleyebiliriz.[4] Öncelikle Georges

[4] Descarteşçı özne için bilinç ne kadar vazgeçilmez bir şey olsa da (düşünen özne), birey için bu önemli değildir. Deli de olsa, çocuk da olsa herkes birey olabilir.

Canguilhem'in normun dikey açı demek olduğunu söylediğini hatırlatalım. Mimarlıkta kullanılan eski bir sözcük bu. Vitruve dik açıları oluşturmaya yarayan bir alet olarak kullanıyor. Benzer şekilde hakların dik açısından bahsetmekte yarar olduğunu düşünen (Foucault'nun asistanı) François Ewald'i izlersek, Doğada bunu *normalegis*, yani yasanın normu olarak ele alabiliriz. *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault, modern toplumları disiplin toplumları olarak ele aldıktan sonra; "normun iktidarı"ndan söz eder. Foucault, 17. yüzyıldan 18. yüzyıla doğru konunun gelişimini ele alır. Kökeninde tehlikeleri (özellikle yasadışılıkları ve yasadışılıkların özel mülkiyet üzerine doğru yönelmesini) engellemek olan bu norm fikri daha sonra hareket halindeki halkları sabitlemeye yarar.

Aydınlanmacı reformun bireysel olarak ele almaya başladığı, mahkûm üzerindeki tahakküm, hücre fikri ile birlikte ortaya çıkar. Buradaki amaç kötülüğü ve kötülerin aralarında kuracakları iletişimi engellemektir. Fakat blok olarak konulan disiplinden mekanizma haline sokulan bir disipline geçiş sözkonusu olur. Hapishaneler içindeki kurumlaşmanın yanında yavaş yavaş normlar kapalı mekânları terk eder ve "daha özgür alanlara" doğru kayarak, hayatı denetleyerek hâkimiyetine işlerlik kazandırır.

Bu ölçüde de toplumun disiplinci mekanizması daha esnek biçimlere bürünür. Böyle bir durumda disiplin sadece hapishanelerde değil, ama tüm toplumda geçerli olmaya başlar. Bu disiplin sadece cezalı olanı değil, ama aynı zamanda suçlu olma potansiyeli taşıyanları da boyunduruk altına alır. Günümüzün "potansiyel suçlu öğrencileri için" bu tanım geçerli gibi duruyor. 18. yüzyılda devletleşen kurumlar Polis sistemini ortaya çıkarıyor ve sürekli bir sivil denetime maruz kalan sivil toplum üyeleri ortaya çıkıyordu. Buna göre, görülebilen her şey denetlenebilirdi. Bu şekilde de sosyal alan bağdaşıklaştırılır. Disiplin toplumu ile sosyoloji arasındaki bağın, burada hatırlatılmasında da yarar var gibi: Toplumu bağdaşık kılmak 19. yüzyılın ütopyası değil miydi? Modern hapishaneler, anlaşılacağı gibi, suçluları cezalandırıyor, fakat diğer disipliner pratikler suç işleyecek olanları da

gözaltında tutuyor ve denetliyordu, eğitmeye çalışıyordu. Eğitim kurumlarının güncelleşmesi de bu ilkeden yola çıkıyordu. O halde disiplin toplumu her anlamıyla iletişimin önem kazandığı bir toplum biçimidir. İletişimsel akıl ön plana çıkar ve disipliner normların dağıtımı için her şeyin her şey ile iletişim haline girmesi gerekli bir toplumsal koşul olarak kabul edilir. Günümüzün iletişim toplumunun ve bireyin iletişiminin ne kadar açık bir şekilde denetim altında tutulduğunun bir göstergesi değil mi bu? Bu açıdan iletişimsizlik ortamından bahseden düşünürlere cevap veren Foucault, iletişim toplumunun soykütüğünü de çıkarmış olur.

Hapishanelerdeki normların teknolojisi bir yandan iktidarın geleneksel sorunlarını çözmeye yararken, diğer yandan bütünü ve kısımlarını birbirlerine eklemeye çalışıyor ve bunları düzenliyordu. Foucault'nun sık sık üzerinde durduğu gibi hapishane modern toplumun bir mikrokozmosu olarak birey üretmekteydi. İktidarlar kendilerine bir âlet olarak bireyi alıyor, aynı zamanda da onları nesneleştiriyordu. Normlar ise bu bireyleşenlerin arasındaki iletişimi düzenliyordu. Grup, bireyler üzerinden nesneleştirildiğinde norm bir referans sistemi oluyordu.

Böylece modern toplumlar artık merkezî bir iktidara ihtiyaç duymaksızın, kurumlaşan bir "demokratik" iktidar modelini geliştirmiş olur; çünkü artık burada hiyerarşik olarak aşağı-yukarı ilişkisi yerine yatay-geçişli bir iktidar biçimi ortaya çıkmaya başlamıştır. Yani egemen kralın yerini alan bir kişi değil, bir magma yığınıdır. Bu anlamda da kimin gördüğü görünmez hale gelir. Görünmezlerin iktidarı baş gösterir. Kontrgerilla ile modern toplumların ilişkisini belki de daha rahat algılamaya başlarız. Ancak görenler görünenleri boyunduruk altına almak üzere yönetilenleri daha bireysel olarak görünür kılmak isteyerek, yönetilenlerin anonimleşmesini engellemeye çalışır. Psikanalizin de niçin bu kadar ego'ya düşkün olduğunu, gene daha iyi anlayabiliriz: Söylemini ego'yu düzene koymak üzere üretir.

Artık görünür olanlar kendi kendilerini de görmeye başlayarak, birbirleri üzerine bir tahakküm stratejisi geliştirirler: Bu da demokratik iktidar biçimini oluşturur. Normlara uygun bireyler

ortaya çıkarılır, onları üretken kılmaya çalışan bir iktidarlar demeti işlerlik kazanır. Tözsüz, metafiziksiz bir bireyleşme ortaya atılır; bu, toplumda geçerli bir söylem içinde yaygınlık kazanır. Foucault'nun önemle üzerinde durduğu gibi, iktidarlar bireyleştirir ve bireyleştirmekten vazgeçmezler. Normlar, artık bireyleşenleri görünür kılar, bireyleştirmeyi sürdürür ve onları birbirleriyle rekabet içinde kıyaslanır hale getirir. Hapishane modeli ceza vermekten ayrı, normlar üretmek, bireyleşenleri de bu normlara sokmak üzerine kurulmuştur. Bireyleşen ve normlara sokulan uysal bedenler modern eğlence toplumunun bildiğimiz üyeleri değil midir? 18. yüzyıldan 19. yüzyıla giderken insanları tecrit eden ve dışlayan bir modelden onları bireyleştiren ve bu şekilde üretim mekanizmasına katan bir modele geçilmiş olur. Yani dışlanma üzerine kurulu bir içselleştirme söz konusudur. Bu anlamda, hapishane hukuk öznesi yaratmaktan çok, bir norm öznesi yaratmıştır. Bu anlamda birey, hukuk sistemlerindeki gelişmelerin ürünü olmaktan çok, normalize edilmiş bir kimse olarak ele alınır. Bu bireylerin birbirleriyle kıyaslandıklarında iktidar açısından niceliksel bir fark üzerine oturtulmuş olduğu görülür; bu şekilde onlara sayılar verilmiştir: Kimlik numaraları.

Sivil Toplum Denilen...

1990'ların başında, Türkiye, pozitivist bir sosyoloji ile hesaplaşmaya girdiğinde, Gadamer ve Ricœur çizgisinden bir hermeneutik okumaya doğru yönelmişti ve bu özellikle muhafazakâr bir kesimin oldukça ilgisini çekmişti. Yorum aynı zamanda modernlik açısından bakıldığında Kutsal Kitapların tefsirini de gündeme getirdiğinden ötürü İslâmi bir yenilenmenin ve modernleşmenin yolunu açacağı inancını da içinde taşımaktaydı. Bu yöntem zaten Hıristiyan bir inançtan ve gelenekten gelen iki düşünür için de elzem olarak kullanılmaktaydı.[5] Oysa o zamanlarda Foucault ve

[5] Foucault, 20 ve 21 Ekim 1980'de yaptığı iki konferansta Hermeneutikten çıkmak için bireyin soykütüğü üzerine çalışmakta olduğunun altını çizer. Michel Foucault, "L'origine de l'hermeneutique de soi, *Conférences prononcées à Dartmouth Collège*, 1980.

Deleuze çizgisindeki Nietzsche'den gelen etkiyle "Her şey yüzeyden geçer, görülenin ve söylenenin arkasında saklı bir yorum yapılacak anlam yoktur" *bakışı* yeni bir yöntem olarak çıkmıştı karşımıza; ancak buna Türkiye entelektüelleri pek iltifat etmediler. Oysa Foucault, Stoacı felsefeden ve Deleuze'ün kitabından (*Logique du Sens*, 1969) *incorporel* (cisimsiz) kavramından yola çıkarak yüzey düşüncesini geliştirmekteydi. Foucault da cisimsiz, yani *incorporel* olan ve yüzeyden geçen suç yani cezayı suça, yargıcı suçluya, bağlayan suçun kendisi olarak görülmekteydi. Bir ilişkiler ve *heterojenliklerin dispozitifini* (tertibatını) kurmaktaydı. Birbirleriyle ayrışık ve ayrı duran her türlü verinin birbirleriyle girdikleri ilişkilerle ve aralarındaki mesafelerle bir *dispozitif* oluşturmakta olduğunu Foucault izah ediyordu, 1977 yılında kendisiyle söyleşi yapan psikanalistlere (Grorichard, Wajman ve Miller'in, *Bilme İstenci*, 1976 yılında yayımlanan kitabı üzerine). Bedenlerin arasındaki bağı yapan ve yüzeyde etki yapan hem *incorporel* (cisimsiz) hem de gerçek bir bağ. Beden ne kadar nitelikler ve eylemleriyle belirleniyorsa, cisimsiz de bu eylemlerin, hareketlerin ve niteliklerin etkileri olarak var olmaktalar, Deleuze ve Foucault'ya göre. Bunlar, kesilmek, yanmak, ölmek gibi arazlardır, sıfatlardır, niteliklerdir.

Deleuze'ün Stoacılardan ödünç aldığı ve *Anlamın Mantığı*'nda kullandığı bu kavramı Foucault, cisimsizler hiçbir iktidar etkisi olmadan ve yeni bir gerçeklik içine oturtulmadan bedenlerin birbirlerine çarpması karşı karşıya gelmesi, çekişmesi, mücadele etmesi sırasındaki nedenlerdir; bunları etkiler olarak düşünmekteydi. Böylece, nedensellik durumu değiştirir, ama yeni bir şey yaratmaz. Stoacılar üzerine ünlü bir kitabı kaleme almış olan Emile Bréhier'ye göre cisimsiz, aynı zamanda hem dünyaya hem de dile aittir. *Dünyada meydana gelir ve dilde bir fiile dönüşür.* Hareket eder. Dil bunu hareket ettirir, dünya ise meydana getirir. "Hipokondri (hastalık hastalığı) bir ateşlenmenin nedeni değil ama ateşlenmenin sonucudur" diye yazar Foucault.

Bedenlerde ceza sisteminde cisimsiz olan bedenin yüzeyinde oluşur ve 'Bedenin bir ruhu vardır' cümlesinde ifadesini bulur. Bu şekilde, yüzey etkisi derinlik ve ruh etkisi gibi verilir. Beden

etkiyi yüzeyde alır ve ruhu karartır. Etki bir darbedir, ruh bu darbenin ifadesi gibi okunmaktadır. Yüzeye yediğimiz bir psikolojik şaplak bizim içimizi karartır, sıkıntıya sokar, acı verir. Fiziksel olmayan bu 'şaplak' cisimsizdir ve bedenin yüzeyine alır darbesini. İktidar ilişkilerinde meydana çıkar (bedenin başına gelenler ve ona söylenenler). Foucault'ya göre, yüzeydeki cisimsiz olan etki daha gerçek ve temel bir darbedir, ruhun üretiminden çok daha fazla. Bedenin üzerindeki iktidarın, her türlü refleksiviteden çok daha fazla saf bir etkisidir.

Foucault, ideoloji ve temsiliyetleri kullanmaz, onlara atıfta bulunmaz, onları cisimsiz olarak düzeltir. İdeolojilerden veya temsiliyetlerden çok daha fazla cisimsizlik üzerinde durur. Bedenlere gelen cisimsiz etkileri mercek altına alır. İdeolojiler veya temsiller yerine bedenlerin yüzeyine gelen olayları ele alır. Bunu yaparken her bir vakayı kendi içinde izole eder ve teşhis ve müşahede altına alır. Söylem analizlerinden sonra pratiklerin analizine baktığında, 1970'li yıllarda, keşfe ait değerlere bakar ve bilinç ve temsiliyetlerine ise önem atfetmez. Onların yerine iktidar ve bilgiyi yerleştirir. Foucault yüzey ve derinlik üzerine düşündüğünde soruyu değiştirir: "Nedir sorusu?" yerine "Nasıl oluşuyor?" sorusunu yerleştirir. "Delilik nedir, cinsellik nedir?" gibi sorular değildir.

Devletin kıvrılıp bükülmesiyle ve sadece baskıcı, şiddet taşıyan öğelerin meşru olarak kaldığı, şiddetin bile gitgide Devlet tekelinin dışındaki sivil güçlere ait olmaya başladığı zamanda; şirketler "ideolojisi" denetim toplumu adı altında toplumsal kişilerin gitgide toplum dışına itilip, marjinalleştirilmeye başlanması; dayanışma ilişkilerinin en aza indirilmeye çalışılıp, köşeyi dönmenin bireysel çabalarının arkadaşlık ve aile ilişkilerinin bile dışına çıkması ile, birtakım kimselerin dışlandığı, sadece toplumun genel söylemine entegre olanların, bu söylemle bütünleşebilenlerin refah içinde yaşayıp hazcı toplumdan paylarını alabildiği ve büyük bir kesimin risk toplumu ögeleriyle yaşamlarını idame ettirmeye çalıştıklarını gözlemliyoruz. Kapıları tutanlar, kapıların içindeki belirsizliği yaşarlarken, biyopolitikanın genelleşmesi suçlu ve suçsuz ayırımını gözetmeksizin herkesi denetim altına

aldığı, Foucault'nun biyoiktidar adını verdiği güç ilişkilerinin yaşandığı ortamdayız. Biyopokitika ise ancak bu duruma direnme gösterebilecek olan çokluk'un alanı içinde anlam kazanmaktadır günümüzde.

Bu ortamı göz önüne alarak, ideolojinin bilinç olmadığını bize, yıllar önce Althusser'in göstermiş olduğunu hatırlayalım: Althusser üzerine yazılan menfi yazıları bir kenara koyarsak, "ideoloji bilinç değildir" önermesinin önemli olduğunu kavrayabiliriz; çünkü ister sivil toplumcu olsun, ister devletçi yaklaşımlar olsun, bunların hiçbiri bilinç geliştiren ideolojiler gibi durmamaktadır; bilimsel ise hiç değillerdir: –İsterlerse bunu iddia etsinler. İdeoloji Marx'ın da belirtmiş olduğu gibi bir yanılsamadır: Bir bilinçsizliktir. Her ne kadar K. Mannheim İdeoloji ve Ütopya'da "bir toplumda yaşayanların önceden belirli iki bakış açısı olduğunu, bir yandan hazır yapılmış bir durumla karşılaşıldığını; diğer yandan ise, bunların değiştirilmeye kalkıldığını" söyleyip, ideolojilerin hazır yapılmış (*Ready-Made*) durumu, ütopyaların ise geleceğe dair düşler olduğunu ileri sürmüş olsa da; burada söz konusu olan bilinçli bir ideoloji veya ütopya değildir. Althusser'deki anlamıyla bu bilinçten çok bilinçdışına bağlıdır; yani kökleri karanlıktır, çözümlenmesi ve anlaşılması oldukça güçtür. Althusser'deki ideoloji kavramının Hegel ile pek bir ilişkisi yoktur. Buna karşılık, daha çok Spinoza'ya, hattâ Freud'a ve Lacan'a, yani bilgisel görünümle sevgisel görünümün birlikteliğini, psişik işleyiş çerçevesinde düşünen ve karmaşıklığı, bireyler arası ilişkinin temel özelliği olarak kabul eden felsefelere daha yakındır."[6] Yani, aslında yaklaşımlar ilkesel (bilinçli, istençli, bilinçdışı) olmaktan, her anlamıyla ideolojik olmaktan çok pragmatik olmak durumundadır. Sivil toplumcu söylem, pragmatik olarak Devletin baskıcı olduğu bir dönemde, insanları tek boyutlulaştırdığı bir anda ortaya atılan bir söylemdir dersek, zannediyorum oluşum gerçeğinin pek dışına çıkmış sayılmayız. Althusser'in ideoloji kavramı bizi şu şekilde ilgilendirmekte: Devletin baskıcı

[6] Etienne Balibar, *Althusser için Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s.119.

ve baskıcı olmayan iki yüzünü birden gösterdiğinden. "Devlet teorisini geliştirmek için, yalnızca Devlet aygıtı ile Devlet iktidarı ayırımını değil, fakat açıkça, Devlet'in (baskı) aygıtının yanında olan fakat onunla karıştırılmaması gereken bir gerçeği de göz önüne almak zorunludur (iktidar baskıyla değil de alttan gelen bir şekilde ve denetimle ve üreterek işlemektedir diye yazan Foucault'yu bir kenara koyamayız). Bu gerçeğe kendi kavramının adını vereceğiz: Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA). Althusser'e göre, DİA'lar Devletin baskı aygıtlarıyla aynı şey değildir. Bir yanda, Ordu, Polis, Mahkemeler, Hapishaneler vb. ile Devletin baskı aygıtları varsa, çok sayıda DİA olduğunu gözlemlemek mümkündür:[7] Dinî DİA, Aile DİA'sı; Hukuk DİA'sı; Sosyal DİA; Sendikalı DİA; Haberleşme DİA'sı; kültürel DİA. Buradan da anlaşılabileceği gibi, Devlet'in ve sivil toplumun farklı DİA'ları vardır. Bunlar makro ve mikro idelolojiler olarak ele alınabilir. Her ideolojinin ise öznesiz, bilinçsiz olduğunu varsayarsak, Devletin iki yüzünden birinin DİA'larla işlediğini görürüz. Bunlar arasında siyaseti, kültürü ve hukuku bulmuş olmamız çok ilginçtir; çünkü bunlarla Devletin ikinci yüzü saklanmıştır. Hukuk Devletinin siyasal ilkeleri, Refah toplumunun kültürel gelişimi (Devletin yapması gereken veya gerekmeyen yardımlar üzerine odaklanan tartışma) buralarda aranmalıdır. Bunun diğer bir yüzü sivil toplum kurumlarmda da vardır; ve güzel bir şekilde işlerlik göstermektedir. Ama sonuçta, piyasa kurallarının egemenliği altında kalmak durumundadır.

İçinde bulunduğumuz *süreçsel* bir dönemde Devletin ya da sivil toplumun kurumları arasında hangilerinin toplumun gidişatına etkili olup, yönlendirmelidir tartışmalarını bir kenara koyarak; Althusser ile birlikte ve hattâ bir şekilde, onun düşüncesine de saygıyla, Devletin alanının "Hukuk-üstü" olduğunu, onun ne kamusal ne de özel olduğunu vurgulamak istiyoruz; çünkü bunun vurgulanması Devlet/sivil toplum tartışmasının bugün ne kadar gereksiz olduğunu, yanıltıcı ve ideolojik olduğunu his-

[7] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alf, Mahmut Özişik, 1. Baskı, Birikim Yayınları, 1978; 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1989, s. 27-28.

settirmektedir.[8] Her ne kadar DİA'ların Devletin baskı yönünü meşrulaştırmak için var olduklarını düşünsek de; bu ikili ayırımın gösterilmesi bakımından Althusser'in tezi ilginçtir ve bizi ilgilendirmektedir."

Aslında sivil toplum ve Devlet ikili karşıtlığının dışına çıkmak durumundayız. Refah Devleti'nin krizinden alternatif çözüm önerileriyle, dayanışmalarla uzaklaşmanın mümkün olduğunu ileri sürebiliriz. Devletin ekonomik alandan elini eteğini çekmesinin dışında, her şeyin devletleştirilmesi söylemine dönmek söz konusu edilemez. Kamu hizmetlerinin bir kısmının daha adem-i merkeziyetçi kılınması; yerel yönetimlere kültürel ve sosyal alanlarda yeni sorumluluklar vermek; kamu alanlarının görevlerini kamu alanlarına girmeyen yerlere aktarmak (cemiyetlere, sendikalara vb.); bütün bunlar Devletin düzenleyici işleviyle, dolaysız müdahalesi olmadan gerçekleştirilebilir: Jakoben geleneğin geleneksel ağırlığının dışında kalmak, ama her sorumluluğu sadece ve sadece sivil toplum kurumlarına da bırakmamak; zira on beş yıllık geçmiş söylemin topluma çok şey kazandırmadığını söyleyebiliriz.

Michel Foucault sivil toplumu ele aldığı ders notlarında (1978-79, *Biyopolitikanın Doğuşu*) egemen kişinin *bakışının* kör olamayacağını vurgulayarak, merkezî, bütünleştirici bir *bakıştan* ayrı tutulamayacağını yazmaktadır (s. 296, burada *bakış* kelimesinin altını bu bağlamda çizmekteyim). 18. yüzyılda egemenin üzerinde başka bir *desen* vardı diye devam eder Foucault: O da Tanrının *desenidir*, yani taslağıdır. Bağışın etkisi egemen kişinin üzerinde durmaktadır. Modern dönemde ise her yere dokunabilmekte olan egemen kişi ekonomiye dokunamaz hale gelmiştir. Fizyokratların da vurguladığı gibi, egemen piyasaya dokunmamalıdır. Yahut da başka yollardan onu kontrol etmelidir. Bir *geometrici* gibi durmalı ve hareket etmelidir (s. 297). Egemen, politik bir eylemden "barışçıl bir teoriye" doğru yön almak zorundadır. O halde, *hükmetme pratikleri* disiplin toplumunun ve ceberut devlet modeline göre yönetilmek yerine yeni bir *yönetimselliğe* doğru gelişmek zorunluluğunu meydana ge-

[8] Gramsci, bunu daha o zamanlarda görmüştü.

tirmiştir. Burada, bireyler her zaman bir hukuk öznesi durumunda olmaya devam etmektedirler; ekonomik alanda *yönetimsellik* sağlamaya başlamışlardır. *Hükmetme sanatı*'na sahip olan ve (politika Foucault'ya göre çeşitli hükmetme sanatlarının arasındaki güç ilişkileri ve seçimlerdir) bunu elinde bulundurmaya devam eden egemen ekonomiyi başka birilerine, başka bir alana terk eder. Sivil toplum, burada karşımıza çıkmaktadır Foucault'nun analizlerine göre. Ve "İş hayatındaki aktörlerin olduğu bir egemenlik alanında hukuki normlara göre insanlar nasıl yönetilmeli?" sorusuyla birlikte düşünülmektedir. *Sivil toplum yeni bir hükmetme tekniğidir. Yönetimselliğin ekonomik alana egemeni sokmadan ve de hukuki kurallara göre denetlemesi üzerinden kurulu modern yeni bir iktidar tekniğidir.* Delilik veya cinsellik gibi modern bir denetleme tekniğinin adıdır. Polis kavramıyla devletçi egemen ile iş hayatındaki aktörlerin ayrılığı üzerinden kurulu yeni bir merkezîleştirme veya adem-i merkezîleştirme idealindeki yeni modern iktidarın da adıdır.

Locke için toplumdaki hukuki-politik olarak insanların tümüne verilen bir isimken, daha sonra anlamı değişikliğe uğramış bir kavramdır. Burada kullanılan anlamda, *politik toplum* ve *sivil toplum* aynı şey olarak durmaktadır (s. 301). 1783'te Fergusson'un metniyle birlikte sivil toplum kavramının anlamı modern haline bürünmeye başlamıştır. Hobbes'daki "herkes herkesin kurdu" olduğu bir iç savaş anlayışında sivil toplum bireylerin birbirleriyle izole bir şekilde dağılması demekti. Daha sonraki anlamı ise, *bireylerin bir sentezi* olarak algılanmaya başlandı. Birbirleriyle neşeli bir şekilde bağ kuran bireylere sivil toplum olarak bakılmaya başlandı. Bu anlamda, sivil toplum bir "cemaate" verilen ad olarak anlaşılmaya başlanmaktadır. Şerif Mardin İslâmi toplumlarda sivil toplum ile cemaatler ve tarikatlar arasında ilişkiyi gösterdiğinde buradaki anlama yakınlaşmaktadır. "Aile, cemaat, köy el zanaatları ve millet olarak gelişen bir çizgide anlaşılmaya başlandı" (s. 305). Bir anlamda, Fergusson'un "çıkarı olmayan bir ilgi" ile birleşen bireyler anlayışı da benimsenmeye başlanmıştır. Modern denetim toplumlarında hukuki olanı reddetmeyen ekonomik çıkarlar ilişkisi sivil toplumun

kendisi olarak durmaktadır. Bir başka anlamı ise "politik iktidarın sürekli bir *sicilidir*". Toplumsal sözleşme rolünü üstlenmiş bir sivil toplum anlayışı budur; ancak egoizme doğru giden bir anlamı da burada belirmektedir. Bu ise, ilişkilerde kişisel çıkar ve egoizmin ön plana çıkmasıdır. Foucault şu şekilde özetler: "Ya Almanya'daki gibi, devlet ile birlikte işler; ya da hiçbir zaman devletin büyük bir sorun yaratmadığı İngiltere gibi coğrafi alanlarda devlet ile olmaktan çok hükmetmek veya yönetmek kavramlarıyla birleşmiştir." Her iki durumda da vesayetin gittiği yer ya devletin alanı, ya ekonominin alanı, ya da *yönetimselliğin* alanı olarak kalmaktadır. Özgürlük ile *özdeşleşen bir kavram olarak sivil toplum kavramı hiçbir zaman söz konusu değildir.* Polis kavramı anonim bir biyo-politikanın başlangıcına tekabül etmektedir. Bu yeni *yönetimsellik* biçimi "sağlık, sıhhat, temizlik, doğum, yaşamın uzaması, nüfus kontrolleri, ırklar" üzerine odaklanmaktadır. Sivil toplum bu yeni konuların denetlenmesini sağlayan modern bir iktidar rejimidir. Foucault yöntem olarak liberalizmi bir ideoloji olarak değil, bir teori olarak değil, ama *teorik bir pratik* (benim vurgum) olarak ele almıştır (s. 323). Bir tür yönetme rasyonelliğinin kendisidir. Alman *Polizeiwissenschaft* hikmet-i hükümete göre bir *yönetimsellik* ise Anglosakson liberalizmi bunu rasyonelleştirilmiş bir sivil toplum anlamında geliştirmiştir. Bakışın rasyonelliği coğrafi farklara göre ve tarihsel koşullara göre düzenlenmiştir. Foucault *devlet ve sivil toplum ayırımı* üzerine düşünmektense bu ikisinin *birlikte yönettiği bir rasyonellik anlayışını,* özel bir hükmetme tekniğini incelemiştir (s. 325). Bu durum sonuçta Turgut Özal ile başlayan Milton Friedman ekolü diye bilinen Chicago Ekolü'nün neo-*liberalizmine* tekabül etmekte. Muhafazakâr bir liberalizmden ve statülerin korunmasından çok tersine bilimsel dinamizme ayak uydurularak gelişimin içinden geçmekten, ileriye doğru ilerlemekten, çağdaş toplumsallığı ortaya koyduğu rekabet koşullarını hazırlamaya yönelik imkânların hazırlanmasından geçmektedir. Kurallarla toplumu *regüle* etmek, ayarlamak ve hattâ "ayar çek-

mek" demektir.[9] Bir tüketim toplumu, kitle veya gösteri toplumu oluşturmaktan çok, diye dikkatimizi çekmektedir Michel Foucault, insanların kendi risklerine karşı kendilerini koruyabilecekleri ekonomik bir alanın hukuki ve *yönetimsel* bir şekilde ayarlanmasına tekabül etmektedir.

Foucault bize teorik bir bakış farkı sunmakta: Son kertede belirleyici olanın ekonomik altyapı olduğunu değil de ekonominin üzerinde yükselen bir üstyapının da değil, ama liberal ekonominin ister Alman ordo-liberal olsun ister Amerikan neo-liberal olsun, birbirlerinden bağımsız olmayacağının altını çizmişti. Bu anlamda belki de *teorik olarak bakış* değiştiğinde her türlü alan araştırmaları da, belki başka bir şekilde görülmeye başlayacak, bazılarının ileri sürdüğü gibi alanın bir 'ekmek kapısı' değil, değişim için gerekli olan bir araştırma biçimi, formu olacağı bir zamana doğru gidilecek.[10] *Bakış* aynı zamanda Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu* adlı 1962'de yayımlanmış kitabının da alt başlığıdır. Klinik ve Doktor Bichat ile beraber anatomi-patolojik buluşundaki bakışın önemine değinmektedir. Bu kitap için Foucault, "mekân, dil ve bakış söz konusudur" diye yazmıştır. Bakmak ve Bilmektir iki ana ekseni bu kitabın. Foucault "*Bakış* diye ısrar eder yazısında. Modern tıbbın oluşumu 'bakış' değişimiyle alâkalıdır: 1760'tan 1869'a yüz yıllık bir tarih epistemolojiyi değiştirir; dispozitif de değişir bu şekilde; yani sadece söylenenler değil (söylemsel-oluşumlar) ama söylemsel-olmayan oluşumlar da değişime uğrar. Bu değişimde *bakış* merkeze oturmuştur ve refleksiyonunda belirleyici bir şekilde kesin olandır." Foucault

---

[9] Foucault Alman Ordo-liberalleri ve Amerikan neo-liberalleri arasındaki geçişliliği anlatırken Rougier adlı Fransız yazarının yönettiği kolokyumdan söz etmektedir. Vichy rejimiyle De Gaulle rejimi arasındaki geçişi sağlayan bu zatın konuşmasına atfederek düzenleme ve ayarlama mekanizmasını ortaya koymaktadır.

[10] Bu anlamda İstanbul'da Rock Hayatı (1995) yöntem olarak ve araştırma tekniği olarak ilginç bir örnek oluşturacaktır. Ayrıca, dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Pınar Selek'in sosyolojik araştırmaları da bu kitaptaki araştırma tekniği ve yöntemiyle doğrudan alâkalıdır. "Sosyolog kılıktan kılığa girer ve hayatların içinden geçer."

bu çalışmasında Hippokrates'ten gelen çizgide başka modern tıbbın nasıl başka bir bakışa yerleştiğini ortaya koyar. Bichat'nın sözünden alıntılayalım: "Devrim gözlerimizin önünde yapılmaktaydı." *Bakışlarımızın* altında gerçekleşmişti. Modern tıbbın devrimi *bakışta* gerçekleşmişti. Patolojiye *bakmak ve görmek.* Teşhisi koymadan evvel bakıp, adlandırmak daha sonra hastalığı, hattâ sosyal olarak tanımak. Bakmak bilmek demekse eğer, görmemek demek "İlerleyin bakacak bir şey yok" demek olacaktır. Bakıp görmek, patolojiyi nesnelleştirmek, bilimin bedeni sarıp sarmalamasını sağlamak demektir.

Modern Bireyin Özne Olarak Soykütüğü[1]

Foucault bir soykütükçü olarak, cinsellik sorununu tarihsel terimlerde aramaktadır: Cinsellik alttaki bir biyolojik özellik değil, tarihsel bir aygıttır. Foucault cinsellik üzerine birtakım tarihsel söylemlere; cinselliğin saklı bir güdü olmasını kabul eden genel fikre karşı çıkar. Bedeni ve istemlerini zaptedebilmeyi arayan değişik politik gelişiminin yorumunu, dikkatle seçtiği kelimelere bağlar: "Cinselliği 18. ve 19. yüzyıllardan beri tanımaktayız. Bundan önce, hiç şüphesiz insan *etini* (Hıristiyanlıktaki) bilmekteydik."[2]

18. yüzyıl süresince ve özellikle 19. yüzyıl boyunca cinsellik bilimsel araştırmanın, yönetimsel kontrolün ve sosyal kaygının bir nesnesi olmuştur. Doktorlar, reformcular ve sosyal bilimlerde araştırmacılar için, cinsellik kişinin sağlığını ve aynı şekilde patolojisini ve özdeşliğini anlamanın kilit noktası olmuştur. Yeni bir cinsel simgeciliğin oluşturulmasıyla burjuvazi kendini, aynı

[1] Hubert Dreyfus, Paul Rabinov, Michel Foucault, *Un Parcours Philosophique*, Gallimard, 1984, s. 292.

[2] İnsanın eti, yani teni. Et kelimesini daha nesnelleştirici ve cinsellik taşıyıcı nitelik taşımasından dolayı tercih ettik.

zamanda asillerden, onların "kan kodlarından" ve her türlü cinsel tehlike taşıyan çalışanlar sınıfından ayırt etmeyi başarmıştır. Foucault'ya göre cinsellik, biyo-iktidarın "etki-aracı" yapılmıştır. Cinsellik üzerine refleksiyon, söylemlerde müthiş bir genişleme ile bu dönemde yeni kontrollerin oluşumuna iştirak etti. Son üç yüzyıl içinde cinselliğin, gittikçe baskı altına alınış tarihinden daha çok, Foucault, bunun "çok biçimli bir nüfuz etme" olduğunu öne sürmektedir. Cinsellikten, onu daha iyi yerleştirmek ve düzenlemek için söz edildiğini söylemektedir. Bu söylem o kadar usdışı ve kuvvetli bir itilimi cinsellik olarak ortaya koydu ki, onu ezmek, kolektif kontrol biçimlerini aygıtlaştırmak ve özellikle katı kişilik bilincini gözden geçirmek zorunda kalındı.

Cinsellik düzeni sayesinde biyo-iktidar bedenin en ufak hareketlerini ve ruhun en gözde hislerini fikirleri içine hapsetti. Özel bir teknoloji kullanarak yürütmede bulundu: Kendi içine bakışı sayesinde itirafları alındı. İşte bu itiraf teknolojisini ve aynı yerde biyo-iktidarı incelerken, Foucault şu etkenlere dikkati çekti: Beden, bilgi, söylem ve iktidar. Özneyi disiplin tekniğini incelediği gibi (*Hapishanenin Doğuşu*) aynı şekilde onun itiraf söyleminin içinde ortaya çıkmasını da incelemiştir.[3]

Foucault, bir noktada sıkça yanlış anlaşılmıştır; cinselliğin ifade tarzlarının, hareketlerinin, var olan iktidar şekillerine önemli bir direnme politikası oluşturduğunu kabul edenler tarafından yanlış anlaşılmıştır. Foucault, baskının genel hâkimiyet altına alma şekli olmadığını kabul etmektedir. Yani, baskıya karşı verilen direnme, ya kendi kendini tanımakla (Sokrates) ya da hakikati ilân etmekle bir tutulduğunda, iktidarın gerçek işleyişini maskelemektedir. Foucault ile yapılan bir söyleşide, kendisinin niçin hapishaneler ve hastaneler ile uğraştığının cevabını verirken; buralarda yumuşamış gibi duran "burjuva demokrasisi iktidarının maskesinin düştüğünü" söylemiştir. Foucault'ya göre 18. yüzyılın başından itibaren cinsellik tarihsel bir yapı haline gelmektedir, yani iktidar pratiğine bağlı farklılaşmış bir söy-

[3] *La Volonte de savoir*, Gallimard 1976; Türkçe çev. Hülya Tufan, *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul, 1986.

lem olmuştur. Öyleyse "cinsellikten bahseden teknik bir istemlendirme" doğmaktadır. Bu yönetim bürokrasi aygıtının "halkın iyiliği" konusundaki endişesinde bulunur.

Cinsel etkinlikler görgül ve bilimsel sınıflandırmalara, hayatın endişesinin geniş metninde boyun eğmiştir. Öncelikle, bu sınıflandırmalar hâlâ teni, günahı ve Hıristiyan ahlâkını beraberce bağlayan dinî söylemlerin gölgesinde meydana gelmektedir. Fakat ufak ufak, demograflar ve yönetim polisleri görgül bir biçimde fahişelik sorunu ile, halkların istatistiği üzerinden hastalıkların sıklığı ve yayılış bölgeleri ile ilgilenmeye başladılar: "Penis (seks) sadece yargılanmaz, aynı zamanda yönetilir. Kamu gücünden ortaya çıkar; işletme yöntemlerine muhtaçtır; çözümsel söylemler tarafından üstlenmesi gerekir. Cinsellik 18. yüzyılda polisin bir işi olur."[4]

Halk istatistiklerine bu çağda gösterilen ilgi, bu görüngüyü süslemektedir. 18. yüzyılda demografi ve ona bağlı değişkenler yavaş yavaş disiplinli olmaya dönüşür. Yöneticiler halkı, tanınması, kontrol edilmesi gerekli, uğraşılan ve gelişiminin ayarlanacağı bir nesne haline getirir: "Doğum yüzdesini, evlenme yaşını, meşru ve gayrimeşru doğumları cinsel ilişkilerin erkenliğini ve sıklığını, onları kısır ya da doğurgan kılma şekillerini, bekârlığın etkilerini yahut yasaklamalarını, doğum kontrol pratiklerinin geliş noktalarını analiz etmek gereklidir".

Halkın genel ve dindar bazı kabullerini 18. yüzyılın Fransız yöneticileri giderek, halkın cinsel hayatına karışma yöntemleri olarak kurumlaştırdı. Bu ekonomik ve politik problemlerden beri, cinsellik (penis) aynı anda hem kişiyi hem de Devleti ilgilendiren bir uğraş olmuştur.

18. yüzyılın içinde, öyleyse halk, cinsellik sorununu iktidarınkine bağlayan bir şey olarak kabul eder. 19. yüzyılın başında, çok önemli bir değişiklik ortaya çıkmıştır: Cinsellik üzerine söylem tıbbi terimlerde yeniden formüle edilir. İşte bu değişiklik, burjuvazinin cinsellik söyleminde gerçek bir patlamaya yol açmıştır. Bu değişimin en önemli unsuru, beden üzerine genel tıp ile

[4] *La Volonté de savoir*, s. 35

cinsellik üzerine özgül tıp arasında ortaya çıkan ayırımdır. Bu "biçimsel" buluş cinselliği bilginin güçlü bir biçimine bağlamayı sağlar ve kişiler, gruplar, anlam ve kontrol arasındaki bağlaçları yerleştirmeye yarar. Foucault burada yukarıda bir olarak ele alınan penis ile cinselliği ayırmaktadır. Penis aile sorunudur. Şüphesizdir ki, penisin ilişkileri her toplumda ortak bir tertibata yol açmıştır (s. 140). 18. yüzyılın sonuna kadar, Batı'nın belli başlı yasa maddeleri bu ortaklık aygıtına doğru merkezîleşmektedir: Meşru evliliğin kan ve mal bağları ile devamlılığını sağlayan cinsel kodlarla dinî zorunlulukları eklemleyerek bu özgül söylemi oluşturur. Bu kodlar (maddeler) statüleri belirler, yasakları ve izinleri kurallaştırır ve sosyal bir sistemi kurumlaştırır. Evlenme ve çocuk yapma, özel mülkiyete ve iktidara bağlıdır.

Cinsellik söylemi tarihsel bir şekil ve cinselliğe özgü bir pratik olarak, ortaklık aygıtının ve cinselliğin (penisin) ayırımından doğmuştur. Cinsellik kişisel bir sorundur: Cinsellik kişisel zevkleri, saklı zevkleri, vücut için tehlikeli sayılan aşırılıkları, gizli fantezileri içerir; cinsellik kişinin tözünü müşahhas özdeşliğin çekirdeği olarak kabul eder. Böylelikle, bedenin ve ruhun gizli noktalarını doktorlar ve daha sonra da psikiyatrlar sayesinde tanımak olanağı ortaya çıkar. Foucault bu kişileştirilmeye, bu tıbbi tedaviye, bu imleyen yeni boyuta –ki belli bir tarihsel anda ortaya çıkmaktadır– "cinsellik aygıtı" adını vermiştir.

Cinsellik üzerine genelleşmiş söylemlerin genişlemesi içinde, Foucault dört büyük stratejik topluluk ayırt eder: Bunlar cinsellik üzerine bilgi ve iktidarın özgül aygıtlarını geliştirir. Bu taktiklerden her biri başlangıçta diğerlerinden ayrıdır ve göreli bir şekilde yalnız durmaktadır. Öncelikle, kadın vücudunun histerikleştirilmesi söz konusudur: Bu tıbbi icat kendisine içkin olan (*intrinsèque*) bir patolojinin yoluyla kadın vücudunu ayırır (bu yolla da kurallaşmış doğurganlığı sağlamak zorundadır). İkincisi, çocuğun cinselliğinin eğitimbilimidir. Mastürbasyona karşı kullanılan taktikler biyo-iktidarın kısıtlayıcı değil üretici olduğunu resmeder. Bu söylem çocukların hepsinin hem tehlikeli hem de doğal bir cinselliği olduğu fikri üzerine oturtulmuştur. Sonuçta, kişisel çıkarlar ve kolektif endişe bu değiş-

ken potansiyeli kendine uğraş edinmek üzere ele alır. Çocuksu onanizm bir salgınmış gibi kullanılır. Üçüncü olarak, üremenin toplumsallaşması ortaya çıkar. Bu süreçte çiftlerin hem tıbbi hem de sosyal sorumluluklarının genişlediğini görürüz. Çift, Devletin önünde politik ve sosyal bedenden sorumludur; artık düşüncesiz bir cinselliğin erişebileceği patojen etkilerden onu korumalıdır ve doğurganlık hareketlerini kontrol altına alıp, onları sınırlandırmalıdır. Cinselliği kontrol altına almaktaki acizlik bütün sosyal bedeni ve aile hücresinin sağlığını tehlikeye atabilir, ya da bunların etkisini azaltabilir.

Sonunda sapık zevklerin psikiyatrisi: 19. yüzyılın sonunda cinsellik ayrıklaştı ya da Foucault'nun deyişi ile cinsellik içgüdü halinde "inşa edildi". "Sapkınlaştırılabilen, tabiatlarında değişiklik yapılabilen, tersyüz edilebilen veyahut da yanlış yola konulabilen şeyler oluşabilir; aynı zamanda da normal bir biçimde ve sağlıklı bir şekilde işlevini sürdürebilir. İki şıkta da cinsel içgüdü ve kişinin tabiatı birbirlerine yakıncasına bağlıdır." Bilim cinsel anormalliklerin, ahlâksızlıkların, tabiatı değişmiş cinsel hareketlerin geniş bir tablosunu çıkarır. Cinslerin sınıflandırılmasında 19. yüzyıl sonunun psikiyatrları, özellikle, işlerinin ehlidirler. Cinslerin bilimsel temellere dayanan sınıflandırılması ile kişilerin tanınmaları ve özellikleri büyük ölçüde kolaylaştı. Kişilerin, hayatlarının ve kurallarının detaylı sıralanmasını sağlayan yeni bir mekân ortaya çıkmaya başladı. Psikiyatrlar için cinsellik, sapkın davranışların oluşumunda temel bir role sahiptir. Bütün yönlerini öğrenmek ihtiyacı da buradan kaynaklandı.

Şimdi normalleştirme ve patolojikleştirme denen her hareket bu giz dolu cinsel içgüdünün sınıflandırılabilmesiyle ilişkilidir. Bir kere sapkınlığın tanınması bilimsel bir şekilde yapıldı mı, düzeltici teknolojiler toplum ve kişinin iyiliği için kullanılmalı ve uygulanabilmelidir. Bu şekilde, cinselliğin yepyeni bir "ortopedisi" gerekliliğinin kanıtını bulmaktadır. Aynı zamanda, diğer üç stratejide, beden, yeni cinsel bilim, kontrolün ve kuralların zorunluluğu birbiri içine geçip bağlanmışlardır. Onları bağlayan, derin, her zaman varolan ve ağır bir anlamı olan ve her dokun-

duğunu kaplayan –yani hemen hemen her şeyi– kaplayan bir cinsellik düşüncesidir.

Buna göre, bedenin kendi kendisine kapalı gibi duran bütün psişik ve biyolojik gizleri en ufak ayrıntılarına kadar, cinsel bilim tarafından tanınmalı, tanımlanmalıdır. Yadsınamaz bilimsel bir ilerleme buradan ortaya çıkmıştır. Foucault, "başında ve normalleştirici işlevi ne olursa olsun sonradan, psikanaliz bütün bu irsî soysuzlaşma kavramlarına devamlı kalıcı ve cesur bir direnmeyle karşı geldi. Bütün icat olunan tıbbi teknolojiler arasından, cinselliği normalleştirmek amacıyla psikanaliz, bu biyolojizme güçlü ve tuhaf bir şekilde karşı çıkan tek akım olmuştur" diye yazar.

İtiraf Teknolojisi

Foucault'ya göre 19. yüzyılda pratik edildiği haliyle tıbbi bakım; itirafı, cinsel fantezileri ve kişinin gizli saklı pratiklerini ortaya çıkarmaktaydı: Bu itiraf sayesinde kişinin kendi kendisini anlamaya başlayacağı inancı böylece mümkün oldu:

"İtiraf, etkilerini çok uzaklara kadar yaydı: adalette, tıpta, eğitimbiliminde, aile ilişkilerinde, aşk ilişkilerinde, en sıradan günlük işlerde ve en gösterişli usullerde, suçlar itiraf edilir, günahlar itiraf edilir, arzular ve düşünceler itiraf edilir (...) hastalıkları ve sefillikleri... Batılı insan bir itiraf hayvanına dönüştü." (s. 79-80)

Foucault itirafı, özellikle bireyin cinselliğini yaratan itirafı, bedenleri, halkları, disiplin altına almak ve kontrol etmek için gerekli bir dönüşüm olarak kabul etmektedir. Bir söykütükçüsü olarak, itirafın tarihini yapmayı, onu dine, politik iktidara ve tıbbi bilimlere bağlayan düğümleri bulup aramayı sorunsal haline getirmiştir.

Batı'da müşahhas bilinç (en bireysel düzeyde imtihana tâbi tutulmasa bile) ahlâki ve dinî doktrinler veya bilim kabul edilen bir alan tarafından zorla ortaya konan, güçlü dış kontrol sistemlerine bağlıdır. Kişinin kendi kendisi üzerindeki hakikati tanıması kültürel arzuyu itirafa doğru iter: İtiraflar birbiri ardına sıralanır, bunlar kişinin kendi kendine ve başkalarına yaptığı itiraflardır. İktidar konuşturur, Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin

birinci cildinde, bilimin hakikat, iktidar ve itiraf mekanizmaları arasındaki ilişkilerdeki rolünü vurgulamaktadır.

Gelişen bilimsel yöntemler ve analizler sayesinde (özellikle tıbbi söylemlerde) insan, hem kendi kendine hem de başkaları için bir bilgi nesnesi haline gelmiştir: öyle bir nesnedir ki bu, kendisi üzerine "hakikat"i söylerken, başkalarının "hakikat"i ile ilgilenmeden edememiştir; kendi varlığını dönüşüme sokabilen bir nesne olmuştur: "Kendilik teknolojisinde bilimsel söyleme bağlı olan tekniklerdir bunlar." (Foucault, *Un Parcours Philosophique*, Gallimard, 1984, s. 251)

Kendilik teknolojisi, uzmanların yardımı ile, kendi kendisi üzerine gerçeği söyleyen insan fikri üzerine kurulmuştur. Bu hem tıbbın genel prensiplerine, hem psikiyatriye bağlı olduğu gibi, adaletten, eğitimden ve aşk ilişkilerinden de ayrı tutulamaz. Bu tip bir teknoloji iktidarın yeni stratejisini oluşturmaktadır. Bu, alıştığımız yaklaşımın tersidir. Çünkü bir baskı rejimi varsayımı, bunun tersini varsayar: Eğer hakikat iktidarın zıddı ise, hakikatin ortaya çıkması, şüphesiz özgürlüğe ulaşılmasının bir yoludur. İtirafın bizi hakikate ulaştırması fikri, bizim cinselliğe olan ilgimizde en büyük ifadesine ulaşmaktadır: hakikat bedende ve onun arzularında ve bunların yorumlanma prizmalarında varlığını sürdürür. Bu nedenle, Hıristiyanlıktan günümüze dek bedenin arzuları itirafın en önde gelen hedefini oluşturmuştur. Ortaçağ'dan günümüze kadar, Reform hareketlerini de içine alarak, dinî itiraf dilini ve tekniklerini daha iyi bir düzeye çıkarmaktan başka bir şey yapılmadı: Bunlar hem başka yerlere doğru kaydırıldı hem de genişletildi.

Scientia Sexualis ve Ars Erotica

Foucault'ya göre, Batı bilimi dinî teknolojinin baskı ve iktidar gereği olarak *scientia sexualis* (cinsel bilim) oluştururken, Doğu toplumlarında serbest aşk ilişkileri, zevklere verilen önem bir erotik sanat biçimini mümkün kıldı (*Ars erotica*).

Foucault için, iki büyük yöntem, cinselliği tarihsel bir şekilde izledi: Batı toplumunun dışındaki toplumlarda gerçek zevkten

türedi, kendi pratiğini ve deneyimini oluşturdu. Zevk kendi başına bir sorun oldu. Zevk ne faydacılığa, ne ahlâka, ne de herhangi bir bilimsel gerçeğe boyun eğdi. Cinsellik, bu toplumlarda, kişisel Ben'i anlamaya yarayan bir öğe durumuna dönüşmedi, sadece bir ustanın çıraklarına öğrettiği ezoterik bir doktrin oldu.

Buna karşı, Batı'da başka bir yol izlendi. Bu cinsellik biliminin, *scientia sexualis*'in yoluydu. Burada, zevklerin son noktasına ulaştırılması aranmadı; ama zevk ile ilgili her hareketin, her fikrin ciddi bir biçimde incelenmesine çalışıldı. 19.yüzyılda cinsellik üzerine yapılan söylemler modern beşeri bilimlerle çakıştı. Ufaktan ufağa "zevklerin büyük arşivinin" oluşturulması izlendi. Doktorlar, psikiyatrlar ve eğitimbilimciler arzuyu bilimsel söyleme yerleştirdiler: Büyük sınıflandırma sistemleri kuruldu; "itirafın bilimi" sayesinde tasvirleri yapıldı, itiraf edilemeyen, gizli nesnelerin bilimi gelişti.[5]

Foucault, burada önemli bir ayırımı yakalamıştır: Cinsellikle uğraşan tıbbi bilimlerin, biyoloji biliminden hareketle ortaya çıktığına dikkat çeker. Cinselliğin doktoru, politik pratiklerin, ekonomik rasyonelliğin ve kârların esiri olmuştur. Georges Canguilhem'in ve Gaston Bachelard'ın takipçisi olarak Foucault, onlardan daha değişik bir şekilde, meşru bilimlerin ardına saklanan bilimsel söylemin nasıl iktidarın mikro-pratiklerine bağlı kaldığını inceleyerek, kendine has bir yöntem oluşturmuştur.

Böylece modern özne olarak birey, biyo-iktidarın normalleştirici pratiklerini mümkün kılan bir nesne durumuna gelir. Foucault, daha *Hapishanenin Doğuşu*'ndan beri, Batı kültürünün bedeni nesnelleştirip, normalleştirme tekniklerini incelemişti. Disiplinin kuruluşu açısından Foucault, genelde hapishane aygıtına yönelik ilgisinin Batı'daki disiplinci toplum oluşumun değişimlerini incelemek için ortaya çıktığını söyler. Bu açıdan kitabında, kişinin nesneleşmesinin soykütüğünü sıralar: Kraliyet

[5] Foucault, kendisiyle 1982 yılında yapılan bir söyleşide (*Sex, Power and Politics of Identity*) zevkin kültürümüzün bir kısmını teşkil ettiğini; psikiyatristlerin, doktorların (hattâ 68'deki özgürlükçülerin bile) 19. yüzyıldan beri *arzudan* bahsettiklerini, ama asla zevkten söz etmediklerini söyler: "Yeni zevkler yaratmalıyız. O zaman, belki arzu artakalır."

iktidarının âleti olan işkence (Damiens örneğinde olduğu gibi); daha sonra hümanist çağın reformları ile Klasik Çağ'ın ideal temsil rüyasının gerçekleştirilmesi; sonunda, modern teknolojinin ortaya çıkışı olarak normalleştirici gözetleme ve disiplinci iktidar olarak Hapishane. Daha sonra biyo-politik iktidarda da olacağı gibi, insanların hareket etmeye hazır bekleyen nesneler haline getirilişinin soykütüğüdür bu. İktidar kişileri tekilleştirip, disiplin altına alır ve bu suretle bedeni kontrol eder. Öyleyse disiplin, birey üretir. İnsanları bireyleştirerek iktidarda kalır. İnsanları gözaltında tutar. Bu açıdan bedenin kontrolü iktidarın görüş optiğine bağlıdır.

Disiplinci iktidardan sonra ortaya çıkan biyo-politik iktidarda Foucault öznellik sorununu inceleyerek, öznenin ve bireyin iki toplumsal oluşumdaki farkını da vurgulamaktadır: Disiplinci toplumsal oluşumda iktidar bireyi "nesne" olarak nesnelleştirirken, biyo-iktidar toplumsal oluşumunda, öznenin kendisi özne olarak nesnelleştirilmektedir. Foucault burada, cinselliğin tarihine yeni bir yön verip, iktidar ekseninden öznellik eksenine doğru kaymıştır.

ÖZNELLİK SORUNU

Foucault *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* kitaplarında cinsellik temasına, iktidar temasından yola çıkarak ve Yunanlılardaki zevk ve arzu temalarının ayrılığına dikkatimizi çekerek geliyor.[1] Burada yepyeni bir "endişe" sorunu ile uğraşmaya başlıyor.

Cinsellikten ve bilhassa "aşk" (aphrodisia) temasından yola çıkan Foucault, nefsin endişesi konusunu, Romalılarda daha sonra da değişik tekniklerle Hıristiyanlıkta incelemektedir. Kendi nefsi üzerine endişeye düşen özne kendi kendisini "yönetim altına almakta ve bunun 'tekniğini' geliştirmekteydi."[2]

1980-81 öğretim yılında Collège de France'ta verdiği seminerlerinde [Hakikat ve Öznellik] kendi kendini tanıma biçimi ve tarihi üzerine eğilen Foucault, "Özne nasıl oluştu? Nasıl tanıma

[1] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin II. ve III. ciltlerinde, cinsellikten çok nefsi denetleyen tekniklerin yer aldığını söyler. Dreyfus-Rabinov, 1984, s. 322; *Dits et Ecrits*, IV, 1994, s. 609.

[2] *Politics and Ethics. An interview*, N.Y. 1984'te Foucault politikadan çok ahlâkla ilgilendiğini söyler. Yahut bir etik olarak politikayla uğraştığını belirtir. Öznenin etiği bu tekniği oluşturmaktadır. Foucault, *Dits et Ecrits*, IV, s. 586.

nesnesi haline geldi? Nasıl kendi kendisinin deneyimi ve bilgisi bazı şemaların gelişimi boyunca organize oldu? 'Bilgi sayesinde kendi kendisinin üzerinde nasıl bir hâkimiyet' kurdu?" sorusunu sordu. "Kendini tanı" (Sokrates). İnsan kendi kendisinden ne meydana getirebilir? (Goethe'nin kendi hayatını bir sanat eseri haline getirmek istemesi unutulmamalı.) İnsan kendi üzerinde nasıl bir uğraş oluşturabilir?

Platon'un Alkibiades'i bir başlangıç noktası olarak alınabilir: "Kişinin kendisiyle ilgili endişesi." İşte öznellik tarihi ve "yönetim" biçimlerinin incelemesine Foucault buradan başlar. Daha önce Foucault delilik, kanunsuzluk, hastalık üzerine çalışmış ve akıllı bir öznenin, normal bir özne haline gelmesini ve etkilerini incelemişti. Aynı şekilde, öznenin dili, emeği ve hayatını kapsayan bilgide, nesnelleşme biçimi analiz edilmişti (*Kelimeler ve Şeyler*). Bunlardan sonra uzun dönemli bir analize başlayan Foucault (Eski Yunan'dan günümüze öznellik tarihi), cinsellik konusundan yola çıkmış (*Bilme İstenci*) ve ara verdiği çalışmalarını, üçüncü bir yöne kaydırarak, öznelliğin tarihine eğilmiştir. Foucault 1984 yılında *L'usage des plaisirs* (Hazların Kullanımı) kitabında, önce Eski Yunan'daki diyagram (güçler ilişkisi) ile ilgilenmiş ve diyetetiğin (perhiz) nasıl cinselliğe dönüştüğünü bize göstermiştir.[3]

Başkalarını yönetmenin, kendi kendini hâkimiyet altına alıp yönetmekten geçeceğini, Platon'un metinlerinden, Sokrates'ten yola çıkarak ele almış, öznelliğin, Eski Yunan öznelliğinin iktidardan kurtulduğu kısacık ânı, bize iletmeye ve kendini de iktidardan kurtarmaya çalışmıştır. Daha önceleri Raymond Roussel'da bulduğu katlanma biçimini daha sonra Eski Yunan'da bulmuştur.

"Endişe"nin ve "teknikleri"nin tarihini, deliler ve deli olmayanlar, hastalar ve hasta olmayanlar, kanundışılar ve düzenden yana olanlar arasındaki ayırımdan hareketle; yaşayan, çalışan,

[3] Foucault, bu kitaplarda, cinselliğin tarihi tekilliğini göstermek istemiştir. Batı toplumlarında, kendiyle ilişki biçimini oluşturan karmaşık deneyin tavırlarını ele almaya çalışmıştır. Bkz. *Préface to the History of Sexuality*, N.Y, Pantheon Books, 1984, s. 333-339.

konuşan özneye bilimsel bir nesnellik alanı yaratarak değil; öznelliğin tarihinin biçimlerinden biri olarak ele alabiliriz. Burada kendiliğin yönetimi ve diğerleri ile ilişkisi incelenir. Kendiliğin yönetimini ele alan Foucault, öznellik problemini tersyüz mü etmektedir? İlk bakışta öyle gibi görünüyor. Özne olmak arzusunu acaba bir baskı aracı olmanın başlangıcı gibi mi görüyor? İçimizdeki faşizmi araştıran Foucault "iktidar" kavramını mı sorgulamıştır?

Foucault, kendi kendisini tanımak endişesini kuran, iktidar biçiminin Hıristiyanlıktan önce Marcus Aurelius'ta, Seneca'da, Plutarkhos'ta bulmaktadır (Eski Roma'da): Bunları Artemidores'te rüyaların cinsellik aracı olarak kullanımında; Rufus tarafından evliliğin öne çıkarılmasında, "ev" kavramında Plutarkhos'un aşk üzerine diyaloglarında eşcinsel ilişkilere bir statü verilme denemesinde; evlilik dışı cinsel ilişkilerin kınanmaya başlanmasında bulmuştur (Kendilik Kaygısı). Hıristiyanlıkta ise itiraf mekanizması iki ayrı şekilde incelenmiştir. Bunların ilki (2. ve 5. yüzyıl) söz olarak itiraftan önce, inancını ve inandığı gerçeği kendine ispatın, sıkıntı ve acı şeklinde, belli seremoniler eşliğinde gelişiminin incelenmesidir. Sonradan (12. ve 13. yüzyıllarda) manastır kurumlarında söz ile günahın itirafa dönüşmesi ise itirafın ikinci biçimdir. *Exagorieusis* kavramını ele alır. Bu sözlü bir itiraftır, halbuki Foucault'nun ele aldığı diğer kavram *exomologesis* dramatik ve teatral bir kavramdır. Burada tövbekâr tiyatro sahnesindeymişcesine bedenini ortaya koyar; acılarını ve pişmanlığını teatral bir şekilde sergiler. Foucault bir tiyatro sahnesi gibi konuyu işlediğini sık sık vurgulamaktadır; bu nedenle de örnekler vermektedir. Tövbekârın bedeni, hayatı ve hareketleri olduğu kadar kıyafetleri de gösteriye dâhil olmuşlardır. Fakirliği, zavallılığı, tövbekârın gösterdiği maddi duruşlardır. Burada söz önemli gibi durmamaktadır. Eğer dua ediyorsa veya tövbekârlığını gösteren kelimeler sarf ediyorsa bunlar sözlü bir itiraf değildir. Aman dilenmektedir, affedilmeyi istemektir Tanrıdan; çünkü Tanrıya ait gökyüzüne doğru çevirmek yerine yüzünü ve bedenini yere ve pisliğe doğru çevirmiştir tövbekâr. Yüzü pislikle doludur, küllerle kaplıdır. Burada konuşan töv-

bekâr değil ama küllerdir veya kumaşlardır, yırtık pırtık olarak giyilen. Gözyaşlarıdır konuşan; işaretler kelimelerin yerlerini almıştır. Foucault burada eski Kiniklerle bir benzetmeye girişir. Ve bir anlamda *parresia ile*, doğruyu söylemekle kesişir bu kavram. Kinik de konuşmakla değil sadece ama aynı zamanda bedeniyle kendisini ifade etmektedir. Foucault bu hareketlerin "görülen" hareketler olduğunu söyler. *Exagorieusis* ise sözlüdür ve teatral bir eylemde bulunmaz bu sefer tövbekâr. Burada konuşulmaktadır, yani "söylenenlerdir". Görmek ve söylemek ayırımı burada da kendisini göstermektedir.

Bu, Cassien'in öğretisinden gelmektedir. Kendi kendisini imtihan eden kişi kendisini kontrol etmektedir. Aklına gelenleri bir sıralama yapmadan söylemelidir birisine ki, bunlardan iradi olarak kurtulabilsin. İnsan kendi kendisinin "gümrükçüsü" olmalıdır. Bir gümrükçünün malları kontrol etmesi gibi insan kendisini kontrol etmelidir. Tanrıya olan itaat buradan kaynaklanacaktır. Topluma itaatin kaynağı buradan gelecektir. Kendi bilincinin denetimi böyle bir şeydir. *Discretio* olarak adlandırılan bir akıl yürütmeye sahip olan kişi Eski Yunan paradigmasındaki vaziyetten Hıristiyan paradigmasına geçecektir. İnsan kendi kendisinin hem düzenleyicisi hem gümrükçüsü hem de yargılayıcısı olmalıdır. Düşüncelerini ortaya dökmelidir. İtiraf mekanizması başlamıştır artık. Foucault, burada 17. yüzyıla gelene kadar süren bu sürekliliğin Descartes'a kadar geldiğini ve onda bu durumun tersyüz edildiğinin işaretlerini gösterir. Kartezyen düşünce ve şüphe ile varolma arasındaki ilişkilerin soykütüğünü Hıristiyan diyagramında bulmaktadır. Bir tek kesinlik vardır, o da yanılmış olmak için bile olsa varolmak gerekmektedir. Hıristiyan düşüncesi "kendi kendim hakkında bile yanılabilirim, ama içimde beni etkileyen ve yanıltan bir şey vardır düşüncesini ileri sürer. Bir tür şeytan figürüdür bu. Ama itiraf ettiğimde bundan kurtulmamın mümkün olduğunu görmekteyimdir". İtiraf yanılmaktan kurtarır. Başka birisine itiraf ederek, kendim hakkımda bildiğimi söylerim, o da bana kendim hakkında tavsiyelerde bulunabilir. Ne yapmam gerektiği hakkında tavsiyelerde bulunabilir. Hangi kitapları okuyacağımı söyleyebilir. Ne türlü davran-

mam gerektiği hakkında bilgi verebilir. Cassien için önemli olan bu tavsiyeler değil, insanın kendi *gerçeğini üretebilmesidir.* Birisine anlatmam yetmektedir, ister tavsiye versin ister vermesin, aslında itiraf sayesinde insan kendi gerçeğini itiraf etmektedir. Düşünceleri insanın kendi gerçeğidir. Düşünceler iyiyse iyidirler; ama kötüyse de kötü olarak devam etmektedirler. İyi niyetli olmak buradan gelmektedir. Meselâ Abelard'ın 12. yüzyıldaki niyet düşüncesi burada anlam kazanmakta değil midir? Niyettir önemli olan, eylem değil; çünkü "eylem bana içimdeki başka bir şey tarafından yaptırılmışsa eğer o zaman suç benim suçum olmaktan çıkacaktır. Utanç duymaktaysam o zaman iyi ve kötüden çıkmaya başlamışımdır. Şeytan her türlü şeye kabil olduğundan dolayı içimdeki şeytan beni yönlendirebilecektir", bu nedenle itiraf ederek şeytanın etkisinden çıkmak çabası gerçekleştirilmeye başlayacaktır. Şeytan, teolojide ışık meleğidir ve karanlıklara boğulmuştur bu nedenden dolayı, şeytan olduğundan, yani suçlu olduğundan dolayı. Ona bu yüzden gündüz yasaktır. Sadece karanlıkta yaşayabilmektedir, Drakula Kontu hikâyesinde olduğu gibi. Kalbin karanlık esrarlı yerlerinde yaşayabilmektedir. Işığı almayan ruhun kıvrımlarında bulunmaktadır. Bu nedenden dolayı ışık ile Şeytan arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Fena düşüncelerden bizi kurtaracak olan ışıktır, nurdur. Ruhu aydınlatan ışık Şeytana geçit vermemektedir. İçerideki "kötü yılan" itiraf sayesinde ışığa atılacak ve yok olacaktır. Ruh aydınlığa kavuşacaktır. Böylece ağızdan çıkan söz ile şeytan dışarı atılacaktır. Konuşma, itiraf şeytanı dışarı itecektir. Kalpte olan artık dile gelecek ve oradan da dışarıya çıkacak ve insanı rahat bırakacaktır. Ruh âyinlerinde papazın şeytanı kovması için dile gelecek düşüncelerin dışarıya çıkması gerekecektir. Cassien, *Konferanslar*'mda bu öğretileri salık vermektedir: Meselâ Papaz Sarapion küçükken ekmek çalmaktadır ve bu gerçeği herkesten saklamaktadır. Bir gün acılardan kurtulmak üzere gerçeği itiraf etmeye karar verir. Tam itiraf sırasında ağzından pis kokular yayan küflenmiş bir saç parçası çıkar. Oburluktan kurtulmuştur bu şekilde (Foucault, *Du gouvernemet des vivants*, s. 300). Ve bu sayede itiraf ettiğinden dolayı rahatlar ve içi aydınlığa, fera-

ha kavuşur. Cassien için tavsiyeler, bunları verenin kim olduğu önemli değildir, ama sadece ağızdan çıkacak sözler itiraf için yeterli olacaktır. Cassien, Hıristiyanlara bunu salık vermektedir. Söze dökmek yeterli olmaktadır. Foucault, bu harekette önemli olanın eğitim veya ustanın tıbbi müdahalesi değil, birisine konuşmuş ve itiraf etmiş olmanın yeterli olduğunun altını çizmektedir. Bu hareket söz ve söylem olmaktadır: *cogitatio* artık söz olacaktır, söylem olacaktır. İnsanın kendi üzerine bir söylemde bulunması, kendi düşünceleri üzerine konuşması gerekmektedir. Eski Greklerden gelen bu söz Foucault'ya göre tercümesi çok zor bir kelimedir: *exomologese*. Tövbekârların yaptıkları eyleme verilen ad buydu. Aklından geçenlerin dışarıya vurulmasıydı. Kendi kendisine günahkâr olduğu, sözleriyle, düşünceleriyle, kıyafetleriyle belirtmesi istenmektedir. Nasıl bir günah olduğu çok önemli değildi; ama günahkâr olduğunu göstermesi yeterliydi insanın. Günahkârın kendi gerçeğini, kendi hakikatini bulmasını sağlayan bir eylem olarak söz ve söylem ön plana çıkarılmaktaydı. Seneca için akşam gün içinde yaptıklarının bir alıştırmasıyken Hıristiyanlıkta Tanrı korkusu ortaya çıkmaktaydı. Stoacılarda bu bir *juridiksiyon* ve özerkleşmeyken (yargılama yetkisi), Cassien ile birlikte itaat haline gelmektedir: *Veridiksiyon* olur artık (Gerçeği ortaya çıkarma, doğrulama). İtiraf buna mecbur bırakmaktadır. Özerkleşme sona erdirilir. Cesaret yerini korkuya bırakır. Gerçek cesaretten değil, ama korkudan geçerek itiraf etmeye başlar; Grek ve Roma'daki kendi kendinin araştırılması yerini Tanrı korkusuna bırakmıştır artık. İkisinde de ego'nun bırakılması söz konusudur; ama iki farklı yönden geçen bir ayrılık söz konusudur iki diyagram arasında: Grek diyagramı ile Hıristiyan diyagramı birbirlerinden kesinlikle ayrılmaktadır. Yunan mükemmelliği yerine Hıristiyanlığın selâmet dini ortaya çıkmıştır artık. Selâmet ile mükemmellik ayrılmaktadırlar.

Öznellik sorununun Eski Yunan'dan yola çıkışını anlamak için Blanchot, Heidegger ve Nietzsche'nin anlaşılması gerekmektedir. Bu felsefeciler de aynı Foucault'nun tematiği etrafında dönmüşlerdi. Foucault, 1984'te yayımlanan *Bilme İstenci*'nden itibaren bir bunalıma düşmüş ve İktidar ve Bilgi kuramlarından

çıkmayı arzulamıştır. İşte bu nedenle uzun bir zaman, Foucault yazdıklarını yayımlamamıştır. Aslında bu çalışmaları çok daha önceye dayandığı halde çalışmasında bir eksen değişikliği yaptığı söylenmektedir.

Foucault için, düşünce insana dışarıdan gelmektedir. Bu Blanchot'nun temasıdır (M. Foucault, *La pensée du Dehors*[4] (Dışarının Düşüncesi), *Critique* dergisi, 1966, Maurice Blanchot özel sayısı). Düşünce bütün dış biçimlerden daha uzaktadır, sonsuz uzaklıktadır, içerisi dışarıdan daha uzaktadır. Bu, seyahat edilerek varılan uzaklıktaki bir sınır değildir. Dışarısı bütün iç dünyamızdan daha yakındadır: Sonsuz uzaklık bize içimizdeki "içerisinden" daha yakındır. Bunun adını "dışarısının çizgisi" olarak koymuştur Foucault. Daha önce de yazdığımız gibi, Blanchot için "ölünür", ölürken hakikaten "son nefes olan ölümün bize ulaşmaması için insan katlanmak zorunda kalmaktadır. Katlanan mekânda ancak yaşam ölümden özgürleşir. Dışarısının çizgisi katlanır ve katlanırken dışarısı düşünceyi açar, düşünce alanı yaratır. Bu sayede iki şekilde katlanır, çift olur. Bu, dış dünya değildir, dış dünyadan da uzak olan iç dünyadır. Katlanan dışarısının çizgisi düşünülmeyeni düşündürtür.

Foucault bir tarihsel oluşumdan bir diğerine geçerken, diyagram değişikliğini incelerken; İktidar ve Bilgi odaklarından geçmek zorunda kalmıştı. *Cinselliğin Tarihi* ile birlikte, iktidardan başka bir ekseni, direnme odaklarının iktidar odaklarına öncüllüğünde buldu. Bir diyagramdan başka bir diyagrama geçilirken, direnme odakları diyagram değişikliğinin nedeni oluyor diyebiliriz. Karşı karşıya kalan güçler mücadelesinde, direnme odakları nerede ortaya çıkmaktaydı? Bulaşan ve bulaştırılan güçlerin mücadelesinin dışında başka bir güç mü vardı? Foucault bunu mu anlamaya çalışmıştı? Bu güç dışarıdan, dışarısından daha uzakta olan içerisinden mi gelmekteydi? Bunun için tekrar yeni bir durumu sorgulamak zorunda kalarak, Eski Yunan'ı anımsamak gereğini duyacağız. Heidegger'in, Nietzsche'nin Yunan'da bulduğu neydi? Foucault, bunu başka bir yazarda yakalamıştı:

[4] Michel Foucault, *La pensée du Dehors*, Fata Morgana, 1986.

Raymond Roussel.[5] Eski Yunan ilk defa katlanmayı bulmuştu. Ancak katlanmak sayesinde "ölünür"den çıkma ve bunu yaşama çevirme şansı olduğunu Foucault Eski Yunan'da göstermeye çalışmış, bu açıdan da Heidegger ile birleşmişti. Roussel'den yola çıkan Foucault, Heidegger'e uzanmıştı.

Diğer taraftan Bichat da *Kliniğin Doğuşu*'nda modern ölüm kavramını yakalamıştı: Ölmek yaşamak ile iç içeydi, yavaş yavaş ölünmekteydi... Önce ciğerler, böbrek ölüyor, kalp çalışmaya devam ediyordu, hafıza da ölebiliyor, ama insanın kalbi çalışabiliyordu. Daha o "öldüm" denen âna gelmeden birçok ölüm geçirebilirdi insan... Ölmekle bitmeyen bir yaşamın devamlılığı. Bitmeyen, herhangi bir ölüm değil, bazı ölümlerdi. Blanchot'nun bu ilişkisiz ilişkisi, tüm ilişkiyi bir "rüya" içinde birleştiriyordu. Foucault, "ölünür"ü yaşama çevirmekteydi ve bunun için de Eski Yunan'ın katlanmasını bulmaktaydı. Blanchot'nun ölünür teması "dışarısının çizgisi ile" kesişmekteydi. Öyleyse "ölünür" "ben öldüm"den apayrı bir kapsama konulmaktadır. Foucault, bu sayede, iktidar ve bilgi odaklarını aşmaya çalıştı ve sonunda katlanma ona "direnme odaklarının" önselliğinde çıkış noktası verdi. Bu çıkış noktası Foucault'da üçüncü ekseni, yani öznellik eksenini oluşturmaktadır. Eski Yunanlı, Doğulu yaşlı bilgenin tersine, filozofu yetiştirmiş ve filozof güçler arası ilişkilerde, mücadelede kendisine bulaşmayı ve kendisini bulaştırmayı başarmıştır. Yunan'da başkalarını yöneten kendini hüküm altına aldığı sürece, katlandığı, dışarıdan gelen gücü kendi içinde büktüğü oranda, iktidar odağından çıkabilmekte, öznellik yaratmakta, bu da kendi içinde bir özerklik sağlamakta ve ikinci bir hareket ile iktidar ve bilgi, elinden kaçırmış olduğu öznelliği tekrar yakalayıp, diyagramın değişmesine neden olmaktadır. Eski Yunanlı, Herkül misali, içindeki dışarıdan gelen gücü büküp katlamasını bilmiştir.

---

[5] Foucault, ilk olarak 1957'de Roussel'den bahsedildiğini duyduğunu, José Corti adlı kitapçıda onu satın aldığını yazar. İlk kitabı *La vue* olmuştur. Bu da onun ne kadar Robbe-Grillet'ye yakın olduğunu belirtir (*Le voyeur*). *Dits et Ecrits*, IV, 1994, s. 559.

Heidegger, *Düşünmek ne demektir?*[6] kitabında, bir şey ancak bize göründüğü ölçüde onu düşünmekteyiz diye yazar. Düşünmekte olduğumuz şey bize verilmiştir ve daha düşünmeye vekil olmamızı düşünmekteyiz. Eğer şeye karşı çıkmış ve onunla karşılaşmışsak, o zaman onu düşünmeye başlayabiliriz. Heidegger'e göre dışarısı, bize düşünme imkânı verdiği ölçüde, onu içerisi olarak düşünme olanağımız olabilir. Böylelikle Heidegger, Klasik Felsefenin mantıksal imkânlılığına "ontolojik" bir imkânsızlık getirmiştir. Bunun yanında Antonin Artaud, Jacques Rivière'e yazdığı bir mektubunda "düşüncenin ancak canlılıkla mümkün olduğunu" yazmıştır ve Heidegger'in ontolojik imkânsızlığı, Artaud'da "bir tür canlılığa" dönüşmüştür (ontolojik olmayan bir canlılık). Düşünülmeyen düşünülenin içindedir. Bir başka deyişle düşünce düşünülmeyen ile ilişki içindedir. Bu suretle, Klasik Felsefe ile kopuş başlamıştır. Foucault, gerek Blanchot'nun, gerek Artaud'nun, gerek Heidegger'in düşünce yapısından yola çıkıp, kendisi çok değişik bir biçimde "öznellik" ekseni etrafında ismini bu kopuş çizgisine kaydetmiştir. Deleuze'e göre, Foucault'daki, ne bir ontoloji, ne bir canlılık iktidarıdır; ama serap gösterici bir güçsüzlük biçimidir. Dışarısının içerisi ikili bir işlem anlamına gelmektedir. Dışarısının ikiliğidir. Raymond Roussel'deki ikileşmek fikri Foucault'da hem iktidar, hem bilgi, hem de öznellik eksenlerinde kullanılmıştır. İçerisi dışarısının çifti durumundadır.

Kelimeler ve Şeyler'in sonuna doğru Foucault bu konuyu işlemiştir. Dışarısının çizgisi katlanır ve çiftini üretir. Bu Ötekinin çifti değildir. "Ben" çiftimdir. Bu dışarısının içerisidir. Bunu ilk defa Eski Yunanlılar başarmışlar ve katlanmışlardır. Onlarda güç kendi üzerine bir güç oluşturur ve kendi kendini baskı altına alabilir. Bu sayede "ölüm" geciktirilir. Michel Leiris, Roussel'i takip ederken katlanma ile açığa çıkabilmiş, açılan ve katlanmayan Roussel ise odasında ölü bulunmuştur. Giz: Foucault sorgular; acaba her zaman açık olan kapısını neden anahtar ile kapatmış-

[6] Heidegger, *Qu'appelle-ton penser?*, PUF, 1959; *Düşünmek Ne Demektir?* çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, 2009.

tı? Son hamlede anahtar ile kapıyı açmak mı istemişti, yoksa tam tersine kitlenmiş miydi? (M. Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963, Birinci bölüm: Eşik ve Anahtar, s. 7-20.)

Yunanlının katlanmasına "mutlak bellek" adı verilir. Foucault'yu Heidegger'den ayıran da Roussel'in çift temasıdır: "Ötekinin çifti olan bir çift": Uzaklardan gelen içerisidir. Aşkın bellek ampirik bellekten, burada ayrılmaktadır: Hiçbir zaman, hayatımız boyunca bize eşlik etmemiş olanı hatırlamak. Esaslı bir unutkanlığın verdiği bir nesneyi hatırlamak. Ampirik bellek ise, yaşam boyunca hatırlayabileceğimiz insanlar ve nesnelerdir. Onları imgelere çevirebiliriz; çünkü onları görmüşüzdür. Ama aşkın bellek bizim görmediğimiz bir hikâye de olabilir, bir mitos da olabilir. Görmediğimizi hatırlamaktır. Eski Yunanlı, belki de gerçeği görmüştü ve biz şimdi bu gerçeği çoktan unuttuk gittik. Heidegger'e göre Yunanlılar, en azından örtülü de olsa gerçeği görmüşlerdir. O şey katlanarak düşünülmeyenin düşünülmesini sağlamıştır. Ve bu ölçüde de dışarısı içerisi ile iç içe yaşamaktadır. Dışarısının çizgisi katlanarak öznelliği oluşturur. Katlanmak özne olmaktır. Öznenin varlığı, dışarının katlanmasıdır.

Eğer katlanma bunu doğuruyorsa, onu tıpkı dışarısının çifti gibi oluşturmaktadır. Öznenin tek bir yüzü yoktur; çok yüzlüdür, çift yüzlüdür en azından. Bu alanda da tek bir öznellik yoktur. Özne, daima ikilik taşımaktadır. Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda kralın iktidarının ikiliğine karşı, suçluluğu kabul eden insanın da kralın iktidarı karşısında ikili bir paralellik oluşturduğunu yazmıştır. Burada önemli olan dışarıya yapılan bir projeksiyon değil, ama dışarının içeriye taşınmasıdır. Tek olanın, bir olanın çift olması değildir. Çünkü tek daima tektir, ancak çok olan çoğalabilir. Çoğul ancak çoğalabilir (Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux*, ed. Minuit, 1980, s. 31): "Saçak ne Tek'e ne de çoğula dönüşür. O iki olan bir değildir, ne de üç, dört, veya beş olandır, vb... Bir'den oluşan çoğul da değildir, ne de Bir'e eklenendir (n+1). O parçalardan oluşmamıştır, ama hareket eden yönlerden veya boyutlardan oluşmuştur. Ne başlangıcı vardır ne de bitişi, ama yalnızca taşırdığı ve büyüdüğü bir ortamı mevcuttur. Tek çizgili çoğullaşmalar oluşturur ve bunlar çok bo-

yutludur, ne öznesi vardır, ne de nesnesi; ve bir, daima çıkartma işlemidir, (n-1)."

Oluşan Ötekinin çift olmasıdır. Değişikliğin tekrarıdır. Ben olmayanın içkinliğe erişmesidir. Buna dışarının katlanması diyebiliriz (Tıpkı okyanusumsu bir çizgi oluşumu gibi). Özne yola çıkan, denize açılandır. Öznenin bindiği sandal denizde bir katlanma yaratır, dalga yapar. O ortamda dışarının içerisidir. *Deliliğin Tarihi*'nde Foucault'nun *Stultifera navis* dediği şeydir. *Deliliğin Tarihi*'nde şöyle yazıyor: "Suyun ve gemiciliğin bu görevi vardır. Deli binlerce kollu ırmaklara, bin yollu denizlere bırakılmıştır, gemiye kapatılmıştır ve oradan çıkmasına; imkân ve ihtimal yoktur, korkunç bir şekilde her şeyin dışına itilmiştir. En özgür, en açık olan ortamda hapistir: sonsuza dek oluşan yol ağlarına bağlıdır. Tam mânâsıyla bir Yolcudur, yani geçişin mahkûmudur." (Gallimard 1972; s. 22)

Bu ölçüde bütün tarihsel oluşumlarda "düşünmek katlanmak demektir". Çünkü burada ne iktidar ne de bilgi ekseni içindeyizdir; üçüncü eksen olan öznellik-arzu ekseninde katlanmaktan söz ederiz; *Kelimeler ve Şeyler*'de söz edilen kat, "açılarak katlanmaktan vazgeçmek" ve "kat kat katlanmak" kavramlarından ayrı bir kategori içinde oluşmaktadır. Şekilsizlik, dışarıdan gelen çizgidir ve bilgi ekseninin oluşturduğu biçimler kategorisine girmez. Tarihsel oluşumlarda "düşünmek katlanmaktır, ama bu değişik yerleri içerir". Yunanlının katlanması ve Hıristiyanın katlanması, Kapitalistin katlanması, Doğulu'nun katlanması aynı şey değildir. Örneğin Klasik Çağ'da (17. yüzyılda) dışarısı sonsuz bir çizgi biçiminde katlanmaktadır. Daha sonra 19. yüzyılın disiplinci tarihsel oluşumu çağında, insan biçiminin olduğu, insanın kendini insan biçiminde düşündüğü çağda, sonluluk katlanmaktaydı (emek, hayat ve dil katlanmaktaydı). Katlanma biçimleri öznelleşme biçimlerini oluşturmaktadır. Katlanma, tıpkı dışarısının ikileşmesi gibi öznelliği oluşturur.[7]

[7] Bu katlanma, kitabını yazan yazarın, kendisinden başka biri olduğunu göstermeyi arzulamasında da belirginleşir. Öteki olarak, özne kendi ego'sunu kat kat yaparak, katlar. Roussel'de olduğu gibi acı veren bir tecrübedir bu.

Foucault, *Raymond Roussel* (Gallimard, 1963) kitabında şöyle yazmaktaydı: "Herhalde bütün eserleri arasında Roussel'i en çok tatmin edeni *Chiquenaude* olmalıdır." Bu tuhaf yazıyı, çift olma oyunlarında, yırtılmalarda ve tekrarlarda kaybolmadan, özetlemeye çalışmak gerekmektedir: *Chiquenaude* adlı eserinde Raymond Roussel ikizliklerle dolu bir hikâyeyi kalem almıştır. Tekrarlar, ikizliklerle dolu olan bu bulvar tiyatrosu piyesinde, seyirci bir şiir yazacak ve sahnedeki kişilere birçok kere bu şiiri okutacaktır. Bir akşam hikâyede meşhur baş aktör hastalanır ve sahneye çıkamaz; bir dublör onun yerini alır ve yerine oynamaya başlar. Piyes şu mısralarla başlar: "*Vers de la doublure dans la pièce de Forban talon rouge*" (Kırmızı topuklu Korsanın piyesinde dublörün mısraları). Bu mısra aslında iki anlama gelmektedir. Buna göre şöyle de okunabilir: "*Vers de la doublure dans la pièce de fort pantalon rouge*" (Kırmızı rengi kuvvetli pantalonlu dublörün piyesindeki mısralar). Buna göre, Mefisto rolünü oynayan kişi, mısraları iki kez taklit ederek sahneye girer ve söz konusu şiiri okur: burada gururlu bir şekilde söylediği halk şarkısında parlak ve muhteşem bir elbise sayesinde her türlü kılıç darbesinden korunduğunu söyleyerek kendisini metheder. Bir güzel kıza tutularak, bir akşam yol kesici ve hırsız olan ve yenilmez bir şekilde kılıç kullanan âşığının yerine de geçer (yeni bir dublör). Tam işler pişecekken hırsızı seven bir peri (âşığın ikizi) şeytan Mefisto'nun oyununu bozarak, büyülü aynada onu yansıtır (onun yerine bir dublör kullanarak maskesini indirir); şeytan çıplak olarak yataktayken Mefisto'nun büyülü elbisesini ele geçiren peri içine bir dublür diker (aynı renkten bir astar koyar); ancak güveler tarafından yenmiş olan bu astarda delikler vardır. Giyindiğinde Mefisto hırsızın karşısına dikildiğinde astarı olduğunu farkında olmaksızın düelloyu kabul eder (dublörün dublörü davet ettiği bir düello). İçine dikilen delikli astar sayesinde büyülü elbisesi deliklerden içeri sızarak bütün yenilmezliğini yerle bir eder. Birinde kırmızı tahta ayağı olan bir Korsan varken ikinci piyeste kırmızı pantalonu olan Mefisto'nun görünmezliğinin bozulması hikâyesi söz konusudur. İki ayrı anlam taşıyan mısralar aynı sesle okunmaktadır. Dil ikiye katlan-

mış, yayılmış ve bozguna uğratılmıştır. İkilik fikri aynı ve ayna ilişkilerinde kendisini göstermektedir. Aynada yansıyan kişinin bir ikizi olması demek aynı zamanda çoğaltılan kişilikleri bize göstermektedir. Her kişi ayna etkisiyle sonsuzcasına çoğalmaktadırlar. (s. 37-38)

Evet, böylece katlanma dışarısının ikileşmesini üretir. *Kelimeler ve Şeyler*'de de rastladığımız gibi, özne ikilik üretir. Özneler ikilikler yaratır. Özne kendisinin dublörüdür. Bu ikilik hiçbir zaman, Foucault'da içerisinin dışarı vurulması değildir. Tam tersine dışarısının gücünün kendi içine çekilmesi ve hazmedilmesidir (dışarıdan gelen güce boyun eğip).

Yukarıda yazdığımız gibi, bu, tek olanın ikileşmesi değildir. Ötekinin tekrar ikileşmesi demektir. İki aynı olanın yeniden üretilmesi demek değildir; tam tersine farklı olanın farklılığını tekrarlamasıdır (Deleuze'ün kitabının adı *Différence et Répétition* (Fark ve Tekrar'dır, ed. Minuit, 1969). İki "ben" olanın ortaya çıkışı demek değildir; ama ben olmayanın içkin bir biçime konulmasıdır (öteki). İki; başka bir deyişle, dışarısının çizgisidir. İç, daima dışarısının içerisidir. Bilge Karasu *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*'nda kanımızca, bunu gösterip yazmaktadır: "Oysa ölüm yararsız bir şey, Ağzındaki lokmayı unutuyor Andronikos. Ölüm, kaçınılması gereken bir şey. Ölçü, herhangi bir nedenden ötürü, insanın içinde şaştığı zaman, yapılacak bir şey yoktur. Tanrı işlettiğini durdurmuş oluyor. Ama dışarıdan uzanan bir el, insanın içine girer, ölçüyü şaşırtmak isterse, insanın yapacağı tek bir şey vardır. O eli tutmak, o bileği bütün gücünü kullanarak bükmeğe çalışmak, gerekirse, kesmek" (Bilge Karasu, *age.*, s. 20). Gene aynı kitapta şöyle yazıyor Bilge Karasu: "Duruyor. Artık bunun üzerine düşünmek bile boş. Yapabileceği tek bir şey var: Bu acı, yakıcı, öd gibi eksiklik, sakatlık, suçluluk tadının, midesinden ağzına yükselişini duymak, beklemek, susmak, katlanmak" (s. 80). Bilge Karasu katlanmak kelimesini kullanıyor ve katlanmakta çıkış noktası arıyor.[8]

[8] B. Karasu'nun öznel bellek ve mutlak bellek (tarih, yaşanmamış olayların belleği) arasındaki geçişliliği kullanmasını gösteren Nurdan Gür-

Öznellik, Foucault'da daima üretilir. Bunun için de "mutlak belleğe" ulaşmak gereklidir. Raymond Roussel'in takipçisi Michel Leiris, Roussel'in tersine, açılmayıp katlanmış ve mutlak belleğe ulaşabilmiştir. Foucault, Roussel üzerine çalışmasında şöyle yazmaktadır: "Yeri ve mevkii olmayan bir sürü şeyden, mükemmel bir sürü sivil halden yola çıkarak, kendi benliğine yavaş yavaş ulaşır, tıpkı katlar arasında hiç ölmeyen bir biçimde, kelimeler uyuklamaktaydılar, mutlak hatıra." (Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963, s. 28)

Bu bakımdan Foucault, Heidegger ile çakışmaktadır. Kat öznelliği üretmektedir. (Özne varlığı. Özne dışarısının içeriye doğru katlanmasıdır). Eğer katlanma özne olmayı üretebiliyorsa, bunu nasıl başarmaktadır? Tarihsel sosyal oluşuma göre, ayrı özneler mevcut olmuştur. Her tarihsel oluşumda önemli olan "dışarısının çizgisi ne şekilde katlanmaktadır?" sorusunu sormakır. Her tarihsel oluşum aynı şekilde katlanmaz.

Foucault özneyi yeni bir eksen etrafına yerleştirip, bilgi ve iktidar eksenlerinden çıkarken, eski çalışmaları yerini tersine, uzun dönem araştırmasına bırakır: Yunan'dan günümüze cinsellik tarihi ve özne'nin durumu; tarihsel oluşumlara göre katlanma biçimleri ve özne sorunu Foucault'nun yeni eksenini oluşturmaktadır. Yola Eski Yunan'dan çıkılır. Heidegger'in dediğine göre "Eğer katlanmayı Yunanlılar buldu" ise öznellik tarihi de Yunanlılardan mı başlamaktadır? İlk olarak varlığı, neden Yunanlılar katlanmayı bilmişlerdir?

Deleuze, bu soruna şöyle yaklaşmaktadır: Bu, büyük bir ihtimalle Alman romantizminden kaynaklanmaktadır. Romantizmin getirdiği özel koşullardan doğmaktadır. Daha sonra Nietzsche ve Heidegger bu soruna yaklaşmış olsalar bile; bu soruyu ilk soran doğal olarak Hegel olmuştur. İlk kategorik cevap da Hegel'den gelmektedir. "Yunanlıların dışında felsefe yoktur." Felsefeyi bulanlar onlardır. Şimdi niçin bu sorunun Alman romantizminden geldiğini görelim: Romantizm derin bir şekilde alana ve kaybe-

---

bilek'in analizi için bkz. *Yer Değiştiren Gölge*, Metis Yay. 1995, s. 69-70 (Yazı ve Arınma bölümü).

dilen toprağa önem vermiştir (Milliyetçi hareketlerin başlangıcı olarak kabul edilebilir). İşte toprağı terk etmek ve toprağa geri dönmek. Romantik açıdan en önemli sorunsal budur.

Bu ilişki içinde toprak ve alan arasında bir ilişkisizlik doğmaktadır. Toprağı terk etmek ne demektir? Bu ancak toprak dışına çıkıp, dış güçlerle mücadele edip, tekrar toprağa dönmek demektir. Halbuki Romantiklere karşı Klasikler ortam kelimesi üzerinde dururlar. Romantik Alman'a karşı Klasik Yunan. Klasikler toprak üzerinde durmazlar, onunla ilgilenmezler. Bu nedenle de yaratıcılık ile ilgilenmektedirler. Romantizmin en büyük problemi Deleuze'e göre, "toprak ve kuruluş" yani Devlet kurmaktır (Ulus-devletlerin kurulmasının Romantizm çağını başlattığına dikkat çekebiliriz). O halde Romantiklerdeki problem, yaratıcılık değil, ama "kurmaktır". Alan, daima toprak ile dengesizlik içindedir. Alanı terk edip yeniden toprağa kavuşabilmek Romantizmin problemlerindendir ki, bu şekilde toprak beni yeniden alana getirebilsin. Bu, toprağın ve alanın ilişkilerinin oyunudur. Öyleyse alan toprak ile ilişki halindedir, toprak alana iletişim sağlar. Bu iletişimin oluştuğu nokta ise, alanın kutsal noktasıdır: Kutsal. Alman alanı bulmuştur, ama toprağın hasretini çekmektedir.

Bu açıdan, büyük bir ihtimal ile Yunanlılar, Almanların gidişatının tersini yapmışlardır. Ve buradan yola çıkan Heidegger, "Felsefenin Yunanlılar tarafından bulunduğunu" savunmuştur.[9] Felsefe ilkin Yunan'da ortaya çıkmıştır demek, anlaşılacağı gibi, Yunan tarihsel oluşumundan başka hiçbir sosyal oluşumda gözükmemiştir demektir. Filozof hiçbir zaman *sophos* (bilge) değildir. Doğu toplumsal oluşumlarında bilgeler mevcuttur. Filozofun ortaya çıkması lâzımdır ki, *sophos* ortadan kalkabilsin. Filozofların bıraktığı izden de anlaşılacağına göre, bunlar ortaya "bilgeliğin dostu" olarak çıkmaktadır. Ve kendileri bilge değildir. Yunanlılar bilgelerin varlığını bilmekteydiler, ama kendileri "bilge" değildiler. Hattâ bilgelerin bir sıralamasını bile yapmış-

[9] Ayrıca Foucault, Eski Yunan'da zevk ve arzunun örtüştüğünü, bunun da etik tözü oluşturduğunu yazar. Bu *aphrodisia*'dır. Bu, Hıristiyanlığın tene dayalı cinselliğinden çok farklıdır. *Dits et Ecrits*, IV, s. 619.

lardı: Örneğin; Solon bir bilge idi, bir filozof değildi. Yunanlılar "philos"tular. Bilgeler ilk şairlerdi, ama filozof imgesi *sophos* imgesini yok etmeye yetti. Moses Finley'in yazdığı gibi Yunanlılar politikayı icat ettiler (Moses Finley, *Invention du Politique*, Maspero Fondation, Paris 1983.) Yani ilk defa Yunanlılar katlanmasını bilebildiler. Dışarıdan gelen düşünce bükülüp, katlanıp iç ile iç içe girdi ve bu şekilde düşünülmeyeni bize düşündürdü. Bir an ki, orada düşünülmeyen ile karşı karşıya gelindi. Belki de bir olay, bir rastlantı, Mallarmé'nin kitabının ismi gibi "bir zar atışı". O an bazı şeyler yeniden dağıtılmaya başladı, ama geçmiş bu katlanma içinde, varlığında, belki hâkimiyetini kaybetti. Ama silinip gitmedi. Evet, dışarıdan gelen düşünce, Heidegger'in deyişiyle, daha şimdiye kadar düşünemediğimizi bize düşündürttü. *Düşünmek nedir*? Neye verilen addır? Düşünmek şimdiye kadar düşünmediğimizin düşünülmesidir. Bu şekilde, dışarıdan gelen düşünce, içerisinden daha yakın ve yakın gibi görünen içerisi ise uzaktaki düşünceden çok daha uzaklardadır. Ve dışarıdan gelen düşünceyi katlanarak üretir. Heidegger'in bu temasına öznellik adını verebiliriz. Özne olmak. Katlanmak, öznelliği üretir. Özne olan varlık yahut öznellik dışarıdan gelen çizginin katkat olmasıdır. Bunu, tıpkı dışarısının yansıması, çift olması biçiminde üretir.

Foucault da bu şekilde, tekrar Eski Yunan'a bir dönüş problemini ortaya çıkarıp, tekrar bu sorunsala yaklaşır. Yunanlıların felsefe ile kurucu düzeyde bir ilişkileri olmuştur: Bilge'ye karşı. Yukarıda da yazdığımız gibi, Deleuze'e göre de bu soru ilk olarak Alman Romantizmi ile ortaya çıkar. 19. yüzyıldan itibaren: "Niçin Yunanlılar felsefeyi buldular?" sorusuna verilen cevaplar ayrı ayrı önem taşımaktadır. Ama bunlar, birbirlerine ters olmaktan çok birbirlerini tamamlarlar. Bunlardan birisi felsefi yaklaşımdır ve Olmak sorununun o anda belirdiğini iddia eder: Hegel'den Heidegger'e uzanan bir çizgidir bu. Hegel'e göre varlık kendini ilk olarak Eski Yunan'da, âni bir biçimde belirtmiştir. Varlığın âni bir biçimde ortaya çıkışı. Kelimesi kelimesine Varlık, varolmak, Yunan'da evrensel bir nesne olarak ortaya çıkar. Derrida'nın da dikkatimizi çektiği gibi, Heidegger'den yola çıka-

rak, olmak fiili Yunancada varoldu. Ve felsefe tarihinin başlangıç noktası burada başladı. Bu âni ortaya çıkışın hemen ardından, Hegel'e göre bir bekleme, düşünme ânı ortaya çıkar, görünür. Bu öznelleşmenin düşünüldüğü andır. Varlık bu anda kendi kendisinin içine doğru kat kat katlanır; öznenin üzerine katlanır ki; bu da nesnenin temsil edilmesidir. Ve nesnenin temsilinde kendi kendini temsil eder. Bu an düşünülüp, üzerinde konuşulabilinen andır. Fakat bu an Yunan devri değil de Descartes ile başlayan ve "düşünüyorum, o halde varım" denilen andır. Üçüncü an ise Mutlaklığa ulaşılan andır. Hegel'in gayet açık bir biçimde, "Felsefe Tarihi" derslerinde göstermiş olduğu gibi, bu üçüncü Mutlak an içinde, Varlıkta genişleyen ve açılan öznelliğin hareketini görürüz. Yani öznellik kendi kendisini düşünürken, varlığı düşünür. Hegelci son an olarak niteleyebileceğimiz ve Hegel'in felsefeyi bitirdiğini sandığı âna bu şekilde ulaşırız. Heidegger, Hegel'den çok farklıdır. Buna rağmen, Heidegger'de de Varlığın ortaya çıktığı yerde, Varlığın katlandığı yerde gene Eski Yunan karşımıza çıkmaktadır.

Diğer bir yaklaşım tarihsel bir yaklaşım olabilir: Tarihçilerin Eski Yunan'a yaklaşım biçimleridir bu. Felsefi yaklaşım biçimine, varlığın ilk olarak Yunan'da katlanmasına metafizik bir gözle bakan tarihçiler; bunun yanında, sosyal ve kozmolojik bir mekân organizasyonunun ilk defa Yunan'da yapıldığını kabul edeceklerdir. İşte bu mekân, Yunanlıların felsefe adını verdikleri yeni bir düşünce biçimi ile ilişkilidir. Bu mekân tabii ki, sitenin oluştuğu alandır (19. yüzyıl Alman tarihçilerinin yaklaşımı). Bunun uzantısını şimdiki Fransız tarih okulunda bulabiliriz. Vernant Detienne ve Vidal-Naquet bu yeni düşünme biçimini yaratan mekânı incelediler. Felsefenin ortaya çıkmasından önce büyü-din merkezli bir düşünce tarzı mevcuttu. Bu daha çok büyük imparatorlukların olduğu tarihsel oluşumların düşünce yapısını oluşturmaktadır. Vernant, bu tip bir düşünceyi şöyle açıklar: Bu büyü ve din merkezli düşünce yapısı "ilk" kelimesinin iki ayrı mânâsı arasındaki ayrılık üzerinden kendini ifade eder: Başlangıç açısından ilk olan (zamansal), ve hükümdarlık açısından ilk olan (iktidarlı olmak). İlk önce bir kaos (karmaşa) vardı.

Hükümdarlık açısından ilk olan ise Hükümdar-Tanrı Zeus'tur. Titanlar (devler) arasındaki bu mücadeleler, aralarından en kuvvetlisinin hükümdarlığını kabul ettirmesine kadar, yani Zeus'un ortaya çıkışına kadar sürer. Zeus ise kaos'a kendi düzenini kabul ettirir ve diğer tanrılara karşı zaferini ilân eder. Felsefi düşünce öncesinden felsefi düşüncenin Yunan'da ortaya çıkışına kadar gelen zaman dilimi budur. Hükümdarlık ile Yunan'da felsefe ortaya çıkar. Demek ki, felsefe hükümdarlık ile ortaya çıkmış ve hükmetme odakları oluşmaya başlamıştır artık. Bu iktidar odakları kendilerine karşı direnme odakları yaratılmasını bekler ve ona göre stratejilerini belirler.

Her tarihsel oluşum kendi iktidar ve direnme biçimlerini ortaya çıkarmaktadır. Eski direnme güçleri ve odakları ile, yeni tip iktidar ile mücadele etmek ancak kaosu yaratır. Yeni iktidar biçimlerine yeni direnme biçimleri, yeni öznellikler gerekmektedir. "Sanıldığının tersine 'ebedî dönüş' eskiye dönüş değildir" demektedir Deleuze. Şöyle devam eder: "Atılan zarlar belirdikleri ve bir kere olsun rastlantıyı ortaya çıkardıkları vakit, düşen zarlar zorunlu olarak sayıyı belirler; yahut bu zarları atan kaderin belirmesidir. Bu açıdan bakıldığında, oyunun ikinci ânı, iki ânın birden oluşmasıdır. Ebedî dönüş ikinci andadır. Atılan zarların sonucundadır; zorunluluğun belirmesindedir; rastlantının, bütün elementlerinin hepsinin biraraya geldiği sayıdadır; ama aynı zamanda birinci zamanın tekrar geri gelmesidir; atılan zarların tekrarıdır. Yeniden üretimidir..." (Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, [Nietzsche ve Felsefe], PUF, Paris 1962, s. 32). O halde, ebedî dönüş nesillerin birbirini takip ettikleri zamandır. Bu düşünce tarzı hükümdarlığı ve bu hükümdarlığın nasıl oluştuğunu söyler, bu düşünce eskiden yapılan savaşları ve kahramanlıkları hatırlatır (eski şiir).

Yunan felsefesinde felsefe birinci durumdadır. Evrenin içkin bir organizasyon yasasının mevcut olduğu yer eski Yunan felsefesidir. Dünyanın bağdaşık bir mekânda merkezî bir durumda dengede durmasının nedeni budur. Büyü ve din merkezli düşüncenin sorguladığı şey "Dünya neden yukarıda, evrende durabiliyor ve düşmüyor"dur. Bu düşünce yapısına göre eğer böyle

bağdaşık bir merkezde durabiliyorsa, düşmesi için hiçbir sebep kalmamaktadır.

Felsefi söze göre, toplu mekândaki gelişme "piramidimsi" olmaktan çıkar (bir hükümdarın piramidin uç kısmında bulunduğu, alt kısımlara doğru yayılan eski tanrıları kapsayan piramidimsi yapı) ve Yunanlıların deyimi ile "izonomik" bir biçime dönüşür. Düz bir alanda, her bir bölümü merkeze nazaran simetrik olan, bağdaşık bir mekân ortaya çıkar. Aşağı katlarında eski nesil tanrıların oturduğu, başında bir hükümdarın bulunduğu piramidimsi yapı yerine, her kısmı merkeze simetrik bir halka meydana gelir. Artık dairenin merkezi hükümdardır. Bu merkeze simetrik halka yapısı Yunan sitelerinin Agorasıdır. Böylece ortaya Atina Demokrasisi çıkar (Kleisthenes reformu). Platon'un karşı çıktığı şey, Sokrates'in savunmasından sonra, Sokrates gibi bir insanın, sofist niteliği ile mahkûm edilmesinden sonra şudur: "Demek ki ideal rejim bu değilmiş; Atina demokrasisinde de Sokrates suçlanabilir ve mahkûm edilirse bu iş yürümemektedir" diye düşünmektedir Platon.

Platon demokrasi eleştirisi yaparken, hiçbir zaman eski büyü ve din merkezli düşünce yapısına ve sosyal oluşuma dönmek yolunu aramamıştır. Tersine, daha ileri gidip bu çıkmaza karşı "nasıl izonomi gerçek bir şekilde yaratılabilir, gerçek eşitlik, gerçek simetri oluşabilir" sorusunu sormaktadır. Eğer Platon'da mitosların kullanımı varsa, bu eski düşünce yapısını yeniden getirmek için değil, ama yetersiz olan Atina demokrasisine bir çıkar yol bulmak içindir. Buradan, Platon Filozof-Kral fikrine gidecektir. İzonominin gerçekten kurulması için gerekli olan bir mekân arayışı Platon'da bu şekilde kendini gösterir. Diğer taraftan, tarihçi Detienne'e göre bu yeni mekân Yunanlılarda savaşçılar tarafından kurulmuştur. Savaşçıların daima özel bir durumu vardı. Onların yalnız kendilerine ait sözleri vardı. Kendilerine ait düşünce biçimleri vardı: Bu da merkezî bir halka oluşturmaktı. Ortaya bazen, ortak bir şekilde talan ettikleri şeyler konulurdu; yahut buraya bazen kendisi ile eşit diğer savaşçılara söyleyecek sözü olan gelirdi. Bu savaşçı, sözünü tamamladıktan sonra çekilir; yerini başka bir savaşçıya bırakırdı, bu yeni savaşçı da söyle-

yeceğini söylerdi. Demek ki, savaşçıların toplandığı bir merkezî mekânda bu insanlar birer şeftiler. Ve her birinin merkeze karşı yeri simetrik ve dengeli biçimde eşitti.

Orada, yeni bir düşünce biçimi, yeni dairevî bir mekân oluşmuştur. Parçalar merkeze simetriktir ve bu, giderek sivil bir mekân olur; "hoplitik reform" hareketini meydana getirir: Her vatandaş askerdir. Yahut her asker bir vatandaş olur. Bu işte, yeni mekânın organizasyonunu oluşturur. Başka bir deyişle, merkezde ne talan edilmiş şeyler ne de söz vardır. Merkez boştur ve her vatandaşın, her askerin gelip, orada bir şeyler söylemesinden ayrı, merkez için verilen bir mücadele vardır. Aynı merkeze simetrik duran vatandaşlar arasında kimin merkezi dolduracağı mücadelesi vardır. Böylece büyü ve din merkezli düşünce yapısından felsefi düşünce yapısına doğru uzanan bir mutasyon gerçekleşir ve *alleteia* (hakikat) sorunu ortaya çıkar.

Nietzsche'nin görüşü bu iki ekseni tamamlamaktadır. O problemi başka türlü yerine oturtur. 19. yüzyılın sonunda Nietzsche yeni tip bir güç ortaya çıkarır: Yunanlılar, filozof olarak, yeni hayat olanakları ve düşünceden bir sanat eseri yarattılar. (Hegel bunun zaten hep üzerinde durmuştu: Varlığın âni ortaya çıkışı, güzelliktir. Onlar varlığı güzel olarak algıladılar.) Nietzsche, Hegel'in söylediğine benzer fakat birebir aynı olmayan bir şey söylemektedir. Nietzsche'nin Yunanlılar üzerine yazdığı genel tema budur: Eski Yunan varlığı yalnızca güzel olarak algılamadı, aynı zamanda varlıktan bir sanat eseri oluşturmasını bildi. Bunun anlamı şudur: Yunanlı filozof, hayatı ispatlayan kimsedir. Güçten hayat ortaya çıkaran, hükümdarlık çıkaran kimsedir. Bu hükümdarlığın başka bir biçimde algılanmasıdır. Foucault'ya göre bu, *Cinselliğin Tarihi*'nin (Hazların Kullanımı) ikinci cildinin ana temasıdır. Yunanlılar, hayatlarından öldükten sonra konuşulacak, bir sanat eseri yaratmasını bildiler. Yoksa Yunanlılar için cinsellik bir sorun teşkil etmiyordu; yemek yeme biçimleri, sağlık, cinselliğe bağlı olarak, hem zevk hem de arzu içinde, belli bir uyum içinde beraberce gerçekleşiyordu. Onlar için eşcinsellik bir sorun oluşturmamaktaydı; ama genç erkeklerin yaşlı erkekler ile ilişkileri bir sorundu. Genç erkek çocuklar eğer yaşlı

erkekler tarafından hâkimiyet altına alınıp nesneleştirilirse, onlar büyüdükleri zaman, nasıl insanları idare etme gücüne sahip olabileceklerdir? Bu dönemde kadınlar zaten hâkimiyet altına alınan, nesneleştirilen yaratıklardı. Onun için onlarla ilişkilerinde cinsellik bir sorun değildi. Zaten onlar hiçbir zaman idareyi ellerine almayacaklardı; ama genç erkekler için aynı şey geçerli değildi.

Kendisine sorulan bir soruda Foucault, Hıristiyanlık ve Eski Yunan arasındaki arzu farkını vurgulamaktadır: "Etik töz, Hıristiyanlık tarafından yeniden çalıştırılıp, değişikliğe uğratılan bir âlet midir?" "Evet" diye cevap veriyor Michel Foucault: Hemen hemen öyle. Yunanlılar için etik, töz, arzu ve zevk birlikte gelişen hareketlerdi; *aphrodisia* adını verdikleriydi. Hıristiyan çevirisindekinin tersine, bu aşk demek değildi. Bunlar Hıristiyanların, hem "et" (ten) dedikleri şeyden çok ayrıydı, hem de cinsellikten. İkinci olarak, şu soru soruluyor: "*Aphrodisia* ve "et" (ten) arasındaki fark nedir?" Foucault cevap veriyor: "Kolay bir örnek alacağım. Bir filozof genç bir erkek çocuğa âşık olur ve ona dokunmazsa, gösterdiği hareket çok yüksek bir değer taşımaktaydı." Hareketinin etik tözü, arzu ve zevkin birbirlerine bağlılığı idi. Augustinus için gayet açık bir şekilde, çocukluğundaki bağlılıklarını hatırladığında, onu meşgul eden, hissettiği arzu biçimini tam tamına bilebilmekti. Bu farklı bir etik tözdür. Kendisiyle ilgili ikinci görüş ise, Foucault'da öznellikten çıkma biçimi adını verdiğim şeydir: yani insanların kendilerine verilen etik zorunlulukları tanıyabilme biçimidir. Örneğin, acaba bir metinde ortaya çıkan ilâhi kanun mudur? Yahut, yaşayan varlıklar için her seferinde aynı olan doğa yasaları mıdır? Rasyonel yasalar mıdır? Estetik bir varlık ilkesi midir? (Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault, Un Parcours Philosophique*, Gallimard, 1984, s. 333). *Hazların Kullanımı* kitabında Foucault, Sokrates ve Alkibiades örneğini vermektedir: Sokrates âşık olduğu Alkibiades'e dokunmamaktadır. O genç ve yakışıklı bir delikanlıdır. Sokrates yaşlıdır. Sokrates onun kendisine, bilgisine âşık olacağı anı beklemektedir (Gallimard, 1984). Böylelikle Yunanlı filozof, hayatından bir sanat eseri yaratmaktadır.

Felsefe öncesi düşünce, gücü, hâkimiyet altına alma arzusu olarak algılamaktadır. Bu hükümdarlık sorunudur. Fakat Yunanlı felsefi düşünce biçimine göre, güç başkalarını hâkimiyet altına almak arzusundan ayrılmıştır. Nietzsche "Kim buna baskı altına alma istenci adını verebilir?" diye sorar. Nietzsche'nin "güç istenci" hiçbir şekilde baskı altına, hâkimiyet altına alma demek değildir.[10] Bu, hayatı haykırmaktır. Hayatı doğrulamaktır. Tanrı-hükümdar'ın yaptığı gibi bu, hayatı yargılamak değildir. Bu güç içinde bir mutasyondur. Filozof bunu başarmak için yaşayan her şeyi birleştirmek zorundadır. Yaşayan her şeyin birleşmesi. Parmenides'e yaklaşarak, "varlık hiçbir zaman yaşamın birleşmesinden başka bir şey demek değildir" demiştir. Böylece filozof, hükümdarlık imgesi ile kopan yeni bir imge ortaya çıkarmaktadır. "Güç istenci ile bu, güçte yaratılan mutasyondur. Hayattan bir sanat eseri ortaya çıkarmaktır. Yeni yaşam olanakları yaratmaktır.

Buradaki ikinci mesele, hareket ve karşı-hareketler arasındaki ilişkilerde mümkün olduğu kadar hareket yaratabilmektir. "Güç istenci"nin bir taraftan hükmetmekle, diğer taraftan savaşla hiçbir bağlantısı yoktur. Filozof yeni bir hayat şekli ortaya çıkarmaktadır. Bu düşünce yaşayan her şeyin birleşmesini kapsamaktadır.

Öyleyse, Foucault'nun niçin Eski Yunan ile uğraştığı biraz daha açığa çıkmaktadır. Eğer Yunanlılar felsefeyi ortaya çıkarıyorlarsa, burada yeni tip bir güç oluşturmakta, yeni tip bir güç ilişkisi meydana getirmekteydiler. Foucault'nun deyişi ile Yunan diyagramı denen bir şey mevcuttur. (Diyagram Foucault'da hemen hemen toplumsal-tarihsel oluşum, üretim biçimi anlamındadır. Ama üretim biçimi, Marx'da "son kertede" altyapıyı oluşturduğu için Foucault bu kavramın yerine diyagram kavramını kullanmayı yeğlemektedir.) Çünkü Foucault'nun *Hazların Kullanımı* kitabı Nietzsche'den hareket etmekte, ama sorunu ondan çok ayrı bir şekilde ele almaktadır. Foucault Yunanlıları, yaşamı

[10] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie* (Nietzsche ve Felsefe), PUF, Paris, 1962, s. 56-58.

seven insanlar olarak algılamaktadır. Nietzsche'de suçluluk duygusu ve nefs ile ilgili endişeler Hıristiyan diyagramından itibaren oluşmaktaydı. Foucault bunun çıkış noktalarını, Hıristiyanlıktan önce Yunan ve bilhassa Roma'da bulmaktadır. Hıristiyanlıkta, Yunan'dan bir kopma değil, ama hem bir devamlılık hem de bir mutasyon söz konusudur. Her toplumsal oluşumda güçler ilişkisi vardır. Bulaştıran güçler ve bulaştırılan güçler arasındaki ilişkiler. Bir diyagramda bu güçler ele alınmaktadır. Güçler arasındaki ilişkilerin güncelleşmesi bir diyagramı, bir toplumsal oluşumu belirler. O halde, her toplumsal oluşum bir diyagramı kapsamaktadır. Öyleyse Yunan diyagramını teşkil eden güçler mücadelesi, güçler arası ilişkiler nelerdir? Foucault bunun tanımını gayet Nietzscheci bir şekilde vermektedir. Yunan diyagramını özgür kimseler arasındaki can çekişen ilişkiler oluşturur. Can çekişen ilişkiler, savaş ilişkileri/savaşçının ilişkileri demek değildir (büyü-din düşüncesi). Can çekişen ilişkiler, rekabet ilişkileridir. Ve bu, savaş olarak düşünülmemelidir. Tabii ki Yunanlılar savaşıyorlardı, ama kendilerini savaş biçiminde düşünmüyorlardı. Daimi bir biçimde rekabet ilişkilerinde kendilerini düşünmekteydiler. (Din-büyü, hukukta ve aşkta da rekabet halindelerdi.) Aşk için rekabet ilk olarak Yunanlılarda başlar. Sokrates'in yöntemi neyi kapsamaktaydı? Problem hangi şekilde sorulursa sorulsun, Yunan diyagramında daima "benim, benim, benim" diyen rakipler ortaya çıkmaktaydı. Bu savaş değildi. Rekabetti. Örneğin, "En yakışıklı kimdir?" sorusunun ardından Yunanlılar, hükümdarın sözünü beklemeden, "benim, benim" diye ortaya atlamaktaydılar. Buna karar vermek için dövüşmüyorlardı, ama rekabet içine giriyorlardı. Dönemin en önemli eserlerinden biri şüphesiz Platon'un *Politika*'sıdır. Burada politik insan, insanların çobanı biçiminde tarif edilmektedir. Bütün özgür Yunanlılar, "çoban benim, çoban benim" demekteydiler.

Deleuze'e göre, gerçek Yunan düşüncesini Aristoteles değil, Platon temsil eder. Çünkü Platon'da rekabet fikri vardır. Oyuncuların rolü yerli yerine konulmuştur. Atletler mevcuttur. Çünkü Platon'un düşüncesi Eski Yunan'da rakipler arasındaki sınama düşüncesini meydana getirmiştir. Rekabet yargılama sorunsalı-

nı nasıl ortaya çıkarmıştır? Her bölümde, en iyi bilen kimdir? Sokrates "Ayakkabıcılıkta en iyi bu işi bilen ayakkabıcıdır, dülger ayakkabıcılığı ayakkabıcının bildiği kadar iyi bilemez" demektedir. Öyleyse *Politika*da bunu en iyi bilen kimdir? Rakipleri yerli yerine koymak nasıl yapılmalıdır? İşte Platon'un ana sorunu budur.

Foucault'nun *Hazların Kullanımı*'nda bu tema süreklidir. Yunan diyagramını tarif etmek özgür insanlar arasındaki can çekişme ilişkilerinden başlar ve bu diyagrama göre, sadece tek bir insan, *özgür* bir insan diğerlerini yönetebilir. Buna Kleisthenesçi Yunan Sitesinin ideali denir. Başka özgür insanları yönetme kapasitesine sahip özgür insan hangisidir? Foucault'nun bu soruya cevabı, Yunanlıların edebiyatına daha dikkatli bakmak gerektiği olmuştur. Yalnızca kendi kendini yönetecek kapasiteye sahip olduğunu bilen, diğerlerini yönetecek kapasiteye sahip olabilir. Yukarıda yazmış olduğumuz gibi "Kendi kendini yönetmek" Yunan diyagramının özünü oluşturmaktadır. Kendi kendini yönetmek Foucault'da büyük bir önem kazanmaktadır; çünkü bu, ne iktidar eksenine aittir, ne de bilgi eksenine bağlıdır. Bu, kendine has, ikisinden kancasını kurtarmış bir işlemdir. Bu, Foucault'nun üçüncü eksenidir. Öznellik ekseni: Sokrates'in *askesis*'i kendi kendini yönetebilmek. İnsanın kendisi ahlâkî bir özne şeklinde teşkil etmesi için vazgeçilmez olan pratik alıştırması tek kelime ile söylenecek olursa budur ve çok önemlidir – Klasik Yunan düşüncesinde Sokrates'ten çıkan gelenek budur (Foucault, Gallimard, 1984, s. 89). Foucault şöyle devam ediyor: "Bu sırada Reçeteleri, teknikleri ve yapım biçimleri ile "dindarlık" ne pratikte bir corpus gibi organize edildi, ne de böyle düşünüldü. Bir taraftan da erdem pratiği ile ayrılmamaktaydı, onu tekrar ettiren girişimcisiydi. Diğer taraftan, bu [öznellik pratiği] vatandaşları oluşturanlar ile aynı alıştırmalara yaramaktaydı: Kendi kendinin efendisi ve diğerlerinin efendisi aynı zamanda oluşmaktaydı. Daha sonra, dindarlık kendi özgürlüğünü alacak, yahut en azından, göreli ve kısmi bir özerkliğe ulaşacaktı. Bu iki biçimde; kendi kendine hükmetmek ve diğerlerine hükmetmek için gerekli olan öğrenim arasında, kancadan kurtarmak denilen işlem

gerçekleştirilecekti. Özel biçimlerindeki alıştırmalarla erdem, ölçülülük ve alıştırmaya yarayan mizaç arasında da kancadan kurtarmak başarılacaktı: yöntemleri (sınav, kendi kendini kontrol) ulaşmaya çalışacakları ahlâki yönetmenin basit bir tekrarından daha karmaşık, özel bir teknik oluşturmaya dönüşecekti. O zaman, sanatın kendi özel şeklini alacağını görebiliriz.

Kendisine objektif sağlayan ahlâki yönetmeye ve kendi bağlamını oluşturan *paideia*'ya nazaran bu görülebilecektir. Fakat Yunan düşüncesi için 'dindarlık'; özgür insanın hayatı olan, politik ve pozitif anlamda bir erdemliliği yapan, ahlâki öznenin oluşmasına yarayan şeydi" (s. 90). Daha sonra Ksenophanes'in *Hatırlanabilirler*'inden alıntı yapan Foucault, Euthydemos ile konuşmayı anımsatıyor. "Söyle bana, özgürlüğün nefis ve asil bir mülk olduğuna inanıyor musun; ister bir insanınki, ister bir Devlet'inki olsun?" Euthydemos, "Sahip olmaya imkân veren en güzel şeydir" diye cevap veriyor. "Ama kendisini bedensel zevklerin egemenliğine bırakan ve daha sonra, iyiyi yapmaya gücü olmayan kimse için, onun özgür bir insan olduğuna inanıyor musun?" – "Kesinlikle Hayır" diye cevap verdi" (*age.*, s. 91). Öyleyse kendisinin zevklerine, bedensel arzularına hâkim olamayan bir hükümdar başkalarını yönetmekten âcizdir. Platon'un *Cumhuriyet*'inde tiran kendi ihtiraslarına hâkim olamayandır; bu nedenle kendi iktidarını kötüye kullanır ve daima şiddet uygulamak zorunda kalır (*hubrizein*), tebaasını şiddetle yönetir. Tiranların genç erkekler ve kız çocuklar üzerindeki cinsel kullanımları ve onların ahlâkına leke sürmeleri her zaman tiranları devirmek için yapılan komploların ana nedeni olarak belirtilmiştir ve bu sayede özgürlükler yeniden oluşturulur. Aristoteles'in *Politika*'sının V. kitabında bahsettiği, Atina'da Pisistratuslar için olsun, yahut Ambrasi'de Periaudroslar için olsun bu hep aynı motiftir. Bunun karşısında pozitif bir şefin imgesi çizilmektedir: Diğerleri üzerinde sağladığı otoritede kendi kendisini kontrol etmesini bilen, iyi bir şef olmaktadır.

Yunan diyagramı, böylece güçler ilişkisidir. İktidar ilişkisidir; kendi kendini yönetmektir. Özgür insanlar arasından biri diğerlerini ve kendini yönetecektir. Burada kendi kendisi ile uğraşan

Stoacı bir ilke ortaya çıkmaktadır. Daha sonra eski Greklerde bir cesaret konusu olan gerçeği söyleme üzerine kurulu olan *parresia* Hıristiyanlıkta bir Tanrı korkusuna dönüşecektir. Kendi kendisiyle meşgul olan ve bu şekilde kendi ruh ve beden gerçekliğini arayan insan daha sonra Tanrı'nın her yerde olmasından dolayı her yaptığı işlemi ve eylemi görmesinin korkusundan kendisiyle uğraşan cesaret dolu değil bu sefer boyun eğmiş ve korku dolu bir insan figürü çıkacaktır. Yunan diyagramı demokrasiyi sorgulayan ve tiranlık işlevinin ardından demokrasi kavramını sorunsallaştıran bir diyagramdır. Sokrates'in kendi kendisinin gücünü kendinde bükerek iktidarını kullanmayan bir kişilik olarak Yunan diyagramı iktidarı kendinde katlamasını bilen bir diyagramdır.

Cornelius Castoriadis de Yunan diyagramını, "Demokrasi' nin Yaratılışı" adlı makalesinde açıklamaktadır:[11] Yunan görüşü Pandora mitolojisinde kendi kendini açık eder. Bunu Hesiodos'ta izleyebiliriz: Ümit daimi bir şekilde Pandora'nın kutusunda hapsolup kalmıştır. Yunan klasik öncesi ve klasik devrinde ölümden sonra yaşama ümidi yoktur, yahut bir başka deyişle öldükten sonra yaşam yoktur, ya da eğer böyle bir ümit varsa o, yaşamdan daha korkunç, çekilemez bir yaşamdır (Akhilleus'un ölüler ülkesinden seslenişi Odysseus'ta bu şekildedir). Bütün inanç, kaos Yunan inancına bağlıdır. Hesiodos'ta kaos başlangıçtır. Yunancadaki esas anlamı ile kaos boşluk demektir; "olamamaktır". Freud'un deyişiyle ölüm korkusu, Lacan'ın deyişiyle olmamak (*desêtre*). Castoriadis şöyle devam ediyor: Dünya toplam bir yokluktan ortaya fırlayıp çıkmıştır. Ama daha Hesiodos'un anlatımında "Evren", düzenin olmaması anlamında bir kaostur, yani daha anlam taşıyan kanunlara boyun eğmeme anlamındadır. Kozmos kaostan ortaya çıkar Eski Yunanlılarda. (...) Vatandaşlar topluluğu (*demos*) tamamen kendisinin hükümdarlığının farkındadır; bu *autonomos*tur.[12] *Isonomia* vatandaşlar arasındaki eşitliktir. Bu eşitlik doğal olarak kanun karşısındaki eşitlikleridir. Kamu işlerine vatandaşların aktif bir şekilde genel iştira-

[11] C. Castoriadis, "Invention de la Démocratie", *Le Débat* dergisi no. 38, Ocak-Mart, 1986, Gallimard, s. 129.
[12] *Age.*, s. 131.

kidir. Atina kanunlarına göre, topluluğu karman çorman eden, sitenin huzurunu bozan vatandaş *atimos* olmaktadır; yani politik haklarını kaybetmektedir.[13]

Vatandaşların iştiraki *ecclesia*'da, yani Halk meclisinde vücut bulmaktadır ki, bu aynı zamanda *autonomus* bir hükümet bedenidir. Burada bütün vatandaşların söz alma hakkı vardır (*iségoria*), her birinin oyu aynı ağırlıktadır (*isophésia*). Eşlik edilen Halk Meclisi konsey tarafından yürütülür ve yönetilir. Bu, Atina'daki doğrudan demokrasidir. (...) Burada insan topluluğu Devlet anlamında değildir. Devlet kavramına alternatif teşkil etmektedir. Yunan polisi Devlet biçiminde işlememektedir ve modern anlamdaki Devlet kavramına eşdeğer kabul edilemez. Devlet Eski Yunan lûgatında yoktur, *kratos* denilen saf güç mevcuttur. Platon'un *politeia*'sı Almanca "der staat" anlamında kullanılmamaktadır. Eski bir Yunanlı için vatandaşların vücudundan ayrı tutulan bir kurum olarak Devlet kavramı hiçbir anlam taşımamaktadır.[14]

Bir demokraside halk her istediğini yapabilir, ama ne yapmaması lâzım geldiğini de bilmek zorundadır. Her önüne geleni yapmak bu nedenle olmaz. Demokrasi kendi kendine bir sınır koyma rejimidir.[15] Burada, Foucault'nun da dikkatimizi çektiği gibi "erdemli olmak" bir kodlanma biçimidir (s. 90). Daha önce söylediğimiz gibi, Foucault'nun ilk iki ekseninin dışına çıkılmaktadır; kendi kendini yönetmek, ne Bilgi eksenine ne de İktidar eksenine aittir. Birinin birini yönettiği güçler ilişkisi ile hiçbir alâkası yoktur. Belli bir süre için kendi özerkliğini kazanır. Bilgi diyagramından da ayrılır: Burada, herkes kendini tanıyarak başkalarını tanıyabilmektedir. Belli bir müddet için "kendi kendine kalan ilişki belli bir özgürlük kazanır". Doğulu bilgenin Yunanlı filozoftan farkı, burada ortaya çıkar: Kendi kendini yönetmek başkalarını yönetmek karşısında önceliklidir. Yunanlılar güçler ilişkisi üzerine kurulu diyagramda bir mutasyon oluşturmuşlardır. Güç kendi kendisi üzerine katlanarak, kendisi üzerinde iş-

[13] Aristoteles, *Atinalılar Anayasası*, VIII, s. 5.
[14] C. Castoriadis, *age.*, s. 133.
[15] *Age.*, s. 137.

leyerek, başkalarını yönetme imkânını ortaya çıkarır. Öncelikle insanların kendi aralarında güç ilişkileri mevcut olmalıdır ki bu, kendi kendini yönetme, buradan türeyerek mümkün olabilsin. Bu mutasyon, bu yeni ilişki "kendi kendini yönetmek"tir. Bu yeni mutasyona göre "sadece kendi kendini yönetebilen diğerlerini yönetebilir". Foucault'nun Eski Yunanlıların düşünce yapısı üzerine geliştirdiği fikir şudur: Yunanlılar yeni bir güç ilişkisi ortaya çıkarmıştır. Bu, özgür insanlar arasındaki güçler ilişkisidir. Bu ilk ilişkidir: Savaş değil, ama rekabetin ortaya çıkışıdır. İkinci olarak, zorunlu olarak "Hangi (özgür) insan diğerlerini yönetmek kabiliyetine sahiptir?" sorusu sorulur. Üçüncü olarak, ancak kendi kendini yönetmek yeteneğine sahip özgür bir insan diğer özgür insanları yönetebilir, önermesine gelinir. Kendi kendini yönetmek, o halde, nasıl bir anlam kazanmaktadır? İşte mutasyon burada oluşur. Güç başkalarına bulaşmaz; güç kendi kendine bulaşıcıdır. Kendi kendisinin üzerine katlanmaktadır. Öyleyse bu güç kendi kendine hâkim olabilir ve kendi kendini yönetebilir. Bu âna kadar güçlerin "kendi içerilikleri" söz konusu olmamıştır.

Her güç, kendi dışındaki başka güçler ile ilişkiye girmektedir. Bir güç ya kendine dışarıdan gelen bulaşıcılıkla kaplanır ya da kendisi, kendisinin dışındaki başka bir güç ile ilişkiye girer ve kendisini ona bulaştırır. Burada, bu güç kendisini kendisine bulaştırmaktadır, kendi üzerine katlanmıştır. Kendi üzerine açılabilmiştir. Bu "öznellik"tir (subjectivité). Gücün ne nesnesi ne öznesi vardır. Burada, gücün öznelliği söz konusudur. Yunanlılar özneliği bulmuştur. Güç kendi kendisini bükerek, kendi kendisine etkide bulunur; kendi kendisinin üzerine katlanır. Yunanlılar gücü çiftleştirmiş, bundan bir öznellik oluşturmuşlardır.

Yunanlılar gücü bükerek, katlayarak, çiftleşmeyi (dublörü) bulmuşlardır. Öznelliği ve içeriliği icat etmişlerdir. Yani öznellik de kendini yönetmek sanatı da bir güçten türemektedir. Kendi kendisine katlanan güç, öznellik yaratırken, bir gücün başka bir güçle ilişkiye girmesinden türemektedir. Kendi kendini yönetmek, başkalarını yönetmek, özgür insanlar arasındaki can çekişen ilişkilerden oluşan bir iktidardır. Yunan Sitesinde ortaya

çıkan güç, işte bu güçtür. Tek başına kendi kendini yönetme oluşturulmuş değildir. En güzel örneği: Yunanlılarda sadece iyi yöneten insanlar olmadı. Bir sürü tiran da mevcuttu. Belli bir tarihsel oluşumdaki iktidar yasaları mecburi yasalardır: "Boyun eğmek zorundasın." Bir toplumsal oluşumda, bilgi kanunları, erdem kodları da aynı şekilde mecburidir. Ama kendi kendini yönetmek muntazam, kodlanmış içeriğiyle bir ilke meydana getirir; kendi kendini yönetmek zorunlu bir yasa değildir.

İlk başlarda yazdığımız "sözce" teorisine dönersek, Labov'a göre sözce, daima iki ayrışık ikili eklemlenme arasında gidip gelmektedir (Örneğin verdiğimiz örneği tekrarlarsak; Amerikalı zenci, zenci İngilizcesi ile standart İngilizce arasında gidip gelerek konuşmaktadır). Öyleyse, sözcenin bir sistemden diğer bir sisteme geçiş yasaları vardır. Ama bu sistemler arasındaki bağdaşıklık bile karşıtlıklar ortaya çıkarmaktadır. Bir sistemden başka bir sisteme (dilbilimcilerinin bildiği gibi) atlanırken, karşıtlık çıkaran kurallar oluşmaktadır. Labov buna "değişken yahut kendine has özellikler taşıyan kurallar" adını vermiştir. Foucault da sözce değişken ve kendine has özellikler taşıyan kurallara gönderme yapmaktadır. Foucault'nun kendi kendine katlanma fikri ile ilişki halinde olduğunu Roussel örneğinde göstermiştik. Söylenenler, görünenler katlanmaktadır. Roussel'de olduğu gibi bir önerme diğer bir önerme üzerine katlanmaktaydı.

Yunanlılarda, aynı şekilde güçler ilişkisini öyle bir şekilde icat etmişlerdir ki; bir güç başka bir güçle değil, kendi kendisi ile ilişkiye girdiği zaman başka bir güçten türeyerek, özgür insanın kendine has özellikler taşıyan bir kural meydana getirmiştir. Yunanlılar öznelliği unutmadılar; ama bunun için, sadece özel kuralların oluştuğu anları yarattılar. Bundan da, estetik bir oyun ortaya çıkarttılar. "Buradan da anlaşıldığı gibi" diyor Deleuze, "Foucault ne Nietzsche'ye, ne Heidegger'e dayanmak zorunda kalmıştır". Foucault *Hazların Kullanımı* kitabında bu öznelliği şu şekilde anlatmıştır: "Bu özgürlük köle-olmamaktan daha fazladır; iç ve dış zorlamalara bağlılıktan kurtulan özgür insanın kölelikten kurtulmasının ötesindedir; dolu ve pozitif biçiminde, özgürlük kendi kendisinin üzerine yürütülen bir iktidardır; ama

bu diğerleri üzerinde yürütülen bir iktidardan geçmektedir" (s. 93). Diğer bir deyişle, kendi kendisi ile girilen ilişki diğerleri ile girilen ilişkiden türeyen bir şeydir (Gücün kendi kendisi üzerine katlanması). Foucault burada, Heidegger'den ve Nietzsche'den kopmayı, Raymond Roussel sayesinde gerçekleştirmiştir. Roussel dublör ile ihtirası birleştirmişti. Onun yaptığı gibi, bir önermenin diğer önerme üzerine katlanmasıdır bu.

Demek oluyor ki Foucault, Yunan diyagramını betimleyerek iktidar odaklarının ve direnme odaklarının tarihini yapmaya girişmiştir. Öznellik sorunu "direnme odaklarının önceliğinde açığa çıkmaktadır. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin, *Bilme İstenci*'ni 1976'da; *Hazların Kullanımı*'nı 1984'te yayımlayabilmiştir. Aradaki zaman içinde "Aşağılık İnsanların Hayatı" adlı makalesini yayımlamıştır (1977). Bu, Foucault için çok önemlidir: "Hep iktidar tarafında mı kalacağım, iktidarın ötesine geçemeyecek miyim?","Gerçek ile ilişkimi nasıl belirleyeceğim?" Bu sorulara bundan sonra öznellik açısından yaklaşmıştır. Bunu da Eski Yunan diyagramında bulmuştur. İlk katlanan Eski Yunanlı olmuştur. Bu belli bir ânı belirler. İktidar, bu öznelliği tekrar gelip yakalamıştır. Bunun en güzel örneği de şu hakikattir: "Yunanlılarda da daima tiranlar olmuştur."

Demek ki, direnme odakları belli anda başkalarını yönetmekten ortaya çıkar. Yunan diyagramı bu açıdan Hıristiyan diyagramından tamamen ayrılmaktadır: Hıristiyan diyagramında kendilik üzerinde kurulan baskı, o anlık bir baskıya dönüşürken, Yunan diyagramında bunu kesinlikle görmemekteyiz. Direnme odakları Hıristiyan diyagramına geçmeden evvel, belli anlarda gelişen iktidar odaklarında verilen mücadele biçimidir. "Başkalarını yönetmekten türeyen kendisine özgü bir kuraldır."

Bireyin bizatihi toplumsal statüsü Yunan diyagramında önem kazanmaktadır. *Hazların Kullanımı* üzerine düşüncede üçlü bir strateji endişesi görmek mümkündür (s. 64): "İhtiyaç stratejisi", "o an stratejisi", ve "statü stratejisi".

1. İhtiyaç stratejisi: Diogenes'in skandal yaratan hareketi bilinmektedir: Cinsel açlığını gidermek ihtiyacını hissettiği zaman, kendi kendini rahatlatıyordu ve bunu kamu meydanında

yapıyordu (Diogène Laërce, *La vie des philosophes* (Filozofların Hayatı), VI. s. 246). Birçok kinik provokasyonda olduğu gibi, bunun da iki türlü anlamı vardı. Provokasyon, yapanın halk üzerindeki etkisini taşımaktaydı – Eski Yunan'da, bunun tersine; sadece gece cinsel ilişkide diğer gözlerden kaçmak zorunluluğu vardı.

Böylece Diogenes kamu önünde, yemek yemek ve aşk yapmak gibi âdetlerin benzerliğini anlattı: "Yemek yemekte bir kötülük yoksa, kamu önünde yemekte de yoktur." Fakat yemeğe benzettiği el hareketine (mastürbasyon) başka bir anlam da katmaktadır: *aphrodisia* pratiği doğal olduğundan dolayı utanç verici olmamaktadır; bu bedenî ihtiyacın karşılanması da yemek yemekten ne eksik ne de fazla bir değer taşımaktadır; ve kiniğin arzusunu doyurmaktan başka bir şey olmadığında, yiyecek arayışı gibidir (eti çiğ çiğ yemek de denebilirdi); aynı şekilde, mastürbasyonda da açlığı giderici en dolaysız aracı kullanmaktaydı, hem de açlığı ve susuzluğu gidermek için bu kadar basit bir zevk imkânının olmamasına üzülmekteydi (Michel Foucault, Gallimard, 1984, s. 65).

Diğer strateji, mümkün kılınabilen ânı belirlemektir: *Kairos*. Bu en önemli amaçlardan biriydi; yani sanatta Hazların Kullanımını bilmek demekti. Platon *Yasalar*'ında bunu hatırlatır: "Şeylerin düzeninde ne yapacağını bilene ne mutlu (özel kişi ve Devlet anlamına alınabilir)"; ancak burada ne yapacağını bilmek kadar bunun doğru zamanını da bilmek mutlulukla ilişkilidir. Foucault'ya göre, bunun Yunanlılarda sürekli bir şekilde yeri vardır; sadece ahlâki bir sorun değil teknik ve bilimsel bir sorun olarak kabul edilmektedir (*age.*, s: 68).

Belirlemek. Bu "an"ı merdivenin bütün basamakları boyunca belirlemek. Hayatın varlığı boyunca bu geçerlidir; doktorlar zevk pratiklerini çok genç yaşlarda bitirmenin zararlarını bol bol düşünmekteydi; aynı zamanda ileri yaşlarda da bu pratiğe devam edilirse vücut için zararlı olabileceğini öne sürmekteydiler. Yunanlı doktorlar için, canlı varlıkta cinselliğin belli bir mevsimi vardı: sadece çiftleşip çocuk yapmak için değil, ama çocukların daha sıhhatli, daha iyi yapılması ve sağlıklı olması için de. Aris-

toteles için; spermler yirmi bir yaşına kadar üretken değildir; ama bir erkeğin iyi bir çocuk üretiminde bulunabilmesi için biraz daha yaş alması lâzımdır: 21 yaşından sonra kadınlar çocuk yapma yaşına erişmekteydiler, bunun yanında erkeklerin biraz daha gelişmesi lâzımdır.

2. Zevkleri kullanma sanatı insanın kendi sosyal durumlarına da bağlıydı: Demosthenes'e atfedilen *Eroticos*'un, Platon'un sonra *Şölen*'inde anlattığına göre: her akıllı ruh bilmelidir ki, bir erkek çocuğun cinsel ilişkileri "mutlak bir şekilde erdemli ya da ahlâksız" değildir; ama ilgili kişinin mevkiine, sosyal konumuna göre değişir. Öyleyse, herkesin durumu için "aynı atasözünü kullanmak ve törelliği takip etmek pek akıllıca" değildir (Foucault, s. 70).

Göründüğü gibi, Eski Yunan'ın ahlâk felsefesi, Hıristiyan ahlâkı diyagramından farklıdır. Burada, "hareket etmek" katlanmaya ve belli öğütleri uygulamaya bağlıdır. Hıristiyan diyagramının belirleyicisi olan Cassien'in öğretisine göre, acemilere kendilerine olan iradi güveni kırmaları, bükmeleri salık verilir. Buna göre boyun eğmeyi öğrenmeleri gerekecektir Tanrı'ya ve onun adına etraflarındaki otoriteye (Foucault, *Du gouvernement des vivants*, 2012, s. 283). Bu şekilde acemiler manastırlarda "uysal bir alçakgönüllülüğü" öğrenerek, kendi nefslerini terk etmeyi öğrenirler. Tam bir itaate tâbi olurlar. Buna göre akıllarından geçen her düşünceyi hiçbir fire vermeksizin söylemek zorunda kalacaklardır. Yani itiraf edeceklerdir; ama yaptıklarını değil, akıllarından gelen her şeyi. Bu, neredeyse bir psikanaliz divanındaki gibi bir itiraf mekanizmasını veya hattâ sürrealist yazar ve sanatçı André Breton'un "otomatik yazı" olarak adlandırdığı yöntem ile kıyaslanabilecek bir yaklaşımdır. Akla gelen düşünce daha doğmaktayken söylenmelidir, kime olursa olsun etrafta kim varsa; bu şekilde kendisini tanıyan kişi yapmayacaklarını bilebilecek ve Tanrı'ya olan teslimiyeti, korku ve sadakati gerçekleşebilecektir. Buna göre, Foucault iki noktaya dikkat çekmektedir: Birincisi itaat, ikincisi ise iradi olarak yapılan imtihan. Başkasına boyun eğebilmek, itaat edebilmek için önce kendisine itaat etmek zorundadır. Bu imtihan sayesinde kendi

kendisine çekidüzen verebilmek için, etrafındaki nesnelere ve insanlara dikkat edip, kendisine itaat edecek bir gücü hazırlaması gerekmektedir.

Üçüncü stratejinin isminden de anlaşılacağı gibi, Eski Yunanlı katlanarak, kendi hayatından bir sanat eseri, *Hazların Kullanımı Sanatı*, yaratmaya çalışmıştır. Bu tip bir yaşantıyı kendisi için yapmaktaydı. Hıristiyan diyagramında olduğu gibi, Tanrı'nın huzurunda, aşkın güçle ilişkinin bir zorlanması değildir burada vuku bulan. Hıristiyan diyagramında, Foucault "itiraf mekanizmasının oluşumu ve Hıristiyanlığın ne şekilde insanın teni-eti" ile uğraştığını, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde (Bilme İstenci) ve yayımlanmayan dördüncü cildinde (Et'in İtirafları) araştırmıştır. Demek ki, öznellik belli bir ânın belli bir katlanması sırasında direnme odaklarını yaratmaktadır. Gelişen diyagramlar sürecinde, daima direnme odakları oluşmaktadır; ve bunlar öncüldür. Buna karşı, iktidarın stratejisi, direnme odaklarına karşı iktidarın direnişini oluşturmuş ve iktidar'ın gücü, daha sonra adaletin kılıcına dönüşmüş; diyagramlar iktidar değişikliklerini takip etmiştir.

Özne Değil Kişi Olmak

Öznesiz bireyleşmek: Foucault, buna öznellik biçimleri adını vermektedir. Bunlar bir çağdan diğer çağa değişim geçirmişlerdir. Foucault, öznelliği öznenin oluştuğu yer olarak düşünmez. Bireyselleşmek ille de özne yaratmak zorunda değildir. Birey olmak öznelleşmektir. Özne olmak gelenektir, geleneklere bağlılıktır; alışkanlıklara süreklilik getirir. Foucault, özne ve nesne olmanın ötesine doğru yol alarak, öznelliği aynalarda yansıtıp konuşturup çoğaltmaktadır. Özneden özneye giderken değişik öznellikler varolabilir. Foucault için, birey olmak öznellik yoluna girmek demektir. Öznellik olan bu üçüncü eksende (Bilgi ve İktidar eksenlerinden sonra) Foucault katlanmayı, dışarıdan gelen gücü büken Yunanlılarda bulmuştur. Foucault "aşağılık insanların hayatını yazan" aşağılık bir birey olarak, iktidar ile karşılaştı. İşte bu şekilde o, öznellik eksenine girebildi: "Nasıl

çizgimi aşabilirim?" sorusu Foucault için ana sorunsaldı. Acaba eşcinsellikte ve uyuşturucu kullanmakta dışarıdan gelen çizgiyi aşmak için bir yol var mıydı? Nasıl bir hayat ve hattâ hangi tip eşcinsellik iktidarı aşmaktaydı. Bir erkek için veya bir kadın için bu çizgiyi aşmak, dışarıdan gelen gücü bükmek aynı şey demek olabilir miydi? Foucault bu soruları sorarak öznellik eksenine doğru yol aldı. Bu çizgi ile bu çizginin aşılması arasında pek büyük fark da yoktu; çünkü "dışarıdan gelen düşünce"ye ulaşmak, "düşünülmeyeni düşünmeye başlamak" çizgi ile karşılaşmak aynı zamanda onu aşmak ya da takılıp kalmak, canlı cenaze olmak demekti. Foucault bu sorunun gerekliliğini anlayarak öznellik alanına girdi. Burada, Deleuze'ün verdiği örneklerden yararlanmakta yarar var: Melville için (Herman Melville, *Moby Dick* (Beyaz Balina), çev. S. Eyüboğlu, M. Urgan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964), Michaux (Henri) için değişik aşma biçimleri vardı: Melville'in romanındaki kaptan Ahab monomanyaktı; tek bir beyaz balinayı kendine hedef olarak seçmişti; bu beyaz balina hiçbiri ile kıyaslanamamaktaydı: Kaptan Ahab kendi çizgisini seçmişti; beyaz balina kaptan Ahab'ın dış çizgisiydi ve hayatını onun peşinde koşarak sulara bırakmıştı. Katlanmasını bilememişti. Ahab beyaz balinanın çizgisini takip ederek, onun peşinden koşmuş; bu dış çizgi ölüm ile kucaklaşmıştı. Kaptan Ahab balina avcısının yasasını çiğnemişti, çünkü denizde "Balinanı seçemeyeceksin" yasası geçerliydi. Buna göre tek balinanın peşinden gidilmemelidir. Monomanyak olmak dışarısının çizgisini aşmakta pek yararlı olamamaktadır. Çizgiye ulaşmak ve onu geçmek; insanı (yasaya karşı olarak) iktidar ile karşılaştırmakta ve ortaya çıkarmaktadır. Buradaki çizgi eğretilemeli bir doğaötesi değildir. Kaptan Ahab balinanın çizgisini aşmaya çalışmıştır. Foucault, direnme odaklarının önselliğinin farkına varmıştır. Foucault, özneyi yeniden yatırıma mı sokmaktadır? Hayır, bize yeni tip bir öznellik çözümlemesini sunmaktadır.[16]

[16] Foucault hep *iktidar oyunlarından* söz edildiğini ve direnmenin daima mümkün olduğunu; eğer direnme olmasaydı, iktidarın da olamayacağını söyler. (Sex, Power, and Politics of Identity, *The Advocate*) no: 400, 1984, s. 26-30.

Eğer bu çizgiyi aşmak olanaklı kılınabilirse ancak bu özne olmaktan daha değişik bir biçimde, değişik bir işlevle mümkün olabilir. O zaman ancak, dışarısının gücünü katlayan öznellik yaratılabilir. Bu da dışarının içerisi olaması demektir. Yeniden karışımıza çıkan "içerilik" dışarısının karşıtı anlamında bir çelişki çıkarmaktadır.

Foucault üç çeşit ontoloji ortaya çıkarmıştır: İktidar, Bilgi ve kendilik (soi); yani Bilgi Varlığı, İktidar Varlığı, Kendilik Varlığı. Foucault bu üç çeşit ontolojide, tekil şartların nedenleri ve bu şartların içinde yaşayan insanlarla meşgul olmuştur. Bu şartlar diyagramlardan diyagramlara, her tarihsel ve sosyal oluşumda değişmiştir. Foucault için bu ontolojiler "nasıl katlanabilirim, nasıl öznellik üretebilirim" ile aynı anlamı taşımaktadır. Öyleyse, düşünce ne demektir? Foucault için, öncelikle, düşünmek *görmek ve konuşmaktır*, ki bunların ayrışıklık ürettiklerini gördük. Bu ikisi arasında oluşan bir aralıkta, bir yarıkta düşünmek mümkün olabilmektedir. İkisinin arasındaki sınırda bulunan boşlukta düşünce oluşabilir (Bilgi ekseni). Foucault için, ikinci olarak düşünmek, iktidar varlığı olmak demektir. Güçler mücadelesi bir noktadan diğer bir noktaya gitmekte. Bunlar belli bir yapıyı oluşturmamaktadır: Güçler mücadelesi değişken noktalar üzerinde yol alır ve değişiklikler yaratır. Tekil noktalar oluşturmak, düşünmek anlamını taşır: Rastlantısal noktalar oluşturmak. Rastlantısal ve gerekli zarlar atmak düşüncedir ve güçler arası ilişkileri oluşturur (Mallarmé ve Nietzsche). Düşünce oyun oynamaktır (Leibniz'deki İlâhi düşüncenin satranç oynamasıdır). En az olanak ile en çok alan (mekân) işgal etmektir. İktidar strateji(si)dir. Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde "bir seri harfi rastlantıyla sıralıyorum" diye yazar (Fransız klavyesinin a, z, e, r, t, harfleri, yahut Türkçe klavyenin f, g, ğ, ı, o, harfleri). Rastlantı ile gereklilik arasında yarı-bağımlılık vardır. Markoff zinciri: atılan zarlar, çekilen piyangolar sadece bir rastlantı değil, aynı zamanda elde tutulan rakamların rastlantıya yaptığı etki ile gerekliliği sahneye çıkarır (G. Deleuze, *Image-Temps,Cinéma 2*, Editions Minuit 1985, s. 277).

Üçüncü olarak, Foucault için, düşünmek katlanmaktır: Bu da dışarının içerisini oluşturmakla mümkündür. Dışarıdan gelen gücü bükmek, dışarısının ikileştirilmesi ve böylelikle içerisinin ve dışarısının aynı anda yaşanır kılınması ile mümkün olur. Gelecek zamanın gerçekliği ve rastlantının yeniden güncelleşmesi katlanmak demektir. Katlanmak, zaman demektir. İşitilen ve görülen arşive güçler ilişkisi diyagramı eklenmektedir. Diyagramlar (iktidar ekseni) ancak yapısal alanlarda güncelleşebilir (Bilgi ekseninde). Ve diyagramda bir ayırım yoktur; çünkü diyagramı oluşturanlar, belli değişken noktalarda ilişkiye giren güçler arası ilişkilerdir. Üçüncü eksen olan öznellikte Varlık katlanarak bu öznelliği üretir. Bu "Ben" olmak, öznelleşmek demektir. Ama özne olmak değildir. Bu "benim, kendimin içinde varolmam, bireyselleşmem, benlikten çıkıp, kişi olmam demektir" (Deleuze). Düşünülmeyenin düşünülmeye başlamasıdır (Heidegger). Öznellik bu açıdan, "Mutlak bellektir". Dışarının çizgisini bulmak ve onu aşmak (belli anlarda hayatın ortaya konması) veya bu çizgiyi aşamadan, kalıp göçüp gitmek öznellik eksenini oluşturmuştur. Ve bu üçüncü eksen, iktidar ekseninin dışındadır. İktidarı aşmanın yoludur. Gerçi bunlar diyagram değişiklikleriyle iktidar tarafından yeniden hâkimiyet altına alınabilen anlardır daima. Fakat yeni güç ilişkilerinin oluşması da, yeni öznellikler doğurur. Ne zaman imleyen vardır, orada yasa (iktidar) hâkimiyetini kurmuş demektir. İktidarın daima Bilgi'ye ihtiyacı olmuştur. Deleuze'ün söylediği gibi "klasik felsefenin hoş olmayan rolü daha önceleri, iktidar aygıtlarına, Kilise'ye, Devlet'e uygun bilgiyi sağlaması olmuştur". Aynı şekilde, Yunan diyagramında, Yunan sitesi ile Eukleidesçi geometri arasındaki ilişki de birdir: "Yunanlılarda, geometrinin iktidarı vardır" anlamında değil; bunun Yunan sitesinin iktidarı için gerekli bir Bilgi olması anlamında. Aynı şekilde, beşeri bilimler de modern iktidar için aynı rolü mü yüklenmektedir? Bugün, iktidar boş yere, fizik, biyoloji ve bilgisayarlarla ilgilenmemektedir.

İktidar'ın bilinçdışı planına karşı (Lacan) kararsızlık planı (Deleuze, Guattari) geçerlilik mi kazanıyor? Bu ikincisi sadece "dinlenme ve hareket ilişkilerini tanır" (G. Deleuze, Claire Par-

net, *Dialogues*, Flammarion 1977, s. 111, çev. Ali Akay, Bağlam Yay. 1990); aynı şekilde "hızlılık ve yavaşlık" ilişkilerini tanır. Bunlar şekillenmemiş öğeler arasında oluşmaktadır veya tam olarak şekillenmemiş iktidarın biçimini; tam olarak alınmamış "kararsız planlama" ilişkilerini ortaya koyarlar. Bunlar akıp giden iktidarın imleyeninin elinden kaçıp giden ufak molekül parçacıklarıdır. Bu kararsız plan özneyi de tanımaz. Bir saat, bir gün, bir sezon, bir hava, bir veya birkaç senelik sıcaklık derecesi, bir şiddet, oluşan birçok şiddetler – bunların her birinin ayrı kişilikleri vardır. Bu kişilikler "özne" veya "şey", "nesne" ile karıştırılamaz; oluşmuş biçimler değildir. Bu nedenle de yapı olamazlar.

Foucault'nun son iki kitabındaki ana çizgi, öyleyse, özne olmadan, kişi özelliklerine erişen öznellik süreci olmuştur. Deleuze'ün belirttiği gibi, "rüzgâr olmak", ama ille de Lodos ismini almak değil, "o" rüzgâr olmak. "O" dalga olmak (Virginia Woolf, *Dalgalar*, çev. Oya Özay, Milliyet Yayınları, 1974). "Sevgili" olmak. Sevgili olmak kimsenin hissetmediğini, görmediğini, sevmediğini sevmek ve görmektir. "Hani o bakışı var ya..." Bunları tanımak ve bunların yalnız sevgili tarafından bilinmesidir; "o gülüşündeki gamzeleri...". Herkesin göremediğini hissedip, anlayıp, tanıyıp görebilmek. İşte sevgili olmak (Proust), dalga olmak (V. Woolf, H. Melville), rüzgâr olmak (Emily Brontë, *Rüzgârlı Bayır*, çev. Naciye Öngül, Milli Eğitim Basımevi, 1946). Özne olmadan kişi olmak: Foucault'daki "öznellik sürecidir".

İktidar, öznellikler, yeni iktidar boşlukları yaratır; direnme odakları buralarda palazlanır, öznellik iktidar deliklerinden kayıp giden, süzgeçten geçirilmiş makarna parçaları gibidir. Yeni direnme odakları, bu nedenle iktidarın kendisi tarafından, yeni öznellik kesimleri yaratıldığında oluşur. İktidar diyagramlarındaki değişiklikler yeni direnme odaklarının yaratılışını izler. Bu yüzden: "Hiçbir iktidar yeni yaratıcılıkları, öznellikleri engelleyemez", çünkü kendisi yeni alanlar yaratmaktadır (Deleuze).

Foucault "gelecek için bir kurtuluş yolu buluyorum" demektedir. Nietzsche'nin soykütüksel yönteminden yola çıkarak, şimdi doğal olarak gördüğümüz şeylere rağmen, onun aktif nihilizminden uzaklaşmaktadır. Foucault için en önemli sorun,

bugün Batı'da oluşan pratiklerin tehlikeli noktalarını göstermek olmuştur.

Aynı şekilde, Heidegger ile Foucault arasında bir yakınlık mevcuttur. Birincisi varlıkların toplamını düzene sokan teknolojide tehlike bulmuş ve Batı'nın çöküşünü ortaya koymuş; ikincisi biyo-iktidarı günümüzün tehlikesi olarak sunmuştur. Foucault, bu noktada, Heidegger'den de ayrılmaktadır; o "çöküş"ün tarihini yapmayı aramamaktadır. Ayrıca Foucault da hiçbir Hıristiyanlık umudu yoktur. Heidegger için: "yalnız Tanrı bizi kurtarabilir" önermesi geçerliyken Foucault için bu önerme bir önem taşımamaktadır. O yeni bir etik sorunsalını öznellik ekseninde aramış ve iktidara direnme odaklarının önselliğinde yeni öznellikler bulmuştur.

Foucault ve Endişeden Çıkış[17]

Foucault'nun direnme odağının oluştuğu ve iktidarı kendi içinde katlamak için ancak iktidarın olduğu yerde bulunmak ve dışarıdan diyalektik bir bakışla karşı çıkarak karşı gelmenin mümkün olamadığı pratiklerinden yola çıkarak bükmenin imkânlarını araştırırken, endişe kavramına *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinden itibaren yer verdiğini de burada belirtmek isterim; ancak gözden kaçan bir başka ilginç saptamasının olduğunu Collège de France'ta verdiği seminerlerin yayımlanmasından itibaren fark etmeye başlanabileceğini sanıyorum, çünkü kitaplarında olmayan bir noktanın burada ortaya konulduğunu söylemek istiyorum. Bu konu sanırım Foucault üzerine çalışan hiç kimse tarafından fark edilmiş değil –bildiğim ve takip edebildiğim kadarıyla–. Bu bakımdan, Foucault'nun bu notlarının felsefe tarihini eleştirisi açısından çok önemli olduğunu düşünüyorum; çünkü birçok felsefi okula karşı bir direnme çabasını endişe kavramının üzerinden düşünmeye başlamış vaziyette. Ancak, çok kısa bir şekilde üzerinden geçtiği bir noktada Foucault'nun çalışmasının

[17] Bu kısım, Ocak 2014'te çıkan *Teorik Bakış* dergisinin 3. sayısında (Michel Foucault) ele alınmıştır. Çok az bir değişiklikle bu kitaba eklenmiştir.

kendisini felsefeci saymayanlara bile büyük bir gösteri olabileceğini de söylemekten alıkoyamıyorum kendimi.

Hermeneutique du Sujet adlı altında yayımlanan Collège de France'taki ders notlarına baktığımızda, yeni bir bakış çıkmakta karşımıza: Ölüm ile veya yaşlılık ile ilişkisi olmayan endişesiz ve kaygısız bir kişilik. Burada ilişkiler, tabii ki yeniden bulunacak ilişkiler haline gelmeye başlamakta iki kişi arasında. Ancak okumalar sırasında İngilizceye kitabın çevirisi yapılırken keşif ve icat kelimelerinin birbirlerine alternatif bir şekilde kullanıldığını fark ettim. Sibel Yardımcı'nın "Foucault ve Bir Yaşam Biçimi Olarak Dostluk" üzerine yazdığı yazısını okurken ona önermiş olduğum cümleler arasında ikimiz de fark ettik ki icat olarak İngilizcede kullanılan kelime aslında Fransızca orijinalinde "keşif" olarak geçmekte. Aslında, bu çalışmanın ilk hali Sibel Yardımcı'nın bana yolladığı bu metni okurken ortaya çıkmaya ve şekillenmeye başladı. Sibel Yardımcı'nın yazdığı metin bir yandan dostluk ilişkisinde Foucault'nun iki eşcinsel arasında kurulu ilişkideki yeni olanı bulmak (keşfetmek mi?) üzere olan cümlelerinden yola çıkmaktaydı. Ben de, bu konu ile ilgili olarak bazı katkılar yapmak isterken birdenbire bana çok önemli gibi gelen bir kavram ile karşılaştım ve fark ettiğim Foucault'nun aslında bu şekilde felsefe okullarının Eski Yunan'daki gelişimine olağanüstü bir eleştiri yapmakta olduğuydu. Öncelikle Sibel Yardımcı'ya keşif ve icat üzerine şöyle yazdım:

> "İcat ve keşif arasındaki farka bakmak lazım. Düşünelim ikimiz de. İcat daha iyi diyorsun ama keşif de aynı şey sanki (bakmak lazım); yani Amerika'nın keşfi de olmayan bir yerin keşfi. Veya acaba ikisi de aynı kelime mi? *Découverte*. Ben eski Türkçe sen de yeniyi mi kullanıyorsun? *Decouverte* için kullanıyorum keşif kelimesini." (O sırada ben İngilizcesini okumadığımdan Sibel Yardımcı'nın "innovation" kelimesi üzerinden yola çıktığını bilmiyordum.)

Arkasından diğer kavrama geçerek şunu yazdım:

"Özellikle başka bir kavram daha var ki, bunu sanırım hiç kimse dikkate almadı en azından ben bunun dikkate alındığını görmedim ve de bence Foucault için felsefe tarihini ve ahlâk ekollerini 'yerle bir ettiği' kavram buradan geçmekte: *stultitia ve stultus*; yani hayatında hiçbir hiyerarşiye ve hiçbir endişeye ve de kaygıya yer vermeyen, selâmeti düşünmeyen anlamında kullandığı kelimenin kişiliği. Bu, bütün felsefi okulların (Kinikler, Epikürcüler, Staocılar vb.) dışında birisi ve de her birisinin "ehemmiyet verdiği hayata dair şeyleri yerle bir eden kişi". Hiçbir şeyi, ama yaşamı da sanki ölecekmiş gibi düşünerek yaşayan değil sadece yaşayan kişi (ve de ölen). Felsefenin "sagessse" ile olan tüm alâkasını *patolojik olarak* kesen kişi *Parhessia* değil bu doğruyu söyleyen kişi olmaktan çok eylemde olan kimse. Lafların hepsi de eylem zaten, dilci Austin'in dediği gibi (*Söylemek yapmaktır*).

Stultitia, sabit olmayan, sıhhatli biri, ama bunu önemsemiyor. Bir hocaya (ele, el vermeye dışarıdan yardıma) ihtiyacı var diye düşünülüyor, bir ele ihtiyacı var bu durumdan çıkmak için. *Stultus* hiçbir şeyin umurunda olmayan kişi, her rüzgâra açık olan, dış dünyaya açık olan, maceraya açık olan kendisini dış dünyaya armağan eden tüm ruhların içine girebilen, her temsili hiç analiz bile etmeden düşünmeden, ciddiye almadan, dalga geçerek kabul eden, herkesle bir şeyi paylaşabilen kişi (Bir anlamda Clastres'ın 'kızılderili şefi')."

Deleuze de daha çok processus[18] (süreç) olarak *lignes de fuites-kaçış çizgileri* olduğundan bunun kendisi gibi duruyor; arzu da bir süreç olduğundan dolayı psikanalitik olan arzu ve nesnesi gibi kavramlara karşı çıkılıyor, çünkü psikanalizde arzu olmayana eksik olana ulaşmak olarak anlaşılmakta, halbuki Deleuze, *personnologique* bir terapiye ve de *yapısal Lacancı* bir terapinin dışına çıkıp, üçüncü bir yolu izliyorlar Félix Guattari ile birlikte;

[18] Althusser'in yabancılaşmayı ne doğanın, ne insanın ama sürecin yabancılaşması olarak ele alması çok ilginç bir yaklaşım ve de bu şekilde diyalektik olanı Marx'tan uzaklaştırmaya çalışıyor. Ve de "öznesiz bir süreç" öneriyor.

o da arzuyu bir süreç olarak görmek demek ki, o zaman agencement (düzenlemeler) yapmak mümkün ve de özne ve nesne ayırımından çıkılarak eksik kavramı es geçiliyor, bir kenara bırakılıyor (yöntem farkı). Foucault'daki döngüde plaisir (zevk veya haz neyse, ben zevk kelimesini daha doğru buluyor ve tercih ediyorum çünkü bence haz (jouissance) olarak kulağıma daha doğru geliyor; cinsellik pratiklerinde zevk aldın mı? demek 'boşaldın mı?' demek anlamına geldiğine göre; haz aldın mı denilmiyor? En azından ben lisedeyken 1970'li yıllarda bu kelime kullanılmaktaydı hâlâ da kullanılıyordur diye düşünüyorum.) Gene bir öznenin döngüsü yani arzu, istek ve zevk ve sonra tekrar arzu, istek ve zevk vb. devam ediyor. Evet fragmantaire, parçalı, tıpkı Deleuze ve Guattari'de olduğu gibi, ama zevk bir nesneden veya bir kişiden alınan zevk olarak durmakta halbuki D ve G'de düzenlemenin bileşkeleri süreçsel bir şekilde oluşuyor ve bu da kaçış çizgisinin kendisi, yaşam çizgisi.

Buna direnme de diyebiliriz ama aynı zamanda bir beden endişesi söz konusu. İktidar söz konusu olduğunda evet direnmeden bahsetmek tabii ki çok önemli, ama söz konusu olan şey bir bakıma *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildine doğru giderken bir de özellikle *Hermeneutique du Sujet* söz konusu olmaya başladığından itibaren Foucault'nun daha çok 'endişe' kelimesine yer vermeye başladığını fark etmekteyiz. Bedeni endişe ile ele almak beden ve ruha ait bir iyileştirme politikasını ortaya koymak ve de özellikle yaşlılık söz konusu olmaya başladığında Sophokles'in veya diğer Grek tarikatlarının izinden takip eden Foucault'nun "iktidarı bükmek ve direnmeyi beden ve ruh endişesinin bireyselliğinde görmek" eğiliminin ileri doğru çıktığını fark etmekteyiz. Burada söz konusu olan hayatın kendisinin tümü içinde yer alan pratiklere bakmak ve de gençlik ve yetişkinlik ve yaşlılık arasındaki hiyerarşinin ötesine geçmek (Bu anlamda Scherer'in "queer"e bakışında da pedagojide nesiller arası bir hiyerarşi dışı birlikteliğin öneminden söz etmek ve bunu hatırlamak ilginç olacaktır; çünkü pedofilinin ötesine geçen bir bakışa bu sayede yerleşmek mümkün hale gelmeye başlayacak felsefi olarak.)

Varoluşun tümünü kapsayan bir pratik olarak kendine duyulan endişe dostluk politikalarının başında yer almakta.

Burası *Le souci de soi* veya *Hermeneutique du soi* içinde ele alınan bir konuşma gibi durmakta: Bu metinlerde Foucualt, olduğu şeyi reddetmekten çok, dikkatli okunduğunda, kendi kendisinin ölüm karşısındaki endişesinin nasıl geliştirildiği pratiklerine bakmakta. Tam da bu anlamda her gün ölecekmiş gibi yaşamak Stoacı felsefenin şiarları arasında durmakta. Bir bakıma kendi kendisinin endişesi her bakımdan çok daha teknolojik ve teknik bir sorun olarak durmakta Foucault'ya göre: 20 Ocak 1982 ders notlarında bunun üzerinde durmakta. Dersin ikinci yarısında Foucault yaşlanma ve dostluk üzerine Eski Grek ve Romalıların nasıl düşündüklerini sorunsallaştırıyor. Yaşlanma bir ölüme yaklaşma pratiğinden çok kendi kendisiyle beden ve ruhuyla uğraşma zamanı gibi durmasına rağmen yaşlar arasındaki hiyerarşiyi hiçe saymanın daha doğru olacağını, çünkü yaşam boyunca ihtiraslardan kurtulan bedenin kendi kendisinin endişesi pratiklerini yaşamakta olduğunu açıklamaya çalışmakta. Antik kültür bu anlamda yaşlanmanın getirdiği bir Pratik olmaktan çıkmakta. Yaşlılık bir yanda bilgelik gibi durmasına rağmen, diğer yanda bağımlılık ilişkisine bağlı gibi duruyor. Tek başına yaşayamadan birisine muhtaç olarak yaşlanmak bu anlamda bilgelikten çok daha fazla zayıflık olarak algılanmakta: her gün aktif olamamanın verdiği bir zayıflık (faiblesse). Başkalarına bağlı olmamak iyi ama aynı zamanda başkalarına bağlı olarak yaşamak da ayrı bir sorun olarak durmakta. Şehri askerî veya politik bir şekilde müdafaa edeceklerin gençler olması bu anlamda yaşlıların zayıflığına tekabül etmekte. Bu durumda yaşlılık onurlu olmasına rağmen pek istenen ve arzulanan bir durum olmamakta. Sophokles'in yaşlı olmanın erdemlerini saydığını bilsek bile bu pek arzulanan bir durum değildir. Sophokles cinsel arzuların iştahından kurtulan bir bedenin önemini vurgulamış olsa bile bu gene de Foucault'nun analizinde istenilecek bir durum gibi gözükmekte. Her türlü politik ve cinsel duygulardan arınmış bir vaziyette, her türlü mümkün pratik deneyleri yaşamış bir şekilde yaşlı kişi kendi kendisi üzerinde bir egemenlik kuracak kişi ola-

rak gözükmekte. Foucault bu durumda iki kutba yaslanmakta: biri popüler ve daha dinî kutup; diğeri ise ruhun iyileştirilmesine ait daha bireysel bir endişeye ait pratik edilen bir kutup.

Evet, Foucault eşcinsellikte passiondan söz ediyor, ama heteroseksüeller içindeki aşk da aynı şekilde *Gai Pieds* dergisindeki söyleşisinde önemli bir yere sahip. Aradaki fark ilişkiselliğin aşk ve pasyon (passion, tutku) arasındaki farktan geçmesinde yatmakta. Hayatı kapsayan ve tam zamanlı olarak düşünebileceğimiz bir şey. Hiyerarşi dışı bir arkadaşlık ilişkisi ama aynı zamanda genç ve yaşlı arasındaki dostluğun oluşundaki üç tür "maitrise" kendi kendini kontrol mekanizması da birbirlerine eklemlenerek oluşmakta: 1) Gelenekle elde edilen ve büyüklerden alınan modeller (kahramanlar vb), 2) Kompetansın tekniği ki burada da hiyerarşinin varlığına rastlamaktayız; 3) Alkibiades ve Sokrates arasındaki karmaşık ilişkide ise bir geleneksellikten veya kompetanstan çok daha fazla bir pasyonel ilişki ve kendi kendisinin endişesine rastlamaktayız. Âşıklar ve dostlar arasındaki bu ilişkide keşfetme ilişkileri var; yani buradan anlaşılacak olan aslında Foucaut adını vermeden bize heteroseksüellik ve eşcinsellik arasındaki bir ilişkiden çok daha fazla queer bir ilişkiyi tarif etmekte: Söz konusu iki erkek arasındaki ilişki ama zaten Eski Yunan toplumundaki normal olarak kabul edilen bir ilişki türünden söz etmekteyiz ve normlar içindeyiz. İlişkinin eşcinsel olup olmaması değil, ama ikili ilişkinin kendisinin *keşif* üzerine oluşmasıdır aslında ilginç gibi duran. Var olan geleneksel bir büyükten duyulan bir ilişki türü değil, ama *iki âşık kişinin bulup keşfedebileceği bir ilişki biçimidir burada söz konusu olan*, yani bilinmeyen bir ilişki türünün ortaya çıkmaya başlaması burada daha ilgi çekicidir. Diyalog içinde geçen ve gelişen bir keşif ilişkisinden söz etmekte Foucault (*H. S.*, s. 124). Bellek ve öğrenme arasında gidip gelen bir keşif. Bellek burada bilgisizlikten bilgiye doğru giden yolun her üç teknikteki rolüne ait. Bilgisizlikten bilgiye doğru giden bu yolda keşif iki kişi arasındaki ikili bir bilgiye doğru ilerlemeyi sağlayan ilişki olarak durmakta. Foucault işte bu ilerleme biçimini özne olarak adlandırıyor. Özne, bu keşfi yaşayan, ilişkinin içindeki kişinin hiçbir zaman olmadığı bir yere

doğru gitmeye başlamasında ortaya çıkmakta: o bakımdan olduğu veya ana karnından çıktığı değil, olmakta olan bir süreci kapsayan bir özne olma biçiminden söz etmek mümkün olabilecektir veya buna öznellik biçimi denebilir. Kendisiyle ve başkasıyla girdiği bu keşif ilişkisi içinde özneleşme mümkün olacaktır.

68'DEN MİRAS NE KALDI?

1968'i iyice anlamak için, en önemli nokta yeni tip bir politika anlayışının ortaya çıkmış olmasıdır. Fakat 68 başlı başına bir bütün olarak nitelenemez; bu onun, geçen olayların, değişik mekânlarda yeniden güncelleşmesi demektir. Aynı zamanda güncelleşme bir geçiş, bir başkalık getirir. 68 teorik bir tezden çok pratik bir olaydır ve pratik olması da kendi orijinalliğidir. Bu orijinalliğinin arkasında da merkeziyetçiliğin eleştirisi yatar. 68 dâhil olmak üzere tarihte patlak veren olaylar, aslında uzun bir tarih, dünya çapında önemini koruyan fikirler ile belli bir başkaldırının çarpışıp patlamaya vardığı noktalardır.

68'de ister pratik merkeziyetçilik, ister düşünsel düzeydeki merkeziyetçilik olsun, sorgulanmıştır. Olayları sıralamaya kalkarsak, çok fazla uzaklara gitmeden Yugoslavya'nın geçirdiği dönüşüm bir örnek teşkil edebilir. Bu, ilk defa Stalinizmden bir kopmadır. İkinci önemli olay dizisi Macaristan, Çekoslovakya olaylarıdır. Üçüncü olay ise Amerika'daki hareketlerin gelişmesi olmuştur. Burada da sendikaların merkeziyetçiliğine karşı mücadele verilmiştir. Amerika'da ROMANO yeni işçi sınıfının, yeni stratejisini çizmiştir. Bu sırada Fransa'da ve diğer Avrupa ülkelerinde de köylü sendikalarının gelişmesi, Amerika'daki olaylar

ile çakışmaktadır. Artık Avrupa işçi sınıfının 19. yüzyıldaki çehresinin değişmiş olduğunun farkına varılmıştır.

Bu durum Fransa'da Serge Malet adlı düşünür tarafından geliştirilmiştir. Yeni işçilerin yeni stratejisi fikri, garip bir şekilde Sartre etrafında oluşmuştur. Gorz ise (Sartre'ın çevresinde) *Yeni Bir İşçi Sınıfına Doğru* çalışmasını yapmıştır. Anlaşılacağı gibi, işçi sınıfının yeniden tanımı söz konusudur. Aslında 68, birçok fikir akımının birbiriyle kesişip, yeni bir şeyin ortaya çıktığı olaylar dizisidir.

Hepsinin başında da Lukâcs'ın gençlik eseri olan *Tarih ve Sınıf Bilinci* vardır. Yeni mücadeleler ve yeni bir öznellik biçimleri bu şekilde oluşmuştur. Bunun ardında Frankfurt Okulu yatmaktadır. Bu, Adorno, Horkheimer, daha sonra Habermas'ın Marksizmi yeni tip bir öznellik için yeniden ele almaları ile önem kazanır. Nihayet İtalyan Marksizmi yeniden bir okuyuş ile otonomist hareketi gerçekleştirir. Tronti'nin İşçi ve Kapital kitabı bu dönemde önemlidir. Fransa'da ise Sartre Marksizmi varoluşçu biçimde yorumlamıştır. İşte, bütün bunların düğümlendiği, billûrlaştığı yerde 68 olayları ortaya çıkmıştır. Burada hayatın kalitesinin, niteliğinin önemi vurgulanmış ve artık emek zamanı kantitatif olarak değil, ama kalitatif olarak sorgulanmıştır. (Bu, günümüzde Yeşiller'in programını oluşturmuştur. Doğanın, hayatın niteliklerine dikkat edilmesi gerekliliği ve endüstrileşirken, kantite olarak çoğalırken, asıl önemli olanın doğal olayları yok etmemek olduğu teması gündeme gelmiştir.)

Bütün bu fikirler ve olayların cereyanında yeni bir mücadele biçimi ortaya çıkmıştır: Yatay-geçişli mücadele, merkeziyetçiliği sorgulayan, ufak grupçukların kendi özel mücadele biçimleri için yeni öznellikler ortaya çıkarmıştır. (Mahalle sendikacılığı gibi, belli mekânın problemlerini halletmeye yarayan mücadele biçimleri.) Örneğin Foucault'nun kurucusu olduğu bilinen G.I.P.[1] hiç temsilcisi olmayan bir gruptu. İşte Foucault da bu olaylardan etkilenmiş ve yeni mücadele biçimlerinin arayışı içinde bulunmuş ve iktidara ne şekilde direnilebilineceğini araştırmıştır. Ar-

[1] Groupe Information Prison (Hapishaneler Haberleşme Grubu).

kasından ise, bugünün aydınının belli bir rolü olup olmadığını sorgulamıştır (Bilgi). Félix Guattari'nin "Arzunun mikropolitiğine" Foucault *İktidarın Mikrofiziği* olarak devam etmiştir (Turin, 1977).

Maurice Blanchot İtiraf Edilemeyen Cemaat (La Communauté inavouable, Ed. Minuit, 1983) isimli kitabında 68 Mayısı'nı şöyle tanımlıyor: "68 Mayısı bize hiç projesiz, programsız, mutlu bir rastlantının sonunda, âniden kabul edilen toplumsal biçimleri, tıpkı bir bayram havası içinde yerinden oynatıldığını gösterdi. Patlayan iletişimi kendi içinde doğruladı, her birinin ve herkesin; yaş, sınıf ve cinsiyet farklılıkları olmadan, sanki önceden sevileni görmüşmüş gibi, ilk önüne gelen ile kucaklaşmasını sağladı; çünkü bu tanınmayan, bilinmeyen aile ortamının yaratılması idi. Projesiz: İşte aynı zamanda hem şanslı hem de sıkıntı dolu bir çizgidir bu. Bu projesizlik, birbirinden ayrı birçok grupçuğu, hiçbir zaman tam kavrayamadan yan yana getirip, bu, düzensizliğin düzeninin kurulduğu ânı yarattı. Klasik devrimlere karşı, bir iktidarı yıkıp, yerine başka birini getirmek için değil, hiç önemli olmayan Bastille'in, Kış Sarayı'nın, Millet Meclisi'nin ele geçirilişi olarak değil; ama o anda hep beraber olmanın verdiği mutluluğun yaşandığı bir an olarak belirginleşir 68; işte o anda herkesin söz söyleme hakkı, beraber olma hakkı eşit bir şekilde oluşabilir. Herkes söylemesi lâzım geleni söyleyebilir; hattâ bazen yazabilir (duvarlara). Ne yazdığı o kadar önemli değildir, yazmış olması önemlidir, çünkü bir özgürlük ânının temsilcisidir o sırada geçen zaman. O anda söylemek söylenen'den daha önemlidir. Şiir günlük söyleme biçimi olmuştur."

İşte Blanchot 68 üzerine doldurduğu sayfalarda, düzensiz bir düzenden bahsederken, aynı zamanda merkeziyetçiliğin, plancılığın, projeciliğin eleştirisini yapmakta ve birçok grubun birarada yaşamasını onaylarken yatay-geçişli beraberliği ön plana çıkarmaktadır. Çünkü yatay-geçişli beraberliğin bir şefi olamaz, hiyerarşisi yoktur, gözü, kulağı, ağzı tek değildir. Bunlar "her ağızdan çıkanın işitilmesi, her insanın yaptığı ayrı bir hareketin gözlemlenmesi demektir". Bu, karnaval havası, bayram havası beraberliğinin getirdiği özgürlük ânıdır. İnsanlar çalışmaya de-

ğil, eğlenmeye güneşli bir gün görmeye ve yemek yemeye çıkmışlardır. Zaten çocukların istekleri de bayram günlerinde ebeveyn-çocuk hiyerarşisinin dışına çıkmaz mı? Georges Preli bu bayram havasını "kimliği belli olmayan, belli bir belirteni olmayan [signifiant-imleyen], sayıca belirlenemeyen halk topluluğunun kendi kendine yarattığı bir gösteri" olarak tanımlamaktadır (Georges Preli, *Dışarının Gücü*, "La Force du Dehors").

Aynı şekilde Félix Guattari, *Yeni Özgürlük Alanları* (1985) adlı, Toni Negri ile birlikte kaleme aldığı kitabında 68 olayının önemini şu üç maddi değişiklikte görüyor:[2] "Kapitalist üretimin niteliği, boyutları ve biçimi. İşte, gelecek yıllarda karşılaşacağımız güçlükler" derken, 68'in yarattığı, hayatın niteliğinin araştırılması temasından yola çıkmaktadır. Guattari, "toplum kolektif emek gücü haline büründü; fabrika haline girdi. Bu toplum-fabrikada, işçi sınıfının geçim yüzdesi sendikalar ve patronlar arasında, toplum düzeyinde tartışıldı" derken toplumu, merkeziyetçiliğin insanları yalnız bir üretim gücü olarak görüp, geçim yüzdelerinin hesaplandığı bir makineye benzettiğini söyler. İşte 68 olayları bu değişimin farkına varıldığı bir toplu an halinde karşımıza çıkmaktadır ve tarihte ilk defa belli bir plan çerçevesi içinde, belli bir organizasyon biçimi olmadan, insanların özgürlük aradıkları bir an olarak özelliğini korur. İlk defa yeni öznellikler, yatay-geçişli mücadele ile kucaklaşmış ve bu özgürlük ânını yaratmıştır.

İşte, 68'in bize verdiği ders ve bıraktığı miras burada yatmaktadır. Eski tip merkeziyetçi ve planlı kalkınma gösterilerinin getirdiği başarısızlıkların sırrı belki de buradadır.

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nu işte bu olaylar sonrası, hapishanelerin ve mahkûmların problemleri ile ilgilendikten sonra yazmıştır. Kendisi ile yapılan bir konuşmada (Deleuze-Foucault, Les Intellectuels et le Pouvoir (Entellektüeller ve İktidar), *Arc* Dergisi, no. 49, 1972), Foucault, bu kitabı pratiğinin bir teorisini yapmak için yazmadığını belirtmektedir: "Teori ve Pra-

[2] Türkçeye İngilizce çevirisinin başlığına sadık kalınarak *Bizim Gibi Komünistler* adıyla çevrilmiştir. (Çev. İlkay Sümer, vd. Otonom Yayınları, 2006)

tik arasındaki bütünlük ilişkisi, bize göre sona erdi. G.I.P. (Hapishaneler Haberleşme Grubu) deneyiminde biz konuşmadık, mahkûmlar kendi adlarına kendileri konuştu" derken, Deleuze "bizim için teorisyen aydın diye bir şey kalmadı" demektedir. Teorisyen aydın bazı insan gruplarını temsil eden bir bilinç olmaktan, bir özne olmaktan çıktı. Mücadele edenler artık birileri tarafından temsil edilmekten vazgeçtiler (bu herhangi bir parti, bir sendika olabilir). Böylece aydınlar, "Artık hepimiz grupçuklarız, temsil edenler değiliz, temsil edilmek sona erdi; artık yalnızca hareket vardır" dediler.

Foucault, eski tip aydını anlatırken şöyle diyor: "1940 senesinde, tıpkı Paris Komünü zamanında olduğu gibi, aydın kenara itildi, horlandı ve kötü muamele gördü. O sıralarda doğrunun, kralın çıplak olduğunun söylenmesi gereken zamanlarda aydın, işte bu doğruyu halka gösteriyordu ve bunu, söyleyemeyenlerin adına yapıyordu. Ama yakın bir tarihten beri aydınlar, Fransa'da artık kitlelerin bunu zaten gördüklerini ve bunu gösterecek, kendilerini temsil edecek birilerine ihtiyaçları kalmadığını hissettiler. Alain Badiou da, Vincennes Üniversitesinde 1984-85 öğretim yılında "Artık işçi sınıfını temsil edebilecek bir aydın zümresi kalmamıştır. Bunlar ne zaman bir temsil etme rolünü üzerlerine alsalar, o ölçüde iktidar belirtileri taşımaktadırlar" derken, Foucault'ya ne kadar yakın olduğunu söylemiyor muydu? Deleuze, "Bir teori ortaya koymak bir âlet kutusu gibidir, imleyen ile hiçbir alâkası olamaz" demektedir. Deleuze şöyle devam ediyor: "Bu yapılan varsayımın bir işe yaraması lâzım. Biblo gibi dursun diye yapılmıyor. Çalışması gerekli ve bunun yalnız kendisi için çalışması gerekli değil; eğer insanlar, kitleler teoriyi kullanamazlarsa bunun işe yararlılığı ortadan kalktığı gibi, zaten bunu yapan aydının da teorisyenliği kalmaz. Bir yeni teori gereklidir, devamlı eski teorilerin arkasında saklanamayız, hattâ birçok yeni teori yapılmalıdır."

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nu böylece, G.I.P. deneyimi sonrası yazmıştır. Ama pratiğini bir teoriye geçirmek için yazmamıştır. Bu kitabında, François Ewald'e göre, Foucault modelini ortaya çıkarmış ve diyagram olarak bir iktidar teorisi kurmuştur.

Ewald 1975 senesinde *Critique* dergisinde şöyle yazmaktadır: "Foucault'nun soykütüğü modeli, Nietzsche'den alınmadır, ama o buna bambaşka bir güç kazandırır. Eğer soykütüğü evvelki bütün görüşleri içine alıyorsa bunu iktidarın perspektifi içinde yerine oturtmaktadır. Soykütüğü için, iktidardan başka bir hedef yoktur. İktidarın hangi çeşidi olursa olsun, Foucault gidip maskelerini indiriyor: politikanın iktidar maskelerinden biri olduğunu gösteriyor. Soykütüğü iktidara karşı bir savaş aracı, âletidir; bütün iktidar çeşitlerine karşı zavallı kaybolmuşların aracıdır, silahıdır. Bu açıdan soykütüğü diyalektiğe aykırıdır; diyalektiğin bütüncü (totaliter) gücünü sorgular. Foucault bize insani (hümanist) davranan iktidarın maskesini yüzünden çıkarır ve bütün vahşetini ve barbarlığını gösterir. İktidarın detaylarına, makroskobik görüşlerinin yerine mikroskobik görüşler ile saldırır. Burada en önemli silah ayrıntı gibi gözükmektedir. Soykütüğü sabır ve birbiri üzerine yüklenmiş âlet ve dakik bir bilgi ister (François Ewald, *Anatomie et le corps politique* (Anatomi ve Politik Beden), *Critique*, 1975, no. 343). Foucault iktidarın vücudunu ararken, hep diğer vücutların üzerinde sürdüren bir iktidar ile uğraşır. Damiens'in yalvaran vücudu, markalanmış, terbiye edilmiş, yaralanmış, paramparça edilmiş, birbirinden ayrılmış vücutlar... İktidar mücadelesi vücut vücuda verilen bir mücadeledir. Tek kelime ile soykütüğü politik bir anatomidir, politik vücudu keşfetmektir."

Gene aynı dergideki makalesinde Deleuze, Foucault'nun yeni devrimciliğini vurgulamakta (Gilles Deleuze, "Yazar mı, Hayır, Yeni bir Kartograf", *Critique*, 1975): "Foucault Marx'tan beri ilk defa, hem burjuva hem de devletçi, Marksist varsayımlara karşı yeni bir devrimci teori ortaya çıkarmaktadır. Foucault yalnızca bazı önemli kavramları yeniden düşünmek lâzımdır demekle kalmıyor, hattâ bunu söylemiyor bile; ama bunu yapıyor ve pratik için yeni bileşimler sağlıyor. (...) Arka planda yerel taktikler genel stratejiler patlak verirken bunlar totalizan (bütüncü) bir şekilde değil, ama rastlaşma, devamlılık, eklemlenme olarak oluşuyor. Burada onun ilgilendiği 'Ne yapmak gerekir?' sorusudur. Devletin yeniden iktidarı temsil edemeyeceği, yeni bir varsayım,

yeni bir teori, yeni bir mücadele pratiği, yeni bir stratejik organizasyon gerektiği Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nun ana sorunudur".

Deleuze, *Bilginin Arkeolojisi* (1969) ile *Hapishanenin Doğuşu* kitapları arasında, Foucault'nun birçok politik mücadelesi oldu; bunlar arasında G.I.P. organizasyonunu sayabiliriz, demektedir. Şüphesiz ki, Foucault'nun pratik mücadelelerinde de, kitaplarında da "kapananlar, toplumun dışına itilenler" ön plandadır (akıl hastanesi, hastane, ordu, okul vb.). *Hapishanenin Doğuşu*'nda, Foucault kapatılma modelinin en önemlisi ile karşılaşmaktadır. Foucault kendisi ile yapılan konuşmaların birinde "Hapishanelerde, iktidar maskesini çıkarmakta ve bize olduğu gibi bütün şeytanlığını göstermektedir" demiştir. Bu kitabında Panoptik iktidarı anonim bir şekilde betimlemektedir. Görülmeden gören gardiyanlar ile görmeden görülen mahkûmlar. Panoptik mekanizma ki, kim olursa olsun iktidara gelebiliyor, çünkü sistem kendi kendine yürüyor (G. Orwell'ın *1984*'ü burada hatırlatılabilir). Aynı zamanda kontrol eden de kontrol ettiği kitle tarafından kontrol ediliyor. Burada şef, makinenin içindeki bir parçadır. Bir piramit iktidarı yaratır. Bu arada, iktidarın takip edip belirlediği kişiler daha fazla bireyselleştiler, kontrol arttıkça bireysel detaylar önem kazanır. İktidar bireyselleştirerek kontrol mekanizmasını çalıştırır: Meselâ numara vermek, fiş tutmak, hapishanelerin içinde ve dışında adresleri, yapılan hareketleri fişleyip kodlamak. İktidarın en gerçek nesnesi bu açıdan ayrıntılardır: Örneğin, program yapmak, iş saatlerinin ve belli mekanizmaların saatlerinin belirlenmesi; Fransa'da bunlar Napoléon devrine rastlamaktadır. Foucault şöyle yazar: "Burada yaptığımız şey disiplin veren kurumların tarihini yapmak değildir; her birinin kendi tekil tarihini de yapmıyoruz, ama bazı tekniklerin nasıl genel bir şekilde yayıldığını gösteriyoruz. Dakik ve sık sık detaylara önem veren bir teknik. (...) Çünkü yeni bir iktidarın mikrofiziğini, vücudun detaylı ve politik bir yatırımının belli bir biçimini tarif etmektedir; çünkü bunlar 18. yüzyıldan beri daha geniş alanlar kazanmakla kalmadılar; sanki bütün sosyal vücudu kapsamak için gerçekleştirilmiş gibi davrandılar. Ufak kurnaz-

lıklar büyük bir yayım gücü taşıdılar, ufak gibi duran, saf görünüşlü fakat derinlemesine şüphe verici, açıklanamayacak ekonomilere itaat eden hazırlıklar yahut çok büyük baskılar kurmayan yol denemeleri, işte bunlar ceza rejimine büyük mutasyonlar getirdi. Onları tasvir etmek dakikliklere verilen önemi ve detayların etkisini bize gösterir" (s. 141).

Foucault ile yapılan bir söyleşide Foucault bize kapatılmanın sadece şehirlerimizde, hastanelerimizde ve hapishanelerimizde olmadığını, ama aynı zamanda ve en önemlisi kafamızın içinde olduğunu söylemektedir ("Pouvoir et strategie" [İktidar ve Strateji], 1977, Foucault ile söyleşi; *Revue des Revoltes Logiques*, s. 89). Aynı makalede Foucault bize iktidarın sosyal vücudun içinde bulunduğunu sadece tek yönlü bir yasaklama ve ceza verme biçiminde bulunmadığını; ama birçok biçim içinde incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. "Sadece baskı altına almak, tek ve bağımlı bir strateji içinde organize olabilir. Sadece hâkimiyet altında bulunanlar ve hâkimiyet kuranlar diye ikili bir biçim yoktur." Reich bunu *Kitlelerin Psikolojisi ve Faşizm* adlı kitabında sorgulamıştı: Niçin ve nasıl olur da insanlar kendilerinin sömürülmesinden şikâyetçi olmadıkları yetmezmiş gibi bir de kendilerine şikâyette bulunanları otoritelere şikâyet edip ele verirler? İşte bunun cevabını biz kendi kendimizde aramalıyız. Kendi içimizdeki faşizmi hiçbir zaman gözden uzak tutmamalıyız. İçimizdeki baskı arzusu ve baskıya alınmak arzusu (mazoşizm) sosyal analizlerimizde bize yardımcı olacaktır. Félix Guattari bu sorunu "yalnız sınıf mücadelesi değil, ama aynı zamanda arzularımızın şizo mücadeleleri" diye belirtmekteydi.

Foucault da kendisine sorulan sorulardan birine "Psikiyatri ile iktidar ilişkilerinin mücadelesine giriştim" diye karşılık vermektedir (Michel Foucault'ya coğrafya üzerinde sorular, *Hérodote* dergisi, Yves Lacoste, 1976). Kendisine coğrafya, politika ve strateji ilişkileri üzerine iletilen sorulara Foucault şöyle cevap vermektedir:

"Tek bir bilim dalını alıp incelemek benim işim değil herhalde; ama bu yapıldığı zaman politik bir amacı olması gereklidir; bazı mücadele çeşitlerine bağlı olduğu zaman gerekli olabilir.

Benim soykütüğünde yapmak istediğim budur. Önce psikiyatri ile başladım, çünkü belli bir ilişkim vardı ve psikiyatrik hastane ile bir tecrübem olmuştu ve orada mücadele edilecek bir alan hissettim; güçler çizgisi, çarpışma noktaları ve gerilimler buldum. Yaptığım tarihçilik sadece mücadele işlevini gördü. Önemli ve doğru olan, stratejik olarak güçlü bir söylem yapabilmektir. Benim her bilimden bir yasa çıkarmak gibi bir niyetim olmadı. Bu pozitivizmin bir projesidir. Örneğin, Marksizmin epistemolojik olarak, bütün bilimleri kaplaması, bilimin teorisini yapması, tarihin hâkimi ve şahidi olması benim tam tamına kabul edemediğim bir şeydi. Ben, eğer bazı şeyleri yaptım ise, yeni bir polemik getirmek için değil, ama bazı mücadelelere bağlı olduğum içindi: Tıp, psikiyatri, ceza. Hiçbir zaman Beşeri Bilimlerin genel tarihini yaptığımı söylemedim. *Kelimeler ve Şeyler*, Beşeri Bilimlerin arkeolojisi değil, Beşeri Bilimlerin *bir* arkeolojisidir. (...) Panoptizm ile iktidarın kullandığı birçok ışık demetini ve yöntemle oynanan birçok mekanizmayı kast ediyorum, Panoptik iktidarın düzeni içinde, tıpkı buhar makinesinin üretimdeki yeri gibi, teknolojik bir buluş olarak yer aldı. Bu, önce yerel alanlarda etkisini sürdürdü (hapishane, hastane vb.). Orijinalliği de buradan gelmektedir: Okul, ordu, hastane, buralarda gözetleme deneyi tastamam uygulandı. Tabii ki ekonomi ve vergilendirme bunu daha önceden bir yöntem haline getirmişti. Ama bir öğrenci, bir hasta grubunun devamlı gözetlenmesi bambaşka bir şeydir. Bu yöntemler, belli bir andan itibaren genelleşmeye başladı. Buradan polis mekanizması ortaya çıktı (ve *Napoléon* bürokrasisi). Bunu örnek olarak verirken tam olarak mekanizmayı kavrayabiliriz. Genel savcılar imparatorlukta imparatorun gözü olurlarken, Paris'in savcısı ufak bir taşra memurudur. Bu tek bakış bütün hepsini kontrol altına alıyor; tehlikeleri göz önüne getiriyor ve bütün merkezkaçları suçlandırıp cezalandırıyor. Burada Devlet iktidarını tek iktidar gücü gibi görmenin yanlışlığını vurgulamak istiyorum. Aslında iktidar, burada, bir sınıfın diğer bir sınıf üzerinde baskı kurması, devlet düzeyinden çok daha uzaklara gitmekte, daha ince kanalları aşmaktadır, çünkü bu kanalların her biri bu iktidarı kendilerinde taşımaktadır." (s. 79)

Ve Foucault şöyle devam etmektedir: "Fransa'da XV. Louis, polis mekanizmasını kurdu (bu daha evvelden kilise tarafından kullanılmıştı). Burada devletin rolünü önemsememek istemiyorum; ama iktidarı Devlet'te görerek diğer iktidarları gözden ırak tutmadaki tehlikeleri vurgulamak istiyorum. 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar bütün seyyahlar bilgi ve enformasyon taşıdılar ve sömürgeci otoriteler tarafından direkt olarak kullanıldılar. XIV. Louis devrinde birçok yazışmanın diplomatik yazışmalardan çok askerî kodlamaları içerdiğini öğreniyoruz. Binlerce acayip tuhaf olay, imkânsız denilebilecek bitkiler, korkunç hayvanlar, canavarlar, aslında kodlanmış hikâyelerden başka bir şey değildi. Geçilen ülkelerin askerî durumlarını anlatıyorlardı; ekonomik zenginliklerini, pazarlarını, ilişki kurabilme imkânlarını kodlanmış hikâyeler ile seyyahlar, otoritelere yazıyorlardı."

İşte psikiyatri ile başlayıp, coğrafyayı içine alan iktidar ilişkilerinin ikili; yöneten ve yönetilenler biçiminde kolay bir şey olmadığını Foucault bize söylerken; yeni analiz biçimlerine bir açılış yapmaktadır. Bu yeni yatay-geçişli mücadele biçimleri 68 olaylarının bize bıraktığı en geçerli mirastır. Yeni deneyimler için, açık bir kapı bırakmaktadır. Bütüncü mücadelelerin kapitalizm tarafından nasıl yutulduğunun farkına varılmıştır artık!

Bu açıdan temsil edilme söz konusu olmaktan çıkmıştır. Kimse kimseyi temsil etmemektedir. G. I. P.'de hiç kimse kimsenin yerine konuşmamaktadır.[3] Mahkûmlar kendi adlarına kendileri konuşmaktadır. Burada, temsil etmenin eleştirisi yapılmıştır. Foucault, televizyonda ve radyolarda mahkûmlar üzerine herkesi konuşturduklarını ama kendi sorunlarının farkında olan mahkûmların konuşturulmadığının farkına varmıştır. G. I. P. öyle bir gruptur ki; hiçbir merkezî hiyerarşi yoktur. Grubu oluşturanlar beraberce birleşip, mahkûmlar için bir soru testi hazırladılar. Bunları Foucault ve arkadaşları mahkûmları ziyarete gelenlere veriyor; onlar da mahkûmları ziyaret ettikleri vakit

[3] Foucault, aydınların insanlara kime oy atmaları gerektiğini söyleyecek güce sahip olmadıklarını belirtir. Eğer mahkûmlar isterlerse, aydın siyasi seçimini onlara bildirebilir (*L'Intellectuel et le Pouvoir*) C. Panier ve P. Natté ile söyleşi, (*La Revue Nouvelle*, no: 18) 14 Mayıs 1981.

soru kağıtlarını mahkûmlara iletiyor ve mahkûmlar bunları kendi kendilerine dolduruyorlardı. İşte böyle bir kanal kendi kendine kuruldu. Foucault, bu şekilde kendi politik pratiğini oluşturuyordu. Foucault ve arkadaşları sonra eski mahkûmlar ile ilişki kurdular. Burada bir sıralama oluşmaktaydı.

Yeni yatay-geçişli güçler mücadelesinde (G. I. P.) Foucault yeni sorunsalları ortaya atmaktaydı: Nasıl ve ne tip yeni mücadele biçimleri oluşturulabilir? Ne şekilde iktidara mukavemet edilebilir. Bugün aydınların özel bir rolü kalmış mıdır? (Bilgi). Özne olmak artık ne demektir?

Bu üçlü sorgulama biraz Kant'ın sorunsalına benzemektedir: Kant şöyle sorgulamaktadır:

– Ne öğrenebilirim?

– Ne yapabilirim?

– Ne umabilirim?

Deleuze bu üç sorgulama biçimini şu şekilde açıklamaktadır: a) İktidara karşı verilebilecek yeni mücadeleler nelerdir? b) Aydınların rolü nedir? c) Yeni bir öznellik sorunsalı gerekir.

Aydınlar 18. yüzyıldan beri evrensel değerler için savaşmışlardır. Katolikler evrensel bir barış için misyonerler yetiştirmiştir. Aydınlanma felsefecileri insan hakları adına konuşmuşlardır (Voltaire). Emile Zola, Dreyfus vakasında aydınları evrensel değerlerin koruyucusu olarak tarif etmişti. A. Gide bir mahkeme sırasında, jürinin sömürgeci çalışma şartlarını ve anlayışlarını mevzu bahis etmiştir (Onun eşcinselliği affedildiği halde bu bildirisi affedilmemiştir). Bugün ise fizikçiler atom bombasına karşı protesto eylemleri düzenlediklerinde evrensel değerler adına değil; ama fizikçilerin koşulları için seslerini yükseltmektedirler. Foucault hapishaneler ve mahkûmlar için sesini yükseltmiştir. Artık aydın tekil hayat biçimleri için sesini yükseltmeye başlamıştır. Sartre'a karşı büyük bir hayranlığı olmasına karşın Foucault, Sartre'ı eski aydın tipinin son temsilcisi olarak nitelemiştir. Sürrealistler bile, sonunda bir merkeziyetçilik içinde kendi akımlarını boğdular. André Breton merkezî hâkimiyeti alıp, mekanik (otomatik) bir şekilde onlara Fransızca yazılar, makaleler yazdırıyordu. Buna karşılık burada Dadacılar yatay-geçişli bir politik

mücadele biçimi verir gibi görünmektedir. Dada'ya varmak belli bir merkeziyetçilikten geçmiyordu. Merkeziyetçilik monoteizm gibi tek bir yapıyı kapsamaktadır. Oysa yalnızca çoklu yapılar parçalanabilirdi. Foucault, bu açıdan "vücudun politik teknolojisi" kavramını geliştirmiştir.

Hapishanenin Doğuşu'nda Foucault, beden üzerine yazmaktadır: Beden ancak nesneleştirildikten ve üretken hale geldikten sonra faydalı olabilir. Bu, baskı altında tutulma vahşet ile yahut ideoloji ile meydana çıkmadı. Olduğu gibi fizikî ve direkt olarak, güçler arasındaki mücadeleyi içermektedir. Maddi elementler üzerine saldırabilir ve saldırılarında kaba ve vahşi olmak zorunda değildir, bu iktidar. Hesaplanmış, organize olmuş, teknik olarak düşünülmüş olabilir. Ne silaha ne de teröre ihtiyacı vardır. Yani bedenin bir bilgisi olabilir ve bu bilgi ille de işlevinin bilimi olarak çalışmak zorunda değildir. Buna *bedenin politik teknolojisi* denilebilir. Bütün görünüşüne rağmen bu aygıt çok biçimlidir. Bunu ne bir devlet aygıtında, ne de herhangi bir kurumda yerel olarak gösterebiliriz. Foucault burada, büyük kurumlardan, önceden yapıldığı farz edilen yasalardan, sınıflardan yola çıkılmamalıdır derken, iktidarın yeni bir tanımını yapmaktadır. İktidar biçiminin doğuşu ve alıştırma teknikleri belirtilmelidir. Bu, işte bilimde mikrofizik bir iktidar araştırmasıdır. Bu açıdan, iktidar ilişkilerinde bir tek yapı göremekteyiz. Çünkü iktidar ilişkileri bir stratejidir, strateji yapının varlığını yadsımaktadır. Foucault, bu açıdan yapısalcılıktan ayrılmaktadır. Ayrıca ona yapısalcı denilmesine *Bilginin Arkeolojisi*'nde karşı çıkmaktadır. Örneğin güç ilişkilerinde stratejik bir mücadele vardır. Kadın erkek ilişkilerinde, yatakta güçler mücadelesi vardır: Erkek şunu yapar mısın dediğinde kadının onu yapmak istememesi veya yapmaması, yapmak zorunda kalması, arzunun dışındaki ilişkilerde güçler mücadelesini güncelleştirmektedir. Yalnız sınıf mücadelesini değil; ama arzunun içindeki faşizmi de sorgulamak zorundayız.

Devletin yöntemleri kendilerini dışarıdan gelen güçler sayesinde ekonomik bir yapıya sokmaktadır. Eğer büyük kurumlar varlıklarını sürdürüyorlarsa, kendilerine dışarıdan gelen güçler sayesinde bunu gerçekleştiriyorlardır. Devlet, disiplinin ilk çıkış

noktası değildir. Ama polis gücü bunu kendine mâl etmiştir. Bu okul ve kiliseden gelen bir güç mücadelesinin güncelleşmesidir. İktidar noktasal olarak bulunamaz, o yaygındır. Bütün sosyal alanı ve vücudu içine alarak yayılır, iktidar yönetilenlerden geçer, hâkim sınıflar buradan ortaya çıkar. Foucault, "iktidar, vücutlara ve ruhlara ideolojik olarak ve baskı halinde geçmek zorunda değildir" demektedir. İktidarın daha yumuşak yöntemleri vardır ve modern disiplin çağında vücutları daha yumuşak bir biçimde kodlamaktadır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda bunu anlatmaktadır: Güçler ilişkisi... Mekânı organize etmek, sıraya koymak (okullarda, hapishanelerde sıraya girme saatleri vardır), kapatmak, seriler halinde yerleştirmek iktidarın bileşim âletleridir. Mekânda yayılmak ve zamanda emretmek iktidarın rolüdür. Bedenleri zaman içinde kodlamaktır. Program saatleri, belli saatlerde yemek yemek, hareketleri bölüp makineleştirmek iktidarın hedeflerindendir. *Bilme İstenci* adlı kitabında Foucault, "Modern toplumlar normalleştirme yöntemlerini geliştirdiler" diye yazar.

Foucault'nun yeni bir iktidar mekanizmasının oluşumunu ortaya koyduğu ve kendisini iktidardan kurtarıp öznellik eksenine geçebildiği en önemli makalelerden biri, (hep kitabını yapmayı arzu ettiği, fakat bunun gerçekleştirmeye ömrünün yetmediği) "Aşağılık İnsanların Hayatı" makalesi olmuştur. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinden hemen bir yıl sonra yayımlanan bu makalesi, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve diğer ciltlerinin yayımlanmasını geciktirmiştir. 1977 tarihinde *Les Cahiers du Chemins*'de yayımlanan bu makalesinden sonra Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildini 1984 yılında çıkartabilmiştir.

Foucault 1977'de yayımlanan bu makalesinde, tekil hayatları âni bir şekilde iktidar mekanizması ile karşı karşıya gelen "aşağılık insanların" hayatları ile ilgilenmişti. "Bu fikir, bir gün Milli Kütüphane'de 18. yüzyıla ait kapatılma tahrirlerini okurken aklıma geldi" diye yazar (agm., s. 12). İki tane birbirine benzer örneği bize sergileyerek makalesine başlar:

"Mathurin Milan, Charenton Hastanesi'ne 31 Ağustos 1707 tarihinde kapatıldı; 'ailesinden saklanması, kırlarda karanlık bir hayat sürdürmesi, mahkemelere çıkması, geri alamadığı borçlar

vermesi, belli etmeden bilinmeyen yollarda ruhunu dolaştırması ve en büyük işlerin üstünden gelebileceğini zannetmesi' deliliğinin ispatı olmuştur."

İkinci örnek: "Jean Antoine Touzard, 21 Nisan 1701'de Bicêtre'e kapatılmış: Recollet papazı,[4] propagandacı, en büyük suçları işlemeye müsait, sodomist, Allahsız –ki eğer olmak mümkünse–; gerçekten aşağılık bir canavardır ve dışarıda dolaşması boğulmasından daha tehlikelidir."[5]

Foucault bunların hangi "kurumlara", hangi politik pratiklere bağlı olup, varlık nedenlerinin ne olduğunu anlamaya çalışmıştır. Muhteşem bir faizci veya skandal yaratan bir papaz gibi, çok basit insanlar olan bu kişiler neden birden önem kazandılar?

Foucault'yu ilgilendiren onların patetik ve tuhaf anlatımları değil, ama şöyle ya da böyle olsun, onların gerçekten tarihin içinde neden yerlerinin olduğuna dikkat çekmektir. Minör tarihin birer parçası olmaları Foucault'nun çok ilgisini çekmektedir. Şöyle yazar Foucault:

"Hep gerçek varlıklar olmalarına özenle dikkat ettim, onlara bir tarih, bir yer verilmelerini yeğledim, hiçbir anlam taşımayan bu isimlerin ardında, –ki bazen yalan ya da yanlış olabilirler–, yaşayan ve acılardan, kötülüklerinden, iftiralarından, kıskançlıklardan dolayı hayatlarına son verilen insanlar olmasına dikkat ettim. Bunların edebî yahut hayalî olmamalarına dikkat gösterdim." (s. 14)

"Onlardan bazı şeylerin bize gelmesi, çağrılarının, acılarının bize ulaşması için, belli bir ışık rejiminin gelip, onları bulundukları karanlıktan çıkarması gerekti. Uzaklardan gelen bu ışık onları oldukları yerden koparıp, belki de daimi olarak kalabilecekleri gecenin karanlığından çıkardı. İşte, bu İktidar ile olan bir karşılaşmadır." (s. 16)

"Eğer bu karşılaşma olmasa idi, şüphesizdir ki bu kaçak yollarından çıkıp buralara gelemeyeceklerdi." "Onların hayatlarını

[4] Minör papazlar, Aziz Augustinusçular tarafından hayata hazırlanan papazlara verilen addır.

[5] Michel Foucault, La vie des hommes infames, (Aşağılık İnsanların Hayatı), *Les cahiers du chemin*, no. 29; 15 Ocak 1977, Gallimard, s. 12.

tırmalayan, en azından bir anlık, onlara, onların şikâyetlerine önem veren, bir pençe ile onları yakalayan iktidar, bize kadar gelen bu kelimeleri yaşatan iktidar olmuştur. Bütün bu hayatlar, tarihin altında kaybolmaya mahkûm bu hayatlar iktidar ile bir anlık karşılaşmaları pahasına tarihe katılmışlardır. Şüphesiz iktidar olmadan bunların bugüne gelmeleri, kendilerinin 'özgür hallerinde', imkânsız olacaktı." (s. 16)

En ateşli an, enerjilerinin en yoğun olduğu nokta, iktidar ile karşılaştıkları noktadır. Onunla tartışır, onun gücünü kullanmaya çalışır ve tuzaklarından kaçmanın yollarını ararlar. Destan kahramanlarının tersine, burada önemli olan bu insanların ender bulunmasıdır ki, hikâyenin gerçekle eşdeğer olması buradan gelmektedir. Bu insanların, kelimelerin, onlar üzerine söylenen sözlerin ardında, fiilî varlıkları mevcuttur ve bu sözler iktidarın sayesinde bize kadar gelmektedir. Bu bir *Kara Destandır* (s. 17). Bu destanlar, doğalarından ötürü geleneksizdir. İktidarın ışığı, onların kopukluklarını, rastlantılarını, silinmelerini yeniden ortaya çıkmalarını ve unutulmalarını aydınlığa çıkarmaktadır.

Foucault, daha sonra, aşağılık olmayı ikiye ayırıp, onları gerçek aşağılık insanlar ile sahte aşağılık insanlar olarak sıralamıştır: Aşağılık olmanın sahte bir biçimi mevcuttur: "Gilles De Rais' ninki, Guillere'inki, Cartouche, Sade ve Lecenaire'inki gibi skandal ve iğrençlik yaratıp, bu şekilde tarihe geçen aşağılıklar mevcuttur." Bundan başka sadece kelimelerin sakladığı asıl diğer aşağılık insanlar mevcuttur: "Bunlar sadece birkaç korkunç kelimenin daimi bir şekilde aşağılayacakları sıradan insanlardır; tarihin arşivlerinde mevcudiyetlerini kendilerine atfedilen bu sıfatlarla sürdürürler" (s. 18).

Hayatın basitliğinin iktidar tarafından alınması: Hıristiyanlık bunu bir bakıma itiraf mekanizmasında yapmıştı. Hıristiyan Batı herkesi konuşturmasını bilen, herkese tuhaf roller yükleyen, her şeyi söyleten ve sonra da bunları silebilen, bir mırıltıda bütün suçları ağızdan alabilen ve hiçbir mırıltının ondan kaçamadığı, kendi kendine yaşama gücünü sürdüren bir iktidar mekanizması yarattı. Ama Foucault'ya göre, 17. yüzyıldan itibaren bu mekanizma başka bir mekanizma tarafından sarıldı ve bu ikincisi

birincisini solladı. Bu, "dinî olmayan, laik yöneticiler" mekanizmasıdır. Görülen hedef aslında aynıdır. Direnme Odaklarının İktidar Odakları tarafından ele alınması: Günlük söylemin, önemi olmayan kuraldışılıkların ve düzensizliklerin günlük söyleme katılmış olmasıdır bu. İtiraf artık yoktur, ama şikâyet edip gösterme mekanizması gelişmiştir, anketler yapılır; itiraflar yok olmuştur ama halk arasında hafiyelik, hoyratlık başlamıştır. Birbirlerini ele veren bir halk vardır artık. Demokrasi bu tip güç ilişkileri üzerine oturtulmak istenmiştir. Söylenen her şey saklanarak dosyalanır ve arşivlere alınır. İtirafın kapatılma mekanizması fenalığı silerken, kendi kendini de silmiştir. Bundan böyle çoğul yollarla kocaman bir belge halinde ortaya çıkmaktadır. Şikâyet mektupları, Kral'ın kararları, çeşitli kapatılmalar, polisin genel ve devamlı varlığı, sadece Batılı despot Kralın varlığını bize hatırlatır (s. 22). Şikâyet mektupları ile kanunsuz yollardan insanların kapatılmaları (Kral'ın kararı ile), toplumun aşağısındakilerin arzusu değil midir? Buradan itibaren politik hükümdarlık sosyal bedenin en küçük yerlerine kadar gelerek onu sarar; özneden özneye, aynı ailenin fertleri arasında, komşuluk ilişkilerinde, iş ilişkileri içinde faydacılığı pekiştirmeye başlar, aşk ve kin ilişkilerine yerleşir (Bu ilişkiler içinde herhangi biri hükümdar olmasına lüzum kalmadan yanındaki insan için bir tip hükümdarlık vazifesi yapabilir. Hem de yasasız ve yordamsız bir hükümdar olabilir bu). Artık Krallar tuzağa düşmüşlerdir, yavaş yavaş geleneksel güçlerini kaybetmektedirler çünkü bürokratik bir yönetim mekanizması onun yerini almaya hazırlanmaktadır (s. 23). İktidar, artık, yalnız kulaktan kulağa değildir, aynı zamanda hareket eder ve konuşur. (Foucault burada gene görmek ve konuşmak farkını vurgulamıştır.)

17. yüzyıldan bugüne, iktidar ve direnme arasındaki mücadele yer yer taraf değiştirerek devam etmektedir. Kımıldamayan bir hâkim sınıf ve ezilen sınıflar kavramsallaştırması artık geçerliliğini yitirmektedir. Bürokratik yönetim mekanizması iktidarı eline geçirmiş, direnme odaklarının öznellik arayışları içerisinde diyagram değişikliklerini yürütmektedir.

Foucault, bu diyagram değişikliklerinde direnme odaklarının önselliğini anlamış ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinden itibaren, üçüncü eksene (öznellik eksenine) çalışmalarını kaydırmıştır.

Bundan sonra öznellik ile ilgilenen Foucault İktidar'ın ve Bilgi'nin ekseninden çıkmıştır. Artık öznellik eksenindedir. Öznellik ne iktidara ne de bilgiye bağlıdır. Belli bir an için özerkliğe kavuşmuştur. Kendine has bir andır. Çünkü iktidar odakları direnme odaklarını yeniden istilâ etmektedir. Bu, diyagramda bir değişiklik oluşturur.

Yunan diyagramı öznelliğini yarattıktan sonra, iktidar bunu Hıristiyan diyagramında yakalamaktadır. Ama diyagramlar değiştikçe mücadele biçimlerinde de gelişmeler ve değişiklikler olmak zorundadır. Hıristiyan diyagramında Yunan diyagramının mücadele biçimlerini kullanmak hiçbir işe yaramamaktadır. Tıpkı biyopolitik teknolojinin, anti-hümanist diyagramında insanlık çağının mücadele biçimlerinin kullanılamayacak olması gibi... Analiz, yeni iktidarın bu öznelliği nasıl yakalayabileceğini bulmaktadır. 18. ve 19. yüzyıllarda Devlet ve yönetici bürokrasisi Kralın iktidarının yerini almıştır. Böylece disiplin sağlayıcı Devlet öznellik mekanizmasını nesnelleştirmeye başlar. Ama iktidar, öznellik odaklarına hâkim olmaya başladığında öznellik de kendi direnme odaklarını yaratmaya başlar: Bu açıdan 1968 olayları hem bilgi, hem iktidar, hem de öznellik açısından ilginçtir.

19. yüzyıldan beri cinsellik bilimsel tetkik nesnesi durumuna dönüşmüştür. İktidarın bu modern yatırımı, burada başlamaktadır. Cinsellik, bürokratik yöneticilerin ilgi ve kontrol nesnesi olmuştur. Doktorlar, reformcular ve sosyal bilimciler için cinsellik insanın sağlığını anlamaya ve kontrol altına almaya yarayan bir nesne olmuştur. Foucault, burada burjuvazi ve asiller arasındaki ayırımı (*Bilme İstenci*) koymakta ve iktidarın yeni yatırımını incelemektedir. Asillerin kan bağının geriye dönük olmasına karşılık, burjuvazinin çocuk yapma politikası ileriye dönüktür; Foucault aynı zamanda biyopolitik iktidarın insanların cinsiyetini, sağlığını kontrol altına alan ve hattâ işleten iktidar odaklarının

yeni mekanizmasını gözler önüne sermektedir. Böylece cinsellik sıkı sıkıya iktidarın yeni stratejisi ile bağlanır.

Cinsellik aygıtına göre, biyo-iktidar bedenin en ufak hareketlerini, ruhun en basit hissiyatını ağlar içine almıştır. Özel bir teknoloji ile bunu başarmaktadır: Özeleştiri ve söylem ile insanın itirafları. İşte, bu tip bir teknoloji ile iktidar hem bilgiyi, hem iktidarı, hem de söylemi aynı yerde birleştirip, sıkıştırmıştır. Genelde, bu teknoloji de burjuvaziye has bir iktidar mekanizmasıdır. Tıpkı disiplin altına alıcı iktidarın işçi sınıfını ve lümpen proleteryayı baskı altına alması gibidir bu. Toplumlarımızdaki cinsel aynılık arayışını cinsel özgürlükten ayırmayan Foucault, güç ilişkileri ile hâkimiyet ilişkilerindeki çelişkiye bakmaktadır. 1968 olayları, feminist hareketler ve başkaldırma odakları Foucault'nun geliştirdiği teori içinde bambaşka bir anlam taşımaktadır. Foucault bazı şeylerin gidişatındaki tersliğe dokunarak, geçerli sayılan şeyleri tersyüz etmiştir. Belki de üzerine yazılan bunca kitap, onca tartışma bu yüzdendir.

KRONOLOJİ

1926: Poitiers'de doğdu, 15 Ekim'de, hem anne hem baba tarafından tıp ile ilişkili bir ortamda büyümeye başladı. Poitiers'de ve Vendeuvre-du-Poitou'da çocukluğunu geçirdi. Poitiers'de liseyi okudu, daha sonra Saint Stanislas Koleji'ne girdi. Foucault politik olayları hatırladığını söylemektedir: "Dollfuss'ün Naziler tarafından öldürülüşünü çok az kişi hatırlar... zannederim ki ölümü ilk defa bu sırada düşünmüşümdür. Poitiers'ye gelen İspanyol mültecileri hatırlıyorum; aynı şekilde Etiyopya savaşı nedeniyle, Poitiers'deki sınıf arkadaşlarım ile kavga ettiğimi anımsıyorum."

1945: Henri IV Lisesi'nde, Jean Hyppolite (onu Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* ile tanıştıran felsefeci) ona birkaç ay felsefe dersleri verir.

1946: École Normale Supérieure'e girer ve Louis Althusser'in hem öğrencisi hem de arkadaşı olur.

1948: Felsefe lisansı

1949: Psikoloji lisansı

1951: Felsefe "agrégation"u

1952: Paris Psikoloji Enstitüsü'nde psiko-pataloji diploması. İki sene kadar Sainte-Anne Hastanesi'nde psikoloji üzerine çalı-

şır. O senelerde psikologlar için hastanelerde belli bir statü yoktu; bu nedenle Foucault hastalarla hastane personeli arasında bir yere sıkışır. Sonra Lille Üniversitesinde asistanlık yapar. Pierre Boulez, Jean Barraqué ile tanışır. Bu suretle "dizisel müzik" ile karşılaşır. Bu senelerde Foucault, Heidegger ve Nietzsche okumaktadır.

1953: Rué d'Ulm'de derslere başlar. Bu sırada Freud'u okumakta ve derslerinde anlatmaktadır.

1954: PUF Yayınevi'nden *Psychopatologie et Personnalité* (Akıl Hastalığı ve Kişilik) kitabı yayımlanır; Heideggerci ve psikiyatr Ludwig Binswanger'in *Le Rêve et L'Existence* (Düş ve Varoluş) kitabının tercümesine önsöz yazar.

1955: İsveç'e gider, *Ethos* adlı bir Kanada dergisine kendisi hakkında vermiş olduğu ender demeçlerinden birinde Foucault, "Fransa kültürel ve sosyal hayatı ile" pek ilgilenmediğini ve bu nedenle 1955 yılının Eylül ayında Fransa'yı terk ettiğini söyler (Ethos, 2, Sonbahar 1983). Hocası ve dostu Georges Dumézil'in tavsiyesi ile –ki o zaman Dumézil İsveç'te bulunmaktaydı– Uppsala Üniversitesinde okutman statüsüyle göreve başlar.

1956: "Çağdaş Fransız Tiyatrosu" üzerine dersler düzenler; ama ikinci sömestrde ders daha da çekicileşmiştir: "Jean Genet ve Sade'ın Fransız Edebiyatında Aşk" teması çok ilgi çeker.

1957: Bu yılın dersleri, "Bernanos'ta Chateaubriand'ın Fransız edebiyatındaki dinî deneyimi", ilgileri üzerine toplar ve İsveç' in protestan Uppsala Üniversitesinde bir provokasyon niteliği taşır. Bu sırada Foucault, felsefeden önce edebiyat, "avangard" resim ve şiir ile ilgilenmektedir: René Char onun için en büyük gerçeküstücüydü. Bundan, *Deliliğin Tarihi*'nin önsözünde bahsetmiştir. İsveç'te Mozart'ın müziği üzerine çalışmaktadır. Bu sırada 19. yüzyıla doğru gelişen psikiyatrinin sosyal ve ahlâki tarihi üzerine çalışır. Arkadaşları arasında "nefis gülüşü" ile çok sevilmektedir. (Söylenene göre makarna pişirmek üzerine belli teoriler geliştirmiştir.) Uppsala'daki Fransız Evi binasında herkes yemek işini üstlenmekteydi. Bu sırada Albert Camus, Nobel Ödülü'nü almak üzere İsveç'e geldiğinde Fransız Evi'nden geç-

mişti. Alberto Moravia, Claude Simón, Margeritte Duras, Roland Barthes hepsi Foucault'nun davetlileriydi.

1958: Bu yıl Varşova Üniversitesi Fransa Merkezi başkanlığı yapmak üzere Polonya'ya gider, Varşova'da fazla kalamayarak, ertesi yıl Hamburg'a geçer.

1959: Hamburg Fransız Enstitüsü müdürü olur. Kant'ın *Pragmatik Antropoloji* kitabını Fransızcaya çevirir; kitap Vrin Yayınevi'nce 1970'de yayımlanır.

1960: Clérmont-Ferrand Edebiyat Fakültesinde psikoloji üzerine *maî*tre *de conférence*'lık yapar.

1961: Doktora tezi olan *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* Gallimard Yayınevi tarafından geri çevrilir, bu kitap Plon Yayınevi'nce tarihçi Philippe Ariès tarafından kabul edilir ve yayımlanır.

1962: Clermond-Ferrand Üniversitesinde profesör seçilir. *Maladie Mentale et Psychologie* (Akıl Hastalığı ve Psikoloji), PUF Yayınevi'nce yayımlanır. Bu kitap aslında 1954 yılında Jean Lacroix tarafından yönetilen "Felsefeye Yaklaşım" *Akıl Hastalığı ve Kişilik* kitabının yeniden baskısını içermektedir.

1963: *Kliniğin Doğuşu* (Naissance de la clinique) PUF Yayınevi'nce yayımlanır: Aynı yıl "Raymond Roussel" üzerine yaptığı araştırma Gallimard tarafından yayımlanır.

1965: Brezilya'da São Paulo Üniversitesindeyken, albayların iktidara gelişine şahit olur. Brezilya demokratik muhalefeti ile ilk ilişkilerini burada geliştirir.

1966: *Kelimeler ve Şeyler* Gallimard'dan yayımlanır. Büyük tartışmalara neden olur. Tunus Üniversitesini terk edip Sidi Bou Sayid'e yerleşir. Burada Jean Daniel ile tanışır. Foucault'nun büyük dostu Daniel Defert de bu sırada burada bulunmaktadır. Anlatılanlara göre, Foucault onunla çocuğu imiş gibi uğraşmaktadır ve onu sevmektedir, ona annelik yapmaktadır. *Critique* dergisinin 229 numaralı sayısında "Hommage à Maurice Blanchot" makalesini yayımlar.

1967: Nanterre Üniversitesine profesör seçilir. O zamanın eğitim bakanı Alain Peyrefitte, bu atamayı durdurmakta geç kalmamıştır, Foucault Tunus'a döner ve orada Manet ile ilgili kita-

bını hazırlar: *Noir et couleur* (Siyah ve Renk). Bu kitap yayımlanmamıştır.

1968: Tunus Üniversitesinde öğrenci gösterileri başlar. Bu sene Foucault Vincennes Deneme Üniversitesinin kuruluş deneyimine katılır ve Felsefe Bölümü sorumlusu olur (Bu Üniversite Châtelet, Deleuze, Lyotard, Badiou gibi Fransa'nın en büyük felsefecilerini yetiştirmiştir. Kurulduğu sırada Herbert Marcuse buraya gelmiştir. Profesör Lacan da buradan geçmiştir. Sosyoloji bölümünde de Claude Meillassoux, Pierre-Philippe Rey, Emmanuel Terray, Poulantzas, Foucault'nun dostu Daniel Defert gibi önemli hocalar ders vermiştir).

1969: *Bilginin Arkeolojisi* Gallimard tarafından yayımlanır. Foucault Collège de France'a seçilir. Burada "Yazar Nedir?" konferansını verir.

1970: Collège de France'ta açılış dersinin "söylemini" verir. Bu daha sonra 1971'de Gallimard Yayınevi'nce *Söylemin Düzeni* adı altında yayımlanır. Artık Collège de France'ta "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsünde çarşamba sabahları derslerini vermektedir. Aynı yıl Amerika ve Japonya'da ilk konferanslarını verir.

1971: Maocu yıllar içinde Foucault "La gauche prolétarienne" grubuna yakındır. "Kabul edilemez Hapishane" ve "Irkçı cinayetler" Fransa'da yankılar yaratır. Georges Jackson'un ölümü bir hapishane kazası değildir (Jackson 75 dolarlık bir hırsızlık sebebiyle 11 yıl hapse mahkûm olmuş genç zenci bir Amerikalı'dır).

Foucault, Jean Genet'nin önsözünü yazdığı (G. I. P.) Groupe Information Prison (Hapishanelerden Haber Grubu) broşürleri N.R.F.'te yayımlatır. Bu broşürlerde, mahkemeler, polis, hastaneler, akıl hastaneleri, okul, askerlik, basın, televizyon, Devlet ve en başta hapishaneler kabul edilemez sayılmaktaydılar.

Bu yılın sonuna doğru "Celali" örgütü kurulur. Celali adında Cezayirli Arap bir genç, oturduğu binanın kapıcısı tarafından öldürülür. Foucault, Deleuze, Michel Drach, Jean Genet, Michel Leiris, Mauriac, Montand, Sartre, Simone de Beauvoir, "Celali komitesi" adına Arap Aydınlar ve İşçiler bildirisini imzalar.

Foucault, Jean Genet ve Mauriac gibi aydınlar gittikleri "Goutte d'or" mahallesinin Saint Bruno kilisesinde nöbetleşirler. İşgal edilen evlerde, Foucault konferanslar verir. Bu arada polis tarafından tutuklanır. Bu sırada katıldığı bir gösteri sırasında kafasına bir darbe yer ve şişlik kafasında yerleşip kalmıştır. Gene aynı senelerde "Kızıl Yardım" toplantılarına katılır. 1970'ler sırasında "Mücadelede İçindeki Psikiyatri", G. I. P., G.I.A. (Groupe Information Asile - Akıl Hastanelerinden Haber Grubu) gibi grupçuklar baskıcı, totaliter kurumlarla mücadele için kurulmaktaydı. *Hapishanenin Doğu*şu kitabı bu pratikler sırasında ortaya çıktı. Bu örgüt 1973'te kapandı. Fakat Foucault bu gruptaki lider rolünü her zaman yadsımıştır.

1972: Amerika konferansları. Attika mahkûmları koruma komitesiyle tanışıklığı olur. Bu yıl Gilles Deleuze ile *Arc* dergisinde Aydınlar ve İktidar üzerine konuşmaları yayımlanır. Yavaş yavaş Maocu yıllar sona ermektedir. Lip grevi bu sıralardadır. Réné Lourau'nun *Lip Analizcileri* kitabı bu sıralarda yazılır.

1973: Fata Morgana Yayınevi'nce *Bu Bir Pipo Değildir* kitabı yayımlanır. Ressam Magritte üzerine bir denemedir. Burada görünen ile söylenen arasındaki ayrılığa değinmektedir Foucault. Aynı sene *Ben Pierre Rivière...* yayımlanır. Montreal'de, New York'ta ve Rio de Janeiro'da konferanslar verir.

1975: *Hapishanenin Doğuşu* Gallimard tarafından yayımlanır. İlk olarak Berkeley Üniversitesine gider. *Ben Pierre Rivière...* René Allio tarafından ekrana taşınır. Franco'nun ölmeden önce ölüme mahkûm ettiği 11 mahkûma yardım komitesi kurulur: Foucault grubu yönetmektedir: Foucault, Régis Debray, Yves Montand, Costa Gavras, Jean Daniel, Claude Mauriac, Santiago Carillo (İspanyol Komünist Partisi lideri, o sıralarda Fransa'da sürgündedir). İspanya'ya, Madrid'e gidilmeye karar verilir. Kadın olarak Catherine Deneuve'ün gitmesi istenir, ama Deneuve o sırada Montand ile film çekimindedir. Bu komiteye André Malraux da imzasını atar (İspanya iç savaşından beri bu ülkeye ayak basmamıştır ve imzasını da her listeye atmamaktadır).

1976: Brezilya ve California'da kalır. *Bilme İstenci* Gallimard'ca yayımlanır.

1977: Récamier Tiyatrosu'nda, 23 Haziran günü Rus düşünce ayrılıkçıları ile karşılaşır ve Doğu Ülkeleri için yapılan greve katılır. Aynı gün Leonid Brejnev de Elysée Sarayı'na davet edilmiştir. Bu yıl "Aşağılık İnsanların Hayatı" makalesi yayımlanır. Foucault Collège de France'taki seminerlerinden birinde "Politika gerçeğin tragedyasıdır" demektedir. Ahlâk "konuşan özne" ile iç içedir.

1978: Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda kullandığı "iktidar" kavramını bırakır; bunun yerine "Yönetim", "Yönetimsellik" kavramlarını kullanmaya başlar.

Herculine Barbin kitabı bu yıl yayımlanır.

Tahran'da Şah'ın emri ile "kanlı baskı" dönemi üzerine röportaj yapmak üzere İtalyan *Corriera della Sera* gazetesi tarafından İran'a gönderilir. Japonya seyahati: Pastoral iktidar üzerine konferansını mistik Hıristiyanlık ve Budistlik üzerine karşılaştırılmalı olarak verir.

1979: Stanford Üniversitesinin yayımladığı "Omnes ve Singulatum: Politik Aklın Eleştirisine Doğru" makalesi, Fransızcaya 1986 yılında çevrilir (*Le Débat* dergisi, No: 42, s. 5-36) İran'da Şah devrilir. Foucault bu sırada İran muhabirinin yaptığı kitaba bir yazı yazar. *Le Matin* gazetesinde (27 Mart 1979) "Foucault ve İran" yazısı yayımlanır.

TUNİX (Hiçbir şey yapma) adlı bir alternatif grubun düzenlediği uluslararası bir toplantı için Foucault Berlin'e gider; 20 bin genç buraya gelmiştir.

Aynı yıl, Foucault Almanya'da Bader grubunu destekleyen Profesör Peter Brückner'in "Devlete küfür suçundan" Hannover Üniversitesinden atılması üzerine, Yahudi bir aileden gelen Brückner'i destekler. Hannover'e Berlin'e gitmeden evvel gitmiştir. André Glusksmann da bu yolculuktadır.

1980: Nisan ayında Sartre ölür. Michel Foucault Montparnasse Bulvarı'nı geçip mezarlığa giden büyük kalabalığın içindedir (Sartre ile olan anlaşmazlık burada eriyip kaybolmuştur).

1981: Polonya'da Jaruzelski'nin iktidara gelmesi ile Pierre Bourdieu ile Polonya hükümetine tavır alır; protesto girişiminde bulunur; yüzlerce aydın buna katılır. Paris'te *Solidamosc* ve

C.F.D.T. ile ortak çalışmalara girer. Amerika'da büyük konferanslar serisine girer (Berkeley, Standford, Dartmouth ve Southern California üniversitelerinde).

1982: Simone Signoret ile beraber Dr. Kouchner, J. Lebas, ve J.-P. Maubert ile Polonya'ya ilaç yardımı girişiminde bulunur ve kamyonla Polonya'ya gider.

1983: Berkeley Üniversitesinde öğrencileri ile birlikte Amerika, Sovyetler Birliği ve Avrupa ülkelerinde 1930'lardan beri yönetim şekilleri üzerine seminerler hazırlar; Fransa'da Hukuk Felsefesi Enstitüsü kurulmasını teklif eder. Berkeley'de "hakikat", "sanat" gibi disiplinler arası konuları kapsayan seminerler düzenler. Yunan ve Roma'da "parrhesia" (hakikat) ve 19. ve 20. yüzyıllarda sanat seminerleri verir. Bu seminerlerinde, daima sınıflandırmaları bize göstermiş olan Foucault'nun disiplinlerarası bir çalışmaya girerek, sınıflandırmaları silmeye çalıştığı söylenebilir.

Sosyal Sigorta üzerine o dönemde C.F.D.T. sendikası başkanı Edmond Maire ile konuşması, daha sonra Gallimard tarafından yayımlanır. Foucault çok öksürmektedir ve California'nın onun sağlığına iyi geleceğini söylemektedir.

1984: Dünya Doktorları, Médecins du Monde adlı bir grupla Polonya'ya ve sonbaharda da Vietnam'a gider. *Cinselliğin Tarihi* serisinin iki cildi Gallimard Yayınevi'nce yayımlanır.

Hasta yatağında McEnroe-Lendl maçını (Roland Garros turnuvası için) canlı seyretmeyi düşündüğü gecenin akşamı yapılan bir tedavi, buna engel olur. Gazeteler Foucault'nun ölüm döşeğinde olduğunu yazmaktadır. 3 Haziran'da hastalanan Foucault, 25 Haziran'da ölür.

Öldükten sonra Dits et Ecrits (dört cilt halinde Gallimard Yayınları tarafından) ve daha sonra da Collège de France'taki ders notları (Seuil, EHESS, Gallimard ortak yayını) yayımlanır. Özellikle hayat arkadaşı Daniel Defert bütün bu yayınların ana sorumlusu olarak bu yayın işini örgütleyen kimsedir.

Eğer biri benim, çalışmamın hayatımın bazı bölümlerinin bilinmeden anlaşılmayacağını söylerse, soruyu önemli sayabilirim; eğer bu doğrulanırsa sorulara cevap vermeye hazır olurum (kahkaha). Özel hayatım ilginç hiçbir şey taşımamaktadır; bundan bir gizlilik çıkartmama değecek bir yönü yoktur hayatımın. Öyleyse bunu kamuya açıklamam da değersizdir.

Michel Foucault

DİZİN

A

Adorno, Theodor 181
Alkibiades 21, 137, 156, 178
Althusser, Louis 27, 120, 121, 122, 175, 198
Aristoteles 158, 160, 162, 166
Artaud, Antonin 52, 68, 71, 72, 81, 114, 144

B

Bachelard, Gaston 27, 134
Badiou, Alain 184, 201
Barthes, Roland 28, 200
Bataille, Georges 30, 114
Beckett, Samuel 52, 53, 69
Blanchot, Maurice 30, 36, 37, 39, 53, 54, 65, 66, 69, 71, 72, 81, 114, 141, 142, 143, 144, 182, 200
Bloomfield, Leonard 44, 45
Bopp, Franz 114
Borges, Jorge-Louis 42, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 94, 95, 105
Bourdieu, Pierre 16, 28, 30, 203
Braudel, Fernand 27, 32, 41, 49
Bréhier, Emile 118
Brisset, Jean-Pierre 29, 114

C

Camus, Albert 199
Canguilhem, Georges 23, 27, 115, 134
Cantillon, Richard 87
Cassien, Aziz John 139, 140, 141, 167
Castoriadis, Cornelius 161, 162
Cervantes, Miguel 39
Chomsky, Noam 67
Condillac, Étienne Bonnot de 87
Cuvier, Georges 108, 114

D

Delaunay, Robert 56
Deleuze, Gilles 9, 10, 11, 12, 17, 21, 30, 38, 47, 54, 55, 81, 94, 99, 101, 108, 109, 110, 111,

118, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 157, 158, 164, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 183, 184, 185, 186, 190, 201, 202
Descamps, Christian 31
Descartes, René 39, 76, 77, 80, 105, 139, 152
Diderot, Denis 39, 71

E

Engels, Friedrich 107
Ewald, François 115, 184, 185

F

Faulkner, William 57, 58
Feyerabend, Paul 27
Finley, Moses 151
Foucault, Michel 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 25-58, 61, 63-75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110-128, 130-151, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162-178, 181-204
Frankfurt Okulu 181
Freud, Sigmund 42, 43, 45, 120, 161, 199

G

Gadamer, Hans-Georg 117
Gauguin, Paul 55
Goethe, Johann Wolfgang von 53, 56, 137
Gogh, Vincent van 55, 72
Guattari, Félix 17, 30, 145, 171, 175, 176, 182, 183, 187
Guizot, François 109

H

Habermas, Jürgen 181
Harris, Roy 44
Heidegger, Martin 21, 141, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 152, 164, 165, 171, 173, 199
Hitler, Adolf 96
Hobbes, Thomas 25, 123
Hölderlin, Max 52, 72
Horkheimer, Max 181
Hyppolite, Jean 23, 198

K

Kafka, Franz 114
Kant, Immanuel 31, 33, 37, 46, 105, 106, 114, 190, 200
Karasu, Bilge 148
Krafft-Ebing, Richard von 42, 65

L

Labov, William 64, 67, 164
Lacan, Jacques 120, 161, 171, 201
Leibniz, Gottfried 99, 100, 102, 170
Leiris, Michel 144, 149, 201
Lévi-Strauss, Claude 27, 54
Lukács, Gygöry 181

M

Malet, Serge 181
Malraux, André 202
Mannheim, Karl 120
Marcus Aurelius 138
Mardin, Şerif 123
Marx, Karl 27, 46, 86, 107, 109, 110, 120, 157, 175, 185
Melville, Herman 169, 172
Merleau-Ponty, Maurice 51, 52, 98
Meyer, Louis 98, 100

Michaux, Henri 169
Montaigne, Michel 76

N

Negri, Toni 30, 183
Nerval, Gérard de 71, 72
Newton, Isaac 55, 56
Nietzsche, Friedrich 11, 21, 26, 46, 68, 71, 72, 93, 96, 108, 109, 110, 118, 141, 142, 149, 153, 155, 157, 158, 164, 165, 170, 172, 185, 199

P

Pascal, Blaise 98, 99
Pasolini, Pier Paolo 43
Platon 21, 137, 154, 158, 159, 160, 162, 166, 167
Proust, Marcel 65, 66, 172

R

Reich, Wilhelm 187
Ricardo, David 46, 86, 114
Ricœur, Paul 117
Rivière, Jacques 29, 144, 202
Roussel, Raymond 28, 68, 70, 72, 81, 84, 114, 137, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 164, 165, 200

S

Sade, Marquis de 43, 48, 194, 199
Sartre, Jean-Paul 33, 35, 181, 190, 201, 203
Saussure, Ferdinand de 44
Serres, Michel 30
Sévigné, Mme de 65, 67
Smith, Adam 46, 86, 107, 108, 206
Sokrates 21, 81, 88, 128, 137, 154, 156, 158, 159, 161, 178
Spinoza, Baruch 9, 98, 100, 101, 120

T

Tarde, Gabriel 46, 47
Tronti, Mario 181

V

Velázquez, Diego 36, 53, 55, 56
Vernant, Jean-Pierre 22, 152
Veyne, Paul 30, 31
Vidal-Naquet 152
Virilio, Paul 80
Voltaire 39, 190

W

Wahl, François 45
Wundt, Wilhelm 44

Y

Yardımcı, Sibel 14, 174

"Bu kitabın hazırlanışı sırasında herkesin ilgi odaklarının farklı olacağı düşüncesinden, Foucault'nun kitaplarındaki üç eksenden, Bilgi (gerçek), İktidar (siyaset), Zevk (öznellik) eksenlerinden yola çıktım. Kitaplarını bu eksenlerin ağırlığında okudum. Okumam sırasında Gilles Deleuze'ün Foucault üzerine yazılarından ve konuşmalarından faydalandım. Bu anlamda Foucault okuyuşumda Gilles Deleuze'ün etkisi belirgin bir biçimde gözükmektedir. Bir yandan Foucault'nun bir felsefeci olduğunu ve bu açıdan Batı metafizik tarihi ile Heidegger gibi bir hesaplaşmaya girdiğini göstermeye çalıştım. Foucault: epistemelerdeki kopuşlar, süreksizlikler üzerine bir tarih anlayışını ortaya koymuştur. Nietzsche'den kaynaklanan insanın ölümü teması üzerine odaklanmıştır. Foucault'nun feminizm ve postmodernlik ile ilişkisinin kurulmaya çalışıldığı kitap ve metinlerin tersine onun postmodern söylem ile alâkalı olmadığını göstermek istedim. Bu nedenle daha çok onun modernliğinden bahsetmeyi yeğledim.

Hayatın basitliğinin iktidar tarafından alınması: Hıristiyanlık bunu bir bakıma itiraf mekanizmasında yapmıştı. Hıristiyan Batı herkesi konuşturmasını bilen, herkese tuhaf roller yükleyen, her şeyi söyleten ve sonra da bunları silebilen, bir mırıltıda bütün suçları ağızdan alabilen ve hiçbir mırıltının ondan kaçamadığı, kendi kendine yaşama gücünü sürdüren bir iktidar mekanizması yarattı. Ama Foucault'ya göre, 17. yüzyıldan itibaren bu mekanizma başka bir mekanizma tarafından sarıldı ve bu ikincisi birincisini solladı. Bu, "dinî olmayan, laik yöneticiler" mekanizmasıdır. Görülen hedef aslında aynıdır. Direnme Odaklarının İktidar Odakları tarafından yatırım altına alınması: Günlük söylemin, önemi olmayan kuraldışılıkların ve düzensizliklerin günlük söyleme katılmış olmasıdır bu. İtiraf artık yoktur, ama şikâyet edip gösterme mekanizması gelişmiştir, anketler yapılır: itiraflar yok olmuştur ama halk arasında hafiyelik, hoyratlık başlamıştır. Birbirlerini ele veren bir halk vardır artık. Demokrasi bu tip güç ilişkileri üzerine oturtulmak istenmiştir."



ISBN 978-605-9328-11-1



FELSEFE